

Literarische Brücken in die ‚arabische Welt‘.

Europäische Identität, arabische Alterität und Interkulturalität
bei Michael Roes, Ilija Trojanow und Stefan Weidner

Zur Erlangung des akademischen Grades eines
DOKTORS DER PHILOSOPHIE
(Dr. phil.)

von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
des
Karlsruher Instituts für Technologie (KIT)
genehmigte

DISSERTATION

von Diana Pachur

aus

Malsch

Dekan: Prof. Dr. phil. Andreas Böhn

1. Gutachter Prof. Dr. Bernd Thum
2. Gutachter Prof. Dr. Hans-Peter Schütt

Tag der mündlichen Prüfung: 26.03.2014

Danksagung

Für die Unterstützung an der vorliegenden Arbeit danke ich ganz besonders Herrn Prof. Dr. phil. Bernd Thum, der als Erstgutachter das Dissertationsvorhaben betreut und begleitet hat. Durch Anregungen, konstruktive Kritik und inspirierende Diskussionen hat er wesentlich zum Gelingen der Arbeit beigetragen.

Weiterhin danke ich in diesem Zusammenhang auch Herrn Prof. Dr. phil. Hans-Peter Schütt, der als betreuender Zweitgutachter an der Realisierung des Dissertationsprojektes mitgewirkt hat.

Mein Dank gilt außerdem der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) für die Annahme als Doktorandin, wodurch mir die Verwirklichung des Dissertationsvorhabens ermöglicht wurde.

Besonders bedanken möchte ich mich bei meinen Eltern, die mich von Anfang an moralisch und finanziell unterstützt haben und dadurch wesentlich zum erfolgreichen Abschluss der Arbeit beigetragen haben. Ebenso gilt mein Dank Andreas Off, der mir in dieser Zeit verständnisvoll und geduldig zur Seite stand.

Zusammenfassung der Dissertation

„Literarische Brücken in die ‚arabische Welt‘. Europäische Identität, arabische Alterität und Interkulturalität bei Michael Roes, Ilija Trojanow und Stefan Weidner“

von **Diana Pachur**

Gegenstand und Zielsetzung der Arbeit

Die vorliegende Arbeit nimmt folgende drei Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur in den Blick, analysiert sie hinsichtlich ihrer interkulturellen Wirkungskraft und fragt danach, in welcher Weise sie sich mit europäischer ‚Identität‘ und arabischer ‚Andersheit‘ auseinandersetzen:

- Michael Roes: *Rub‘Al-Khali. Leeres Viertel. Invention über das Spiel*, Frankfurt am Main 1996,
- Ilija Trojanow: *Der Weltensammler*, München 2006,
- Stefan Weidner: *Fes. Sieben Umkreisungen*, Zürich 2006.

Die literarischen Inszenierungen werden dabei als Möglichkeitsspielräume des Umgangs mit arabischer Alterität betrachtet.

Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Annahme, dass in literarischen Texten zur Darstellung gebrachte Vorstellungswelten nicht unabhängig von kulturellen Prägungen des Verfassers zu sein vermögen. Entsprechend werden in der Untersuchung auch die kulturellen, sozialen und historischen Rahmenbedingungen und Kontexte der zur Darstellung gebrachten Konzepte berücksichtigt und es wird auf kulturwissenschaftliche, ethnologische und psychosoziale Forschungsarbeiten und Theorien zurückgegriffen.

Ferner wird davon ausgegangen, dass literarische Texte, als Medien der Rezeption, Optionen des Denkens und Handelns vor Augen stellen können, die eine Perspektivenveränderung auch des Rezipienten zu bewirken vermögen. Die Arbeit nimmt die genannten Texte entsprechend als potenzielle Mittler interkultureller Bildung in den Blick und fragt danach ob, bzw. wie sie das Reflexionsvermögen ihrer Leser in Bezug auf eigene Überzeugungen und Haltungen zu stärken und das Bewusstsein für kulturelle Wahrnehmungsmuster zu schärfen vermögen. Sie orientiert sich dabei an folgenden Leitfragen:

Gehört es zu den Zielen der Texte und sind die in ihnen enthaltenen literarischen Entwürfe dazu in der Lage, den Rezipienten zu einer kritischen Inaugenscheinnahme verallgemeinernder Behauptungen über ‚das Arabische‘ zu befähigen oder tragen sie zur Verfestigung althergebrachter Utopien und Vorurteile bei? Welche Optionen einer wechselseitigen Annäherung werden entworfen und in welcher Form setzen sich die Texte mit der eigenen und der anderen Kultur auseinander? Welche Möglichkeiten und Grenzen setzen die literarischen Entwürfe ins Bild, jenseits tradiert, orientalistischer Vorstellungen mit arabisch-islamischer Andersheit in Kontakt zu treten? Zielen die Texte darauf ab und sind sie geeignet, das Reflexionsvermögen des Rezipienten hinsichtlich des Geprägtseins eigener Denkstrukturen und Anschauungsweisen zu stärken und ihn für andere Blickrichtungen und Lebensformen zu öffnen?

Im Zentrum steht dabei nicht zuletzt die Frage, welche Möglichkeiten der Interaktion zwischen arabischen und europäischen Kulturen in den entsprechenden Texten der Gegenwartsliteratur gestaltet werden.

Die Arbeit nähert sich den Themenkomplexen ‚europäische Identität‘, ‚arabische Alterität‘ und ‚Interkulturalität‘ in mehreren Schritten an. Sie berücksichtigt in der Analyse insbesondere auch die historischen Dimensionen ‚kulturelles Erbe‘, ‚kulturelles Gedächtnis‘ und ‚Traditionen‘. Die Gliederung der Arbeit orientiert sich einerseits an den von den Texten in Zusammenhang mit arabischer bzw. orientalischer Alterität zur Darstellung gebrachten Themenaspekten, andererseits an Konzepten und Thematiken, die im Kontext interkultureller Verständigung und Verständnisausbildung von besonderer Relevanz sind. Die in Verbindung mit den einzelnen Themengebieten analysierten Einzelaspekte sind dabei an den jeweiligen Eigenheiten der Texte ausgerichtet.

Gliederung und Vorgehensweise

Die Textanalyse entwickelt sich anhand des Rückgriffs auf theoretische Grundannahmen und Diskurse unterschiedlicher Disziplinen. Zu Beginn eines jeden Abschnittes sind dem Analyseteil entsprechend theoretische Sequenzen vorangestellt, die in gebotener Kürze die Prämissen der Interpretation aufschließen.

Im ersten Abschnitt befasst sich die Arbeit mit für die Thematik relevanten Begrifflichkeiten und Konzepten, umreist die kultur-, sozial- und literaturwissenschaftlichen Grundannahmen der Textanalyse und skizziert einige geschichtliche Begegnungen zwischen Europa und der arabischen Welt, insofern sie für die Arbeit von Bedeutung sind.

Darauf aufbauend erfolgt ab dem zweiten Abschnitt der Arbeit eine allmähliche Annäherung an die kulturellen Identitätskonzepte der einzelnen Texte sowie an ihre Wirkungspotenziale im Hinblick auf den Rezipienten. Die Arbeit tastet sich analytisch an die den einzelnen Texten zugrunde liegenden Verständnisweisen von Kultur, kultureller Prägung und kultureller Identität heran und nimmt auf die je spezifischen Darstellungs- und Verhandlungsformen von Kultur Bezug.

Da im Zuge interkultureller Verständigung das Thema Toleranz eine bedeutende Rolle spielt, werden nach Erläuterung eines für interkulturelle Kontexte fruchtbaren Toleranzbegriffes im dritten Abschnitt der Arbeit die in den einzelnen Texten dargebotenen Toleranzkonzepte in den Blick genommen. Ferner wird auf die Toleranzpotenziale der Texte im Hinblick auf den Rezipienten eingegangen. Vor diesem Hintergrund befasst sich die Untersuchung im vierten Abschnitt auch mit der vor allem von Edward Said angestoßenen Orientalismusthematik und geht der Frage nach, ob die Texte den von Said behaupteten westlichen Macht- und Überlegenheitsdiskurs fortschreiben oder ob sie alternative Annäherungsmöglichkeiten an die arabische Welt finden.

Im fünften Abschnitt der Arbeit wird der für interkulturelle Prozesse relevante Themenkomplex Sprache, Kultur und interkulturelle Kommunikation näher beleuchtet. Vor dem Hintergrund der Aufeinanderbezogenheit von Sprache und kulturellen Perspektiven wird hier danach gefragt, wie reflektiert sich die Texte hinsichtlich ihrer sprachlich zur Darstellung gebrachten Inszenierungen von arabisch-islamischer Alterität verhalten. Weiterhin wird auf die ins Bild gesetzten verbalen und nonverbalen Kommunikations- und Interaktionsprobleme im interkulturellen Kontext Bezug genommen und analysiert, inwieweit die in den Texten gestalteten emotionalen Haltungen der Unsicherheit oder Befremdung der sprachlichen Andersheit oder den anderen Interaktionsformen geschuldet sind.

Zuletzt nimmt die Arbeit die in den Texten veranschaulichten Geschlechter- und Gesellschaftskonzepte in den Blick. Insbesondere wird hier nach stereotypen Zuschreibungen gefragt und auf die Umgangs- und Darstellungsweise der Texte mit anderen Rollenkonzepten und gesellschaftlichen Organisationsformen Bezug genommen.

Zusammenfassung der Ergebnisse

Alle drei der untersuchten literarischen Entwürfe inszenieren kulturelle Identitäten als Ergebnis unterschiedlicher Sozialisations- und Erfahrungsprozesse und sind potenziell dazu geeignet, die Blickrichtungen des Rezipienten auf kulturelle Alterität zu verändern:

Rub'Al-Khali stellt die Abhängigkeit von Einstellungen und Anschauungsweisen vom Eingebundensein des Einzelnen in kulturelle, epochale und paradigmatische Bezüge heraus, indem der Roman, der zwei Handlungsstränge besitzt, nicht nur unterschiedliche Kulturen einander gegenüberstellt, sondern auch unterschiedliche Epochen aufeinandertreffen lässt, die Einfluss auf Anschauungen und Weltbild der in ihnen agierenden Charaktere nehmen. Zugleich macht der Text jedoch auch deutlich, dass kulturelle und epochale Prägungen die Einstellungen und Haltungen der Einzelnen nicht determinieren. Während in beiden Handlungssträngen die meisten europäischen Figuren der arabischen Welt mit für die jeweilige Zeit typischen Vorurteilen und Stereotypen gegenüberreten, heben sich die Protagonisten beider Handlungsstränge von diesen Perspektiven ab. Sie öffnen sich für die kulturell anderen Vorstellungen und Lebensweisen, lassen sich auf diese ein und erfahren dabei selbst eine Veränderung.

Im *Weltensammler* begegnet dem Rezipienten Identität als äußerst wandelbares und dynamisches Konstrukt. Der Protagonist Burton, der im Roman zuerst als britischer Offizier der Ehrenwerten Ostindischen Gesellschaft nach Indien und die Provinz Sindh reist, anschließend als Pilger verkleidet an einer Pilgerfahrt nach Mekka und Medina teilnimmt und schließlich in Ostafrika zusammen mit John Hanning Speke nach der Quelle des Nils sucht, verändert und wandelt sich mit den Erfahrungen, die er im Zuge seiner Reise, durch die Begegnungen mit anderen Lebensformen und Anschauungen, macht. Gekleidet in die Gewänder der Einheimischen mischt er sich unter die einheimische Bevölkerung. Dabei werden ihm die kulturell anderen Konzepte zunehmend vertrauter, während er sich von seinen Landsleuten immer stärker zu entfremden scheint. Burton entwickelt im Zuge seiner Reise eine Art interkulturelle Identität, dennoch entzieht sich diese Figur jeder endgültigen Beurteilung und tritt als Charakter voller Widersprüche auf: Einerseits hebt er sich in weiten Teilen des Romans von den primitiven und vorurteilbeladenen Ansichten seiner Landsleute positiv ab, andererseits beruft er sich mitunter dort selbst auf Vorurteile, wo diese seine persönlichen Interessen stützen. Insbesondere in Ostafrika, wo er das Ziel verfolgt, die Nilquellen auf geographischen Landkarten zu verorten, beurteilt er die Einheimischen in zivilisatorischer Hinsicht als unterlegen, wodurch er eigene (europäische) Zielsetzungen leichter zu legitimieren vermag.

In *Fes* zeichnet Weidner ein heterogenes und vielschichtiges Bild der marokkanischen Kultur. Diese wird als Ergebnis der Berührung und Interaktion mit anderen, in erster Linie europäischen Kulturen geschildert und zugleich als ein im beständigen Wandel befindlicher Prozess vor Augen geführt, indem anhand von Stadtbildern und Kulturveranstaltungen einstige wie aktuelle kulturelle Einflüsse sichtbar gemacht werden.

Kulturelle Identität wird als Resultat dieser vielfältigen und komplexen Entwicklungen sichtbar gemacht: Nicht nur stellt der Text vor Augen, dass Marokkaner mit berberischen und arabischen Wurzeln nebeneinander und miteinander leben und die Kultur Marokkos mitgestalten und mitformen, die Einflüsse aus anderen Kulturen werden auch z. B. anhand des vorherrschenden Bilingualismus sichtbar gemacht.

In allen drei Texten bildet Toleranz ein Grundelement interkultureller Begegnungen. Gemeinsam ist den narrativen Entwürfen, dass sie eine Abhängigkeit zwischen der Fähigkeit, kulturelle Identitäten als offene und wandlungsfähige Systeme zu erkennen und der Fähigkeit, kulturelle Differenzen auszuhalten und zu tolerieren, ins Bild setzen. Durch die Erkenntnis,

dass die eigenen Konzepte und Lebensformen im Zuge der Sozialisation erlernte Strategien der Lebensbewältigung darstellen, vermögen sie sich für die anderen, arabischen Perspektiven zu öffnen. Indem in allen drei Texten die toleranten Charaktere als Sieger oder Helden herausgestellt werden – in *Rub'Al-Khali* sind sie die einzigen Überlebenden, im *Weltensammler* zeichnen sie sich durch Überlegenheit aus und in *Fes* gewinnt der Protagonist durch seine Offenheit für die nordafrikanisch-arabische Kultur an geistiger Flexibilität - beziehen die Gegenwartstexte Position für Toleranz.

Auch Sprache wird in den untersuchten Texten als bedeutend für interkulturelle Kontexte dargestellt. Sie bildet in den Entwürfen eine wichtige Komponente von kultureller Identität und ist wichtiges Instrument im Rahmen der interkulturellen Kommunikation. Alle drei Texte führen vor Augen, dass sprachliche Äußerungen oft nur vor dem Hintergrund vertiefter Kenntnisse der anderen Lebenswelt verständlich sind und das Erlernen einer Fremdsprache zur Ausbildung einer interkulturellen Identität beizutragen vermag. Indem die Hauptcharaktere der Texte mit anderen, arabischen Gepflogenheiten der Gesprächsorganisation und Interaktion konfrontiert werden, werden diesen die Besonderheiten der eigenen Kommunikationsweisen vor Augen geführt und die eigenen Formen der Gesprächsführung werden entselbstverständlich.

Die Texte führen vor Augen, dass die Begegnung mit anderen, arabischen Gesellschaftsmodellen und Rollenkonzepten verunsichernd wirken und befremden kann. Indem jedoch nicht alleine die Unterschiede zwischen europäischen und arabischen Lebensweisen und Konzepten zur Darstellung gebracht werden, sondern auch die durch die Begegnung mit dieser Andersheit initiierten Wahrnehmungsveränderungen der europäischen Reisenden ins Bild gesetzt werden, sensibilisieren die Texte für den Konstruktcharakter sozialer Rollenmodelle und gesellschaftlicher Organisationsformen und bezeugen die Veränderungsfähigkeit kulturell geprägter Anschauungsformen.

ZUSAMMENFASSUNG DER DISSERTATION	I
EINLEITUNG	1
ZIELSETZUNG UND THEMATISCHE PERSPEKTIVEN DER ARBEIT	1
AUFBAU UND METHODOLOGISCHE ASPEKTE DER UNTERSUCHUNG	7
1. EUROPÄISCHE IDENTITÄT, ARABISCHE ALTERITÄT, INTERKULTURALITÄT: PRÄMISSEN DER UNTERSUCHUNG	10
1.1 LITERATUR ALS MEDIUM DER AUSEINANDERSETZUNG MIT DER WELT: KULTURELLE IDENTITÄT, KULTURELLE ALTERITÄT UND INTERKULTURALITÄT – ASPEKTE EINER LITERATURWISSENSCHAFT ALS KULTURWISSENSCHAFT	10
1.2 EUROPA UND DIE ‚ARABISCHE WELT‘ ZWISCHEN KONFLIKT, IDENTITÄT UND INTERFERENZ: KULTURELLE PROGRAMMIERUNG UND INTERKULTURELLER DIALOG	20
1.2.1 DIE ‚ARABISCHE WELT‘, DER ‚WESTEN‘ UND ‚EUROPA‘: EXPLIZIERUNG DER VERWENDETEN TERMINOLOGIE	20
1.2.2 EUROPÄISCH-ARABISCHE BEGEGNUNGEN	22
1.3 STEREOTYPE VOR- UND EINSTELLUNGEN ALS VERHALTENSDISPOSITIONEN: ARABER UND ORIENTALEN IN DEN VORSTELLUNGSWELTEN EUROPAS	33
1.4 ORIENTIMAGINATIONEN UND IHRE REPRÄSENTATION IM LITERARISCHEN RAUM	36
2. KONZEPTE VON KULTURELLER IDENTITÄT, KULTURELLER ALTERITÄT UND INTERKULTURALITÄT IN DEN ERZÄHLWERKEN VON ROES, TROJANOW UND WEIDNER: RUB'AL-KHALI, DER WELTENSAMMLER UND FES	44
2.1 IDENTITÄT UND ALTERITÄT: UNTERSCHIEDLICHE BLICKWINKEL AUF DEN ARABISCH-ISLAMISCHEN KULTURRAUM IN MICHAEL ROES ETHNOGRAFISCHEM ROMAN RUB'AL-KHALI	46
2.1.1 KULTURELLE PERSPEKTIVEN: ANNÄHERUNGEN AN DIE SÜDARABISCHE KULTUR	55
2.1.2 ERFAHRUNGSRAUM WÜSTE: TOPOS UND LEBENSWELT	59
2.1.3 KULTUR ALS SPIEL: DAS SPIEL ALS REPRÄSENTATIONSRAUM KULTURELLER WIRKLICHKEITEN	65

2.2	EUROPÄISCHE IDENTITÄT UND ORIENTFREMDE IM <i>WELTENSAMMLER</i> ILIJA TROJANOWS. EIN BEISPIEL INTERKULTURELLER PROZESSDYNAMIK	69
2.2.1	<i>IDENTITÄT UND FREMDHEIT IM INTERKULTURELLEN WANDEL.....</i>	76
2.2.2	<i>SUBJEKTIVE IDENTITÄT UND KULTURELLE ABGRENZUNG</i>	82
2.3	DER KULTURRAUM MAROKKO IN STEFAN WEIDNERS <i>FES</i>.....	86
2.3.1	<i>IDENTITÄT UND ALTERITÄT IN LITERARISCHER REPRÄSENTATION.....</i>	86
2.3.2	<i>ANNÄHERUNG AN DIE ANDALUSISCH-ARABISCHE KULTUR MAROKKOS</i>	91
2.4	ERGEBNISSE: EUROPÄISCHE IDENTITÄT UND ARABISCHE ALTERITÄT BEI ROES, TROJANOW UND WEIDNER.....	94
3.	BEWUSSTMACHUNG UND BEFRIEDUNG KULTURELLER DIFFERENZ.....	98
3.1	BERÜHRUNGSPUNKTE UND BRÜCKEN: TOLERANZ ALS UNABDINGBARE VORAUSSETZUNG FÜR INTERKULTURALITÄT.....	98
3.2	TOLERANZ IN INTERKULTURELLEN KONTEXTEN	99
3.3	TOLERANZKONZEPTE IN ROES ROMAN <i>RUB'AL-KHALI</i>	102
3.4	INTERKULTURELLE LERNPROZESSE: BEDINGUNGEN UND MÖGLICHKEITEN VON TOLERANZ IM <i>WELTENSAMMLER</i>.....	109
3.5	KONTROVERSE BETRACHTUNGSWEISEN: PERSPEKTIVENWECHSEL ALS WEGBEREITER INTERKULTURELLER TOLERANZAUSBILDUNG IN <i>FES</i>.....	115
3.6	ERGEBNISSE: DIE TOLERANZKONZEPTE DER TEXTE	119
4.	ORIENT, ORIENTALISTIK, ORIENTALISMUS? DER WESTLICHE BLICK AUF DEN KULTURRAUM ‚ORIENT‘ UND REPRÄSENTATIONSFORMEN DER ARABISCHEN WELT.....	122
4.1	DER ORIENT(ALISMUS) IN <i>RUB'AL-KHALI</i>	126
4.2	POSTKOLONIALE PERSPEKTIVIERUNGEN? DIE AMBIVALENZ DES SIR RICHARD BURTON IM <i>WELTENSAMMLER</i>	130
4.3	PROJEKTIONSFLÄCHE MAROKKO: WAHNEHMUNGSMÖGLICHKEITEN DER MAGHREBINISCHEN WELT IN <i>FES</i>.....	136
4.3.1	<i>DER MAGHREBINISCHE ORIENT</i>.....	136
4.3.2	<i>DER MAGHREBINISCHE ORIENT IN FES</i>	139
4.4	ERGEBNISSE: (POST-)ORIENTALISTISCHE INSZENIERUNGEN?	142
5.	SPRACHE, LITERATUR UND KULTURELLE WIRKLICHKEIT	144

5.1	KULTURELLE IDENTITÄT UND INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION	146
5.1.1	<i>SPRACHE UND KOMMUNIKATION IM INTERKULTURELLEN KONTEXT</i>	147
5.1.2	<i>NONVERBALE KOMMUNIKATION IM INTERKULTURELLEN KONTEXT.....</i>	149
5.2	RUB 'AL-KHALI: SPRACHE, KULTURELLE WIRKLICHKEIT, ASPEKTE INTERKULTURELLER KOMMUNIKATION.....	150
5.2.1	<i>RUB 'AL-KHALI ALS SPRACHLICHE INSZENIERUNG ARABISCHER ALTERITÄT: ABENTEUER UND WISSENSCHAFT.....</i>	150
5.2.2	<i>INTERKULTURELLE „SPRACH / SPIEL[E]“ UND INTERAKTIONSTILE.....</i>	155
5.3	REFLEXIONEN ÜBER DEN ZUSAMMENHANG ZWISCHEN SPRACHE UND KULTUR IM WELTENSAMMLER	158
5.4	SPRACHE UND KULTUR IN STEFAN WEIDNERS TEXT <i>FES</i>.....	163
5.4.1	<i>INTERKULTURELLE SPRACHSPIELE: KULTURDYNAMIK IN STEFAN WEIDNERS FES ...</i>	163
5.4.2	<i>SPRACHEN, TEXTE UND KULTURELLE KONTEXTE</i>	167
5.5	ERGEBNISSE: SPRACHE, KOMMUNIKATION UND INTERKULTURELLE KONTEXTE.....	171
6.	DIE ARABISCHEN GESELLSCHAFTEN ALS BEGEGNUNGSRÄUME MIT ANDEREN SOZIOKULTURELLEN WIRKLICHKEITEN	174
6.1	GESELLSCHAFTLICHE REALITÄTEN ALS SOZIALE KONSTRUKTE	174
6.1.1	<i>GESCHLECHT, IDENTITÄT, SOZIALE ROLLE.....</i>	174
6.1.2	<i>GESELLSCHAFTEN, HIERARCHIEN, HERRSCHAFTSMODELLE</i>	178
6.2	GESCHLECHTSIDENTITÄT ALS ROLLENSPIEL IN RUB 'AL-KHALI	182
6.2.1	<i>„ORIENT‘IERUNGEN (IN) DER ARABISCHEN GESELLSCHAFT.....</i>	188
6.2.2	<i>ROLLENSPIELE? KULTURELLER SPIELRAUM ARABIEN.....</i>	193
6.3	„FREMDE‘ GESELLSCHAFTEN ALS FASZINOSA FÜR RICHARD FRANCIS BURTON IN TROJANOWS ROMAN <i>DER WELTENSAMMLER</i>.....	197
6.3.1	<i>DUNKLE KONTINENTE: DIE INDERIN UND DIE ARABERIN ALS VERKÖRPERUNGEN WESTLICHER UTOPIEN IM WELTENSAMMLER</i>	197
6.3.2	<i>„ER BEGANN ZU GLAUBEN, ER VERKLEIDE SICH NICHT, SONDERN VERWANDLE SICH“: BURTONS EINTAUCHEN IN „ORIENTALISCHE‘ WIRKLICHKEITEN.</i>	202
6.4	NEUE BLICKE AUF DEN KULTURRAUM MAROKKO	206
6.4.1	<i>BEGEHRTE FREMDE? DIE MAROKKANISCHE FRAU IN FES</i>	206
6.4.2	<i>REISEN DURCH RAUM UND ZEIT: BEGEGNUNGEN MIT DER MAROKKANISCHEN GESELLSCHAFT</i>	210
6.5	ERGEBNISSE: FREMDE SOZIALE WIRKLICHKEITEN	213

7. SCHLUSSBETRACHTUNGEN	215
LITERATURVERZEICHNIS.....	221
DIE UNTERSUCHTEN PRIMÄRTEXTE.....	221
WEITERE PRIMÄRLITERATUR	221
SEKUNDÄRLITERATUR	221
INTERNET-QUELLEN.....	235

Einleitung

Zielsetzung und thematische Perspektiven der Arbeit

Die heutigen, postkolonialen, multikulturellen und im Globalisierungsprozess begriffenen Gesellschaften stellen interkulturelle Begegnungsräume dar, die sich im Zuge des Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen zugleich selbst verändern.

Neben Migration und Tourismus begünstigen moderne Medien und neue Kommunikationstechnologien interkulturelle Transfer- und Austauschprozesse, sodass Gesellschaften tagtäglich mit anderskulturellen Praktiken und Konzepten in Berührung kommen und von diesen auch beeinflusst werden. Die Globalisierungsbewegung konfrontiert die Gesellschaften in besonderer Weise mit der Existenz divergierender Denk- und Anschauungsmodelle und fordert somit zur Beschäftigung mit kultureller Andersheit auf.¹

Die Auseinandersetzung mit arabisch-islamischer Alterität stellt dabei eine besondere Herausforderung für Europa und die sogenannte ‚westliche Welt‘ dar. Die Wertevorstellungen und Konzepte der verschiedenen arabisch-islamischen Länder unterscheiden sich zum Teil in vehementer Weise von westlichen Entwürfen, sodass es in Kulturbegegnungssituationen zu Konflikten, Verständnis- und Verständigungsschwierigkeiten kommen kann; und wie Geschichte und Gegenwart zeigen, auch immer wieder kommt. Zugleich bietet die Begegnung mit diesen teilweise von Europa und der ‚westlichen Welt‘ sehr unterschiedlichen Handlungsformen und Anschauungsweisen aber auch die Chance, einen neuen Blick auf die Welt und auf die Konzepte der eigenen Kultur zu gewinnen.

Leider werden kulturübergreifende Vermittlungsprozesse oft durch bestimmte Vorstellungen über die ‚Anderen‘ sowie durch unreflektierte kulturelle Blickrichtungen erschwert. Dies gilt freilich nicht alleine für Kulturkontakte zwischen dem Westen und der arabisch-islamischen Welt; gleichwohl gestalten sich hier die Verständigungsprozesse in besonderer Weise schwierig, verstellen doch nicht zuletzt negative Klischees und Vorstellungskomplexe den Blick auf die jeweils andere Kultur.

¹ Vgl. Robert Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 1f., URL: <http://www.itas.fzk.de/deu/lit/2006/haus06b.pdf>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013. Der Aufsatz ist auch in gedruckter Form erschienen: Robert Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? In: Netzbasierte Kommunikation und Gemeinschaft, hg. von A. Metzner-Szigeth und N. Ursua, Berlin 2006, S. 315-333.

Obwohl sich nicht zuletzt in Folge der nicht unumstrittenen, nichtsdestotrotz wegweisenden Arbeit des US-amerikanischen Soziologen palästinensischer Abstammung, Edward Said², zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten mit problematischen Zugriffsweisen des Westens auf die Kulturräume des Orients befasst haben und daher auch mit bestimmten, nicht selten verzerrten Blickrichtungen auf die arabische Welt, knüpfen gerade aktuelle Medienberichterstattungen doch immer wieder an tradierte Negativvorstellungen und Klischees an, modifizieren und aktualisieren diese und beeinflussen damit die Wahrnehmungsweise einer breiten Öffentlichkeit.³

Literarische Texte, als Kulturprodukte und Verhandlungsräume gesellschaftlicher Anforderungen und Herausforderungen, vermögen Aufschluss zu geben über Vorstellungen von, Einstellungen gegenüber und Umgangsweisen mit kultureller Alterität.⁴ Vor diesem Hintergrund möchte die vorliegende Arbeit an Hand dreier literarischer Texte exemplarisch untersuchen, welche Optionen der Interaktion zwischen arabischen und europäischen Kulturen im Medium der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur gestaltet werden. Welche Möglichkeiten einer wechselseitigen Annäherung werden in den Texten entworfen und in welcher Weise setzen sie sich mit der eigenen und der anderen Kultur auseinander?

Die Arbeit geht davon aus, dass sich literarische Inszenierungen, betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Produktion, stets im Möglichkeitsraum kultureller Bezugssysteme bewegen, und dass sie als Medien der Rezeption Optionen des Denkens und Handelns vor Augen stellen können und auf diese Weise Einfluss auch auf die Anschauungen und Blickwinkel des Rezipienten zu nehmen vermögen. Literarisch inszenierte Kulturbegegnungen werden in dieser Untersuchung entsprechend als potenzielle Mittler interkultureller Bildung betrachtet, die das Reflexionsvermögen ihrer Leser in Bezug auf eigene Überzeugungen und Haltungen stärken, das Bewusstsein für kulturelle

² Edward W. Said: *Orientalism*, London 1978. Im Folgenden beziehe ich mich auf die deutschsprachige Ausgabe: Edward W. Said: *Orientalismus*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, 2. Auflage, Frankfurt am Main 2010.

³ Insbesondere die Religion des Islam wird überdurchschnittlich oft negativ dargestellt und von der Öffentlichkeit entsprechend wahrgenommen. Vgl. dazu Silvia Kuske: *Von Tausendundeiner Nacht zu Tausendundeiner Angst: der Islam in den Medien*. In: *Feindbilder in der deutschen Geschichte. Studien zur Vorurteilsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Christoph Jahr / Uwe Mai und Kathrin Roller, Berlin 1994, S. 251-279; vgl. auch Tanja Maier / Hanno Balz: *Orientierungen. Bilder des ‚Fremden‘ in medialen Darstellungen von ‚Krieg‘ und ‚Terror‘*. In: *Medien – Krieg – Geschlecht. Affirmationen und Irritationen sozialer Ordnungen*, hg. von Martina Thiele / Tanja Thomas / Fabian Virchow, Wiesbaden 2010, S. 81-101.

⁴ Bernd Thum spricht entsprechend von Literaturen als „Subsysteme der jeweiligen Kulturen“ mit „hohem kulturellen Informationsgehalt“. Bernd Thum: *Einleitung*. In: *Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft der deutschsprachigen Länder*, hg. von Bernd Thum, München 1985, S. XV-LXVII, hier S. XXXIf.

Wahrnehmungsmuster schärfen und den Rezipienten zu einer kritischen Inaugenscheinnahme verallgemeinernder Behauptungen über arabische Alterität befähigen können.

Die Analyse konzentriert sich auf folgende Texte:

- Michael Roes: *Rub 'Al-Khali. Leeres Viertel. Invention über das Spiel*, Frankfurt am Main 1996.
- Ilija Trojanow: *Der Weltensammler*, München 2006.
- Stefan Weidner: *Fes. Sieben Umkreisungen*, Zürich 2006.

Alle drei Werke bzw. ihre Autoren haben die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit auf sich gezogen, was von einem großen Interesse an der Begegnung mit kultureller Andersheit im Allgemeinen, mit arabisch-islamischen Kulturen und ‚orientalischer Fremde‘ im Besonderen zeugt. Nicht zuletzt aus diesem Grund, und weil sie als Muster interkultureller poetischer Entwürfe bzw. ihre Autoren als positive Beispiele interkultureller Mittler gefeiert wurden,⁵ ist ein Blick auf die ausgewählten Texte lohnenswert. In der bestehenden

⁵ Der Autor Ilija Trojanow erhielt nicht nur den Würth-Preis für Europäische Literatur 2010 mit der Begründung, seine literarischen Arbeiten „bilden ein ästhetisches Ganzes, das dem Leser ein neues Gefühl für die Komplexität inter- und transkultureller Wirklichkeitserfahrungen vermittelt“ und die in seinen Werken zu Tage tretende „Dialogizität der Kulturen, europäischer aber auch außereuropäischer Natur“ sei „die vielleicht kreativste Antwort auf die Herausforderungen und Gefahren einer kulturellen Nivellierung“ (URL: <http://www.wuerth.de/web/de/awkg/presse/pm/pm_detail_390.php>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013); er wurde für sein Werk *Der Weltensammler* im Jahr 2006 auch mit dem Preis der Leipziger Buchmesse in der Kategorie Belletristik ausgezeichnet, da der Roman „mit orientalischesinnlicher Fabulierlust und großer Anschaulichkeit [...] vom Reiz und vom Abenteuer des Fremden“ erzähle und „so in einer faszinierenden historischen Gestalt die drängenden Fragen unserer Gegenwart“ spiegele. (URL: <http://www.preis-der-leipziger-buchmesse.de/LeMMon/plb_web_ger.nsf/framesuchen?OpenPage&Query=Trojanow>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013).

Michael Roes wurde im Jahr 1997 für *Rub 'Al-Khali* mit dem Bremer Literaturpreis ausgezeichnet. Der Laudator Wilfried F. Schoeller rühmte das Werk des Autors als Gegenschrift zu Huntingtons Schrift vom Krieg der Kulturen: „Es erscheint mir als ein geglückter Zufall, daß wir dieses Buch neben Samuel P. Huntingtons behauptungsschwerer Schwarte vom bevorstehenden ‚Krieg der Kulturen‘ lesen können. Der amerikanische Wissenschaftler zementiert mit einem großen Aufwand höchst gelehrter Angst die Grenzen vor allem zwischen dem Westen und dem Islam. Dagegen die spielerischen, oft ironischen Verfremdungen von Michael Roes, eine offene Tür, ein schwebendes Gebilde, randvoll mit Anregungen, intellektuellen Zündfunken, Hypothesen, die wiederum umgewendet werden, die nicht stehenbleiben [...]“. Wilfried F. Schoeller: *Der ausgesetzte Erzähler*. In: *Der Bremer Literaturpreis 1954-1998. Reden der Preisträger und andere Texte*. Eine Dokumentation der Rudolf-Alexander-Schröder-Stiftung, hg. von Wolfgang Emmerich, Bremerhaven 1999, S. 495f., hier S. 495.

Zwar wurde Stefan Weidner nicht für *Fes*, sondern für seine *Mohammedanischen Versuchungen* im Jahre 2006 mit dem Clemens Brentano-Förderpreis der Stadt Heidelberg ausgezeichnet; – „[i]n ihrer Begründung würdigte die Jury ‚die Tiefgründigkeit und Empathie von Weidners Annäherung an das Phänomen Islam‘“; zugleich wurde hervorgehoben, die Mohammedanischen Versuchungen seien ein Werk „das sich mit großem Sachverstand in einer literarisch sehr ansprechenden Form um Verständnis und Vermittlung zwischen der Welt des Islam und der westlichen Welt bemüht“ (Pressemitteilung der Stadt Heidelberg: Brentano Preis ging an Stefan Weidner. URL: <<http://www.heidelberg.de/servlet/PB/menu/1208112/index.html>>, Datum des Zugriffs 22.07.2013; Anpassung: D. P.) –, jedoch wurde auch die interkulturelle Wirkungskraft des Essays *Fes* von mehreren Rezensenten gewürdigt. So schrieb Joseph Hanemann über dieses Werk des Autors: „Ein solches Buch,

Forschungsliteratur zu den drei Literaturbeispielen spielt das Thema Interkulturalität bereits eine durchaus bedeutende Rolle: Michael Roes' Text *Rub 'Al-Khali*, der bisher vor allem unter ethnopoetischen Gesichtspunkten und vor dem Hintergrund der sogenannten *Writing Culture-Debatte* in den Blick genommen worden ist, wurde in der Forschung nicht zuletzt auch im Hinblick auf die durch den Text thematisierten Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Annäherungen diskutiert.⁶ In Bezug auf den *Weltensammler* wurde in erster Linie der Identitätskonzeption des Protagonisten Richard Burton Aufmerksamkeit geschenkt; weiterhin wurde aber vor allem auch das interkulturelle Potenzial der polyperspektivischen Gestaltung des Textes debattiert und der Frage nachgegangen, inwieweit der poetische Entwurf Trojanows Stereotypen und Exotismen reproduziert.⁷ Zu dem genannten Text Stefan

[...] geschrieben von einem der feinsinnigsten Kenner der islamisch-arabischen Welt, könnte in der gegenwärtigen Situation der Zerrbilder und Pauschalvorstellungen willkommener nicht sein.“ Joseph Hanimann: Das Paradies ist in der Tiefgarage. Kleine Gesten, große Worte: Stefan Weidner blickt in Fes und Marrakesch auf die arabische Welt. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 14, 18.01.2007, S. 14.

- ⁶ Zu den wichtigsten Arbeiten, die sich mit *Rub 'Al Khali* beschäftigen, zählen: Christoph Schmitt-Maaß: *Das gefährdete Subjekt. Selbst- und Fremdforschung in gegenwärtiger Ethnopoese*, Heidelberg 2011; Axel Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ Zu Michael Roes' *Rub 'al-Khali*. Leeres Viertel. Invention über das Spiel. In: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 203-225; Christoph Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? Intertextualität in Michael Roes' Freibeutertext *Leeres Viertel* (1996). In: *Revista de Filología Alemana*, Bd. 15 (2007), S. 95-109; Michaela Kopp-Marx: *Zwischen Petrarca und Madonna. Der Roman der Postmoderne*, München 2005; Todd Kontje: *German Orientalism*, Michigan 2004; Michaela Holdenried: *Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas*, Berlin 2004; Michaela Holdenried: *Ketzerische Bemerkungen zu Michael Roes' ethnologischen Roman Rub 'al-Khali*. In: *Ethno/Grafie. Reiseformen des Wissens*, hg. von Peter Braun und Manfred Weinberg, Tübingen 2002, S. 355-366; Alexander Honold: *Der ethnographische Roman am Ende des 20. Jahrhunderts: Fichte und Roes*. In: *Räume der literarischen Postmoderne. Gender, Performativität, Globalisierung*, hg. von Paul Michael Lützel, Tübingen 2000, S. 71-95.
- ⁷ Übersicht über die bedeutendsten Arbeiten zum *Weltensammler*: Janna Rakowski: *Ilija Trojanows Der Weltensammler. Ein postkolonialer Roman?* Hamburg 2012; Matthias Rath: Von der „(Un)Möglichkeit, sich in die Fremde hineinzuleben“. Kulturelle Assimilation als Desintegration am Beispiel von Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler*. In: *Arcadia – International journal for literary studies* 45 (2011), Heft 2, S. 446-464; Julian Preece: *Faking the Hadj? Richard Burton Slips between the Lines in Ilija Trojanow's Der Weltensammler*. In: *Religion and Identity in Germany Today. Doubters, Believers, Seekers in Literature and Film*, hg. von Julian Preece / Frank Finlay and Sinéad Crowe, Oxford / Bern / Bruxelles / Frankfurt am Main / New York / Wien 2010, S. 211-225; Gregor Streim: *Differente Welt oder diverse Welten: Zur historischen Perspektivierung der Globalisierung in Ilija Trojanows Roman Der Weltensammler*. In: *Globalisierung und Gegenwartsliteratur. Konstellationen – Konzepte – Perspektivierung*, hg. von Wilhelm Amann / Georg Mein und Rolf Parr, Heidelberg 2010, S. 73-89; Hansjörg Bay: *Going native? Mimikry und Maskerade in kolonialen Entdeckungsreisen der Gegenwartsliteratur (Stangl; Trojanow)*. In: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 117-142; Stephanie Catani: *Metafiktionale Geschichte(n). Zum unzuverlässigen Erzählen historischer Stoffe in der Gegenwartsliteratur*. In: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 143-168; Jana Domdey: *Interkulturelles Afrikanissimo. Postkoloniale Erzählverfahren im Ostafrika-Kapitel von Ilija Trojanows Der Weltensammler* (2006). In: *Acta Germanica. Jahrbuch des Germanistenverbandes im Südlichen Afrika*, Bd. 37, hg. von Carlotta von Maltzan, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2009, S. 46-64; Michaela Haberkorn: *Treibeis und Weltensammler: Konzepte nomadischer Identität in den Romanen von Libuše Moníková und Ilija Trojanow*. In: *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globalisierter Migration*, hg. von Helmut

Weidners fällt die Forschungsliteratur bis dato eher spärlich aus;⁸ die wenigen Arbeiten und Rezensionen, die sich dem essayistischen Werk *Fes* widmen, haben die durch den Text entworfene Annäherung an den Kulturraum Marokko näher beleuchtet und insbesondere darauf geachtet, welche Möglichkeiten des Zugangs zu den anderen Gedankenwelten dieses Kulturraums durch den Text demonstriert werden.

Eine umfassende Untersuchung, welche das Augenmerk auf die in den Texten zur Darstellung gebrachten Reaktionen auf kulturell andere Gesellschafts- und Geschlechterkonzepte sowie auf kulturdifferentes (Sprach)Verhalten richtet und die inszenierten Identitäts- und Toleranzkonzepte in ihrer Rückbindung an gesellschaftliche bzw. kulturelle Diskurse untersucht; genauer, diese Konzepte in das Gesamtgefüge ihrer soziokulturellen Entwicklungen stellt⁹ und ihr interkulturelles Wirkpotenzial vor dem Hintergrund dieser Gegebenheiten beurteilt, steht aber noch aus.

Die vorliegende Arbeit hat sich entsprechend zum Ziel gesetzt, herauszuarbeiten, ob und wenn ja, inwieweit die genannten Texte das Potenzial besitzen, dem sich für Grundlagen und Methoden interkultureller Austauschprozesse interessierten Rezipienten fruchtbare Annäherungsmöglichkeiten an arabisch-islamische Andersheit aufzuzeigen. Darüber hinaus soll untersucht werden, ob und inwieweit die Texte die Optionen der Literatur nutzen, um dem Rezipienten kulturdifferent Sachverhalte und Zusammenhänge zu erschließen, die dessen Blick nicht nur auf den anderen, sondern auch auf den eigenen Kulturraum verändern können. Es soll dargelegt werden, welche Möglichkeiten und Grenzen die literarischen Entwürfe ins Bild setzen, jenseits tradiert, orientalistischer Vorstellungen mit arabisch-islamischer Andersheit in Kontakt zu treten und ob sie versuchen, dem Leser Ursachen und

Schmitz, Amsterdam / New York 2009, S. 243-262; Michaela Holdenried: Entdeckungsreisen ohne Entdecker. Zur literarischen Rekonstruktion eines Fantasma: Richard Burton. In: Christof Hamann / Alexander Honold: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, Göttingen 2009, S. 301-312; Martina Ölke: Interkulturalität und Exotismus: Ilija Trojanows Erfolgsroman *Der Weltensammler*. In: *Interkulturelles Lernen. Mit Beiträgen zum Deutsch- und DaF-Unterricht, zu ‚Migranten‘-Bildern in den Medien und zu Texten von Özdamar, Trojanow und Zaimoglu*, hg. von Petra Meurer / Martina Ölke und Sabine Wilmes, Bielefeld 2009, S. 35-47.

⁸ Untersuchungen / Arbeiten zu Stefan Weidners Werk *Fes*: Hansgeorg Schmidt-Bergmann: „Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens“. Annäherung an den Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Stefan Weidners „Mohammedanische Versuchungen“ und „Fes. Sieben Umkreisungen“. In: *Fragmenta Melanchthonina. Humanismus und Europäische Identität*, Bd. 4, hg. von Günter Frank, Ubstadt-Weiher / Heidelberg / Neustadt a. d. W. / Basel 2009, S. 177-184; Jürgen Brôcan: Die leuchtenden Farben der Ferne. Laudatio auf Stefan Weidner. In: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 2007*, Darmstadt 2008, S. 72-77.

⁹ Nur wenn das Dargestellte als eingebunden in soziokulturelle und epochale Bezüge kenntlich gemacht wird, kann es angemessen verstanden und analysiert werden. Thum fordert daher, Texte bzw. das in ihnen Thematisierte an die soziokulturellen Bedingungen der Kultur(epoche) zurückzukoppeln. Vgl. dazu Thum: Einleitung, S. XXXVII-XXXIX.

Hintergründe anderer Denk- und Wahrnehmungsmuster näher zu bringen und auf diese Weise zu einer größeren Offenheit und zur Verständnisausbildung des Rezipienten gegenüber anderen Konzepten und Lebensformen beizutragen.

Die Arbeit betrachtet die genannten literarischen Darstellungen als Beispiel- und Verhandlungsräume interkultureller Problemstellungen und möglicher Blickrichtungen auf arabische Alterität. Die zu untersuchenden Texte werden in diesem Sinne als Möglichkeitsspielräume des Umgangs mit kultureller Andersheit in den Blick genommen. Im Zentrum der Analyse steht nicht zuletzt die Frage nach den kulturellen Identitätskonzeptionen der Texte: Die Untersuchung möchte die Rolle der Texte als Medien der Reflexion europäischer Identität und arabischer Alterität herausstellen, weil sich hinter dem Kollektivbegriff der kulturellen Identität zentrale Gesichtspunkte verbergen, die im Kontext interkultureller Prozesse zu Konflikten führen können. Nicht zuletzt bilden falsche Vorstellungen von kultureller Identität selbst ein potentielles Hemmnis im interkulturellen Dialog.

Es soll gezeigt werden, ob und wie die Texte bestimmte Wertungen und Empfindungen als Resultate einer bestimmten kulturellen Prägung erkennen und ins Bild setzen, und es wird in diesem Kontext danach zu fragen sein, ob sie die Zusammenhänge zwischen bestimmten Weltbildern, Wertevorstellungen und kulturellem Erbe reflektieren. Anhand der Texte soll dann entsprechend dargelegt werden, inwiefern Literatur – verstanden sowohl als literarische Produktion wie als Rezeption – vor diesem Hintergrund als Medium interkultureller Bildung zu einer Veränderung bestehender Sichtweisen führen kann und wie sie durch eine zur Darstellung gebrachte Auseinandersetzung mit eigenen und anderskulturellen Sichtweisen, Denkweisen und Lebensgewohnheiten zur interkulturellen Verständigung und Verständnisausbildung beitragen kann. In diesem Zusammenhang wird auch die sprachlich-kulturelle Semantik der Vorstellung von kulturell ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ in ihrer antagonistischen Struktur zu klären sein. Dies wird in Zusammenhang mit einer Analyse der in den Texten sichtbar werdenden Konzepte von Kultur erfolgen.

Darüber hinaus wird danach gefragt werden, ob die Texte die arabischen Kulturräume unter das Konstrukt ‚Orient‘ subsumieren, ob sie Orient und Okzident, Osten und Westen starr und vereinheitlichend einander gegenüberstellen oder ob in ihnen eine differenzierte Wahrnehmung zum Ausdruck kommt. Insbesondere werden die historischen Dimensionen – kulturelles Erbe, kulturelles Gedächtnis und Traditionen – in den Blick genommen. Nicht zuletzt richtet die Arbeit ihren Fokus auch auf die sprachlichen und literarischen Gestaltungsmittel der Texte.

Aufbau und methodologische Aspekte der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als kulturwissenschaftlich orientierte literaturwissenschaftliche Arbeit und greift entsprechend auf verschiedene kultur- und sozialwissenschaftliche Forschungsansätze zurück. Der interdisziplinäre Ansatz der Arbeit ist durch die Gegebenheit gerechtfertigt, dass sich eine adäquate Interpretation der Texte und die Herausarbeitung ihrer interkulturellen Essenz nur dann realisieren lässt, wenn die kulturellen, sozialen und historischen Rahmenbedingungen und Kontexte ihrer zur Darstellung gebrachten Konzepte Berücksichtigung finden. Entsprechend erfolgt die Analyse der literarischen Inszenierungen von arabischer Andersheit und interkulturellen Begegnungssituationen unter Zuhilfenahme kulturwissenschaftlicher, ethnologischer und psycho-sozialer Forschungsarbeiten und Theorien.

Die Arbeit nähert sich den Themenkomplexen ‚europäische Identität‘, ‚arabische Alterität‘ und ‚Interkulturalität‘ in mehreren Schritten an und orientiert sich in ihrer Untergliederung einerseits an den von den Texten in Zusammenhang mit arabischer bzw. orientalischer Andersheit angesprochenen Thematiken, andererseits an Konzepten und Aspekten, die im Kontext interkultureller Verständigung und Verständnisausbildung besonders relevant sind. Die in Verbindung mit den einzelnen Themengebieten analysierten Einzelaspekte sind dabei an den jeweiligen Eigenheiten der Texte ausgerichtet.

Die Analyse der Texte entwickelt sich anhand des Rückgriffs auf theoretische Grundannahmen und Diskurse unterschiedlicher Disziplinen. Zu Beginn eines jeden Abschnittes werden dem Analyseteil entsprechend die theoretischen Sequenzen vorangestellt, die in gebotener Kürze die Prämissen der Interpretation darlegen.

Der erste Abschnitt nimmt für die Arbeit relevante Begrifflichkeiten und Konzepte in den Blick und umreist knapp die kultur-, sozial- und literaturwissenschaftlichen Grundannahmen, auf welche die Textanalyse aufbaut. Zentrale Aspekte, die zum Verständnis der untersuchten literarischen Zugriffsstrategien auf kulturelle Andersheit im Allgemeinen und die arabisch-islamischen und orientalischen Kulturräume im Besonderen wichtig sind, werden knapp dargelegt. Die Bezeichnungen ‚arabische Welt‘, ‚Orient‘, ‚Europa‘ und ‚Westen‘ werden kritisch in den Blick genommen und die geschichtlichen Kontakte zwischen Europa und der arabischen Welt in gebotener Kürze umrissen. Ihre Bedeutung im Hinblick auf die zu untersuchenden Texte wird offengelegt. Kollektive europäische Sichtweisen auf die arabische Welt werden in ihrer Rückbindung an historisch-kulturelle Erfahrungen kurz erläutert, um im weiteren Verlauf den Umgang der Texte mit der arabischen Kultur analysieren und erklären zu können.

Darauf aufbauend erfolgt ab dem zweiten Teil der Arbeit eine allmähliche Annäherung an die kulturellen Identitätskonzepte der einzelnen Texte sowie an ihre Wirkungspotenziale im Hinblick auf den Rezipienten. Mithilfe einer Untersuchung der Identitätsentwürfe und der mit ihnen in Zusammenhang stehenden Themenbereiche tastet sich die Arbeit an das den Texten zugrunde liegende Verständnis von Kultur und kulturellen Prägungen heran. Es wird in diesem Kontext auch darauf zu achten sein, ob und in welcher Weise in den einzelnen literarischen Inszenierungen stereotype Bilder oder klischeehafte Darstellungsweisen bei der Beschreibung des ‚Eigenen‘ und des ‚Anderen‘ zum Einsatz kommen.

Im weiteren Verlauf werden verschiedene Facetten der unter den Begriff Kultur bzw. unter den Kollektivbegriff der kulturellen Identität zusammengefassten Einzelaspekte und ihre spezifischen Darstellungs- und Verhandlungsformen in den Texten in den Blick genommen. Nachdem zu Beginn des dritten Abschnitts zunächst ein in interkulturellen Kontexten fruchtbarer Toleranzbegriff näher gebracht wird, richtet sich der Fokus auf die in den einzelnen Texten dargebotenen Toleranzkonzepte sowie auf die Toleranzpotenziale der Texte im Hinblick auf den Rezipienten. Die Arbeit betrachtet also einerseits die in den einzelnen Werken aufgezeigten Möglichkeiten der Toleranz- und Akzeptanzausbildung, andererseits geht sie der Frage nach, ob und wie die Texte zu einer veränderten, toleranteren Haltung des Rezipienten in Bezug auf kulturelle Andersheit beizutragen vermögen. In diesem Zusammenhang werden auch die von den Texten ins Bild gesetzten Anforderungen und Herausforderungen im Umgang mit arabischer Alterität thematisiert.

Spätestens seit der bereits genannten, einflussreichen Studie Edward Saids durchzieht das Bewusstsein spezifischer Orient- und Fremdheitskonstruktionen nahezu alle kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten, die sich in irgendeiner Form mit anderen, außereuropäischen Kulturräumen beschäftigen.¹⁰ Die vorliegende Untersuchung wird sich im vierten Abschnitt daher mit der von Said angestoßenen Orientalismusthematik unter der Fragestellung befassen, ob die untersuchten Texte den von Said behaupteten, westlichen Macht- und Überlegenheitsdiskurs fortschreiben bzw. an diesem mitschreiben oder ob sie – zumindest partiell – alternative Annäherungsmöglichkeiten an bzw. Zugriffsmöglichkeiten auf die arabisch-orientalischen Kulturen finden. Dabei soll am Rande auch die Frage erörtert werden, welchen Stellenwert das von Said mitgeprägte Bewusstsein spezifischer

¹⁰ Vgl. dazu u. a. auch Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin 2005, S. 2f. sowie S. 15-17; vgl. weiterhin Jürgen Osterhammel: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001, S. 249f.

Orientinszenierungen und -interpretationen im Kontext der Toleranzkonzepte der Texte besitzt.

Der fünfte Abschnitt dieser Untersuchung befasst sich mit dem Themenkomplex Sprache, Kultur und interkulturelle Kommunikation. Dabei soll herausgestellt werden, ob, auf welche Weise und mit welchen Mitteln die jeweiligen Texte Interdependenzen zwischen Sprache und kulturellen Perspektiven zur Darstellung bringen. In diesem Zusammenhang wird auch darauf zu achten sein, wie reflektiv sich die Texte hinsichtlich ihrer sprachlich zur Darstellung gebrachten Inszenierungen von arabisch-islamischer Alterität verhalten. Weiterhin wird auf die ins Bild gesetzten verbalen und nonverbalen Kommunikations- und Interaktionsprobleme im interkulturellen Kontext Bezug genommen werden und es wird analysiert, inwieweit die in den Texten gestalteten emotionalen Haltungen der Unsicherheit oder Befremdung der sprachlichen Andersheit oder den anderen Interaktionsformen geschuldet sind.

Im sechsten und letzten Abschnitt schließlich nimmt die Arbeit die inszenierten subjektiven Erlebnis- und Erfahrungsweisen der erlebenden Figuren von arabischen Geschlechter- und Gesellschaftskonzepten in Augenschein und befasst sich mit der Frage, ob und in welchem Ausmaße bei den Gestaltungen der anderen Gesellschafts- und Geschlechterkonzepte stereotype, tradierte Zuschreibungen wirksam werden. Um zu veranschaulichen, in welcher Form sich die Texte mit anderen Lebensstilen und Anschauungen auseinandersetzen und um festzustellen, ob sich der Blick der in den Texten agierenden Figuren auf die eigene Kultur wie auf die arabisch-islamisch geprägten Kulturen verändert, soll der Umgang der Texte mit anderen Rollenkonzepten und gesellschaftlichen Organisationsformen herausgearbeitet werden. Dabei wird auch zu prüfen sein, inwiefern gesellschaftliche Regeln als Resultate einer anderen historisch-sozialen Entwicklung, als Ergebnis eines anderen kulturellen Gedächtnisses erkannt und beschrieben werden. Außerdem gilt es zu untersuchen, ob sich durch Erfahrungen mit und durch zunehmende Kenntnis der anderen Kulturen und Gesellschaften die Haltungen, Einstellungen, Wahrnehmungen und Sichtweisen der in den Texten beschriebenen Figuren wandeln und verändern. Nicht zuletzt wird in diesem Zusammenhang sowohl auf die in den Texten geäußerten Erkenntnisse hinsichtlich der eigenen und anderen Definitionen von Weiblichkeit und Männlichkeit eingegangen als auch auf Feststellungen und Erkenntnisse, die in Zusammenhang mit den arabisch-islamischen Rollenkonzepten stehen.

1. Europäische Identität, arabische Alterität, Interkulturalität: Prämissen der Untersuchung

1.1 Literatur als Medium der Auseinandersetzung mit der Welt:

Kulturelle Identität, kulturelle Alterität und Interkulturalität – Aspekte einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft

Der dieser Arbeit zugrunde gelegte Kulturbegriff orientiert sich an dem Kulturverständnis einer interkulturellen Germanistik¹¹ und umfasst sämtliche Lebensformen, Hervorbringungen und Leitgedanken einer Gesellschaft¹²; er zielt auf ein „offenes Regel-, Hypothesen-, Bedeutungs- und Geltungssystem“¹³ und subsumiert unter sich sowohl sichtbare als auch nicht sichtbare Gegebenheiten¹⁴. Weder differenziert er zwischen äußeren Verhaltensweisen und geistigen bzw. moralischen Aspekten, wie es ein Kulturbegriff nahe gelegt hat, der sich um 1800 herausgebildet hatte und der in Opposition zum Begriff Zivilisation operierte, um zunächst die elitäre Position eines deutschen Bürgertums gegenüber einem sich an Frankreich orientierenden Adel herauszustellen und der später zur nationalen Profilierung Deutschlands gegenüber Frankreich diente, noch beschränkt er sich auf die unterschiedlichen Bereiche künstlerischer Produktion, wie dies oft in einem ‚engeren‘ Verständnis von Kultur der Fall ist.¹⁵ Vielmehr schließt diese Arbeit an einen offenen Kulturbegriff an, wie ihn z. B. auch die Ethnologie fasst und wie er in den verschiedenen Bereichen der Kulturwissenschaften konturiert wird:¹⁶ Kultur wird verstanden als inhärenter Bestandteil des individuellen wie kollektiven Lebens einer Gesellschaft. Kulturen werden gesehen als offene, dynamische Systeme, welche von den Menschen geprägt werden und diese ihrerseits wiederum prägen.¹⁷ Der hier verwendete Kulturbegriff steht entsprechend in einem engem Zusammenhang mit geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungen: Kulturen stellen Resultate von

¹¹ Vgl. dazu Hermann Bausinger: Kultur. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 271-276.

¹² Vgl. Thum: Einleitung, S. XXIX.

¹³ Bausinger: Kultur. S. 275.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Zur diesen verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Kultur vgl. die entsprechenden Ausführungen von Hermann Bausinger, ebd., S. 273f.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 274.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 272 und S. 274 sowie Heinz L. Kretzenbacher: Der „erweiterte Kulturbegriff“ in der außenpolitischen Diskussion der Bundesrepublik Deutschland. Ein Vergleich mit der öffentlichen / innenkulturpolitischen und kulturwissenschaftlichen Begriffsentwicklung von den sechziger bis zu den achtziger Jahren. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 18 (1992), hg. von Alois Wierlacher, München 1992, S. 171-196, hier S. 177.

gesellschaftlichen Konstellationen und Aktionen dar,¹⁸ sie sind Ergebnisse jahrtausenderlanger interaktionaler Handlungsvorgänge und Hervorbringungen von Menschen,¹⁹ „historischer, regionaler, sozialer und nationaler Wirkungszusammenhänge“²⁰ und sie beeinflussen umgekehrt Handlungsmuster, Verhaltensnormen und Sichtweisen der Menschen einer Gesellschaft. Sie dürfen also nicht als endgültige Resultate abgeschlossener Prozesse oder als klar definierte und eindeutig voneinander abzugrenzende Ganzheiten verstanden werden,²¹ sondern sie müssen begriffen werden als offene Systeme, die durch permanenten Austausch und durch Interaktion mit anderen Kulturen²² sowie durch ein „heterogene[s] Zusammen- bzw. Gegeneinanderspiel[] von Instanzen, Gruppen, Traditionen“²³ geprägt wurden und werden.

In diesem Zusammenhang ist auch das von Homi Bhabha thematisierte und im postkolonialen Kontext viel diskutierte Konzept der kulturellen Hybridität²⁴ zu erwähnen, welches zum einen innerkulturelle Vielfalt und Heterogenität fokussiert und sich gegen Vorstellungen von ursprünglich homogenen kulturellen Einheiten richtet, und welches zum anderen eine zunehmende Vernetzung und Vermischung von Kulturen betont, welche wiederum zur Entstehung neuer kultureller Vielfalt beiträgt.²⁵ Trotz dieser prinzipiellen kulturellen Hybridität sind typisierende, vereinheitlichende ‚Bilder‘ von Kulturen bzw. Kulturräumen, die Differenzierung nach nationalen, politischen oder auch religiösen Gesichtspunkten, das Sprechen über eine christlich-abendländische, eine europäische, deutsche oder bayerische Kultur „als Momente ordnender Wahrnehmung“²⁶ für einen heuristischen Zugriff auf andere Wirklichkeiten und Lebensformen unabdingbar und sinnvoll, solange nicht der Blick für die innere Vielfalt dieser Kulturen und die divergierenden Kräfte, die in ihnen wirken, verstellt wird.²⁷

¹⁸ Vgl. Hermann Bausinger: Zur Problematik des Kulturbegriffs. In: Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie, Bd. 1, hg. von Alois Wierlacher, München 1980, S. 57-69, hier S. 59f. Vgl. auch Thum: Einleitung, S. XXIX.

¹⁹ Vgl. Thum: Einleitung, S. XVI.

²⁰ Ebd. S. XV.

²¹ Vgl. Bausinger: Kultur, S. 271 sowie ders.: Zur Problematik des Kulturbegriffs, S. 259f.

²² Vgl. Thum: Einleitung, S. XXIV.

²³ Ebd., S. XXIX; Anpassung: D. P.

²⁴ Bhabha legt sein Konzept vor allem in seinem Werk *The Location of Culture* dar: Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, New York / London 1994. In deutscher Sprache erschienen unter dem Titel Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Frenzl, Tübingen 2000.

²⁵ Vgl. Kerstin Hein: *Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*, Bielefeld 2006, S. 57f.

²⁶ Bausinger: Kultur, S. 274.

²⁷ Vgl. ebd.

Spätestens seit der in den sechziger Jahren entstandenen Arbeit von Luckmann und Berger wird Wirklichkeit als soziale Konstruktion begriffen, die nicht zuletzt im Dienst subjektiver sozialer und individueller Sinnbildungsprozesse steht.²⁸ „[D]urch Sprache, Handlung und Interaktion“ konstruieren Kulturen soziale Wirklichkeit und erhalten sie aufrecht.²⁹

Eng verzahnt mit Kulturen und gewissermaßen Teilsysteme derselben sind die Religionen. Theo Sundermeier hat dargelegt, dass bei den sogenannten primären Religionen, also bspw. den Stammesreligionen, die Religion gewissermaßen die Basis für die Kultur bildet, während Weltreligionen wie Islam oder Christentum als gestiftete Religionen auf vorgegebene Kulturen und Religionen treffen und sich mit diesen mithilfe von „Adaption, selektive[r] Übernahme oder Abstoßung arrangieren“³⁰ müssen. Auf diesem Wege durchdringen sie die Kulturen und prägen diese in Ethik, Ästhetik und Sprache sowie im Hinblick auf soziale Strukturen mit.³¹ Religionen besitzen, wie Sundermeier betont, eine gemeinschaftsbildende Komponente, sie vermitteln und stabilisieren Transzendenzerfahrungen und Lebensstile und kommunizieren mit spezifischen Zeichen und Symbolen, die dem Außenstehenden verschlossen bleiben. Auf diese Weise tragen Religionen zur „Inklusion“ einer Gemeinschaft „nach innen“ und zur „Exklusion derer, die nicht zur Gemeinschaft gehören“, bei.³² Gerade im Kontext einer Inaugenscheinnahme der arabischen Kulturen durch Europa bzw. den Westen spielt die Religion eine wichtige Rolle, werden die arabischen Kulturräume vom Westen doch oftmals nicht zuletzt im Zeichen des Islam wahrgenommen.

Menschen definieren sich über Gruppenzugehörigkeiten,³³ sie identifizieren sich mit Nationen, Kontinenten oder Religionsgemeinschaften und deren Werte- und Normensystemen, sie entwickeln beim Heranwachsen innerhalb dieser Gemeinschaft(en) bestimmte Verfahrensweisen, auf die Welt zu reagieren, bestimmte Weltbilder,

²⁸ Vgl. Peter L. Berger / Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*, New York 1966. Im Folgenden beziehe ich mich auf die deutschsprachige Ausgabe Peter L. Berger / Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, übersetzt von Monika Plessner*, Frankfurt am Main 1994.

²⁹ Klaus Müller: *Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit*. In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 88-96, hier S. 95; Anpassung: D. P.

³⁰ Theo Sundermeier: *Religion und Fremde*. In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 547-552, hier S. 547; Anpassung: D. P.

³¹ Vgl. ebd., S. 547f.

³² Ebd., S. 548.

³³ Vgl. Wulf-Volker Lindner: *Die Fremden und unsere Identität. Überlegungen aus psychoanalytischer und psychosozialer Sicht*. In: *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*, hg. von Hans-Eckehard Bahr und Helga Egner, Düsseldorf 1994, S. 139-158, hier S. 151.

Wirklichkeitskonstrukte.³⁴ Mittels Kommunikation und Erziehung wird dieses kulturelle Erbe³⁵, meistens mehr oder weniger unbewusst, weitertradiert und beeinflusst kollektive Denkmuster, Handlungs- und Wahrnehmungsweisen sowie emotionale Einstellungen,³⁶ sodass die Aktionen und Interaktionen der Einzelnen über alle Unterschiede hinweg aufgrund dieses kollektiven Gedächtnisses³⁷ dennoch etwas ‚Typisches‘, eine Art kulturspezifischer Charakteristika aufweisen.³⁸ Kulturen stellen in diesem Zusammenhang bedeutende „Selektionsraster“³⁹ dar, um sich in einer als überwältigend und unstrukturiert empfundenen Welt zurechtzufinden.⁴⁰ Das Gedächtnis des Einzelnen, sein Verhaltens- und Handlungswissen, ist nicht unabhängig von einer sozialen Bezugsgruppe, und d. h. von einer Kulturgemeinschaft.⁴¹ Der Mensch lernt unter anderem, indem er sich mit sozialen Bezugsgruppen identifiziert; die Identität des Einzelnen, also seine Fähigkeit, sich gesellschaftlichen Anforderungen und Erwartungshaltungen anzupassen, sich selbst aber dabei nicht aufzugeben, bildet sich durch Interaktion mit anderen heraus, sie wird von der Gesellschaft mehr oder weniger organisiert und determiniert.⁴² Die Zusammenhänge zwischen der Identität des Einzelnen und der kollektiven Identität einer Gruppe oder Gesellschaft werden damit deutlich. Entsprechend lässt sich kulturelle Identität begreifen als kulturspezifischer Wissenskomplex, bestehend aus „Erkenntnisformen, Symbolen,

³⁴ Vgl. Pramod Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 367-376, hier S. 368f.

³⁵ Der in dieser Arbeit verwendete Begriff des ‚kulturellen Erbes‘ orientiert sich an der Begriffsdefinition von Bernd Thum und stellt in erster Linie auf das ‚Erbe in den Köpfen‘ der Menschen ab, auf Kulturmuster und ‚mentale Programme‘, die aus den Bedingungen der Vergangenheit heraus entstanden sind und in der Gegenwart wirken; d. h. in sozialen und / oder institutionalen Kontexten tradiert wurden und Verhaltens- und Wahrnehmungsformen maßgeblich beeinflussen und mitsteuern. Vgl. Thum: Einleitung, insb. S. XVII f. sowie L-LV.

³⁶ Vgl. Bernd Thum: Die Südsee als Mythos. Warnung vor einem Mißverständnis. In: Evangelische Kommentare 17, 1/1984, S. 23-25, hier S. 24.

³⁷ Durch Einbezug in eine soziale Gruppe partizipiert der Einzelne nicht nur an der aktuellen Lebenswirklichkeit dieser Gemeinschaft, sondern auch an deren kollektiven Erinnerungen, welche die aktuellen Lebensformen, Traditionen und Bräuche in bedeutender Weise mitgeprägt haben. Das Konzept bzw. der Begriff des „kollektive[n] Gedächtnis[ses]“ [Anpassung: D. P.] wurde bekanntermaßen von dem Soziologen Maurice Halbwachs geprägt. Vgl. Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis. Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Heinz Maus. Aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main 1985.

³⁸ Vgl. Walther L. Bühl: Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft, Konstanz 2000, S. 127.

³⁹ Thum: Einleitung, S. XXXI.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Bühl: Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft, S. 127f.

⁴² Vgl. Herrmann Bausinger: Kulturelle Identität als Leit- und Problembegriff in der Kulturpolitik der UNESCO. In: Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft der deutschsprachigen Länder, hg. von Bernd Thum, 1985, S. 379-390, hier S. 381f.

Orientierungen, Werten, Verhaltensweisen, Handlungsmustern und Kompetenzen“.⁴³ Dieser Wissenskomplex hat sich in vielfältigen Berührungen und Kontakten mit anderen Kulturen sowie im Umgang mit den Anforderungen der Umwelt herausgebildet und befindet sich stets im Prozesshaften, er kann und wird sich also weiterhin verändern.⁴⁴ Ungeachtet dieser Veränderbarkeit bleibt ein „Sediment“, welches zwar gleichermaßen nicht statisch und unveränderlich ist, das jedoch diesem offenen und „dynamischen Wissenssystem“ ein gewisses Maß an Beständigkeit verleiht.⁴⁵ Der gemeinsame Wissensfundus verleiht der Kulturgemeinschaft ihre Spezifität und ist grundlegend für die Identifikation des Einzelnen mit dem Kollektiv; und somit auch für Zusammenhalt und Handlungsfähigkeit einer Gesellschaft.⁴⁶

Kulturelle Identität ist nichts ‚Naturhaftes‘; sie ist kein biologisch bzw. genetisch festgelegter Wesenszug, der den einer Kultur oder Nation Zugehörigen sozusagen von Geburt an immanent, also angeboren und als ‚natürliche‘ Eigenschaft vorhanden ist.⁴⁷ Vielmehr bildet sich kulturelle Identität im Kontext der Partizipation an der Lebensweise von Kollektiven heraus.⁴⁸ In Anbetracht der oben erwähnten Heterogenität von Kulturen ist außerdem offensichtlich, dass sich der Einzelne nicht mit nur einer einzigen Bezugsgruppe identifiziert, sondern im Zuge der Interaktion mit und Partizipation an unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen durch „multikollektive Zugehörigkeit“⁴⁹ auszeichnet.

Im Zuge von Migration und Globalisierung verlieren darüber hinaus Konzepte und Lebensweisen zunehmend ihre örtliche Fixierung.⁵⁰ Sie werden z. B. von den Migrierenden oder über digitale Technologien⁵¹ in kulturell andere Gesellschaften ‚exportiert‘ und erfahren ihrerseits wiederum eine Durchdringung bzw. Überformung durch kulturell andere Entwürfe. In Folge von Auseinandersetzungen mit bzw. Teilnahmen an unterschiedlichen Kulturkreisen kommt es zunehmend zu einer Herausbildung hybrider Identitäten; das heißt zu einer

⁴³ Bernd Thum: Kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung. In: Streit der Kulturen. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2006/2007, hg. von Jochen Tröger, Heidelberg 2008, S. 41-65, hier S. 44.

⁴⁴ Vgl. ebd. sowie Bernd Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog in allgemeiner Bildung und germanistischer Fachwissenschaft. In: Dialog: interkulturelle Verständigung in Europa – ein deutsch-polnisches Gespräch, hg. von Ernest W. B. Hess-Lüttich und Jan Papiór, Saarbrücken 1990, S. 81-96, hier S. 81.

⁴⁵ Thum: Kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung, S. 45.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 48.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 44.

⁴⁸ Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 6.

⁴⁹ Ebd., S. 7.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 1.

⁵¹ Die Rolle z. B. digitaler Kommunikationstechnologien wie das Internet im Zuge der Konfrontation mit kulturell anderen Lebensweisen betont Hauser. Vgl. ebd., S. 1f.

Vermischung kulturell unterschiedlicher Konzepte, die sich zu individuellen Lebensweisen integrieren.⁵²

Trotz dieser Entwicklungen und Vernetzungen entscheiden Kulturen als Bezugssysteme, die in hohem Maße Normen, Werte und Wahrnehmungsmuster des Einzelnen prägen, maßgeblich darüber mit, was von der Gruppe als das ‚Eigene‘ und was als ‚fremd‘ betrachtet wird. Fremdheit ist jedoch keine Eigenschaft, sie ist das Ergebnis von Interpretationen, eine Kategorie der Wahrnehmung, soziales Konstrukt,⁵³ und von daher kann auch innerhalb einer Gesellschaft ein und dasselbe Phänomen in Abhängigkeit vom Standort des Beobachters einmal als ‚fremd‘ und einmal als ‚nicht fremd‘ betrachtet werden. Von Fremdheit kann nur dort gesprochen werden, wo es auch ein Bewusstsein für das Eigene gibt,⁵⁴ sie drückt eine Beziehung zu etwas oder jemandem aus.⁵⁵ Auch das in Vergessenheit geratene oder verdrängte kulturelle Erbe kann fremd anmuten. Was in der Begegnung mit kultureller Alterität zunächst fremd erscheint, kann sich bei der Auseinandersetzung mit der eigenen komplexen und vielschichtigen Vergangenheit als Bestandteil des eigenen kulturellen Erbes entlarven.⁵⁶ Anhand dieser Ausführungen wird deutlich: Das Fremde ist nicht unabhängig von gesellschaftlichen Wirklichkeitsauffassungen;⁵⁷ und daher ist das Interpretament ‚fremd‘ auch „deren historischen und soziokulturellen Wandlungen unterworfen“.⁵⁸ Während der Begriff der Alterität das Ergebnis einer Unterscheidung bezeichnet, impliziert der Terminus ‚Fremdheit‘ vor allem Distanz.⁵⁹ Fremdheit zielt auf das Erklärungsbedürftige, das Nicht-Selbst-Verständliche. Sie kann also durch Prozesse des Verstehens überwunden werden; umgekehrt kann das Vertraute durch Schaffung von Distanz plötzlich fremd erscheinen.⁶⁰ Insofern der Begriff der ‚Fremde‘ im Folgenden in dieser Arbeit Verwendung findet, ist er als eben solch ein Interpretationsergebnis zu verstehen.

⁵² Zum Konzept der ‚hybriden Identität‘ vgl. Hein: *Hybride Identitäten*, S. 87f.

⁵³ Vgl. Corinna Albrecht: *Fremdheit*. In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 232-238, hier insb. S. 233-237; vgl. Werner Nell: *Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur. Literarische und sozialwissenschaftliche Studien zu einer interkulturellen Hermeneutik*, St. Augustin 2001, S. 12f.

⁵⁴ Vgl. Albrecht: *Fremdheit*, S. 236.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 234.

⁵⁶ Vgl. Thum: *Einleitung*, S. XLVII-L.

⁵⁷ Vgl. Albrecht: *Fremdheit*, S. 236.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. Polaschegg: *Der andere Orientalismus*, S. 45.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 42f.

Das Fremde kann positiv oder negativ bewertet werden: Fremdes kann aus der Gruppe ausgegrenzt werden, da es nicht den eigenen Normen entspricht oder die Fremde kann auch als Projektionsort für unerfüllte Sehnsüchte oder Abenteuer dienen.⁶¹ Nicht selten ist gerade das unbewusste Wiedererkennen verdrängter Bedürfnisse und Triebe sowohl für die Ablehnung als auch für Anziehungskraft und Faszination, die fremde Kulturen ausüben, verantwortlich.⁶² Um die mit dem Fremdheitsbegriff in Zusammenhang stehenden Dimensionen zu verdeutlichen, muss auch dargelegt werden, dass grundsätzlich nicht jeder Unterschied zwischen Personen oder Objekten zwangsläufig als ‚fremd‘ interpretiert werden muss. Beispielsweise können Personenmerkmale, wie z. B. die Haar- oder Augenfarbe, lediglich als Alteritätsverhältnisse betrachtet werden, ohne dass diesbezügliche Andersheiten als ‚fremd‘ kategorisiert werden.⁶³

Die Auseinandersetzung mit kultureller Alterität, der ‚Fremde‘, mit fremden Kulturräumen, mit fremd anmutenden Sitten und Bräuchen, ist, wie unter anderem Werner Nell herausgestellt hat, ein in unterschiedlichen Weisen immer wiederkehrendes Motiv der europäischen Literatur.⁶⁴ Auseinandersetzungen mit kultureller Alterität im literarischen Raum stehen in einem engen Zusammenhang mit der kulturellen Prägung des Verfassers. Zwar reflektieren literarische Texte nicht naiv dessen Ansichten oder Überzeugungen, aber die Annäherung an andere Kulturen kann nur mit Hilfe von Methoden, Ordnungsrastern und Wahrnehmungskategorien erfolgen, die in der Eigenkultur bedingt sind.⁶⁵ Alleine die Darstellung des Fremden verfälscht deswegen die dargestellte Kultur gewissermaßen; das

⁶¹ Vgl. Albrecht: Fremdheit, S. 235; vgl. auch Lindner: Die Fremden und unsere Identität, S. 144f. und S. 149f. Aufschlussreich im Hinblick auf die Ausgrenzung des Fremden ist in diesem Zusammenhang der Begriff des Barbaren: Thomas Kramer führt an, dass der Begriff des Barbaren, der seit jeher immer auf die ‚Anderen‘ zielt, „[...] seit jeher fester Bestandteil jeglicher Selbstdefinition [ist]. Man definiert sich über den Anderen als Spiegelbild eigener Verfehlungen und Schwächen“. Thomas Kramer: Der Orientkomplex. Das Nahost-Bild in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 2009, S. 16; Umstellung: D. P.

⁶² Vgl. Lindner: Die Fremden und unsere Identität, S. 144-148.

⁶³ Vgl. Albrecht: Fremdheit, S. 236. Nach Horst Turk zielt das Verhältnis von Alterität auf die Varietät des prinzipiell Gleichen im Sinne von ego und alter ego, während der Begriff ‚Fremdheit‘ eher zwei einander ausschließende Ganzheiten fokussiert. Vgl. Horst Turk: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. Zum Fremdheitsbegriff der Übersetzungsforschung. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 173-197, hier S. 176f.

⁶⁴ Vgl. Nell: Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur, S. 11.

⁶⁵ Vgl. S. Simo: Germanistik und Selbstfindung. Zur Dialektik Fremdverstehen-Selbstverstehen. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 693-700, hier S. 694.

Fremde soll für das Zielpublikum verständlich gemacht werden und dazu muss es in vertraute Begrifflichkeiten, Kategorien und Schemata transferiert werden.⁶⁶

Der kollektive Umgang mit kultureller Alterität unterliegt wechselnden Konjunkturen; er wird in bedeutender Weise mitgeprägt durch historische, politische, soziale und kulturelle Faktoren und Bedingungen.⁶⁷ Auch literarische Texte können individuelle wie kollektive Einstellungen zur und Umgangsweisen mit kultureller Andersheit repräsentieren. Die im Text dargestellten Erfahrungen von kultureller Differenz sind dementsprechend zu begreifen als Gestaltungen, die in Zusammenhang stehen mit kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Sie dürfen auch nicht losgelöst von formgeschichtlichen Rahmenaspekten betrachtet werden und es ist zu bedenken, dass hinter ihnen bestimmte Interessen und Wirkungsabsichten stehen.⁶⁸ Wie Nell darlegt, können im literarischen Raum „historische und kulturelle Modalitäten“ der Begegnung mit kultureller Alterität „in einen Zusammenhang“ gestellt oder „in eine Konfrontation gerückt“ werden.⁶⁹ Literarische Texte können z. B. die Voraussetzungen für die eigene Position vor Augen führen und Fragwürdigkeiten eigener Ansprüche deutlich machen, indem sie Normen, Werte oder kollektive Einstellungen als historisch, sozial bzw. kulturell bedingte Konstruktionen bewusst machen. Indem sich Literatur kritisch mit den eigenen (europäischen) und mit anderen Sicht-, Denk- und Verhaltensweisen auseinandersetzt, kann sie einen bedeutenden Beitrag zum interkulturellen Dialog und zur gegenseitigen Verständigung leisten. Umgekehrt ist sie jedoch auch dazu in der Lage, als Medium für ideologische Interessen zu dienen.⁷⁰ Berücksichtigt werden muss freilich, dass literarische Texte stets mehrdeutig sind. Der Referenzrahmen und damit auch der kulturspezifische Kontext der Rezeption, das „kulturell strukturierte Vorverständnis“⁷¹ eines Rezipienten, sind deshalb von großer Bedeutung für die Interpretation eines literarischen Textes und somit für seine Bedeutung als Medium, das einen Beitrag zur interkulturellen Verständigung zu leisten vermag, wengleich die Möglichkeiten der Interpretation wesentlich auch von der „Eigenbestimmtheit eines literarischen Textes“⁷² determiniert werden.

⁶⁶ Vgl. Christiane Küchler Williams: *Erotische Paradiese. Zur europäischen Südseerezeption im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2004, S. 34.

⁶⁷ Vgl. Nell: *Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur*, S. 13.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 14.

⁶⁹ Ebd., S. 23.

⁷⁰ Wie z. B. die *Literatur der Kolonialzeit*, vgl. ebd., S. 16.

⁷¹ Eberhard Scheiffele: *Über die Rolltreppe. Studien zur deutschsprachigen Literatur. Mit einem Entwurf materialer literarischer Hermeneutik*, München 1999, S. 290.

⁷² Thomas Göller: *Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik*, Würzburg 2001, S. 22.

Literarische Texte haben ihre eigenen Ausdrucksformen, ihre eigene komplexe ‚Sprache‘. Aber sie sind nicht unabhängig von historischen und soziokulturellen Aspekten; vielmehr werden sie von historischen und (sozio)kulturellen Bedingungen mitgeprägt,⁷³ weshalb sich durch die Beschäftigung mit literarischen Inhalten und Formen auch „kultur- und zeitspezifische[] Mentalität[en]“ rekonstruieren lassen.⁷⁴ Sie können verstanden werden als kulturelle Teil- bzw. „Subsysteme“⁷⁵, in ihnen drückt sich eine spezifische, durch Sprache, Überlieferung und Sozialisation bewirkte kulturelle Prägung aus, sie sind Zeugnisse der Auseinandersetzung der Menschen mit der sie umgebenden und von ihnen wahrgenommenen Welt und ihren Elementen wie Raum und Zeit,⁷⁶ Sprache, Gesellschaft und Natur. Literarische Texte haben neben einem hohen sprachlich-poetischen auch einen „kulturellen Informationsgehalt“⁷⁷, sie sind Medien eines spezifischen kulturellen Erbes⁷⁸ sowie „Zeugen einer epochalen Auseinandersetzung zwischen ererbten Kulturmustern und den Herausforderungen einer sich stetig wandelnden Welt“⁷⁹. Umgekehrt sind auch „literarische Erinnerungen“ Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses.⁸⁰

Aufgrund der genannten Gegebenheiten ist die Literaturwissenschaft auch in der Lage, sich mit kulturwissenschaftlich orientierten Aufgaben und Fragestellungen zu befassen. Literatur bildet ein bedeutendes Reservoir für die Erforschung kultureller Vorgänge, sie kann Aufschlüsse geben über kollektive Anschauungen, Wahrnehmungs- und Denkweisen oder Einstellungen einer Gesellschaft oder auch über (fremd-)kulturelle Konzepte von Zeit oder

⁷³ Vgl. Horst Steinmetz: Literarische Wirklichkeitsperspektivierung und relative Identitäten. Bemerkungen aus der Sicht der Allgemeinen Literaturwissenschaft. In: Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, Bayreuth 1994, S. 65-80, hier insb. S. 67f.

⁷⁴ Peter J. Brenner stellt dies etwa explizit für Reiseberichte fest. Vgl. Peter J. Brenner: Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, Tübingen 1990, S. 29f., Anpassung D. P.

⁷⁵ Thum: Einleitung, S. XXXI.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. XXXII.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. LVII.

⁷⁹ Bernd Thum: ‚Interkulturelle Germanistik‘ in der deutschen Muttersprachengermanistik. Ihre gegenwärtigen fachlichen Bedingungen und Leistungen. In: Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik, Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Straßburg 1991, hg. von Bernd Thum und Gonthier-Louis Fink, München 1993, S. 117-162, hier S. 140.

⁸⁰ Georgeta Vancea: Toleranz und Konflikt. Interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Heidelberg 2008, S. 15. Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses wurde von Jan Assmann unter Rückbezug auf das von Maurice Halbwachs entfaltete Konzept des kollektiven Gedächtnisses (siehe. Fußnote 37) entwickelt: Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Kultur und Gedächtnis, hg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9-19.

Raum.⁸¹ Eine kulturwissenschaftlich interessierte Literaturwissenschaft kann individuelle wie kollektive Umgangsweisen mit kultureller Alterität in literarischen Texten herausarbeiten und Auskünfte geben über die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen kollektiven Perspektiven auf kulturelle Alterität.⁸² Indem sie z. B. entsprechende, in Texten dargestellte kollektive Einstellungen in das Gesamtgefüge kultureller und sozialer Bedingungen stellt⁸³ und die Gründe oder Ursachen für kollektive Wahrnehmungen sichtbar macht, kann sie einen bedeutenden Beitrag zum besseren Verständnis der eigenen Kultur leisten und damit auch zu einer interkulturellen Verständigung. Dazu jedoch ist eine Beschäftigung des Literaturwissenschaftlers mit benachbarten Disziplinen unabdingbar und notwendig. Das Ausmaß dieser Beschäftigung hat sich dabei freilich am jeweiligen Text selbst zu orientieren und ist zu beschränken auf die für das Textverständnis und die Textsituierung erforderlichen Sachverhalte.⁸⁴

⁸¹ Alois Wierlacher betont kulturell differierende Bereiche dieser Art als zentrale Interessengegenstände des Faches Deutsch als Fremdsprache. Vgl. Alois Wierlacher: Deutsche Literatur als fremdkulturelle Literatur. Zu Gegenstand, Textauswahl und Fragestellung einer Literaturwissenschaft des Faches Deutsch als Fremdsprache. In: Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie, Bd. 1, hg. von Alois Wierlacher, München 1980, S. 146-164, hier S. 146f.

⁸² Vgl. dazu auch Nell: Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur, S. 13-17 und S. 24-26.

⁸³ Thum betont die soziokulturelle Situierung des in literarischen Texten Thematisierten als zentrales Mittel der Germanistik, um sich der Textsemantik zu nähern. Vgl. Thum: Einleitung, S. XXXVII-XXXIX. Durch Rationalisierung dieser, wie Thum sie nennt, „Universal- oder kulturspezifischen“ Themen – zu denen ohne Zweifel auch die jeweils epochalen Blickwinkel auf andere Kulturen zählen – werden auch unbewusste Motive und Gründe für entsprechende Haltungen sichtbar, was ihre kritische Beleuchtung ermöglicht. Insbesondere bei älteren Texten, die Einstellungen ins Bild setzten, welche dem heutigen Rezipienten als historisch fremd entgegentreten, tritt die Subjektivität entsprechender Haltungen zu Tage, was dahinterstehende (ideologische) Interessen oder Weltbilder (Konstrukte) erkennen lässt. In eine ähnliche Richtung weist auch die Darlegung Nells hinsichtlich einer „Zeitgebundenheit der eigenen Perspektive“, die sich gerade vor dem Hintergrund älterer Texte offenbart. Nell: Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur, S. 16.

⁸⁴ Vgl. Thum: Einleitung, S. XXXIX.

1.2 Europa und die ‚arabische Welt‘ zwischen Konflikt, Identität und Interferenz: Kulturelle Programmierung und interkultureller Dialog

1.2.1 *Die ‚arabische Welt‘, der ‚Westen‘ und ‚Europa‘: Explizierung der verwendeten Terminologie*

Der Begriff der ‚arabischen Welt‘ stellt geografisch gesehen auf die arabische Halbinsel ab und bezieht sich aus politisch-territorialer Perspektive auf die Mitgliedstaaten der Arabischen Liga. Weiterhin kann er aber auch auf die arabisch-sprachigen Länder angewandt werden. Wenngleich die Termini ‚arabische Welt‘ und ‚islamische Welt‘ nicht deckungsgleich sind – Letztere reicht weit über die arabischen Staaten hinaus –, so bildet das Arabische in den islamisch geprägten Kulturen dennoch die Sprache der Religion. Im Kontext der Idee eines arabischen Nationalismus, in ihren Grundzügen zurückzuführen auf das Osmanische Reich, wurden zahlreiche Länder durch die arabische Kultur beeinflusst.⁸⁵

Die arabischen bzw. arabisch geprägten Länder sind im Hinblick auf ihre jeweilige Kultur und auf ihre Gesellschafts- und Lebensformen äußerst heterogen. Wenn in dieser Arbeit der vereinfachende Begriff ‚arabisch‘ oder Ähnliches dennoch genutzt wird, obwohl sich die untersuchten Texte mit ganz unterschiedlichen Regionen in der sogenannten ‚arabischen Welt‘ auseinandersetzen, dann sollen diese Unterschiede zwischen den verschiedenen arabischen Kulturen nicht verschleiert werden. Intendiert wird mit dieser Terminologie lediglich eine Zugriffsstrategie, die es erlaubt, den europäischen Blickwinkeln auf diese heterogenen Kulturen und ihre Menschen gerecht zu werden.

In der Öffentlichkeit werden Araber nicht selten völlig undifferenziert als ‚Orientalen‘ bezeichnet und wahrgenommen.⁸⁶ Die im allgemeinen Sprachgebrauch gängigen, wissenschaftlich jedoch wenig eindeutigen Abgrenzungen von Morgen- und Abendland oder auch Orient und Okzident⁸⁷ sind jedoch nicht als geografisch genau umrissene Gebiete zu

⁸⁵ Vgl. Heinz Nissel: Vom Kulturerdteil Orient zur Islamischen Welt. Eine geographische Spurensuche. In: Vom Alten Orient zum Nahen Osten, hg. von Khaled Hakami und Ilja Steffelbauer, Essen 2006, S. 11-27, hier S. 22-24. Vgl. weiterhin auch Joep Leersen: Arabs. In: Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, Amsterdam / New York 2007, S. 94f., hier S. 94.

⁸⁶ Vgl. Leersen: Arabs, S. 94f. Leersen betont entsprechend nicht zuletzt: „Most characteristics attributed to Arabs therefore are part of the more general discourse of European → Orientalism“. Leersen: Arabs, S. 94.

⁸⁷ Der Begriff ‚Morgenland‘ geht, wie Andrea Polaschegg beschreibt, auf Martin Luther zurück, welcher ihn als Übersetzung des hebräischen Begriffs ‚kādām‘ bzw. des griechischen Terminus ‚anatholae‘ nutzte, beides Begriffe, die Gegenden bezeichnen, „die vom jeweiligen Standort des Sprechers - in Richtung der aufgehenden Sonne liegen“. Andrea Polaschegg: Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850. In: Der deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München

fassen; vielmehr stellen sie Konstruktionen jeweiliger kultureller Alterität dar. Verschiedene, kulturell durchaus sehr unterschiedliche Regionen werden zu „künstlichen Einheit[en]“⁸⁸ zusammengefasst. Die Grenzen der als Orient bezeichneten Erdregionen sind dabei nicht konstant: Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurden weite Teile Arabiens und Afrikas ebenso zum Orient gerechnet wie auch China oder der indische Subkontinent. Später wurde der Begriff zunehmend auf die islamische Welt bezogen. Unmittelbar verknüpft mit dem Orientbegriff sind und waren verschiedenste Gedanken an das Märchenhafte und Exotische.⁸⁹

Als Europa wird sowohl eine geografische Region als auch ein Kulturraum bezeichnet. Geologisch gesehen Teil der Eurasischen Platte, leitet Europa, wie Gudrun Quenzel darlegt, seine Eigenständigkeit als Kontinent vor allem aus seiner von Asien weitgehend unabhängigen Entwicklung ab. Insbesondere nach Osten, aber auch nach Norden, Süden und Westen wird die Begrenzung Europas durch diverse politische und kulturelle Kriterien legitimiert.⁹⁰ In diesem Sinne ist Europa in erster Linie eine „vorgestellte Gemeinschaft“⁹¹, eine in sich nicht kohärente Konstruktion,⁹² die ihre jeweilige Abgrenzung von den Anderen durch unterschiedliche Komponenten erhält. Vor diesem Hintergrund ist auch der in dieser Arbeit verwendete Ausdruck der ‚Europäischen Identität‘ zu sehen; er zielt vor allem auf ein vorgestelltes Kollektiv über nationale Grenzen hinweg, dessen Bewusstsein für Zusammengehörigkeit aus verschiedenen Komponenten, wie z. B. aus bestimmten geschichtlichen, zivilisatorischen und technischen Entwicklungen, christlichem Glauben oder auch säkularisierter Gesellschaft, resultiert.⁹³ Nicht zuletzt entstand diese Europäische Identität vor dem Hintergrund kollektiver Erfahrungen mit und bewusster Abgrenzungen von

2008, S. 13-36, hier S. 16. Ausführlich geht Polaschegg auf die Bezeichnungen Orient / Okzident bzw. Morgenland / Abendland auch ein in Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 64-69.

⁸⁸ Regina Göckede / Alexandra Karentzos: Einleitung: Der Orient, die Fremde. In: Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, hg. von Regina Göckede und Alexandra Karentzos, Bielefeld 2006, S. 9-19, hier S. 10; Anpassung D. P.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 10f.

⁹⁰ Vgl. Gudrun Quenzel: Konstruktionen von Europa. Die europäische Identität und die Kulturpolitik der Europäischen Union, Bielefeld 2005, S. 99.

⁹¹ Quenzel: Konstruktionen von Europa, S. 95. Quenzel übernimmt hier die von Benedict Anderson auf Nationen abgestellte Definition von Gemeinschaften. Nach Anderson ist eine Gemeinschaft eine vorgestellte Gemeinschaft, insofern sich ihre Mitglieder nicht kennen oder auch nur voneinander wissen, „aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“ Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Mit einem Nachwort von Thomas Mergel, 2., um ein Nachwort von Thomas Mergel erweiterte Auflage, Frankfurt / New York, 1996, S. 15.

⁹² Vgl. Quenzel: Konstruktionen von Europa, S. 95.

⁹³ Vgl. ebd., S. 105-120 sowie die zusammenfassende tabellarische Darstellung S. 135f.

der islamischen Welt.⁹⁴ Europäische Identität ist also auch das Resultat einer gemeinsamen Geschichte; sie steht in einer dialektischen Beziehung zur nationalen Identität⁹⁵.

Auch das Sprechen über den ‚Westen‘ oder die ‚westliche Welt‘ zielt weniger auf ein geografisches Gebiet ab, als vielmehr auf Gesellschaften, die sich aufgrund bestimmter Lebensformen als zusammengehörig betrachten und entsprechend meinen, sich vom ‚Rest‘ der Welt abzuheben.⁹⁶ Eine zentrale Komponente des Westens bilden in erster Linie die europäische Kultur und ihre Werte, die nach der Eroberung Nordamerikas zu einem bedeutenden Teil der nordamerikanischen Identität wurden und noch heute im nordamerikanischen Selbstverständnis absorbiert sind,⁹⁷ wenngleich erhebliche Unterschiede zwischen der europäischen und der amerikanischen Kultur existieren und Europa sich von Amerika in seinem Selbstverständnis abgrenzt.⁹⁸ Ähnliches gilt auch für Australien und Neuseeland.

Im öffentlichen Bewusstsein spielten und spielen die Konstruktion Europa und das Konzept vom Westen als identitätsstiftende Kategorien eine bedeutende Rolle, wenn es um die Begegnung mit dem kulturell Anderen geht. Sowohl bei den Kulturbegegnungen zwischen arabischem und europäischem Kulturraum in der Vergangenheit als auch bei der öffentlichen Wahrnehmung der arabischen Kulturen durch den Westen heute, kommt zudem der Religion des Islam eine zentrale Bedeutung zu.

1.2.2 *Europäisch-arabische Begegnungen*

Das Verhältnis von okzidentaler und arabischer Welt ist in Geschichte und Gegenwart geprägt durch hohe kulturelle Nähe und zugleich massive Konflikte, die sich nicht selten gerade aus

⁹⁴ Vgl. dazu Alfred Schlicht: *Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte*, Stuttgart 2008, S. 27f.

⁹⁵ Vgl. Gerard Delanty: *Die Transformation nationaler Identität und die kulturelle Ambivalenz europäischer Identität. Demokratische Identifikation in einem postnationalen Europa*. In: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers: *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt am Main 1999, S. 267-288, hier S. 275. Zum Verhältnis europäische und nationale Identität vgl. auch Quenzel: *Konstruktionen von Europa*, S. 120.

⁹⁶ Stuart Hall betrachtet in seiner Schrift *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht* den Westen als historisches und nicht als geographisches Konstrukt. Er sieht jenen Gesellschaftstyp, der heute im Allgemeinen als ‚modern‘, also als ‚westlich‘ angesehen wird, als „Ergebnis einer spezifischen Konfiguration historischer Prozesse ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Art“ und er legt dar, dass es bestimmte gesellschaftliche Charakteristika und nicht geographische Verortungen sind, die eine Gesellschaft zu einer ‚westlichen‘ Gesellschaft machen. Vgl. Stuart Hall: *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht*. In: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, hg. und übersetzt von Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage unter Mitarbeit von Britta Grell und Dominique John, Hamburg 1994, S. 137-179, hier S. 138.

⁹⁷ Gerard Delanty: *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, London 1995, S. 31.

⁹⁸ Vgl. Quenzel: *Konstruktionen von Europa*, S. 101.

der Nähe ergeben. Die arabisch-islamischen Kulturräume und das christlich geprägte Europa können auf ein gemeinsames Erbe zurückblicken; sie haben sich entsprechend ihrer spezifischen Gegebenheiten in ihren jeweiligen Ausprägungen und Besonderheiten aus den Erfahrungen der bzw. Begegnungen mit der römischen, griechischen und byzantinischen Kultur und dem hellenistischen Judentum entwickelt.⁹⁹ Darüber hinaus haben die weit zurückreichenden Kontakte zwischen Europa und den arabischen Kulturräumen vor allem in vielen Bereichen des abendländischen Lebens, in Kultur, Wissenschaft und Kunst deutliche Spuren zurückgelassen;¹⁰⁰ aber auch der arabische Kulturraum wurde durch diese Kontaktzone geprägt. Die Geschichte dieses Austausches kann hier freilich nicht dargestellt werden. Im Folgenden sollen jedoch zumindest die für eine wechselseitige Wahrnehmung bedeutendsten Kulturbegegnungen kurz umrissen werden. Ziel ist es, die für die Entwicklung der europäisch-arabischen Wechselbeziehungen wesentlichen, nachhaltigen Elemente herauszustellen, insofern sie in irgendeiner Hinsicht für die nachfolgende Textanalyse von Bedeutung sind.

Konfliktreiche Begegnungen im Namen des Glaubens: Die arabisch-islamische Welt als Bedrohung des christlichen Abendlandes

Ein zentrales Konfliktfeld zwischen Europa und der arabischen Welt war seit dem Mittelalter die Religion. Christentum und Islam vertreten gleichermaßen monotheistische Anschauungen; die Glaubensanhänger beider Religionen beanspruchen für sich entsprechend, den ‚richtigen‘ Glauben zu besitzen. Im Namen des Glaubens kam es insbesondere in der Vergangenheit entsprechend zu vehementen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Kulturkreisen, aber auch in der heutigen Wahrnehmung der jeweils ‚Anderen‘ spielen religiöse Unterschiede eine nicht unbedeutende Rolle:

Bereits in der antiken Welt brachen sich monotheistische Glaubensströmungen Bahn. Stoische und (nach)platonische philosophische Gedankengebäude tendierten zu monotheistischen Anschauungen.¹⁰¹ Dabei fand der jüdische Glauben unter den gebildeten

⁹⁹ Vgl. Bernd Thum: Geisteswissenschaften und Technik auf dem Weg zu neuen Wissensräumen. Initiativen der Universität Karlsruhe (TH) im Euro-Islamischen Dialog. In: Deutsche Hochschulen im Dialog mit der Arabischen Welt. Beiträge zur Tagung des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) Karlsruhe, 19. und 20. Juli 2007, hg. von Kurt-Jürgen Maaß und Bernd Thum, Karlsruhe 2009, S. 55-94, hier S. 77.

¹⁰⁰ Vgl. Monika Kautenburger: Vom Orient zum Orientalismus – Europas Begegnungen mit der Orientalischen Kultur, Kunst und Wissenschaft. In: Morgenland und Abendland. Das orientalische Erbe in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte, hg., von Monika Kautenburger und Christian Timm, Hamburg 2006, S. 11-28, hier S. 12-16.

¹⁰¹ Vgl. Micha Brumlik: Entstehung des Christentums. Kurze Geschichte in 5 Kapiteln, Berlin 2010, S. 20-22.

Griechen besonders großen Anklang, da dessen moralischen Inhalte und theologischen Praxen den sittlich-moralischen Vorstellungen dieser Schicht entgegenkamen.¹⁰² Insbesondere durch Missionierung nahm die Zahl der sich zum jüdischen Glauben Bekennenden im Mittelmeerraum beständig zu, sodass sich zur Herrscherzeit des römischen Kaiser Augustus bereits nahezu dreizehn Prozent der Gesamtbevölkerung des Römischen Reiches zu den Juden rechnen ließen.¹⁰³ Auch Christentum und Islam, die beiden Religionen, die eine bedeutende Rolle im Verhältnis zwischen Europa und der arabischen Welt einnehmen, sind im jüdischen Glauben verwurzelt.

Die (Vor)Geschichte des Christentums begann mit jenen Juden, die Jesus von Nazareth für den Messias hielten.¹⁰⁴ Vom zweiten bis hinein ins vierte Jahrhundert vollzog sich eine allmähliche Abspaltung der Christen und Juden voneinander¹⁰⁵ und mit Kaiser Konstantin setzte sich das Christentum dann als Staatsreligion im Römischen Reich durch.¹⁰⁶ Auch der Islam, eine im arabischen Mekka entstandene Glaubensrichtung, die schnell weite Kreise zog und bald zum gefürchtetsten Kontrahenten der Christenheit werden sollte, entstand nicht aus dem Nichts heraus. Auch diese Religion erwuchs wie Juden- und Christentum aus antiken Traditionen und ist mit den beiden genannten Glaubensrichtungen eng verwandt.¹⁰⁷ Entsprechend finden im Koran jene Gestalten Erwähnung, die auch dem Christen- und Judentum bekannt sind, wenngleich ihnen dort bisweilen andere Bedeutungen zukommen.¹⁰⁸ Gerade aber aus dieser Nähe erwachsen Schwierigkeiten und Konflikte. Die Anhänger der beiden Glaubensrichtungen Christentum und Islam beanspruchten eine absolute Gültigkeit ihrer jeweiligen Überzeugungen; die Gewissheiten der jeweils ‚Anderen‘ mussten entsprechend vehement verneint und abgelehnt werden.¹⁰⁹ Die vom Mittelalter an einsetzenden Expansionsbestrebungen von Arabern und Europäern in die Gebiete der jeweils ‚Anderen‘ waren demzufolge religiös motiviert, wenngleich sicherlich immer auch politisches Kalkül eine Rolle spielte. Mithilfe religiöser Aspekte ließen sich Versuche, die jeweils

¹⁰² Vgl. ebd., S. 22f.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 23f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S.12-16.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 39.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S. 49.

¹⁰⁷ Vgl. Tom Holland: Im Schatten des Schwertes. Mohammed und die Entstehung des arabischen Weltreichs. Übersetzt aus dem Englischen von Susanne Held, Stuttgart 2012, S. 68.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 60.

¹⁰⁹ Fuad Kandil beschreibt diese Problematik als in der Gegenwart gegeben. Vgl. Fuad Kandil: Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum. Zum Hintergrund aktueller Verständigungsprobleme. Mit einem Geleitwort von Karl Ernst Nipkow, Berlin 2008, S. 241.

‚Anderen‘ zurückzudrängen sowie Bemühungen, die alleinige Herrschaft zu erlangen, jedoch besonders gut legitimieren.¹¹⁰ Religiöse Motive und politisch-praktische Beweggründe lassen sich in diesem Zusammenhang sicherlich auch gar nicht eindeutig auseinanderdividieren.

Die Begegnungen zwischen Christen und Muslimen waren nicht selten von Gewalt und Grausamkeit geprägt; und obwohl es auch immer wieder ein positives Neben- und Miteinander von den Anhängern der unterschiedlichen Religionen in den von jeweils einer Partei eroberten Gebieten gab, dominierten Feindbilder die Vorstellungen über die jeweils ‚Anderen‘. Die Menschen des jeweils anderen Kulturkreises wurden in erster Linie unter religiösen Gesichtspunkten wahrgenommen, als Nicht- oder Irrgläubige betrachtet und entsprechend negativ bewertet.

Über Jahrhunderte hinweg erschien dabei vor allem die eine kulturelle und politische Vormachtstellung genießende arabische Welt¹¹¹ dem christlich geprägten Europa als ernst zu nehmende Bedrohung. Nach dem Tod des Propheten Mohammed im Jahre 632 n. Chr. verbreiteten dessen Anhänger und Nachfolger seine Lehren über Syrien, den Iran, Nordindien, den heutigen Irak, Teile Europas und Nordafrikas sowie über das Byzantinische Reich. In diesem Zusammenhang kam es zu erbitterten Konfrontationen zwischen den Europäern und den Anhängern des islamischen Glaubens.¹¹²

Bildeten bis dahin alle Länder des Mittelmeerraumes unter dem Einfluss der römisch-griechischen Kultur gewissermaßen eine Einheit, so brach mit dem Vormarsch des Islam eine neue Zeit an. Das Mittelmeer wurde fortan zur Grenze zwischen zwei Kulturkreisen: dem christlich geprägtem Europa einerseits, und der islamischen Welt andererseits.¹¹³

Nachdem die Araber sich zuerst in Nordafrika etablieren konnten, begannen sie von dort aus unter dem Berber Tarik Ibn Ziyad nach Südspanien vorzudringen und ebneten einer muslimischen Vereinnahmung Spaniens den Weg.¹¹⁴ Über nahezu acht Jahrhunderte hinweg behielten die Muslime in diesem Teil Europas die Oberhand; und wenngleich es auf andalusischem Boden zu intensiven Kontakten, Austausch und Kooperationen zwischen Christen und Muslimen kam und zahlreiche Einheimische von der überlegenen Kultur der

¹¹⁰ Ludwig Hagemann bspw. veranschaulicht die Abhängigkeit der Einstellung Mohammeds gegenüber Christen und Muslimen vom politisch-praktischem Nutzen. Vgl. Ludwig Hagemann: Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 1999, S. 6-8.

¹¹¹ Vgl. Rainer Tetzlaff: Europas islamisches Erbe. Orient und Okzident zwischen Kooperation und Konkurrenz, Hamburg 2005, S. 23.

¹¹² Vgl. Kautenburger: Vom Orient zum Orientalismus, S. 13; sowie Kramer: Der Orientkomplex, S. 31f.

¹¹³ Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 27.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 29.

Araber fasziniert waren, sich anpassten und diese in vieler Hinsicht adaptierten, so formierte sich doch von Anfang an auch ein christlicher Widerstand, der sich vehement darum bemühte, Europa aus den Fängen der Andersgläubigen zu befreien.¹¹⁵ Dass die Araber, deren Eroberungsfeldzüge sich bis ins Frankenreich und nach Italien erstreckten,¹¹⁶ dem christlich geprägten Europa als zu bekämpfende Bedrohung erschienen, wird nicht zuletzt an der Bedeutung ersensbar, die der Figur Karl Martell und der Schlacht von Poitiers beigemessen wird.¹¹⁷ Auch das *Rolandslied*, durch welches der Feldzug Karl des Großen gegen die Mauren berühmt geworden ist,¹¹⁸ zeugt davon, dass die Muslime als Feinde wahrgenommen wurden. Ihre politische und militärische Überlegenheit verhalf ihnen dazu, weite Teile Südeuropas über einen langen Zeitraum hinweg zu kontrollieren und die Oberhand zu behalten; das Selbstbewusstsein der europäischen Christenheit war entsprechend erschüttert.

Die Erfahrung der Fremdherrschaft, der eigenen Schwäche und zahlreicher gewaltvoller und blutiger Auseinandersetzungen prägt die Beziehung zwischen dem christlich geprägtem Europa und der muslimisch geprägten arabischen Welt nachhaltig und wirkt sich bis heute auf die kollektiven Selbst- und Fremdbilder und Identitätsvorstellungen beider Parteien aus. Auch die unter dem Deckmantel der Kriegsführung gegen die ungläubigen Heiden begangenen Kreuzzüge, die Fortsetzung und Höhepunkt der seit dem achten Jahrhundert einsetzenden und fortwährenden Bekämpfung des Islam waren¹¹⁹ und neben religiösen Zielsetzungen gesellschaftliche und wirtschaftlich-politische Interessen verfolgten,¹²⁰ haben zum antagonistischen Verhältnis zwischen Christen und Muslimen beigetragen. Auch sie waren von Gewalt und Konflikten geprägt und bilden ein weiteres einschneidendes Erlebnis in den christlich-muslimischen Beziehungen, welches das Bild über die jeweils ‚Anderen‘ in bedeutender Weise mitgeformt hat. Zum prägenden Erlebnis für das christliche Europa wurde weiterhin die zunehmende Expansion des osmanischen Reiches. Gelang es dem südlichen Europa, sich im fünfzehnten Jahrhundert aus der muslimischen Vorherrschaft zu befreien, so drohte vom östlichen Mittelmeerraum eine neue Gefahr. Die Eroberung Konstantinopels durch die muslimischen Osmanen im Jahre 1453 versetzte Europa einen herben Schlag und machte die Bedrohung durch die ‚Ungläubigen‘ in noch nicht dagewesener Weise greifbar,

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 29-38.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 38-46.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 34.

¹¹⁹ Schlicht: Die Araber und Europa, S. 65.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 66 sowie S. 75.

„[...] die ‚Christenheit‘ schien in Gefahr“¹²¹. Kaum weniger bedrohlich erschienen dem christlichen Abendland die Belagerungen Wiens durch die Osmanen in den Jahren 1529 und 1683.¹²²

Wie nachhaltig sich das Feindbild Islam im christlich-europäischen Denken verankert hat, wird anhand neuerer Arbeiten sichtbar. Beispielsweise Silvia Kuske¹²³ sowie auch Tanja Maier und Hanno Balz¹²⁴ haben auf eine Aktualisierung tradierter islamischer Feindbilder in den Bilderwelten aktuellerer Medienberichterstattungen hingewiesen und dargelegt, wie auf diese Weise ein nahtloser Übergang von der Vergangenheit bis in die heutige Zeit konstruiert und der Eindruck vermittelt wird, die in der Vergangenheit erlebte islamische Bedrohung dauere unverändert bis in die Gegenwart an. Auch Franco Cardini hatte zuvor dargelegt, dass man bei einer Gegenüberstellung von Europa und dem Islam in gewisser Weise noch immer an eine „Fortsetzung, womöglich auch Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam denkt“.¹²⁵

Machtwechsel: Der Aufschwung Europas und das Trauma der arabischen Dekadenz

Zwischen dem siebten und dem dreizehnten Jahrhundert war die arabisch-islamische Welt dem europäischen Kulturraum tatsächlich in vieler Hinsicht überlegen.¹²⁶ Die arabisch-islamische Zivilisation erwuchs auf dem Gebiet älterer Kulturen, mit deren Kenntnisse und Wissen sie sich auseinandersetzte, welche sie sich aneignete, zu Nutze machte¹²⁷ und vorantrieb.¹²⁸ Das Erbe der Antike bildet eine bedeutende Grundlage der arabisch-islamischen Kultur und insbesondere in der städtischen Kultur der Abbasidenzeit fanden die Wissenschaften viele Förderer.¹²⁹ Während das antike Erbe in Europa verschüttet lag, stießen die Texte der griechischen und lateinischen Intellektuellen in der arabischen Welt auf großes

¹²¹ Ebd., S. 100.

¹²² Vgl. ebd., S.108.

¹²³ Kuske: Von Tasendundeiner Nacht zu Tausenundeiner Angst, S. 251-279.

¹²⁴ Maier / Balz: Orientierungen, S. 81-101, hier S. 90.

¹²⁵ Franco Cardini: Europa und der Islam: Geschichte eines Mißverständnisses. Aus dem Italienischen von Rita Seuß, München 2000, S. 11.

¹²⁶ Vgl. Tetzlaff: Europas islamisches Erbe, S. 23.

¹²⁷ Gerhard Endress: Der arabische Aristoteles und die Einheit der Wissenschaften im Islam. In: Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft, hg. von Heinz Balmer und Beat Glaus, Zürich 1990, S. 3-39, hier S. 5.

¹²⁸ Friedemann Rex führt anhand der Beispiele von Physik und Chemie vor Augen, welche Beiträge die Araber zur Wissenschaft geleistet haben. Friedemann Rex: Grundlegende Beiträge der arabischen Wissenschaft zum Werdegang von Physik und Chemie. In: Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft. Hg. von Heinz Balmer und Beat Glaus, Zürich 1990, S. 109-126.

¹²⁹ Gudrun Krämer: Geschichte des Islam, München 2005, S. 89f.

Interesse. Schriften von Aristoteles, Platon und anderen Intellektuellen wurden ins Arabische übersetzt¹³⁰ und förderten über Jahrhunderte den wissenschaftlich-kulturellen Vorsprung der arabischen Welt, bis sich ab dem zwölften Jahrhundert ein allmählicher Niedergang abzeichnete.

Die Instabilität der inneren politischen Verhältnisse in der arabischen Welt,¹³¹ die Erfolge der Reconquista im Kalifat Cordoba im dreizehnten Jahrhundert¹³² sowie die Vereinnahmung und Zerstörung Bagdads durch die Mongolen¹³³ führten zu einer Zerstörung bedeutender Bildungsstätten und Bibliotheken¹³⁴. Schriftzulieferungen aus Westen und Osten des islamischen Reiches blieben entsprechend aus und unter den Gebildeten verlor sich allmählich die Kenntnis jener Werke aus der einstigen Blütezeit.¹³⁵ Hinzu kam, dass der stetige Geldbedarf der Herrschenden in dieser Zeit dazu führte, dass wichtige Ämter weniger nach Bildung und Eignung besetzt, sondern zum Kauf ausgeschrieben wurden. Eberhard Serauky hat am Beispiel des Richterpostens vor Augen geführt, wie sehr die Möglichkeit, sich in entsprechende Ämter einzukaufen, zur Stagnation einer geistigen Weiterentwicklung in der arabischen Welt beitrug.¹³⁶

Innerpolitische Uneinigkeiten, der Einfall der Mongolen und die Kreuzzugsbewegungen schwächten außerdem die für den arabisch-islamischen Kulturraum machtpolitisch überaus wichtigen Handelsbeziehungen. Bedeutende Handelsrouten wurden blockiert.¹³⁷

Dem allmählichen Niedergang der arabischen Welt stand ein Aufschwung Europas gegenüber. Die sich fortan abzeichnenden Entwicklungen haben das Verhältnis zwischen Europa und dem Islam – in diesen hier bewusst gewählten Kategorien zeichnet sich bereits ab, dass auf europäischer Seite die Religion bald schon nicht mehr primäres Identifikationscharakteristikum bildete¹³⁸ – ebenfalls nachhaltig geprägt und aktuelle Betrachtungsweisen werden noch immer davon beeinflusst.

Trotz aller traumatischer Erlebnisse hatte Europa von den Jahrhunderte lang andauernden Kulturkontakten mit der arabischen Welt profitiert. Nicht zuletzt war das in Europa in

¹³⁰ Vgl. Kautenburger: Vom Orient zum Orientalismus, S. 14f.

¹³¹ Vgl. Eberhard Serauky: Im Glanze Allahs. Die arabische Kulturwelt und Europa, Berlin 2004, S. 157.

¹³² Vgl. ebd., S. 156.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 157.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 160.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 157f.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 184-192.

¹³⁸ Zur Assymetrie dieser Gegenüberstellung vgl. Cardini: Europa und der Islam, S. 11-13.

Vergessenheit geratene antike Wissen über den Umweg dieser Begegnungen in diesen Kulturraum (zurück)transportiert worden.¹³⁹ Ebendiese Befruchtung durch die arabischen Kulturkreise hat im Umfeld der europäischen Städte und Universitäten zur Entstehung einer intellektuellen Schicht beigetragen, welche der Etablierung des nördlichen Mittelmeerraumes als Hegemonialmacht Vorschub leistete.¹⁴⁰ Während die Glanzzeiten der arabischen Welt vorüber waren, vollzog Europa in geistiger und militärischer Hinsicht enorme Entwicklungen.

Die sich im 15. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel abzeichnenden Erfolge der Reconquista¹⁴¹ begünstigten die Expansionsambitionen der Europäer. „Die Dynamik der Reconquista kam der Expansionsbewegung zugute, verlieh ihr den nötigen Schwung und ermutigte sicher viele, sich an Entdeckungsfahrten zu beteiligen.“¹⁴² Mit den Entdeckungsfahrten von Columbus, Vasco da Gama und Bartolomeo Diaz verlor die arabisch-islamische Welt das Monopol des Fernhandels; das Zeitalter „europäischer Weltherrschaft“ war eingeläutet.¹⁴³

Im Europa der Neuzeit geriet darüber hinaus das christlich-religiöse Weltbild allmählich ins Wanken; naturwissenschaftliche Anschauungen und Rationalismus brachen sich zunehmend Bahn und mit der Aufklärung gewannen naturwissenschaftliche Perspektiven an neuer Bedeutung, die schließlich zu neuen technischen Erfindungen führten. Das Zeitalter der Industrialisierung wurde eingeläutet.

Spätestens mit Napoleons Ägyptenfeldzug und der kolonialen Vereinnahmungen weiter Teile der arabischen Welt war die Dominanz Europas nicht mehr zu übersehen.¹⁴⁴ Was lange Zeit als Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in Erscheinung getreten war – die Religion wurde von beiden Seiten über Jahrhunderte zur Legitimation der Eroberung und Besetzung der ‚Anderen‘ herangezogen – erhielt im Zuge der europäischen Säkularisierung neue Vorzeichen. Europa kämpfte nicht länger vornehmlich im Zeichen der Religion, Eroberungen standen, von politisch-ökonomischen Zwecken mal abgesehen, im Dienste der Aufklärung. Die sogenannten westlichen Kulturen, die wie oben dargelegt durch eine europäische Komponente geprägt sind, wurden sich ihrer Dominanz im Zuge ihrer kolonialen

¹³⁹ Vgl. Kautenburger: Vom Orient zum Orientalismus, S. 14f. Tetzlaff: Europas islamisches Erbe, S. 24f. und S. 27.

¹⁴⁰ Vgl. Tetzlaff: Europas islamisches Erbe, S. 14.

¹⁴¹ Alfred Schlicht: Columbus und der Islam. In: Überseegeschichte. Beiträge der jüngeren Forschung, hg. von Thomas Beck / Horst Gründer / Horst Pietschmann und Roderich Ptak, Stuttgart 1999, S. 200-205, hier S. 201.

¹⁴² Ebd., S. 204.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. auch Schlicht: Die Araber und Europa, S. 156.

Erfolge und Einflussnahmen in der arabischen Welt bewusst. Bis heute setzt sich der Westen mit ‚Moderne‘ gleich und betrachtet die sich auch heute noch deutlich stärker am Religiösen orientierte arabische Welt als rückständig und entwicklungsbedürftig.¹⁴⁵

Diese historische Skizze einer politisch-kulturellen Interferenz- und Konfliktzone hat ihre Bedeutung für die Thematik der Arbeit, weil sich ihre Grundlinien, wenn auch in medialer Modifizierung, in den analysierten literarischen Texten wiederfinden, denn Erlebnisse und Erfahrungen, die die deutschen bzw. europäischen Kulturen in der Vergangenheit mit den arabischen Kulturräumen gemacht haben, spielen beim aktuellen Umgang mit sowie bei den aktuellen Sichtweisen auf diese Kulturräume eine bedeutende Rolle und drücken sich auch in literarischen Texten aus. Umgekehrt sind ja, wie dargelegt, auch literarische Erinnerungen am kulturellen Gedächtnis beteiligt. Das kulturelle Gedächtnis „bezieht sein Wissen immer auf eine aktuell gegenwärtige Situation“.¹⁴⁶ Dabei wird dieses die Handlungsweisen und Wahrnehmungsformen bestimmende Wissen vom Einzelnen an die jeweilige Situation angepasst, es wird mehr oder minder unbewusst in bewahrender, auseinandersetzender und zugleich veränderter Weise an diese adaptiert.¹⁴⁷ Entsprechende Wissensbestände, sogenannte „Kultur-Programme“ als „epochen-überschreitende kognitive und aktionale Kulturmuster“ bestimmen maßgeblich mit, wie der Einzelne seine Umwelt erlebt und wie er handelt.¹⁴⁸ Erlebnisse und Erfahrungen, die die deutschen bzw. europäischen Kulturen in der Vergangenheit mit den arabischen Kulturräumen gemacht haben, wirken also als ‚Erbe‘ in die Gegenwart hinein und spielen beim aktuellen Umgang mit und bei den aktuellen Sichtweisen auf diese Kulturräume eine bedeutende Rolle und drücken sich entsprechend auch in literarischen Texten aus. Das kulturelle Erbe, mentale Konditionierungen oder verinnerlichte Vorstellungen können interkulturelle Interaktionen oder interkulturelle Dialoge erschweren. Das gegenwärtige Erleben der anderen Kultur ist eben nicht frei von Erlebnissen und ‚Bildern‘ der Vergangenheit.

Darüber hinaus spielen bei europäisch-arabischen Begegnungen, wie in nahezu allen interkulturellen Beziehungen, unterschiedliche Normalitätsvorstellungen und differierende

¹⁴⁵ Zur Gleichsetzung von Westen und Moderne vgl. Cardini: Europa und der Islam, S. 11.

¹⁴⁶ Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, S. 9-19, hier S. 13.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. Bernd Thum / Elisabeth Lawn-Thum: ‚Kultur-Programme‘ und ‚Kulturthemen‘ im Umgang mit Fremdkulturen: Die Südsee in der deutschen Literatur. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 8 (1982), hg. von Alois Wierlacher / Dietrich Eggers / Ulrich Engel / Hans-Jürgen Krumm / Robert Picht / Kurt-Friedrich Bohrer, Heidelberg 1982, S. 1-38, hier S. 3.

Erwartungshaltungen eine Rolle. Kulturen als gesellschaftliche Gefüge mit ordnungsstiftender Funktion entscheiden ja maßgeblich darüber, was innerhalb der einzelnen Kultur bzw. Gesellschaft als akzeptabel gilt und was nicht¹⁴⁹. Der Einzelne unterwirft sich den Erwartungsstrukturen der Kulturgemeinschaft und trägt damit zum Funktionieren der Interaktion zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft bei. Es entstehen gesellschaftliche Normen und Konventionen, mit denen sich der Einzelne identifiziert und welche in gewisser Hinsicht die Stabilität einer Gemeinschaft garantieren.¹⁵⁰ In interkulturellen Begegnungen kommt es infolge der unterschiedlichen Sozialisierungen der Interaktionspartner nicht selten zu Zuwiderhandlungen gegen Normalitätsanschauungen oder Wertevorstellungen des jeweils Anderen; unterschiedliche Wahrnehmungsweisen und gegensätzliche (Welt-)Anschauungen treffen aufeinander. Entsprechend kann es zu Schwierigkeiten oder Problemen bei Kulturkontakten kommen. Begegnungen mit kultureller Alterität können sogar zu Krisenerfahrungen werden, wenn bspw. das eigene Deutungsvermögen und eigene Verhaltenskompetenzen nicht greifen, da erprobte Muster in der anderen Gesellschaft keine Gültigkeit besitzen.¹⁵¹ Denn auch sinnvolles als reflexives Handeln kann nur innerhalb der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit erfolgen.¹⁵² Sinnwelten als „historische Produkte der Aktivität von Menschen“¹⁵³ und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen, abgesichert durch „Stützkonzeptionen“ wie z. B. „Mythologie, Theologie, Philosophie und Wissenschaft“¹⁵⁴, sind nicht selbstverständlich, sondern gesellschaftlich konstruiert, was beim Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen und damit auch unterschiedlicher Sinnkonzepte besonders deutlich werden kann.¹⁵⁵

Dem Einzelnen stellen sich also bei interkulturellen Interaktionen, beim Umgang mit bzw. beim Erleben von kultureller Alterität vielfältige Herausforderungen. Damit ein interkultureller Dialog dennoch gelingen kann, bedarf es der Fähigkeit, das ‚Eigene‘, das heißt die im eigenen Kulturraum vorherrschenden Sicht- und Wahrnehmungsweisen in einen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen und sie in gegenwärtige und vergangene Entwicklungen einzuordnen. Erst durch (kultur-)historische und politische Kenntnisse kann

¹⁴⁹ Vgl. Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, insb. S. 89 und S. 93.

¹⁵⁰ Vgl. Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit in der Fremdkultur, S. 368-370.

¹⁵¹ Vgl. dazu Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, S. 89 und S. 93.

¹⁵² Vgl. Günter Dux: Wie der Sinn in die Welt kam und was aus ihm wurde. In: Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, hg. von Klaus E. Müller und Jörg Rösen, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 195-217, hier S. 199.

¹⁵³ Berger / Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S.124.

¹⁵⁴ Ebd., S. 118.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 115-117.

die eigene Kultur ‚verstanden‘ und zu anderen Kulturen in Beziehung gesetzt werden.¹⁵⁶ Wenngleich die Abgrenzung von den ‚Anderen‘ ein konstitutiver Bestandteil kollektiver Identitätsentwürfe darstellt und sich kulturelle Identität ebenso wie kulturelle Alterität überhaupt erst durch Grenzziehungen definieren lässt,¹⁵⁷ so resultiert daraus nicht zwangsläufig ein subjektives Wir-Gefühl, das sich auf (Eigen-)Stereotype und Vorurteile stützt und allem mit Ablehnung begegnet, was den eigenen Normvorstellungen und Konventionen nicht entspricht.¹⁵⁸ Kulturen und kulturelle Identitäten sind etwas Gewordenes, Wandelbares und Veränderbares, und nur wenn sie als Resultate geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse begriffen werden, kann die Begegnung mit kultureller Andersheit für einen interkulturellen Dialog fruchtbar gemacht werden. Dann können Begegnungen mit kultureller Alterität dazu anregen, die eigene Sinnwelt als „historische[s] Produkt[] der Aktivität von Menschen“¹⁵⁹ zu reflektieren und sich auf alternative Sinnwelten einzulassen. Unterschiedliche Weltanschauungen, Normen, Werte und Lebensstile können relativiert und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ob die im Folgenden untersuchten Texte bestimmte Blickrichtungen mit historischen Entwicklungen und Erfahrungen in einen Zusammenhang bringen und ob es Ihnen gelungen ist, historisch-kulturell bedingte Standpunkte und ihre Relativität sichtbar zu machen, soll unter anderem Gegenstand dieser Arbeit sein.

¹⁵⁶ Vgl. Bernd Thum: Die historische Dimension in germanistischer Landeskunde und Kulturwissenschaft. Vorschläge zur Methode. In: Dr. Jochen Pleines (Hg.): Germanistik im Maghreb. Tagungsbeiträge Rabat, 30.10.-1.11.1989. DAAD, Bonn 1990, S. 161-184 (= DAAD Dokumentationen & Materialien 20) hier S. 162.

¹⁵⁷ Vgl. Dagmar Košťálová: Grenze. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 238-244, hier S. 242.

¹⁵⁸ Vgl. Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog in allgemeiner Bildung und germanistischer Fachwissenschaft, S. 81f.

¹⁵⁹ Berger / Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S.124; Anpassung: D. P.

1.3 Stereotype Vor- und Einstellungen als Verhaltensdispositionen: Araber und Orientalen in den Vorstellungswelten Europas

Für die Beschreibungen von kultureller Andersheit sind stereotype Vor- und Einstellungen als Generalisierungen von hoher Relevanz,¹⁶⁰ wobei diese, wie erwähnt, nicht unabhängig sind von kollektiven Erinnerungen. Aber auch Projektionen können in stereotype Vorstellungswelten hereinspielen. Der Begriff Stereotyp, ursprünglich Bezeichnung für das „Endprodukt eines technischen Verfahrens“¹⁶¹ im Kontext der Druckersprache, wird seit dem Erscheinen des Werkes *Public Opinion* (1922) von Walter Lippmann im übertragenen Sinne auch in sozialen und sozialpsychologischen Zusammenhängen verwendet.¹⁶² Zielte er eigentlich zuerst auf die im Gegensatz zu den beweglichen Schriftzeichen unbeweglichen und starr verbundenen Druckzeilen,¹⁶³ so ist er heute auch vor dem Hintergrund der oben beschriebenen sozialen und kulturellen „Standortgebundenheit menschlichen Erkennens“¹⁶⁴ und Handelns zu verstehen und wird gebraucht für stark vereinfachte und verallgemeinernde Vorstellungen über Eigenschaften und Verhaltensweisen von Personengruppen.¹⁶⁵ Stereotypisierung ist in nahezu allen sozialen Bereichen beobachtbar, Stereotypen können sich als Werturteile mit stark emotionaler Komponente auf ganz unterschiedlich definierte Gruppen beziehen.¹⁶⁶ Stereotype sind zwar grundsätzlich wandelbare, allgemein jedoch

¹⁶⁰ Aus diesem Grund sind kurze Erläuterungen zu dem Begriff Stereotyp und ihm anverwandter Terminologien nahezu jeder wissenschaftlichen Arbeit vorangestellt, die sich mit Vorstellungen von oder Haltungen gegenüber kultureller Alterität beschäftigt. Siehe z. B. Jens Willhardt: *Kulturbegegnung mit dem Orient. Eine Untersuchung historischer Reiseberichte sowie der Berichte von Touristen und Auslandsentsandten am Beispiel des Jemen*, Berlin 2004, S. 15-21; Rachida Nacht: *Literarische Bilder von Marokko, Darstellungsformen in deutschen Übersetzungen marokkanischer Autoren und in deutschsprachiger Literatur*, Münster / New York / München / Berlin 1997, S. 25-34.

¹⁶¹ Wolfgang Manz: *Das Stereotyp. Zur Operationalisierung eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*, Meisenheim am Glan 1968, S. 12.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 1f.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 12.

¹⁶⁴ Ebd., S. 13.

¹⁶⁵ Vgl. Amélie Mummendey: *Fremde im Spiegel sozialer Vorurteile*. In: *Erfahrungen des Fremden. Vorträge im Sommersemester 1992*, hg. von der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 1993, S. 127-138, hier S. 131-133. Vgl. auch Arnold Suppan: *Einleitung. Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*. In: *Das Bild vom Anderen: Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, hg. von Valerie Heuberger / Arnold Suppan und Elisabeth Vyslonzil, Frankfurt am Main 1998, S. 9-20, hier S.16f. Nicht alleine Personen bzw. Personengruppen können Objekte von Stereotypisierungen sein, sondern auch Gegenstände bzw. komplexe Sachverhalte. Vgl. Klaus Roth: „Bilder in den Köpfen“. *Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht*. In: *Das Bild vom Anderen: Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, hg. von Valerie Heuberger / Arnold Suppan und Elisabeth Vyslonzil, Frankfurt am Main 1998, S. 21-43, hier S. 24.

¹⁶⁶ Vgl. Hans Henning Hahn / Eva Hahn: *Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung*. In: *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*, hg. von Hans Henning Hahn unter Mitarbeit von Stephan Scholz, Frankfurt am Main 2002, S. 17-56, hier S. 19-22.

relativ stabile Raster, die im Kontext der Reduktion von Komplexität als Orientierungen wirken, Verhaltensweisen steuern und als vorgefestigte Überzeugungen unser Bild von Wirklichkeit mitprägen.¹⁶⁷ Aus diesem Grund spielen sie im Hinblick auf die oben bereits erwähnte Gruppeninklusion sowie -exklusion eine wichtige Rolle. Sie werden im Zuge der Sozialisation als „emotional verankerte und geladene Überzeugungen“¹⁶⁸ weitgehend unreflektiert übernommen und bestimmen daher auch in literarischen Texten Ausführungen über kulturelle Alterität mit.

Entstehungsgrundlage von Stereotypen bilden meist Gesichtspunkte kultureller, politischer, militärischer, wirtschaftlicher, religiöser, rechtlicher oder sozialer Art.¹⁶⁹ Bestimmte Umstände können als Grundlage dafür dienen bzw. als Ursachen dafür verantwortlich sein, dass sich bestimmte Begriffe oder Vorstellungen zu bestimmten Zeiten zu Stereotypen verdichten oder, dass bestimmte Personengruppen zu Zielobjekten stereotyper Vorstellungskomplexe werden.¹⁷⁰ Während Vorurteile als Voraus-Urteile, die „ohne Kenntnis des Gegenstandes gefällt“¹⁷¹ werden oder „bloßer Emotionalität bzw. Antipathie“¹⁷² entspringen, in der Regel negativ ausfallen, können Stereotype als stark vereinfachte Verallgemeinerungen sowohl negative als auch positive Werturteile darstellen. Auto- und Heterostereotype, das heißt Vorstellungen über die ‚eigene‘ und über die ‚andere‘ Gruppe, sind in starkem Maße abhängig von den Konstellationen und Beziehungen dieser Gruppen zueinander.¹⁷³ Insbesondere Konfliktsituationen oder Situationen, die es der Eigengruppe ermöglichen, sich in positiver Hinsicht von der anderen Gruppe abzuheben, stellen Bedingungen dar, unter denen stereotype Einstellungen gegenüber der Eigengruppe wie gegenüber den ‚Anderen‘ gedeihen oder aber wieder in besonderem Maße in Erscheinung treten können.¹⁷⁴ Entsprechend der Komplexität von Gesellschaften ist es auch möglich, dass widersprüchlich erscheinende stereotype Vor- oder Einstellungen nebeneinander existieren.¹⁷⁵ Außerdem können von Anderen auf die Eigengruppe projizierte stereotype Vorstellungen die

¹⁶⁷ Vgl. Roth: „Bilder in den Köpfen“, S. 23.

¹⁶⁸ Hahn / Hahn: Nationale Stereotypen, S. 24.

¹⁶⁹ Vgl. Suppan: Einleitung, S. 16f.

¹⁷⁰ Vgl. Hahn / Hahn: Nationale Stereotypen, S. 24.

¹⁷¹ Klaus P. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 2., vollst. überarb. u. erw. Auflage, Tübingen / Basel 2000, S. 322.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Vgl. Mummendey: Fremde im Spiegel sozialer Vorurteile, S. 133.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 132.

¹⁷⁵ Vgl. Hahn / Hahn: Nationale Stereotypen, S. 38f.

Eigengruppe so sehr beeinflussen, dass jene Stereotypen schließlich auch die Selbstwahrnehmung der Gruppe (mit-) bestimmen.¹⁷⁶

In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind auch die häufig verwendeten Begriffe ‚Bild‘ und ‚Topos‘: Das ‚Bild‘, verstanden als Kollektivbegriff der psychischen Repräsentationen einer Gruppe oder eines Individuums, fasst die Summe der Vorurteile, Vorstellungen und Stereotypen unter sich zusammen, die sich eben jene Gruppe oder der Einzelne als durch die Gruppe sozialisiertes Individuum von einem Objekt seiner Umwelt macht. Freilich können entsprechend auch tatsächliche Erfahrungen in solche Bilder hineinspielen.¹⁷⁷ Im Kontext einer Auseinandersetzung mit anderen Kulturräumen geben solche Bilder jedoch eher Aufschluss über jene Gesellschaften, die den Diskurs über andere Kulturräume und ihre Menschen führen, als über die Realitäten in diesen anderen Kulturen selbst.¹⁷⁸ Der Begriff des Topos bezieht sich ebenfalls auf stereotype Vorstellungskomplexe und kann gewissermaßen als „Substanz der ‚herrschenden Meinungen“¹⁷⁹ bestimmter Kollektive bezeichnet werden.

Indem solche stereotype Vorstellungen bzw. Vorstellungskomplexe, eingebunden in Kommunikationssituationen, in Überlieferungen und Texte, in andere Epochen weitergetragen werden, können sie über Jahrhunderte lebendig gehalten werden¹⁸⁰ und Erwartungen konstituieren, die zugleich die Verarbeitung von neuen Informationen oder Erlebnissen beeinflussen.¹⁸¹ Jedoch werden stereotype Muster durch ihren Gebrauch nicht nur verfestigt, sondern sie werden im Zuge jedes kommunikativen Aktes zugleich immer auch modifiziert.¹⁸² Als Bestandteil des kulturellen Erbes spielen Stereotype bei Beschreibungen vom kulturell Anderen auch in literarischen Texten eine wichtige Rolle.

¹⁷⁶ Vgl. Roth: „Bilder in den Köpfen“, S. 29.

¹⁷⁷ Vgl. Rachida Nacht: Literarische Bilder von Marokko, S. 26f.; sowie auch Manfred Beller: Eingebildete Nationalcharaktere. Vorträge und Aufsätze zur literarischen Imagologie, hg. von Elena Agazzi in Zusammenarbeit mit Raul Calzoni, Göttingen 2006, S. 29f.

¹⁷⁸ Manfred Beller betont entsprechend in Bezug auf literarisch zur Darstellung gebrachte ‚Nationalcharaktere‘: „Literary works unambiguously demonstrate that national characterizations are commonplace and hearsay rather than empirical observation or statement fact. [...] The nationality represented (the spectated) is silhouetted in the perspectival context of the representing text or discourse (the spectant). For that reason, imagologists will have particular interest in the dynamics between those images which characterize the Other (hetero-images) and those which characterize one’s own domestic identity (self-images or auto-images).” Manfred Beller / Joep Leerssen: Foreword. In: Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, New York 2007, S. XIIV-XVI, hier S. XIII f.

¹⁷⁹ Lothar Bornscheuer: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt am Main 1976, insb. S. 21.

¹⁸⁰ Vgl. Roth: „Bilder in den Köpfen“, S. 26f.

¹⁸¹ Vgl. Willhardt: Kulturbegegnung mit dem Orient, S. 18f.

¹⁸² Vgl. Martin Wengeler: Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960-1985), Tübingen 2003, S. 199.

1.4 Orientimaginationen und ihre Repräsentation im literarischen Raum

Um die historische Dimension und Leistung der in dieser Arbeit untersuchten Texte zu verdeutlichen, soll im Folgenden ein kurzer Blick auf das literarische Erbe geworfen werden, das diese Texte in ihrer je besonderen Weise weiterführen:

Je nach Zeit und Epoche dominieren unterschiedliche Vorstellungen das europäische bzw. das westliche Bild über die arabischen Kulturen und ihre Bewohner. Aufs Engste assoziiert ist das Bild von den Arabern, wie zuvor schon erwähnt, mit der Religion des Islam sowie mit der ordnungsstrukturierenden Konstruktion ‚Orient‘. Stereotype in Bezug auf die Araber lassen sich entsprechend nicht so einfach von Vorstellungen über Orientalen und Muslime trennen. Wie oben dargelegt, wurden die Araber von den Europäern im Mittelalter vor allem als Nicht-Christen und somit als Heiden betrachtet. Neben dieser negativen Blickrichtung auf den anderen Kulturraum existierten aber auch positivere Anschauungen über den Orient, die sich aus seinen Vorsprüngen auf zahlreichen Gebieten des Wissens speisten. Nicht selten wurde der Orient darüber hinaus zur höfischen Welt stilisiert,¹⁸³ die sich in positiver Weise von Missständen in Europa absetzte.

In der mittelalterlichen Dichtung spielte, wenn sie sich mit der Begegnung anderer Kulturkreise befasste, die Religionszugehörigkeit dieser ‚Anderen‘ in der Regel eine herausragende Rolle. Kreuzzugsdichtungen wie bspw. das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad oder das *Palästinalied* Walthers manifestierten die Überlegenheit und Absolutheit der eigenen Religion und untermauerten den zur damaligen Zeit kaum in Zweifel gezogenen Wahrheitsanspruch des Christentums. Die Moslems wurden als Widersacher des Christentums gesehen; die meisten Dichter der Zeit legitimierten in ihren Darstellungen Brutalität und Gewalt gegenüber den Anhängern des Islam mit dem Kampf für den christlichen Glauben.¹⁸⁴ In den literarischen Darstellungen der Zeit wurde die ‚muslimische Inferiorität‘ gerne veranschaulicht. So unterstrich bspw., wie Sonja Kerth herausgestellt hat, Konrad im *Rolandslied* die behauptete Widerwärtigkeit der ‚Heiden‘, indem er sie als äußerlich abstrus und abstoßend schilderte. Die angedichtete körperliche Abscheulichkeit der moslemischen

¹⁸³ Vgl. Klaus-Michael Bogdal: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Vorwort. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 7-10, hier S. 8.

¹⁸⁴ Vgl. dazu Volker Mertens: Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepik (Pfaffe Konrad: *Rolandslied*, Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*). In: „*Chanson de Roland*“ und „*Rolandslied*“, Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne 11 et 12 Janvier 1996, hg. von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, Greifswald 1997, S. 77-86, hier S. 78-83. Zu Walthers *Palästinalied* vgl. Meinolf Schumacher: Die Konstituierung des ‚Heiligen Landes‘ durch die Literatur. Walthers *Palästinalied* (L. 14,38) und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 11-30.

Feinde, ihre zur Schau gestellte Monströsität, offenbart, mit welcher Abneigung den Andersgläubigen begegnet wurde und wie negativ Muslime beurteilt wurden.¹⁸⁵

Vor allem in der spätmittelalterlichen Epik findet man aber auch durchaus positivere Orientimaginationen; zumindest aber Darstellungen, in denen der Orient und seine Bewohner nicht ausschließlich negativ gesehen wurden. Oft vereinten die Orientalen in literarischen Inszenierungen die negativen Dispositionen des muslimischen Feindbildes mit den positiven Eigenschaften des höfischen Ritters.¹⁸⁶ Der spätmittelalterliche Dichter Wolfram von Eschenbach etwa entwarf in seinen Werken ein Orientbild, in dem sich märchenhafte Motive mit tatsächlichen Kenntnissen Europas über diesen Kulturraum mischten¹⁸⁷ und gestaltete seine muslimischen Figuren zwar als Anhänger eines ‚falschen‘ Glaubens, ansonsten aber als durchaus schätzenswerte Menschen.¹⁸⁸

Bezeichnend ist nicht zuletzt, dass der Orient nicht nur als Motiv Eingang in die abendländische Dichtung erhalten hat, sondern dass im Zuge der kulturellen Kontakte Themen und Motive aus dem Orient auch Eingang in die mittelalterliche Welt Europas gefunden und über vielfältige Verarbeitungen auf die gesamte europäische Literatur eingewirkt haben.¹⁸⁹ So entstammt bspw. das Motiv der kosmischen Seelenreise in Dantes *Göttlicher Kommödie* nach heutigen Kenntnissen sehr wahrscheinlich dem arabisch-islamischen Kulturraum.¹⁹⁰

Auch im Zuge der Expansion des Osmanischen Reiches überwog noch immer die Furcht vor den Andersgläubigen und Muslime wurden weiterhin vor allem als Gegner des Christentums wahrgenommen. Als Verkörperungen des Bösen wurden die Andersgläubigen in den zahlreichen ‚Türkendichtungen‘¹⁹¹ der Zeit als triebhafte, kulturlose und unzivilisierte

¹⁸⁵ Vgl. dazu Sonja Kerth: „Den armen Judas er gebildet“ – Feindbilder im „Rolandslied“ des Pfaffen Konrad und im „Willehalm“ Wolfram von Eschenbachs. In: Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes 42/1, (1995), S. 32-37, hier S. 32f.

¹⁸⁶ Vgl. Helmut de Boor: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Teil 1: 1250-1350, 5., neubearbeitete Auflage von Johannes Janota, München 1997, S. 82f.

¹⁸⁷ Vgl. Paul Kunitzsch: Der Orient bei Wolfram von Eschenbach – Phantasie und Wirklichkeit. In: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, hg. von Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg, Berlin / New York 1985, S. 112-122, insb. S. 114f. Zum Orientbild im Parzival vgl. auch Holger Noltze: Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolframs ‚Parzival‘ (4, 27 – 58, 26), Würzburg 1995, S. 229-247.

¹⁸⁸ Vgl. Barbara Sabel: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur, Wiesbaden 2003, S. 93f.

¹⁸⁹ Vgl. dazu Juan Vernet: Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. Aus dem Spanischen übersetzt von Kurt Maier, Zürich / München 1984, S. 344-354.

¹⁹⁰ Vgl. dazu ebd., S. 351-363; vgl. auch Navid Kermani: Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005, S. 65f.

¹⁹¹ Die Osmanen wurden, wie Christiane Ackermann richtigerweise betont, damals undifferenziert als ‚Türken‘ bezeichnet; vgl. Christiane Ackermann: „Dimensionen der Medialität. Die Osmanen im Rosenplütschen ‚Turken Vasnachtspil‘ sowie in den Dramen des Hans Sachs und Jakob Ayrer“. In: Fastnachtspiele.

Tyrannen geschildert.¹⁹² Doch auch in der zu dieser Zeit entstandenen Literatur zeichneten sich mitunter differenziertere Sichtweisen ab: Christine Ackermann hat anhand einzelner Texte demonstriert, dass die Alleingültigkeit der christlichen Religion auch hier prinzipiell nicht infrage gestellt wurde und damit der Überlegenheitsanspruch der eigenen Religion weiterhin bestehen blieb; dennoch konnten in einigen Dichtungen die zur Darstellung gebrachten Türkenfiguren trotz ‚falscher‘ Religionszugehörigkeit positive Charakterzüge besitzen. Durch Weisheit und Gerechtigkeit konnten sich Türkenfiguren vereinzelt sogar positiv von christlichen Kirchenvertretern abheben. Der positiv gestaltete Türke war in diesem Zusammenhang allerdings vor allem Mittel und Zweck, die Missstände der eigenen, christlichen Kirche zu kritisieren.¹⁹³

Eine grundsätzlich positivere Wahrnehmung des Orients ist nach der zweiten Niederlage der Türken im Jahre 1692 zu spüren. Michael Harbsmeier hat dargelegt, dass neben der schwindenden Gefahr durch die Osmanen ein verändertes Wissenschafts- und Weltverständnis sowie die Nachwirkungen des Westfälischen Friedens und auch das Abklingen konfessioneller Auseinandersetzungen an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert zu einem gewandelten europäischen Selbstverständnis geführt haben, in dessen Folge sich nicht nur die europäischen Sichtweisen auf die Muslime, sondern generell auf außereuropäische Kulturen veränderten.¹⁹⁴ Allmählich begann das christlich-religiöse Weltbild in Europa zu bröckeln und das Vertrauen in die menschliche Vernunft und in rationale Erklärungen nahm zu; das Gewicht der Religionszugehörigkeit für die Bewertung eines Menschen entsprechend ab. Im Zuge der gesellschaftlichen Missstände in Europa, einer Entzauberung der Welt im Zuge der vernunftbetonten Aufklärung und der in Europa vorherrschenden Sexualitätsfeindlichkeit entwickelte sich der Orient nicht zuletzt vor dem Hintergrund von Antoine Gallands Übersetzung der Erzählsammlung von *Tausendundeine Nacht* ins Französische zum Projektionsort unerfüllter Sehnsüchte und Wünsche. Gallands Übersetzung – die freilich dem europäischen Geschmack angepasst war – entsprach nicht nur wegen seiner märchenhaft-wunderbaren Motive, sondern auch aufgrund der ins Bild gesetzten bürgerlichen Figuren den Bedürfnissen der Zeit.¹⁹⁵

Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten, hg. von Klaus Ridder, Tübingen 2009, S. 189- 220, hier S. 190, Anm. 4.

¹⁹² Vgl. dazu ebd., S. 194-202.

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 189f., S. 203f., S. 206f. sowie 211-215.

¹⁹⁴ Vgl. Michael Harbsmeier: Orientreisen im 18. Jahrhundert. In: Carsten Niebuhr (1733-1815) und seine Zeit. Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 7.–10. Oktober 1999 in Eutin, hg. von Josef Wiesehöfer und Stephan Conermann, Stuttgart 2002, S. 63-84, hier S. 64f.

¹⁹⁵ Vgl. Polaschegg: Die Regeln der Imagination, S. 20f.

In den literarischen Inszenierungen der Aufklärung wurde der Orient immer wieder auch zum positiven Gegenbild der europäischen Gesellschaft erhoben; vor dem Hintergrund orientalischer Schauplätze und Akteure wurden in Dichtungen wie den *Lettres persanes* (1721) von Montesquieu oder dem *Goldenen Spiegel* (1772) von Wieland zentrale Fragen und Problematiken der europäischen Gesellschaft diskutiert und reflektiert.¹⁹⁶ Vor dem Hintergrund eines gesteigerten Erkenntnisinteresses an Welt und Wirklichkeit beschäftigten sich zunehmend auch die Intellektuellen der Epoche empirisch-rational mit anderen Kulturräumen und traten diesen aufgeschlossener gegenüber.¹⁹⁷

Wie Volker Steinkamp darlegt, war Voltaire mit seinem *Essay über die Sitten und den Geist der Nationen* (1756) einer der Ersten, die versuchten, von eurozentrischen Perspektiven auf die Weltgeschichte abzurücken und eine universalgeschichtliche Konzeption vorzulegen, welche auch die zivilisatorischen Errungenschaften und Leistungen der anderen, außereuropäischen Völker miteinbezieht und würdigt. Obwohl er in seinem *Essay*, wie so viele Aufklärer in ihren Werken, letztendlich der europäischen Kultur doch wieder die höchste zivilisatorische Entwicklungsstufe zuschrieb und seinem eigenen Vorhaben, die Relativität der eigenen zivilisatorischen Entwicklungen vor Augen zu stellen, nur teilweise gerecht wurde¹⁹⁸, nahm er doch die arabischen Errungenschaften und Leistungen in ihrer Bedeutung für Europa wahr und würdigte sie.¹⁹⁹

Ebenso vertrat Johann Gottfried Herder die These einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Kulturen und wertschätzte die Kulturen des Orients vor allem als Wiege der Menschheit. Die Araber rühmte er in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) wegen ihrer Poesie, ihrer Sitten und ihrer Verdienste auf dem Gebiet der Wissenschaften. In Bezug auf Dichtkunst und Wissenschaften bezeichnete er sie als „Erfinder und Verbreiter, [die] mithin als wohlthätige Eroberer auf den Geist der Völker gewirkt [haben]“²⁰⁰. Auf den Bereichen der „Mathematik, Chemie und Arzneikunde“ würdigte er sie als „Lehrer Europa’s“²⁰¹ und hinsichtlich bestimmter europäischer Sitten erkannte er: „Der europäische

¹⁹⁶ Vgl. ebd., S. 22f.

¹⁹⁷ Vgl. dazu Michael Hofmann: Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland. In: *Der deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München 2008, S. 37-55, hier S. 38f.

¹⁹⁸ Vgl. dazu Volker Steinkamp: Voltaire – Europäer oder Kosmopolit? Überlegungen zum *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*. In: *Voltaire und Europa. Der interkulturelle Kontext von Voltaires Correspondance*, Tübingen 2006, S. 69-78, hier S. 71-78.

¹⁹⁹ Vgl. Mirjana Gross: *Von der Antike bis zur Postmoderne. Die zeitgenössische Geschichtsschreibung und ihre Wurzeln*, Wien, Köln, Weimar 1998, S. 105.

²⁰⁰ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, S. 845; *Umstellung und Anpassung*: D. P.

²⁰¹ Ebd., S. 849.

Rittergeist war morgenländisch und geistlich: [...]“²⁰².²⁰³ Obwohl in dieser Zeit monogenetische Auffassungen über die Herkunft der unterschiedlichen Menschen dominierten und sich der Glaube an kulturelle Relativität unter den Aufklärern weitgehend durchsetzte, so schien auch bei Herder implizit die Überzeugung von der Überlegenheit der eigenen, europäischen Kultur durch.²⁰⁴

Die gleichzeitige Präsenz von eurozentrischer Selbstsicherheit einerseits, und das ‚Eigene‘ relativierender Kritik andererseits, lässt sich auch an den zahlreichen Reiseberichten der Zeit ablesen.²⁰⁵ Reisen in die Kulturräume des Orients, welche wie alle Reisen in dieser Epoche zu einem Großteil wissenschaftlich motiviert waren, orientierten sich oft an Fragekatalogen²⁰⁶ und widmeten sich verstärkt „naturkundlichen und geographischen Fragestellungen“.²⁰⁷ Den Reisenden des Aufklärungszeitalters ging es vor allem darum, die Welt besser zu verstehen und die verschiedenen Kulturen sowie die in ihnen lebenden Menschen in universalgeschichtliche Zusammenhänge und ein zivilisatorisches Stufenmodell einzureihen. Zahlreiche Reiseberichte, wie bspw. jener des berühmten Forschungsreisenden Carsten Niebuhr, waren dabei, wie Osterhammel dargelegt hat, durchaus darum bemüht, sich den anderen Weltanschauungen der Araber zu nähern und dichotomische Gegenüberstellungen zwischen Ost und West zu vermeiden.²⁰⁸

Im Kontext europäischer Kolonialinteressen im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert wurde der Orient zunehmend mit Vorstellungen besetzt, die die Unterwerfung dieser anderen Kulturräume legitimierten. Insbesondere in den literarischen Produktionen der Kolonialmächte England und Frankreich kam der Glaube an eine kulturelle und zivilisatorische Überlegenheit des Westens zum Ausdruck. Dem Orientalen wurden Eigenschaften angedichtet, welche die vermeintliche kulturelle Überlegenheit der Europäer gegenüber den Orientalen ins Blickfeld rückten. Mit Charaktereigenschaften wie Irrationalität

²⁰² Johann Gottfried Herder: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten. In: Werke in zehn Bänden, Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von Jürgen Brummak und Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1994, S. 149-214, hier S. 192.

²⁰³ Vgl. zu Herders Wertschätzung der Araber auch Wolfgang Kayser: Die Iberische Welt im Denken J. G. Herders. Mit einem Nachwort von Hans Dietrich Irmscher, Tübingen 2002, S. 32-41.

²⁰⁴ Unter anderem Brenner geht auf diesen ambivalenten Blick der Aufklärer in Bezug auf andere Kulturen bzw. die in anderen Kulturen lebenden Menschen ein. Vgl. Brenner: Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 267.

²⁰⁵ Vgl. Harbsmeier: Orientreisen im 18. Jahrhundert, S. 64.

²⁰⁶ Vgl. Brenner: Der Reisebericht in der deutschen Literatur, S. 157.

²⁰⁷ Ebd., S. 79.

²⁰⁸ Vgl. Jürgen Osterhammel: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 2010, S. 81-84.

oder despotischen Neigungen,²⁰⁹ die den Bewohnern der orientalischen Kulturräume zugeschrieben wurden, ließen sich die imperialen Ansprüche an die Länder des Orients gut rechtfertigen. Orientreisende wie Gérard de Nerval, Richard Francis Burton oder Gustave Flaubert inszenierten in ihren Reiseberichten ein Orientbild, das sich aus Fantasie und Wirklichkeit zusammensetzte²¹⁰ und in dem sich eine Begeisterung für den Orient als Schauplatz des Exotischen mit europäischen Superioritätsgedanken paarte.

In den deutschen Staaten, wo an der Wende zum 19. Jahrhundert kolonialpolitische Interessen noch nicht vorherrschend waren, wurden Wahrnehmung und Beschreibung des Orients im Sinne einer sich etablierenden Romantik verklärt. Der Orient wurde im Denken der Romantiker zu einem idealisierten Ort, zum „Gegenentwurf“ einer deutschen Wirklichkeit.²¹¹ Dichter wie Wilhelm Hauff, Friedrich Schlegel oder Ludwig Tieck stilisierten den Orient zu einer märchenhaft-abenteuerlichen Welt voller Sinnlichkeit und Exotik.²¹² Auch Goethes *West-östlicher Divan* ist dieser sich im Poetischen manifestierenden Orientsehnsucht zuzurechnen. Obwohl er an die Vorstellungen eines sinnlich-exotischen Orients anknüpft, vermag er aber in besonderer Weise ein interkulturelles Potenzial zu entfalten: Inspiriert durch die Hafisübersetzung des Joseph von Hammer-Purgstall und andere orientalische, auch arabische Quellen²¹³ postuliert dieses Werk Goethes eine Annäherung an andere Formen des Denkens und Lebens.²¹⁴

In Folge der Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien sowie im Zuge der Globalisierung wurde vermehrt eine stärkere Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Perspektiven initiiert,²¹⁵ sodass sich das europäische bzw. westliche Selbstverständnis einmal mehr verändert hat und die europäischen oder westlichen Vorstellungen und Wahrnehmungen von anderen Kulturen

²⁰⁹ Zu den vermeintlichen ‚Charaktereigenschaften‘ der Orientalen vgl. Bernd Thum: Orientalism. In: Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, New York 2007, S. 389-393, hier S. 389.

²¹⁰ Thum legt dar: „The mixture of fact and fancy is characteristic for the century and can be encountered with Chateaubriand, Hermann von Pückler-Muskau and Richard Burton. [...] and in the oriental novels of the time (Flaubert’s *Salammbô*, 1862), often involving fantasies of eroticism and violence.“ Ebd., S. 392. Vgl. dazu auch Stephanie Mattes: *Orient im Film. Die Geschichte des Bauchtanzes von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien 2002, S. 55-61.

²¹¹ Sabine Mangold: *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, S. 45.

²¹² Vgl. Diethelm Balke: *Orient und orientalische Literaturen*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, zweite neubearbeitete Auflage, Bd. 2: L-O, hg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr, Berlin 1965, S. 816-869, hier S. 838f.

²¹³ Zu den arabischen Quellen bei Goethe siehe Katharina Mommsen: *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt am Main 1988, S. 17-50.

²¹⁴ Vgl. Esin Ileri: *Goethes ‚West-östlicher Divan‘ als imaginäre Orient-Reise. Sinn und Funktion*, Frankfurt am Main 1982, S. 433.

²¹⁵ Vgl. dazu Benedikt Köhler: *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*, Wiesbaden 2006, S. 65f.

selbst vermehrt zum Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen wurden. Nicht zuletzt die Orientalismusstudie Edward Saids hat dazu beigetragen, dass der Zugriff des Westens vor allem auf die Kulturräume des Orients, aber auch auf andere außereuropäische Kulturen, heute verstärkt vor dem Hintergrund machtdiskursiver Aspekte verhandelt wird. Vermehrt setzt man sich gegenwärtig mit den Bedingungen und Voraussetzungen von Zugriffen auf und Repräsentationen von kultureller Andersheit auseinander.

Dennoch sind auch im postkolonialen Umfeld Stereotype der letzten Jahrhunderte auf den arabischen Raum, auf die Religion des Islam sowie auf den Orient noch immer präsent, werden im Kontext z. B. politischer Diskurse modifiziert und aktualisiert und bestimmen das Bild der westlichen Kulturen auf die arabische Welt mit.²¹⁶ Wie bereits angemerkt, haben bspw. Silvia Kuske²¹⁷, Tanja Maier und Hanno Balz²¹⁸ auf eine Aktualisierung tradierter islamischer Feindbilder in den Bilderwelten neuerer Medienberichterstattungen hingewiesen und dargelegt, wie auf diese Weise ein nahtloser Übergang von der Vergangenheit in die Gegenwart konstruiert und der Eindruck vermittelt wird, die in der Vergangenheit erlebte islamische Bedrohung dauere unverändert bis in die heutige Zeit an.

Nach wie vor tradieren und (re-)produzieren auch literarische Texte Exotismen und Stereotypen; und wie Dirk Göttsche festgestellt hat, bedient insbesondere die Unterhaltungsliteratur weiterhin die Sehnsüchte nach dem Abenteuerlichen und Exotischen.²¹⁹ Daneben zeichnet sich in den Werken zahlreicher Autoren aber auch ein Bemühen um europäische Selbstreflexivität ab. Sie zeugen von einem Bewusstsein der Wirkungsmacht der gesellschaftlich-kulturell geprägten Psyche des Erlebenden bzw. Berichtenden im Hinblick auf Assoziationen, Vorstellungen und Erlebnisweisen von anderen Ländern und Kulturen und legen diese offen. Stereotype Festschreibungen werden auf diese Weise dekonstruiert bzw. als solche sichtbar gemacht. Die Begegnung mit anderen Ländern wird in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur in diesem Sinne immer wieder zugleich zu einer Begegnung und Auseinandersetzungen mit dem eigenen kulturellen Gedächtnis, mit den eigenen kulturellen Mustern, Wahrnehmungen und Verfahrensweisen.

Autoren wie Christof Hamann, Uwe Timm oder Hubert Fichte problematisieren in ihren literarischen Entwürfen europäische Zugriffsstrategien auf andere Länder, hinterfragen

²¹⁶ Vgl. auch Bernd Thum: *Orientalism*, S. 392f.

²¹⁷ Kuske: *Von Tasendundeiner Nacht zu Tausendundeiner Angst*, S. 251-279.

²¹⁸ Maier / Balz: *Orientierungen*, S. 81-101, hier S. 90.

²¹⁹ Vgl. Dirk Göttsche: *Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. In: *Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur*, hg. von M. Moustaphan Diallo und Dirk Göttsche, Bielefeld 2003, S. 161-244, hier S. 162.

Objektivität und Authentizität europäischer Berichterstattungen, setzen die Fragwürdigkeit europäischer Herantrittsweisen an das kulturell Andere ins Bild und verhandeln im literarischen Raum Möglichkeiten und Grenzen der Annäherung an dieses Andere. Nicht zuletzt die Zunahme kulturübergreifender Tendenzen in einer sich globalisierenden Welt tragen dazu bei, dass sich Literatur heute mit kultureller Hybridität auseinandersetzt.

Nicht nur lassen sich, wie Doris Bachmann-Medick und Karl Esselborn betonen, bestimmte kulturelle Phänomene heute nicht mehr einem geografisch definierten Raum zuweisen; vielmehr stellen Migrationserfahrungen oder ein (temporäres) Leben in anderen Kulturkreisen biografische Bestandteile nicht weniger Schriftsteller dar.²²⁰

Gerade der literarische Raum bietet eine Vielzahl von Möglichkeiten kulturelle Vorbedingungen zu reflektieren, tradierte, stereotype Vorstellungswelten zu dekonstruieren und auf diese Weise einen Beitrag zur interkulturellen Vermittlung zu leisten.

In diesem Sinne soll im weiteren Verlauf der Arbeit herausgestellt werden, ob in den hier zu untersuchenden Texten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur Bilder und Vorstellungen der vergangenen Jahrhunderte präsent sind, inwieweit die Texte diese repetieren und fortschreiben, aktualisieren, modifizieren oder sie als stereotype Vorstellungen oder westliche Utopien ins Bild setzen. Um das interkulturelle Potenzial der Texte erschließen zu können, ist es darüber hinaus notwendig, herauszuarbeiten, wie reflektiv sich die Texte zu den Vorbedingungen kultureller Wahrnehmung und zu den Möglichkeiten der Repräsentation von kultureller Andersheit verhalten. Nicht zuletzt gilt es, vor dem Hintergrund der hier kurz umrissenen Entwicklungen des Diskurses über den arabischen, islamischen bzw. orientalischen Raum im Medium der Literatur, darzulegen, durch welche Veränderungen oder Kontinuitäten sich die hier zu untersuchenden literarischen Texte hinsichtlich ihrer Sicht auf die angesprochenen Kulturen und kulturellen Aspekte gegenüber früheren literarischen Zeugnissen auszeichnen.

²²⁰ Vgl. Doris Bachmann-Medick: Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in ‚postkoloniale‘ Landkarten. In: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle, hg. von Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 60-77, hier insb. S. 60-63. Vgl. auch Karl Esselborn: Die Krise des europäischen Reisens und die neue Topographie der Welt. Reiseliteratur als zentraler Gegenstand interkultureller Literaturwissenschaft. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 30 (2004), hg. von Alois Wierlacher / Konrad Ehlich / Ludwig M. Eichner / Andreas F. Kelletat / Hans-Jürgen Krumm / Willy Michel / Kurt-Friedrich Bohrer, München 2004, S. 285-324, hier S. 301f.

2. Konzepte von Kultureller Identität, kultureller Alterität und Interkulturalität in den Erzählwerken von Roes, Trojanow und Weidner: *Rub'Al-Khali, der Weltensammler und Fes*

Interkulturelle Prozesse zielen auf ein Miteinander im Denken und Handeln, sie sind auf wechselseitigen Austausch, auf Dialektik und Dialogführung angewiesen und sie stellen auf das Erarbeiten neuer, gemeinsamer Wissens- und Handlungsräume ab.²²¹ Interkulturalität steht in engem Zusammenhang mit der zunehmenden Vernetzung der und dem zunehmenden Austausch zwischen den Kulturen im Zuge von Globalisierung und Internationalisierung; sie begreift die „Prozesse der Kulturbegegnungen und -verflechtungen“ als „dynamische [...] Interaktion der Kulturen“²²², mit dem Ziel, unter Wahrung der Besonderheiten und Spezifitäten der verschiedenen Kulturen durch Dialog, Offenheit und Toleranz ein friedliches Miteinander zu erreichen.²²³ Voraussetzung einer interkulturellen Haltung ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur,²²⁴ das Verständnis der eigenen kulturellen Identität und das Begreifen, dass diese das Ergebnis eines Sozialisationsprozesses im Kontext einer Gesellschaft ist, welche sich vor dem Hintergrund historischer Erfahrungen, Weltanschauungen und Strategien der Lebensbewältigung entwickelt hat:

„Kulturelle Identität darf, wenn sie für das Gelingen eines interkulturellen Dialogs bedeutsam werden soll, [...] nicht als etwas Schicksalhaftes, Unveränderliches verstanden werden. Im Gegenteil, sie muß subjektiv erarbeitet werden, und zwar durch geschichtliche Reflexion und rationale Selbstdistanzierung.“²²⁵

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnis lassen sich eigene Werte- und Normenvorstellungen, Sinnkonzepte und sogar Weltbilder relativieren, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster können als kulturelles Erbe betrachtet werden. Der Einzelne kann sich für Fremdes und Unbekanntes öffnen, er vermag andere Konzepte und Überzeugungen als Alternativen zu den kulturell eigenen Strategien und Anschauungen zu erkennen und anzuerkennen und erfährt Interkulturalität in diesem Sinne als Bereicherung und Verwandlung.

²²¹ Vgl. auch Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog, S. 82.

²²² Vancea: Toleranz und Konflikt, S. 18.

²²³ Vgl. ebd., S. 18f.

²²⁴ Vgl. Götz Großklaus / Bernd Thum: Interkulturelle Germanistik als Aufgabe an Technischen Hochschulen. Das Beispiel Karlsruhe. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 187-218, hier S. 189; vgl. auch Erhard Hexelschneider: Das Fremde und das Eigene als Grundkomponente von Interkulturalität. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 259-266, hier S. 260; vgl. Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog, S. 89.

²²⁵ Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog, S. 89.

Damit sich der jeweils Andere dem eigenen Blickwinkel annähern kann, müssen die jeweiligen Dialogpartner dazu in der Lage sein, ihre eigene Position zu explizieren, das heißt ihre (geschichtlichen) Voraussetzungen darzulegen und dem jeweiligen Gegenüber auseinanderzusetzen. Wird das Eigene nicht (mehr) absolut gesetzt und werden das Andere und das Eigene vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen historischen Bedingtheit betrachtet, wird eine Annäherung an den Blickwinkel bzw. die Perspektive des oder der ‚Anderen‘ möglich; der erste Schritt, um zu einem gemeinsamen Konsens zu finden, ist damit bereitet.

Im Hinblick auf den Beitrag, den literarische Repräsentationen zur interkulturellen Verständigung leisten können²²⁶ und in Anbetracht des Einflusses literarischer Diskurse auf das kulturelle Gedächtnis und auf kulturelle Identität, sind die sich in Gegenwartstexten artikulierenden Haltungen zu den sich im Zuge zunehmender Kulturbegegnungen stellenden Herausforderungen von großem Interesse.

Unter diesem Gesichtspunkt soll nun eine allmähliche Annäherung an die in den zu untersuchenden Texten gegebenen Konzepte von kultureller Identität und kultureller Alterität erfolgen. Dabei wird hier zunächst auf die begrifflichen Konzepte von Identität und Alterität in den Texten geachtet werden. Wird kulturelle Identität im oben genannten Sinne begriffen als Resultat geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse? Wird sie als etwas Veränderbares reflektiert, findet eine Selbstdistanzierung statt oder wird kulturelle Identität verstanden als quasi schicksalhafter Wesenszug, der einer Kulturgemeinschaft von Natur aus gegeben ist? Es ist auch zu untersuchen, ob in den Beschreibungsmustern des ‚Eigenen‘ wie des ‚Anderen‘ tradierte Stereotypen und Topoi wirksam werden und ob die Gegenwartstexte kulturelle Identität vor dem Hintergrund der dargestellten Zeiträume in Abhängigkeit zeitgenössischer Geistesströmungen oder gesellschaftlicher Diskurse konstruieren. Weil das Eigene erst in Anbetracht des Fremden bewusst wird, muss hier auch danach gefragt werden, wo eine bewusste Abgrenzung des ‚Eigenen‘ von den ‚Anderen‘ vorgenommen wird. Hierbei sind die Vorstellungen vom kulturell ‚Eigenen‘ und vom kulturell ‚Fremden‘ kritisch zu hinterfragen.

²²⁶ Vgl. dazu auch Vancea: Toleranz und Konflikt, S. 41-43.

2.1 Identität und Alterität: Unterschiedliche Blickwinkel auf den arabisch-islamischen Kulturraum in Michael Roes ethnografischem Roman *Rub'Al-Khali*

Der Autor Michael Roes setzt sich in seinen Werken immer wieder mit den Themen kulturelle Identität und kulturelle Alterität sowie mit Begegnungen von Menschen, die durch unterschiedliche Kulturen sozialisiert und geprägt wurden, auseinander. Dabei spielt in seinen literarischen Inszenierungen wiederholt auch die Frage nach Annäherungsmöglichkeiten zwischen westlichen und arabisch-islamischen (Welt-)Anschauungskonzepten eine Rolle.²²⁷

Im Rahmen eines Forschungsprojektes hat Michael Roes von 1994 bis 1995 ein Jahr im Jemen verbracht, um Spiele, Tänze und Riten der jemenitischen Stammesgesellschaft zu studieren. Während des Bürgerkrieges wurde er im ‚Leeren Viertel‘ festgehalten.²²⁸

Das im Folgenden zu untersuchende, 1996 erschienene Werk wird im Klappentext zugleich als „Abenteuer- und Reiseroman“, als „anthropologische Studie“ und als „literarisches Spiel“²²⁹ vorgestellt. Indem sich der Text einer eindeutigen Genrezuordnung verweigert, entspricht *Rub'Al-Khali* postmodernen Präferenzen für Offenheit, Pluralismus und Hybridität²³⁰. Roes Werk verbindet ethnologische Forschungsergebnisse mit einer fiktiven Erzählung, wird in der Forschung nicht zuletzt in die Tradition Hubert Fichtes und Stephen Tylers gestellt²³¹ und unter dem Gesichtspunkt der Ethnopoese diskutiert.

Roes, der Philosophie, Germanistik und Psychologie studiert hat, hat es 1996 als Habilitationsschrift im Fachbereich Ethnologie an der Universität in Berlin eingereicht.²³²

Der Text trägt den Namen der großen arabischen Sandwüste, *Rub'Al-Khali. Leeres Viertel*; im Untertitel den Zusatz *Invention über das Spiel*. Der Titel spielt, wie in der Forschung bereits

²²⁷ Während etwa der *Weg nach Timimoun*, Berlin 2006 und *Die Geschichte der Freundschaft*, Berlin 2010 entsprechende interkulturellen Problematiken in einem Roman gestalten, wird in *Durus Arabij. Arabische Lektionen*, Frankfurt am Main 1997 der Versuch, sich arabischer Alterität anzunähern, über die Lyrik vollzogen.

²²⁸ Vgl. Christoph Schmitt-Maaß: Michael Roes. In: *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, hg. von Heinz Ludwig Arnold, München 72. Nlg. 10/2002, S. 1; vgl. auch Klaus R. Scherpe: Europas „rettende Liebe“? Erfundene Ethnographie von Michael Roes. In: *Auslassungen. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft*, hg. von Natascha Adamowsky und Peter Matussek, Würzburg 2004, S. 109-115, hier S. 113.

²²⁹ Einband von *Rub'Al-Khali*

²³⁰ Vgl. dazu Paul Lützel: Von der Postmoderne zur Globalisierung: Zur Interrelation der Diskurse. In: *Räume der literarischen Postmoderne. Gender, Performativität, Globalisierung*, hg. von Paul Michael Lützel, Tübingen 2000, S. 1-21, hier S. 6 und S. 14f.

²³¹ Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“, S. 97-99 sowie S. 105-107.

²³² Vgl. Schmitt-Maaß: Michael Roes, S. 1. Vgl. auch Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 205.

festgestellt wurde, auf den Topos der Terra incognita Südarabien²³³ an, der seit je her Anlass für geografische und ethnologische Forschungen und Projektionsort europäischer Phantasmorgien war.²³⁴ Jede Epoche hat, wie Andrea Polaschegg betont, den Orient in Abhängigkeit von kulturell-gesellschaftlichen Konstellationen und Strömungen aufs Neue „für sich entdeckt“²³⁵ und vorhandene Vorstellungen und Konstruktionen mit je aktuellen Orientwahrnehmungen „angereichert und überlagert“.²³⁶ In diesem Sinne war vor allem die Terra incognita Südarabien immer wieder ein leerer Raum, der „neu kartografiert“²³⁷ werden konnte. Darüber hinaus war gerade die ‚Leere‘ der Wüste seit jeher Anlass, dieses Gebiet mit Imaginationen zu besetzen.²³⁸

Der Untertitel des Textes, *Invention über das Spiel*, verweist auf die Diskussion über das Spiel in der Ethnologie.²³⁹ Er kann zugleich auch vor dem Hintergrund der postmodernen Konjunktur des Spielesbegriffs gesehen werden und als ‚spielerischer‘ Hinweis auf die im Text betriebene, – und im weiteren Verlauf noch näher erwähnte – spielerische Anlehnung an andere Texte sowie auf postmoderne Tendenzen, Literatur als Spiel aufzufassen.²⁴⁰ Christoph Schmitt-Maaß sieht darüber hinaus eine Anspielung auf die Verwirklichung der von Stephen Tyler geforderten evokativen Ethnografie gegeben:

„Im Verlauf seiner Invention über das Spiel (wie der Romanessay im Untertitel genannt wird) findet Roes gemäß der Rhetorik entstammenden Wortbedeutung der ‚inventio‘ sein Thema erst allmählich, verwirft aber alle feststehenden Thesen und bietet dafür ein [sic!] Vielzahl divergierender Einblicke in die jemenitische Alltags- und Spielkultur.“²⁴¹

²³³ Vgl. zum Topos Terra Incognita Südarabien Willhardt: Kulturbegegnung mit dem Orient, S. 130f.; Alexander Honold legt in diesem Zusammenhang dar: „In der Entdeckungsgeschichte des Orients und in jener Afrikas – die Region hat gewissermaßen auch eine bikontinentale Zugehörigkeit – spielt das jemenitische Hinterland die Rolle eines nur selten bereisten, wenig erforschten Gebietes. Die Engländer hatten die wichtigsten Küstenstützpunkte am Roten Meer und am Golf von Aden unter Kontrolle, aber keine der großen Kontinentalmächte ‚kümmerte‘ sich um das von Beduinenclans dominierte Landesinnere.“ Honold: Der ethnographische Roman am Ende des 20. Jahrhunderts, S. 84.

²³⁴ Auf diese Assoziation des Texttitels verweist u. a. Michaela Kopp-Marx. Vgl. Kopp-Marx: Zwischen Petrarca und Madonna, S. 245.

²³⁵ Polaschegg: Die Regeln der Imagination, S. 18.

²³⁶ Ebd., S. 16.

²³⁷ Göckede / Karentzos führen dies für das Konstrukt ‚Orient‘ im Allgemeinen an: Göckede / Karentzos: Einleitung, S. 11.

²³⁸ Vgl. Uwe Lindemann: Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart, Heidelberg 2000, S. 55.

²³⁹ Vgl. Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 205.

²⁴⁰ Zum Begriff des Spiels im Kontext der Postmoderne und der Literatur vgl. Thomas Anz: Literaturtheorie als Spieltheorie. Aus Anlass neuerer Bücher von Stefan Matuschek, Johannes Merkel und Ruth Sonderegger. URL: <http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=3654>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.

²⁴¹ Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“?, S. 106f.

Zentrale Figur des zweiteiligen Reise- und Abenteuerromans ist ein junger Ethnologe, der sich zur Erforschung jemenitischer Spiele auf eine Forschungsreise in den Jemen begibt, wo er auf dem Rückweg eines Forschungstrips von Marib nach Sanaa entführt und verschleppt wird. In Form fragmentarischer Tagebuchaufzeichnungen fügen sich Exkursions- und Forschungsberichte, theoretisch-wissenschaftliche Abschnitte, (Fieber-)Traumerinnerungen und reflektierende Gedankengänge zu einer Collage zusammen. Parallel zu der Berichterstattung des Ethnologen enthält der Roman einen zweiten Handlungsstrang, der über eine etwa 200 Jahre zurückliegende Forschungsreise nach Südarabien berichtet. Verfasser dieses ebenfalls fragmentarischen Reiseberichts ist der Direktor des Tiefenfurter Marionettentheaters Alois Ferdinand Schnittke, der als Sekretär des Grafen Ernst Eugen de la Motte-Fauteuil eine Expedition, deren Ziel und Zweck sich dem Berichterstatter wie auch dem Rezipienten erst im Laufe der Reise genau erschließen, begleitet. Weitere Teilnehmer dieser Expedition sind der Altphilologe Tertulio Liebetrud Schotenbauer und der Arzt und Botaniker Doctor Schlichter. Zwar hat de la Motte seinen Sekretär Schnittke davon in Kenntnis gesetzt, dass es sich bei der Expedition um eine Orientreise zum Zwecke der Suche nach Inschriften handelt, „doch giebt es der Oriente viele und der Inschriften unendliche“²⁴². Dass Schotenbauer es vor allem auf den Raub der mosaischen Gesetzestafeln abgesehen hat, erfährt Schnittke, und mit ihm der Leser, erst viel später.

Der Reisebericht Schnittkes ist – wie auch der Anhang des Textes verrät (Vgl. RA, S. 774f.) – eine Zusammentragung einer Vielzahl von Reiseberichten vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts. Passagen dieser Reiseaufzeichnungen, allen voran der *Reisebeschreibungen nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (1774) von Carsten Niebuhr, werden stellenweise beinahe wörtlich zitiert.²⁴³ Bis zuletzt bleibt unklar, ob diese Forschungsreise in der fiktiven Wirklichkeit des Textes tatsächlich stattgefunden hat oder ob es sich um ein erfundenes Reisetagebuch handelt. Die Reiseaufzeichnungen Schnittkes sind den Berichten des Ethnologen sequenziell zwischengefügt. Der Protagonist und Verfasser des ersten Handlungsstranges bzw. Reiseberichtes rezipiert die Aufzeichnungen Schnittkes und folgt mehr oder minder den Spuren dieser zurückliegenden Expedition.²⁴⁴ Zwar sind die Schilderungen des Ethnologen weniger abenteuerlich²⁴⁵ und distanzierter als jene

²⁴² Michael Roes: *Rub‘ Al-Khali. Leeres Viertel. Invention über das Spiel*, Frankfurt am Main 1996, S. 30 (der Text wird im folgenden zitiert unter der Verwendung der Sigle RA und Seitenangabe).

²⁴³ Vgl. dazu v. a. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? S. 101.

²⁴⁴ Vgl. u. a. auch Scherpe: Europas „rettende Liebe“? S. 111f.

²⁴⁵ Vgl. Holdenried: *Künstliche Horizonte*, S. 50f.

Schnittkes;²⁴⁶ beide Handlungsstränge unterscheiden sich überdies auch hinsichtlich ihrer Orthografie – in den Tagebucheinträgen des Ethnologen ist mit Ausnahme von Satzanfängen und Eigennamen alles kleingeschrieben, Schnittkes Aufzeichnungen folgen älteren Rechtschreibgewohnheiten und lassen die gängige Groß- und Kleinschreibung erkennen – dennoch zeichnen sich beide Reisedarstellungen durch auffallende Parallelen aus und beginnen sich schließlich sogar zu durchdringen²⁴⁷: Die Erlebnisse des Ethnologen werden von den Erlebnissen Schnittkes überlagert; die Rezeption der zurückliegenden Reise beeinflusst nicht zuletzt die Erlebnisweise des in der Gegenwart reisenden Ichs.

Auch die Schreibstile und Präsentationsweisen arabischer Andersheit beider Handlungsstränge unterscheiden sich. Beide Berichterstatter sind sich dessen bewusst, dass ein ‚objektives‘ Verstehen von kultureller Alterität nicht möglich ist. Während Schnittke jedoch glaubt, die „Fragwürdigkeit jeder Objectivität“ (RA, S. 513) durch einen „ausschmückende[n] und ironsierende[n] Stil“ (RA, S. 513. Anpassung: D. P.) kompensieren zu können, wechseln in den Aufzeichnungen des Ethnologen plastisch geschilderte Erlebnisse oder Träume mit ethnografisch-sachlichen Passagen und reflektierenden Gedanken. Sein Blick auf die arabische Kultur wird geprägt und überlagert durch wissenschaftliche Theorien und Erkenntnisse und das resignierende Bewusstsein, dem Ethnozentrismus nicht entkommen zu können (Vgl. RA, S. 225); denn selbst eine „wissenschaftliche Weltanschauung [ist] immer weltanschaulich“²⁴⁸ und somit kulturell geprägt und „[s]elbst die kritische reflexion [...] teil der eigenen kulturellen kompetenz.“ (RA, S. 225; Anpassung: D. P.) In *Rub'Al-Khali* werden „kulturwissenschaftliche Reflexion[en] im literarischen Gewand“²⁴⁹ präsentiert und als Collagen in die literarische Darstellung einbezogen. Kulturspezifische Perspektiven, kulturelle Deutungsweisen, Selbstreflexivität und Interkulturalität werden thematisiert und zur Darstellung gebracht.²⁵⁰

Der Aufbau des Romans kontrastiert verschiedene Vorstellungen über kulturelle Identität und unterschiedliche Möglichkeiten des Umgangs mit kultureller Alterität. Indem er außerdem Vergangenheit und Gegenwart einander gegenüberstellt und die Wahrnehmungs- und

²⁴⁶ Vgl. Scherpe: Europas rettende Liebe, S. 112.

²⁴⁷ Diese Tatsache wurde bereits in zahlreichen Arbeiten zu *Rub'Al-Khali* herausgestellt. Vgl. u. a. Kopp-Marx: Zwischen Petrarca und Madonna, S. 246.

²⁴⁸ Volker Gottowik: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnologischen Repräsentation, Berlin 1997, S. 67; Anpassung: D. P.

²⁴⁹ Doris Bachmann-Medick: Weltsprache der Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft, Bd. 42 (1998), hg. von Wilfried Barner / Walter Müller-Seidel / Ulrich Ott, Stuttgart 1998, S. 463-469, hier S. 466; Anpassung: D. P.

²⁵⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von Doris Bachmann-Medick in Bezug auf kulturwissenschaftliche Tendenzen in der Literatur; Bachmann-Medick: Weltsprache der Literatur, insb. S. 466-468.

Verhaltensweisen der Figuren mit Blick auf die jeweils dargestellten Epochen konstruiert, setzt er Veränderungen in den Einstellungen zu Europa wie zu den arabischen Kulturräumen als Resultate veränderter gesellschaftlicher Bedingungen ins Bild. Der Text zeichnet die Figuren beider Handlungsstränge – die der Rezipient aus den jeweiligen Berichterstattungen des Ethnologen und Schnittkes kennenlernt – als individuelle Charaktere und zugleich als Repräsentanten ihrer jeweiligen Kultur und Epoche bzw., im Fall der Schnittke-Expedition, einer Epochenspanne.²⁵¹ Während das kulturelle Bezugssystem des Ethnologen das technisierte und globalisierte Europa bildet, wo reisen die „verhockte Fortbewegung des Europäers“ (RA, S. 9) ist, da Flugzeuge räumliche Distanzen in kürzester Zeit zu überwinden vermögen, sodass reisen „im eigentlichen Sinn kein reisen, kein sich erheben mehr, sondern das aufstehen an einem veränderten Ort“ (RA, S. 9f.) darstellt, ist Schnittke, der in einer Zeit vor der Technisierung des Alltags reist, „so sehr mit der Fortbewegung an sich beschäftigt“, dass er „das Eigentliche der Reise noch gar nicht erfasse[n]“ kann (RA, S.17; Anpassung: D. P.). Seine Reise bildet „eine Folge vieler kleiner, leicht verwindbarer Abschiede“ (RA, S. 17).

Die Gedankengänge und Wahrnehmungsweisen der Europäer beider Handlungsstränge verweisen auf je unterschiedliche Epochenräume mit ihren je spezifischen Weltanschauungen und Problemen. Der Text konstruiert die Perspektiven der Figuren nicht zuletzt als Resultate der jeweiligen gesamtgesellschaftlicher Bedingungen. Die Sichtweisen auf die je eigene wie auf die arabische bzw. arabisch-jemenitische Kultur werden in hohem Maße mitgeprägt durch soziale, historische, kulturelle und politische Gegebenheiten. Während Ausgangs- und Bezugssystem der Handlungen und Gedanken der Figuren des ersten Handlungsstrangs das ‚postmoderne‘, ‚postkoloniale‘, technisierte und globalisierte Europa bildet, wo Verhaltensweisen und Überlegungen zeithistorische Details wie den Bürgerkrieg im Jemen einbeziehen, werden die Denkstrukturen und Interessen der Expeditionsteilnehmer um Schnittke wesentlich bestimmt durch die dominanten europäischen Diskurse ihrer Zeit. An verschiedenen Stellen sind Anklänge an Toleranz- und Aufklärungskonzepte vergangener Jahrhunderte zu finden, eine drohende Besetzung der Stadt Triest durch die Franzosen wird erwähnt (Vgl. RA, S. 18) und damit auf das napoleonische Zeitalter hingewiesen. Das Interesse der Reisegefährten Schnittkes am zeitgenössischen Orient entspringt, wie sich bald herausstellt, vor allem der Hoffnung auf den Fund der mosaischen Gesetzestafeln, ihr Blick

²⁵¹ Eine exakte zeitliche Verortung der Schnittke-Reise ist, wie Schmitt-Maaß dargelegt hat, nicht möglich. Direkte und indirekte Verweise und Anspielungen auf Goethe, Voss und ‚Casper Hauser‘ sowie intertextuelle Hereinnahmen aus dem Zeitraum zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert legen je unterschiedliche Zeitspannen nahe. Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? S. 99-104 sowie S. 107.

auf Kultur und Menschen wird in erster Linie geprägt durch die Vorstellungen der eigenen kulturellen Überlegenheit und sie betrachten den Orient aufklärerischen und romantischen Vorstellungen gemäß als ‚Wiege der Menschheit‘²⁵².

Der Text lässt erkennen, dass sich Verhalten und Wahrnehmungen der Figuren im Rahmen kultureller Bezüge befinden; zugleich macht er jedoch deutlich, dass Verhaltens- wie Wahrnehmungsweisen durch kulturelle Prägungen nicht eindeutig festgelegt sind²⁵³: Obwohl kulturelle bzw. epochale Einflüsse auf die Figuren beider Handlungsstränge zu bemerken sind, weisen die Reaktionen der einzelnen Figuren und ihre Ansichten über den arabisch-jemenitischen Kulturraum und die in ihm lebenden Menschen grundlegende Unterschiede auf: Der Ethnologe nimmt, obwohl er sich etwaiger Gefahren im Laufe seines Aufenthaltes in Sanaa zunehmend bewusst wird, Kontakt zur einheimischen Bevölkerung auf. Er möchte am Leben der Menschen teilhaben. Seine Wahrnehmungen verändern sich, dennoch bleibt er sich der „kulturellen Schablonen seiner Herkunft“²⁵⁴ bewusst:

„Vergesse fast, dasz ich nicht dazugehöre. Dasz ich die dinge, die um mich herum geschehen, anders wahrnehme als sie.“ (RA, S. 139)

Während ihm die Bekanntschaft mit Nūr, einem jemenitischen Kabilen, der sein Studium an der Marineakademie in Portsmouth absolviert hat, in der Anfangszeit seines Aufenthaltes ein gewisses Maß an Sicherheit vermitteln kann – er macht einen Großteil seiner Unternehmungen in der Begleitung Nürs –, ist er nach seiner Entführung auf sich alleine gestellt und muss sich den für ihn unbekanntem Sitten und Verhaltensweisen des jemenitischen Stammes ohne die Vermittlung seines Freundes und Begleiters öffnen. Da er sich dessen bewusst ist, dass „Gefühle [...] ebensowenig authentisch, das heißt unabhängig [sind] von kulturellen Konzepten wie Sprachen oder Sichtweisen“ (RA, S. 557; Umstellung und Anpassung: D. P.), kann er seine eigene Perspektive hinterfragen, relativieren und verändern.

Anders als der Ethnologe begegnen die Wissenschaftler des Instituts in Sanaa, an dem der junge Forscher zunächst wohnt und arbeitet, der arabisch-jemenitischen Bevölkerung mit Skepsis und Misstrauen und kritisieren den unbedarften Umgang des Ethnologen mit den Einheimischen. Während Penelope „trotz mehrmonatigen Aufenthalts unter der sengenden

²⁵² Zu diesem Blickwinkel auf den ‚Orient‘ siehe Sabine Mangold: Anmerkungen zur deutschen Orientalistik im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild. In: Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München 2008, S. 223-241, hier S. 234.

²⁵³ Vgl. Elias Jammal: Kulturelle Befangenheit und Anpassung. Deutsche Auslandsentsandte in arabisch-islamischen Ländern, Wiesbaden 2003, S. 21.

²⁵⁴ Kopp-Marx: Zwischen Petrarca und Madonna, S. 249.

sonne des jemenitischen hochlands winterblasz“ (RA, S. 108) ist, tritt der Institutsleiter und Archäologe Dick Barber „akkurat gekleidet wie der direktor einer sparkassenfiliale, doch unangemessen für das klima und die kultur“ (RA, S. 245) auf – beides sind äußerliche Zeichen dafür, dass sie ihre Tage vorwiegend im Schutze des Instituts verbringen und kaum eingehende Beziehungen zur jemenitischen Bevölkerung pflegen. Die Furcht vor Spionage und Verrat, vor einem „autokratisch regierten dritte-welt-staat“ (RA, S. 188) bzw. „polizeistaat“ (RA, S. 236) und die Angst, sogar die jemenitischen Politiker könnten mit den „banditen“ (RA, S. 123) „unter einer decke“ (RA, S. 123.) stecken, hindern sie daran, am Leben der jemenitischen Bevölkerung tatsächlich teilzunehmen.

Während der Ethnologe bezweifelt, dass „die arabische gesellschaft mit ihren eigenen, von Europa so verschiedenen traditionen ein spiegel sein kann, die gegenwärtigen westlichen entwicklungen zu reflektieren“ (RA, S. 213), stellt Dick Barber der arabisch-jemenitischen Gesellschaft den „technischen fortschritt“ (RA, S. 179) des Westens kontrastierend gegenüber und manifestiert die „überlegenheit des westens“ (RA, S. 212) an Hand kriegischer, politischer und ökonomischer Erfolge. Kulturelle Differenzen zwischen der arabisch-jemenitischen und der europäisch-westlichen Gesellschaft offenbaren sich ihm damit vor allem in einer Dialektik von arabischer Rückständigkeit und westlicher Fortschrittlichkeit. Entwicklungen der arabischen Kultur müssen sich in seiner Perspektive selbstverständlich an der westlichen Gesellschaft orientieren.²⁵⁵

Auch Schnittke erkundet die Länder, die er bereist, eingehend und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von seinen Reisegefährten, die sich, wann immer möglich, in den Häusern europäischer Gesandter verschanzen und den in Europa gepflegten Vergnügungen nachgehen. Metaphorisch vergleicht Schnittke zu Beginn der Reise Konstantinopel mit einem „Körper“ und „Organismus“ (RA, S. 26) und beschreibt, dass er nicht an der „Oberfläche dieses Körpers“ (RA, S. 26) bleiben, sondern „in das athmende, schwitzende, verdauende und zersetzende Innenleben dieses lehmgebrannten Leibes“ (RA, S. 26) eindringen möchte. Er nimmt Kontakte zur einheimischen Bevölkerung auf und lernt von dem Dragoman Abdul Malik die arabische Sprache, während sich seine Gefährten „mit diesem Araber nicht gemein machen wollen“ (RA, S. 56). Die Begegnung mit der arabischen Kultur und den in ihr lebenden Menschen verändert ihn.²⁵⁶

²⁵⁵ Zur Problematik der Übertragung westlicher Entwicklungsvorstellungen auf andere Kulturräume vgl. Lindner: Die Fremden und unsere Identität, S. 143f. und S. 158.

²⁵⁶ Christoph Schmitt-Maaß spricht in diesem Zusammenhang gar von einer allmählichen Entwicklung Schnittkes von einem „kritische[n] Aufklärer [...] zu einem einführenden Beobachter“. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? S. 107; Anpassung: D. P.

„Ich nehme Veränderungen an mir wahr, nicht Äussere, Unbedeutende, nein, Veränderungen der Wahrnehmung an sich. Würde ich meinen Leib mit einem Haus vergleichen, so hätte sich nicht nur die Fassade geändert, sondern das ganze Gebäude befände sich im Umbau, Fenster und Türen werden erweitert, Geschosse aufgestockt, geheime Verbindungen zu anderen Gebäuden hergestellt.“ (RA, S. 83f.)

Auch sein Blick auf den eigenen Kulturraum wandelt sich. In der Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen verändert sich seine Perspektive auf das kulturell Eigene; wie der Ethnologe bleibt er sich jedoch des Einflusses seiner kulturellen Prägung auf seine Wahrnehmungen bewusst:

„Die Auseinandersetzung mit der Geistesart der Menschen hier lehrt mich, die eigene Cultur mit neuen Augen zu sehen. Andererseits kann ich verständlicher Weise nicht in die arabische Haut hinein. Ich verkleide mich nur als einen Orientalen. Sicher hilft es mir, mit den Einheimischen in einen ungezwungeneren Contact zu kommen, als es mir das Auftreten als Europäer erlauben würde.

Doch manchmal unterhalten sich die einander contrairen Ichs in meinem Innern. Dann fühle ich mich dem Irrsinn nahe, wie es einem Menschen gehen kann, der die Welt und sich durch zwey Paar verschiedener Augen sieht.“ (RA, S. 89)

Wie die Wissenschaftler, denen der Ethnologe des ersten Handlungsstranges im Institut in Sanaa begegnet, so treten auch Schnittkes Reisegefährten mit den Einheimischen kaum in Kontakt. De la Motte verbringt seine Mußestunden „in den Häusern europäischer Kaufleute und Gesandter oder zurückgezogen in einem angemieteten Quartiere.“ (RA, S. 263) Gespräche führt er „auf Deutsch oder Französisch und hauptsächlich über die neuesten deutschen oder französischen Moden“ (RA, S. 263) und seine „Reise führt durch einen europäischen Traum vom Orient“ (RA, S. 263). Schotenbauer begegnet der arabischen Kultur vor allem im Glauben an die zivilisatorische Überlegenheit Europas²⁵⁷ und fokussiert auf die vermeintliche Rückschrittlichkeit der Araber:

„Dies Land ist ein barbarisches Land, [...]. Seine Bewohner sind uncivilisiert, verschlagen, disciplinlos, grossmäulig, schmutzig, rüpelhaft und ungastlich. [...] Es gibt keine Bildung, keine Cultur, keine Lebensart, keine schönen Künste, es gibt bloße Stupidität und Grausamkeit im Alltäglichen und eine Obsession für den persönlichen Gewinn.“ (RA, S. 392f.)

Er kritisiert entsprechend auch Schnittkes Bereitschaft, sich auf den arabischen Kulturraum einzulassen, einen offenen Umgang mit den Einheimischen zu pflegen und sich den dortigen Gepflogenheiten anzupassen, um leichter mit den Arabern in Kontakt treten zu können:

„[...] Glaubst du denn, indem du deine äussere Gestalt, dein Gebaren und selbst deine Sprache der Fremde anpasst, nur ein Jota mehr von ihr zu begreifen, als wenn du deine Eigenarten wahrst und das Trennende zwischen dir und den Anderen beybehälst? Diese Verkleidungen und Selbstverleugnungen scheinen mir ein ärgerer Betrug als jeder noch so

²⁵⁷ Die Europäer waren seit dem 18. Jahrhundert der Auffassung, sie hätten den Prozess der Zivilisation vollendet und befänden sich auf der obersten Stufe der zivilisatorischen Entwicklung. Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 20., neue durchges. und erw. Auflage, Frankfurt am Main 1997, S. 152f.

dünnelhafter Stolz auf die eigene Zivilisiertheit. Denn so sehr wir auch die eigene Kultur bemängeln oder gar verachten, so können wir uns ihrer doch nicht einfach wie ein abgetragenes Gewand entledigen.“(RA, S. 515)

Die Gegenüberstellung der Figuren beider Handlungsstränge macht nicht nur deutlich, dass sich die Umgangsweisen der verschiedenen Figuren mit der arabischen Kultur innerhalb der einzelnen Epochen trotz des Eingebundenseins in kulturelle und diskursive Bezüge vehement unterscheiden, sondern es kristallisieren sich auch eindeutige Parallelen zwischen den Hauptfiguren der beiden Handlungsstränge einerseits, zwischen den übrigen Europäern andererseits, heraus. Während die anderen Figuren es vermeiden, eingehende Beziehungen zur arabischen Bevölkerung aufzubauen und ihre Sichtweisen auf die arabische Kultur und die in ihr lebenden Menschen vor allem von Stereotypen und der Überzeugung von der eigenen kulturellen Überlegenheit geprägt werden, begegnen die Protagonisten beider Handlungsstränge der arabischen Kultur mit Neugierde und Aufgeschlossenheit. Über alle geschichtlich-gesellschaftlich bedingten Unterschiede in den Bildern von der arabischen und der europäischen Kultur hinweg, weisen die Haltungen einzelner Figuren der parallelen Handlungsstränge dennoch auffällige Gemeinsamkeiten auf. Die Veränderungen, welche die beiden Protagonisten im Zuge ihres Arabienaufenthaltes erfahren, lassen erkennen, dass ihre Einstellungen und Ansichten wandelbar sind und durch ihre kulturellen Prägungen nicht ein für alle Mal festgelegt. Diesem Veränderungsvermögen zugrunde liegt die Vorstellung von kultureller Identität als offenem und dynamischem Wissens- und Wahrnehmungsgefüge, das sich im Austausch mit kultureller Andersheit verändern kann, indem sich der Einzelne die Bedingungen und Voraussetzungen seiner Einstellungen und Auffassungen vor Augen führt und zu den Voraussetzungen der anderskulturellen Positionen in Beziehung setzt. Ein Großteil der im Text präsentierten Figuren betont hingegen die kulturellen Unterschiede. Insbesondere die zuletzt zitierte Aussage Schotenbauers veranschaulicht, dass er Kulturunterschiede als unüberwindbare Trennungskriterien wahrnimmt. Aufgrund dieser Haltung muss jeder Vermittlungsversuch ausgeschlossen erscheinen.

Die Gegenüberstellung der Figuren beider Handlungsstränge macht deutlich, dass in Roes literarischem Entwurf kulturelle Prägungen die Wahrnehmungen der dargestellten Figuren beeinflussen; zugleich zeichnet der Text auch die Option kritischer Reflexion, die es ermöglicht, anderskulturelle Wirklichkeiten zu den eigenen Anschauungen in eine Beziehung zu setzen und eigene Perspektiven zu verändern²⁵⁸.

Indem Roes die Blickwinkel und Weltanschauungen der in unterschiedlichen Epochen

²⁵⁸ Vgl. zu dieser Voraussetzung eines Interkulturellen Dialogs Thum: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog, S. 89f.

gereisten Figuren jeweils abhängig von gesamtgesellschaftlichen Bedingungen konstruiert und aufeinandertreffen lässt und gleichzeitig die Wandelbarkeit des Einzelnen zur Darstellung bringt, demonstriert er kulturelle Identitäten als offene und veränderbare Systeme. *Rub'Al-Khali* zeichnet die Fähigkeit zur interkulturellen Begegnung als Akt der kritischen Reflexion von ursprünglich für selbstverständlich gehaltenen Überzeugungen und Sichtweisen und als Bereitschaft, sich auf anderskulturelle Positionen einzulassen.

2.1.1 Kulturelle Perspektiven: Annäherungen an die südarabische Kultur

Der Ethnologe sowie auch Schnittke sind, obgleich ihrer Offenheit gegenüber dem arabischen Kulturraum, nicht frei von stereotypen Sicht- und Handlungsweisen. Auch für sie bilden die eigenen kulturellen Bezüge zunächst den Maßstab des Urteilens und Bewertens und sie repräsentieren kollektive Einstellungen und Topoi und schildern die Kulturbegegnung mithilfe von vorgefestigten Bildern und Überzeugungen. Im Unterschied zu einem großen Teil der Reiseberichte des 18. und 19. Jahrhunderts sowie zu zahlreichen aktuellen medialen Orientrepräsentationen jedoch hinterfragen die Beiden ihre Vorstellungen immer wieder, explizieren ihre eigene Position und führen sich deren Bedingungen vor Augen.

Schnittke bspw. berichtet zu Anfang, wie er sich dem Orient zunächst von erhöhter Position aus annähert, wie die Stadt Konstantinopel zu seinen Füßen liegt, sodass er Meer und Land zu überschauen vermag (Vgl. RA, S. 23) – der Blick von oben verweist auf die Überlegenheit des Europäers²⁵⁹ – und bedient sich bei Ankunft in Tripolis des in Reisebeschreibungen des 18. Jahrhunderts weitverbreiteten Topos des ‚Schleier lüftens‘²⁶⁰:

„Als wir uns der Küste nähern, fühle ich mich wie ein orientalischer Bräutigam, der gerade den Schleier seiner Braut lüftet und zum ersten Male ihre Gesichtszüge sieht.“ (RA, S. 33)

Die Gleichsetzung oder Assoziation des Orients mit Weiblichkeit findet sich in zahlreichen Orientdarstellungen vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts und ist ein Instrument der Europäer, um auf die Schwäche und Unterlegenheit des Orients zu verweisen und seine Inbesitznahme und Kolonialisierung zu legitimieren.²⁶¹ Jedoch erkennt Schnittke, dass der

²⁵⁹ Vgl. Ulrike Stamm: Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Bogdal, Klaus-Michael, Bielefeld 2007, S. 141-162, hier S. 142.

²⁶⁰ Zum Topos des ‚Schleier lüftens‘ vgl. Willhardt: Kulturbegegnung mit dem Orient, S. 131. Zum Schleier als Metapher für die Grenze zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ vgl. auch Heide Volkening: Den Schleier lüften. In: Grenzüberschreitungen: „Feminismus“ und „Cultural Studies“, hg. von Hanjo Berressem / Dagmar Buchwald und Heide Volkening, Bielefeld 2001, S. 239 – 259.

²⁶¹ Vgl. Markus Schmitz: Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentation. In: Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, hg. von Regina Göckede und Alexandra Karentzos, Bielefeld 2006, S. 39-66, hier S. 45.

Vergleich des Orients mit der verschleierte Braut weniger einem Tatsachenverhältnis entspricht, als vielmehr der Projektion seiner Wunschvorstellungen in die fremde Umgebung. Er weiß, dass seine Wahrnehmung von seinen Interessen geleitet wird:

„Das mag klingen, als sey für den Abendländer das Geschlechtliche, der Körper des Weibes oder Knaben, das Thor zum Orient.

Doch welchem Menschen ist diese Sehnsucht fremd? Und gleicht die Lust zu Reisen nicht in der That der Lust, dem Schönen und Begehrenswerten zu begegnen und sich mit ihnen zu vereinen? Wohl nur kriegerische oder kaufmännische Interessen kommen diesen Wünschen gleich. Und sicher verzerren jene mehr den Blick auf das Unbekannte als das Brennglas meines sinnlichen Begehrens.“ (RA, S. 33)

Auch der Ethnologe vermag es nicht, sich dem anderen Kulturraum in neutraler Weise zu nähern. Im seinem Bericht finden sich bspw. indirekte Gedanken über die Rückständigkeit des Jemen, wie sie für arabisch-islamische Kulturräume heute in zahlreichen Berichterstattungen explizit oder implizit behauptet wird²⁶²:

„Der nahezu vollständige mangel an kulturellem leben verdeutlicht mir mehr als alle anderen versorgungsmängel, wie sehr ich europäer bin. Und die nun täglichen stromsperrern, vorzugsweise in der abendzeit, lassen das wenige, das noch geboten wird (1 kino, 2 cafés), jetzt auch noch ersterben.

Keine einzige internationale zeitung, nicht einmal in den zwei groszen hotels, ist in der hauptstadt erhältlich, und in den armseligen buchläden suche ich fremdsprachige bücher und selbst arabische autoren meistens vergeblich.“ (RA, S. 422)

Indem jedoch auch er sich vor Augen führt, dass er den Jemen aus den Kategorien seiner eigenen kulturellen Prägung heraus wahrnimmt und danach bewertet, kann er erkennen, dass seine Äußerung und die darin implizit enthaltene Bewertung weniger Aussagekraft über den Jemen besitzen als vielmehr über sein eigenes Verhalten:

„Wenn ich mich über tristesse (finsternis?) beklage, weil diese kultur mir keine vergleichbaren angebote zur zerstreung bietet wie meine eigene, verdeutlicht diese klage vor allem, wie sehr ich meiner eigenen kultur noch verhaftet bin. Bisher habe ich mich nicht wirklich für den neuen, fremden alltag geöffnet.“ (RA, S. 424)

Die Einsicht, dass Wahrnehmung und Bewertung der anderen Kultur aus der Position der eigenen „Kulturgebundenheit“²⁶³ erfolgen und die Bewusstmachung der Ursachen für bestimmte Haltungen und Perspektiven ermöglichen den Protagonisten zumindest einen gewissen Abstand zur eigenen Sichtweise. Beide Protagonisten bemerken, dass ihre Wahrnehmungen des arabischen Kulturraumes in hohem Maße durch ihre eigenen kulturellen Prägungen beeinflusst werden, von diesen abhängig sind, und dass überdies ihre Erwartungen das Erleben maßgeblich mitbestimmen. Stereotype europäische Orientvorstellungen und Blickrichtungen bestimmen als Teil des kulturellen Gedächtnisses ihre Sicht auf den anderen Kulturraum mit. Schnittke erkennt, dass er „immer schon weiss, ehe er sieht“, dass er „immer

²⁶² Vgl. dazu Göckede / Karentzos: Einleitung, S. 11.

²⁶³ Jammal: Kulturelle Befangenheit und Anpassung, S. 21.

schon das Worth auf der Zunge hat, ehe er benennt“ und dass er „reist, um seine Muthmaassungen bestätigt zu finden“ (RA, S. 513) und der Ethnologe berichtet, dass sich sein inneres Bild vom Orient zeitweise nicht von der erlebten Wirklichkeit unterscheiden lässt:

„Nach dem abendessen klettern Daūd und ich auf den felsigen rand des flusztals und schauen über das zeltlager hinweg in die karge, zerklüftete ferne. - Nun fühle ich mich tatsächlich in die kulisse eines orientalischen breitwandfilms versetzt. Wo hört die wirklichkeit auf, wo fängt die erfindung an? Gibt es die landschaft, die sich vor mir ausbreitet, oder ist sie nur gut erfunden? Wäre es ein unterschied?“ (RA, S. 669)

Zugleich offenbart sich beiden Reisenden in der Begegnung mit der arabischen Kultur aber auch ein deutlicher Unterschied zwischen dem Orient, wie er sich in europäischen Darstellungen präsentiert einerseits, und wie sie ihn selbst erleben andererseits. Schnittke erkennt schließlich nicht nur, dass Erzählungen, wie sie die Gattin des kaiserlichen Gesandten über arabische Frauen berichtet, welche sieben Mal schweigend über den Körper eines enthaupteten Mannes steigen, um schwanger zu werden, zu den „Geschichten, die Europäer anderen Europäern erzählen“ (RA, S. 86) gehören; er vermag auch Vorstellungen über barbarische Haremsdamen, abgehackte Häupter auf silbernen Tablettts oder tanzende Huris als „grelle Tapisserie“ und „erstaunlichste[s] Urtheil“ (RA, S. 264; Anpassung: D. P.) der Europäer über den Orient zu entlarven. Der Ethnologe zeigt sich über den Mangel an vorgefundener Orientexotik bisweilen sogar enttäuscht:

„Ja, wüstenfestungen, beduinenzelte, pferde und kamele, raubzüge, gefangennahmen, verschleierte frauen, bärtige kriegler, dschinne und ghule, die ganze orientalische kulisse, in die wir uns aus der heimatlichen behaglichkeit hineinräumen. Nun bin ich inmitten dieses romans, und das ganze exotische interieur begegnet mir als alltag. Fremd, geheimnisvoll ist es nur zwischen den plastikverschweiszten leinenbänden der bibliotheksausgabe.“ (RA, S. 672)

Der Text zeichnet den Übergang von mental konstruierter Wirklichkeit²⁶⁴ zu erlebter Wirklichkeit einerseits fließend und demonstriert auf diese Weise, wie sehr die Wahrnehmung der anderen Kultur von der eigenen kulturellen Prägung bestimmt wird. Der dargestellte Unterschied zwischen erlebtem und erwartetem Orient führt dem Rezipienten andererseits jedoch auch zahlreiche europäische Orientvorstellungen als Projektionen europäischer Utopien und Wunschvorstellungen vor Augen.

Wenngleich von den Reisenden beider Handlungsstränge das eigene kulturelle Wissen nicht aufgegeben und stereotype Vorstellungen auch nicht ganz überwunden werden können, so ermöglichen ihre kritischen Haltungen gegenüber den eigenen Anschauungen und

²⁶⁴ Vgl. Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, S. 89.

Beurteilungen doch eine Annäherung an die Perspektive der Menschen des anderen Kulturraums. Auch dort, wo vermeintlich völlig fremde Ansichten einander begegnen, ermöglichen es die Explizierung der eigenen Position sowie die Bemühung, die eigene Position aus der Perspektive des Anderen zu betrachten, scheinbare „grenze[n] der verständigung“ (RA, S. 567; Anpassung: D. P.) zu überschreiten und sich der Perspektive der Anderen zumindest ein Stück weit zu nähern. Völlig unterschiedliche Standpunkte in Bezug auf das Thema Krieg bspw., wie sie in den Anschauungen des Ethnologen als Repräsentant des Westens einerseits, und Ahmads als Repräsentant eines arabischen Kriegers andererseits, ‚aufeinanderzuprallen‘ scheinen, können durch Bewusstmachung der Ursachen für die jeweilige Haltung – die „erfahrung moderner ‚technischer‘ kriege, denen alles rituelle, spielerische und anmutige fehlt“ (RA, S. 567) als Grund für die Ablehnung des Krieges einerseits, das Erleben des Krieges als „heroisches pas de deux“ (RA, S. 568), als „herausforderung und bewährungsprobe“ (RA, S. 567) für die Befürwortung des Krieges andererseits, – in eine Beziehung zueinander gesetzt werden, die zwar nicht zu einer Übereinstimmung führt, welche die zunächst fremd erscheinende Haltung jedoch zumindest ein Stück weit nachvollziehbar macht und somit zuletzt weniger fremd erscheinen lässt. Die Beschäftigung mit kultureller Alterität im Text impliziert somit zugleich die Beschäftigung mit der eigenen Kultur, mit eigenen Sichtweisen und Haltungen.

Aufgrund einer solch kritischen Beschäftigung mit europäischen Ansichten und Verhaltensweisen und aufgrund der Bemühungen, sich den Haltungen der Menschen, die ihm im arabisch-islamischen Kulturraum begegnen, durch Bewusstmachung der Ursachen und Voraussetzungen anzunähern, vermag es Schnittke auch, die Ablehnung der Muslime gegenüber dem europäischen Adel nachzuvollziehen. Schon bald beginnt er damit, seine europäischen Begleiter vom Standpunkt der ‚Mohammedaner‘ aus zu betrachten:

„Jede Nacht besucht de la Motte einen anderen Ball. Wir treffen nur noch am Abend zusammen, wenn ich mein Nachtmahl esse und er sein Frühstück zu sich nimmt. Ich glaube, es wäre wohl besser, wenn die Europäer sich in diesem Lande all dessen enthielten, was die Mohammedaner verabscheuen; denn weil diese von ihrer Nation Niemanden tanzen und trinken sehen als nur die allerschlechtesten Leute, so kann ich mich nicht darüber wundern, wenn sie uns mit diesen vergleichen. Ich habe sie deswegen zu verschiedenen Malen schlecht von den Europäern und besonders von der Freyheit unseres Adels reden hören, gegen welchen sie gewiss mehr Respect gehabt haben würden, wenn sie nicht von ihrem Tanze mit fremden Frauenzimmern und ihren maaslosen Trinkgelagen gehört hätten.“ (RA, S. 24f.)

Anders als seine Reisegefährten, die an europäischen Konventionen unreflektiert festhalten und auf der eigenen Position beharren, weshalb ihre Kontakte mit den Arabern stets an der Oberfläche bleiben und ihnen ein wirklicher Austausch mit der anderskulturellen Perspektiven

verwehrt bleibt – weil die Kleidung des Anführers eines kriegerischen Arabertrupps in St. Katharina nicht de la Mottes Standesvorstellungen entspricht, verweigert er ihm den Respekt und er möchte sich nicht auf eine nähere Bekanntschaft einlassen (Vgl. RA, S. 60f.) –, ermöglicht Schnittkes Distanzierung von gewohnten Anschauungen und Haltungen das Zustandekommen eines interkulturellen Austauschs.

Für Schnittke ebenso wie für den Ethnologen, wird die Kulturbegegnung durch ihre kritische Haltung gegenüber gewohnten Anschauungen und ihre Offenheit für andere Perspektiven zur je einzigartigen interkulturellen Begegnung, in der in erster Linie „[n]icht kulturen [einander] begegnen, sondern gesichter, gerüche, stimmen“ (RA, S. 746; Umstellung und Anpassung: D. P.). Beide Figuren tauschen sich mit einer Vielzahl an Personen aus dem arabisch-islamischen Kulturraum aus und stoßen dabei auf sehr unterschiedliche Meinungen und Ansichten, sodass ihnen die Heterogenität von Gruppen und Traditionen innerhalb des arabischen Kulturraums im Allgemeinen und des Jemen im Besonderen bewusst wird.

2.1.2 *Erfahrungsraum Wüste: Topos und Lebenswelt*

Im Folgenden soll nun die zur Darstellung gebrachte natürliche Umwelt, insbesondere die Wüste als landschaftliche Gegebenheit, in der die arabischen Stämme, mit denen die Hauptfiguren in Berührung kommen, leben, in den Blick genommen und ihre Wahrnehmung durch die Protagonisten beleuchtet werden.

Das Interesse an der Einflussnahme natürlicher Umwelten auf kulturelle Lebensformen hat – darauf hat unter anderem Matthias Groß hingewiesen – eine lange Tradition; die Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Natur und Kultur unterliegen hingegen einem historischen Wandel.²⁶⁵ Schon Aristoteles thematisierte Einwirkungen klimatischer wie geografischer Gegebenheiten auf die Charaktere von Menschen.²⁶⁶ Der arabische Geschichtsphilosoph Ibn Khaldun begründete mithilfe einer auf geografischen Analysen fußenden Philosophie der Geschichte im 14. Jahrhundert die Überlegenheit der Araber; Montesquieu, Bodin, Buffon und Andere legten ihren Systematisierungen der Menschenrassen natürliche Umweltgegebenheiten zugrunde und auch Herder beschäftigte sich unter anderem noch mit der Einwirkung geografischer Lagen und klimatischer Bedingungen auf Nationalcharaktere²⁶⁷.

²⁶⁵ Vgl. Matthias Groß: Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie, München 2001, S. 21.

²⁶⁶ Vgl. ebd.

²⁶⁷ Vgl. ebd. sowie auch die zusammenfassenden Darlegungen von Christiane Küchler Williams, Küchler Williams: Erotische Paradiese, S. 59-66.

Die Auffassungen, dass von natürlichen Umweltgegebenheiten auf kollektive, kulturelle Wesenszüge oder Eigenschaften geschlossen werden kann, gelten heute freilich als obsolet; der Zusammenhang zwischen natürlicher Umwelt und kultureller Lebensform wird vor einem anderen Hintergrund betrachtet: Naturgegebenheiten als Bestandteile der menschlichen Lebenswelt, in die der Einzelne eingebettet ist, bilden einen Teil des Horizontes, innerhalb dessen die Menschen einer Region zu handeln und zu interagieren gezwungen sind.²⁶⁸ Sie stellen Bedingungen dar, mit denen die Menschen im jeweiligen Lebensraum zurechtkommen müssen und haben somit auch Einfluss auf kulturspezifische Handlungs- und Verhaltensweisen, und damit auf zentrale Aspekte dessen, was unter den Begriff der kulturellen Identität gefasst wird.

Da der Mensch, anders als andere Lebewesen, nur noch wenige Instinkte hat, nicht in einer artspezifischen Umwelt lebt und kaum noch über genetisch fixierte Verhaltensformen verfügt, muss er über das Medium Sinn operieren. Da er dennoch in vielerlei Hinsicht abhängig ist von der Natur, müssen diese über Sozialisierung vermittelten, sich über Sinn manifestierenden, kulturellen Lebensformen mit der (natürlichen) Umwelt operieren und interagieren.²⁶⁹ Vor diesem Hintergrund müssen Gesellschaftsordnungen auch ‚sinnvolle‘ Regelungen zur Bewältigung der Naturabhängigkeit implizieren. Diese Regelungen reflektieren das Verhältnis einer Gesellschaft zur Natur und prägen es zugleich.²⁷⁰

Darüber hinaus spielen (natürliche) Umweltgegebenheiten auch bei der Wahrnehmung eines (anderen) Landes und Kulturraumes eine wichtige Rolle, erfolgt diese Wahrnehmung doch nicht zuletzt durch die Orientierung im Räumlichen.²⁷¹ Sowohl für das Verhalten zur (natürlichen) Umwelt, als auch für die Begegnung mit anderskulturellen Umwelten, spielen nicht alleine die tatsächlichen, realen Umweltgegebenheiten eine Rolle; – sie sind insbesondere in Bezug auf ungewollte Reaktionen der Menschen relevant²⁷² – bedeutend im Hinblick auf bewusste Handlungsweisen und Entscheidungsprozesse der Menschen sind vor allem auch die sogenannten „mental maps“²⁷³, die wahrgenommenen Umweltgegebenheiten: Wie Gerhard Hard betont, reagiert und verhält sich der Mensch weniger direkt zur Realität

²⁶⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Alfons Bora: Die Konstitution sozialer Ordnung, Pfaffenweiler 1991, S. 121.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 49-51.

²⁷⁰ Vgl. Hans-Jürgen Seel: Psychologie der Megamaschine. Zu den Strukturkräften in der menschlichen Naturbeziehung. In: Mensch – Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, hg. von Hans Jürgen Seel / Ralph Sichler / Brigitte Fischerlehner, Opladen 1993, S. 88-110, hier insb. S. 93-95.

²⁷¹ Vgl. Willhardt: Kulturbegegnung mit dem Orient, S. 31.

²⁷² Vgl. Hard: Die Geographie. Eine wissenstheoretische Einführung, Berlin / New York 1973, S. 213.

²⁷³ Ebd., S. 209.

einer physischen Geografie, er reagiert vor allem auf die Wirklichkeit, wie er glaubt, dass sie sei.²⁷⁴ Darauf, dass entsprechende Wirklichkeitskonstrukte kulturspezifisch sind, wurde ebenso bereits hingewiesen wie auf die Tatsache, dass Vorstellungen über Kulturräume weniger durch direkte Erfahrungen, als vielmehr durch innere Bilder geprägt werden. Auch Vorstellungen und Wahrnehmungsweisen von (natürlichen) Umwelten, wie z. B. von Landschaften, werden von solchen innerlichen Bildern geprägt und überlagert.²⁷⁵

Hinsichtlich der Identifikation der durch den Text entworfenen Vorstellungen von europäischer Identität und arabischer Alterität sowie im Hinblick auf das zu untersuchende interkulturelle Potenzial des Werkes sind vor diesem Hintergrund folgende Fragen zu beantworten: Repetiert der Text gängige Topoi in Bezug auf die Wüste? Werden die anderen, sich von europäischen Normen unterscheidenden Verhaltens- und Handlungsweisen der Stämme mit den anderen Naturgegebenheiten in Verbindung gebracht und erfahren die europäischen Protagonisten während ihres Aufenthaltes in der anderen Umgebung selbst eine Veränderung?

Die Wüste ist, wie Uwe Lindemann herausgestellt hat, ein bedeutender „Topos der abendländischen Literatur“²⁷⁶, der sich durch eine Vielzahl an Bedeutungsspektren auszeichnet und von Schriftstellern und Dichtern der verschiedenen Epochen unterschiedlich und facettenreich eingesetzt wurde: Die Wüste dient als Symbol für Unwegsamkeit und Orientierungslosigkeit, mit Wüstenlandschaften verbinden sich typisierte Vorstellungen über Beduinen, Sand, Hitze oder Durst, die Wüste dient als Gegenbild der westlichen Zivilisation oder als Ort der Einsamkeit.²⁷⁷ Mit der Wüste verbinden sich sowohl positive als auch negative Assoziationen, sie kann als Symbol für die Hölle dienen oder auch als Ort göttlicher Offenbarungen.²⁷⁸

Die große arabische Sandwüste wird in *Rub'Al-Khali* zugleich als geografischer wie auch als symbolischer und imaginärer Ort gezeichnet.²⁷⁹ An ihm vereinen sich in der fiktiven Realität des Textes Beobachtungen über die sozialen Lebensformen der Wüstenbewohner mit Vorstellungen über Dschinns oder Halluzinationen. Immer wieder verschwimmen hier Traum und Realität. Während die Wüstenlandschaft in der Schnittke-Handlung Ort für

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 202.

²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 210.

²⁷⁶ Lindemann: Die Wüste, S. 13.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 13f.

²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 14 und S. 256.

²⁷⁹ Lindemann weist darauf hin, dass die Wüste seit jeher sowohl als Symbol- und Utopieraum sowie auch als geografische Realität wahrgenommen und dargestellt wurde; vgl. Lindemann: Die Wüste, S. 13f.

abenteuerliche Erlebnisse ist, erlebt der Ethnologe die Wüste vor allem als „zähen ereignisarmen Alltag“²⁸⁰.

Die Wüste ist zentraler Ort der Begegnung mit kultureller Andersheit. Einerseits offenbaren sich die Unterschiede zur eigenen Kultur hier besonders vehement, das ‚Leere Viertel‘ ist Ort der Entbehrungen, Gegenort ‚westlicher Zivilisation‘ und entspricht damit immer wiederkehrenden Topoi: Die Reisenden müssen Hitze, Durst und Schmutz ertragen; der Ethnologe erlebt die Weite und Öde der Wüstenlandschaft als Gegensatz zur Bequemlichkeit und Enge des eigenen Kulturraums und in den Wirklichkeitsvorstellungen der Wüstenbewohner gibt es Geister und Dschinns. Andererseits wird die Wüste mit ihren Anforderungen, die sie an ihre Bewohner stellt, als Teil der Lebenswelt der Stämme wahrgenommen, der zur Ausbildung bestimmter Regeln und Lebensformen beigetragen hat. Der Ethnologe erkennt Zusammenhänge zwischen Anforderungen, die die natürliche Umwelt an ihre Bewohner stellt und den sozialen Strukturen oder religiösen Bräuchen. Er führt bspw. das Prinzip der Gleichheit, das die sozialen Strukturen der Stammesgesellschaften kennzeichnet, auf die Wasserknappheit in der Wüste zurück, welche „die anlage neuer felder und bewässerungsgräben“ (RA, S. 584) nur gemeinsam möglich macht; er sinniert über die Unmöglichkeit an Orten wie dem Nordpol, wo in den Sommermonaten die Sonne nicht untergeht, an religiösen Bräuchen wie dem Ramadan festzuhalten (Vgl. RA, S. 590) oder er erblickt in den harten Anforderungen, die die Wüste an ihre Bewohner stellt, die Ursache dafür, dass Beduinen ihre Emotionen stets verbergen:

„Gefühlvolle menschen gelten als schwach und untauglich, den anforderungen des wüstenlebens standzuhalten.“ (RA, S. 669)

Durch die Erkenntnis, dass sich zahlreiche der als Kulturunterschiede wahrgenommenen Differenzen auf die anderen Natur- und Lebensbedingungen zurückführen lassen, verlieren die anderskulturellen Gewohnheiten und Verhaltensweisen einen Großteil ihres irritierenden Moments. Schnittke erklärt sich das von europäischen Gesellschaften unterscheidende Verhältnis der jemenitischen Stammesangehörigen zum Vieh, indem er den anderen Stellenwert der Tiere mithilfe der anderen, durch die Natur bedingten Lebensumstände erklärt: Weil das Vieh einen unersetzlichen Teil des Lebens der Wüstenbewohner darstellt, wird es von jenen sogar unter Einsatz des eigenen Lebens verteidigt (Vgl. RA, S. 654). Auf diese Weise expliziert der Text solche Verhaltensweisen und Normen der Bewohner und macht sie für den Rezipienten nachvollziehbar. Indem umgekehrt routinierte Verhaltensweisen der Europäer, wie z. B. de la Motte-Fauteuils Manier, sich während des Reisens durch das

²⁸⁰ Esselborn: Die Krise des europäischen Reisens und die neue Topographie der Welt, S. 306.

Libanongebirge mit der gewohnten Selbstverständlichkeit ausgiebig zu waschen, „damit er auch hier, in der staubigen Wildnis, der äusserlichen Reinlichkeit seines Standes genüge“ (RA, S. 35), in den Kontext der fremden Umgebung gestellt werden, wirken sie sonderbar und befremdlich. Die anderskulturellen, fremden Gewohnheiten verlieren ihre Fremdheit, indem ihre Bindungen an die andere (natürliche) Umwelt sowie an die anderen Lebensbedingungen ins Bild gesetzt werden; das Gewohnte hingegen muss auf den Rezipienten vor dem Hintergrund der anderen (natürlichen) Umwelt fremd und bizarr wirken.

Für die Wahrnehmung des anderen Kulturraumes spielt die Wüste in *Rub'Al-Khali* jedoch auch in anderer Hinsicht eine wichtige Rolle. Sie wird zum Erfahrungsort für ein anderes Zeit- und Raumerleben, zum zentralen Begegnungsort mit kultureller Alterität und zum Ort der Reflexion über westliche Lebenskonzepte. Für die Hauptfiguren beider Handlungsstränge verlieren Zeit und Raum während ihres Aufenthaltes bei den Wüstenstämmen zunehmend ihre Bedeutung. Während die anderen Aufzeichnungen stets mit Ort und Datum versehen sind, fehlen diese Angaben über den letzten Reisetagebucheinträgen: Ausdruck eines zunehmenden Verlustes der Orientierung in Bezug auf Zeit und Raum, aber auch Anzeichen für ein verändertes Verhältnis zu diesen beiden Dimensionen.

Wie der Text anhand der Flugreise des ethnologisch Forschenden deutlich macht, sind westliche Zeitvorstellungen untrennbar verbunden mit der Uhrzeit²⁸¹: „Wir stellen unsere uhren vor (oder nach). Wir bleiben in der zeit.“ (RA S. 9) Zudem stehen Zeit- und Raumkonzepte in einer engen Beziehung zueinander. Die Effektivität der Zeitnutzung wird unter anderem daran gemessen, wie viel Raum zwischen zwei Zeitpunkten, also innerhalb eines ‚Zeitraumes‘, zurückgelegt werden kann:

„[...] Denn können wir zeitbegriffe nicht auch in räumlichen ausdrücken, als *bewegung*? Ein jahr bezeichnet den zeitabschnitt, den die erde für eine umrundung der sonne benötigt, ein tag jenen, in dem die erde sich einmal um sich selbst gedreht hat. Die uhrzeit ist ein ort auf dem zifferblatt. Der moment jener augenblick, in dem der pfeil sich nicht bewegt. Doch dasz er sich nicht bewegt, bedeutet nicht, dasz er ruht. Verabreden wir einen zeitpunkt, uns zu treffen, vereinbaren wir einen ort, an dem unsere bewegungen sich kreuzen werden. Daten können wir als schnittpunkte verschiedener wege betrachten. Als ordnung unserer individuellen bahnen, die auch anders vereinbart oder geordnet werden könnten.“ (RA, S. 65)

Wie Schnittke darlegt, weicht das auf die Zukunft hin orientierte Zeitkonzept der Europäer²⁸² erheblich von der arabischen Zeitvorstellung ab:

²⁸¹ Vgl. Gerhard Maletzke: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996, S. 56.

²⁸² Vgl. ebd., S. 55f.

„Diese besteht nicht aus einer chronologischen und messbaren Bewegung, sondern aus einem Continuum, eher den Gezeiten eines Meers vergleichbar als dem Strömen eines Flusses. Im Herzen Gottes sind alle Zeiten *gegenwärtig*, in den Büchern alle Ereignisse festgeschrieben. Die Sprache der Morgenländer kennt kein Tempus der Zukunft.“ (RA, S. 624)

Entsprechend der unterschiedlichen Auffassungen von dem, was Zeit ist, unterscheidet sich auch der Umgang mit Zeit. Ist in der Vorstellungswelt der Europäer Zeit in erster Linie eine Ressource, die es zu nutzen gilt,²⁸³ so wirkt der – in den Augen der Europäer – verschwenderische Umgang der Beduinen mit dieser Ressource auf den Ethnologen zunächst befremdlich: „Warten. Verschwendete lebenszeit. Wie lebendig begraben sein. Nichts ereignet sich hier“ (RA, S. 527). Nach einiger Zeit des Aufenthaltes in der Wüste aber verändert sich sein Verhältnis zur Zeit. Die Dimension der Zeit verliert in der anderen Umgebung jene Relevanz, die ihr in der hochgradig technisierten und industrialisierten europäischen Gesellschaft zukommt:²⁸⁴

„Ich werde immer langsamer, weil ich unbegrenzt zeit habe. Bald werde ich wie die steine hier sein.“ (RA, S. 629)

Vor dem Hintergrund eines veränderten Verhältnisses zur Zeit verliert auch der zwischen zwei Zeitpunkten bewältigte Raum, die Bewegung, an Bedeutung:

„Ich bin nicht unglücklich hier, ja, glücklicher, als ich an vielen früheren orten war. Doch hat der alltag etwas vegetatives. Ich bewege mich nicht mehr. Ich schlage wurzeln, wachse nach innen“ (RA, S. 664).

Sind die Orts- und Zeitangaben der Reisetagebücher Ausdruck des westlichen Denkens in raumzeitlichen Dimensionen und Beleg für den hohen Stellenwert, den sowohl Zeit als auch Raum in der europäisch-westlichen Kultur genießen, so belegen die gegen Ende fehlenden Angaben ein verändertes Verhältnis zu Zeit und Raum, ein Hineinwachsen in die andere Kultur;²⁸⁵ zugleich symbolisieren die weggelassenen Angaben die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, das Einswerden von Erfahrungs- und Imaginationsraum: Vergangenheit und Gegenwart verschwimmen, die Reise Schnittkes und jene des Ethnologen werden

²⁸³ Vgl. ebd., S. 54.

²⁸⁴ Nach Maletzke „denken und handeln die Menschen in der zeitlichen Dimension“ umso sparsamer, desto mehr die Gesellschaft, in der sie leben technisiert und industrialisiert ist, weil Technisierung und Industrialisierung unmittelbar auf die Zukunft hin angelegt sind. Ebd., S. 56.

²⁸⁵ Auch Schmitt-Maaß stellt „das Fehlen von Daten bei Tagebucheinträgen“ mit den Zeitkonzepten der Jemeniten in Zusammenhang bzw. sieht den auf diese Weise inszenierten „Verlust der Zeiterfahrung“ als „wesentliche[n] Bestandteil der jemenitischen Kultur“, wie er vom „zeitgenössischen Diaristen“ zur Sprache gebracht wird. Schmitt-Maaß: Das gefährdete Subjekt, S. 196; Anpassung: D. P. Verbunden mit diesem Hineinwachsen in die andere Kultur ist die Entfremdung von der europäischen Kultur, von der ‚eigenen‘ (kulturellen) Identität. Schmitt-Maaß hat darauf hingewiesen, dass die Figur Schnittke, in dem Maße, in dem sie sich von sich selbst entfremdet, „schizophre Züge“ annimmt, was insbesondere deutlich wird, wenn der einzige Überlebende der Expedition nach seiner Flucht aus dem Wüstengefängnis über sich selbst in der dritten Person berichtet. Ebd.

zunehmend ununterscheidbar. Der Raum, wie der Ethnologe ihn wahrnimmt, lässt sich kaum noch von Schnittkes Wahrnehmungen unterscheiden; Realität, Träume und Projektionen verschmelzen zu einer einzigen erlebten Wirklichkeit jenseits genau definierbarer Orte und Zeiten.

2.1.3 *Kultur als Spiel: Das Spiel als Repräsentationsraum kultureller Wirklichkeiten*

Der Untertitel des Romans, *Invention über das Spiel*, deutet bereits darauf hin, dass das Spiel ein zentrales Motiv des Werkes darstellt. Auch enthalten zahlreiche Abschnitte Überschriften, die den Begriff ‚Spiel‘ führen oder sich in einem weiteren Sinne auf das Themengebiet ‚Spiel‘ beziehen.

Der Begriff des Spiels hatte, wie Thomas Anz herausstellt, in der Postmoderne nicht zuletzt aufgrund seiner Offenheit Konjunktur; überdies gewann er wegen der mit ihm assoziierten Befreiung von Zwängen an Popularität. Gerade weil er sich nicht eindeutig definieren lässt, ist der Begriff dazu geeignet, ihn als Metapher für die unterschiedlichsten Angelegenheiten und Phänomene zu gebrauchen:²⁸⁶

„Neben soziologischen und psychologischen gibt es mathematische, wirtschaftswissenschaftliche, pädagogische, sprachphilosophische oder auch ästhetische Spieltheorien – und kaum einen sozialen oder natürlichen Vorgang, der sich nicht mit ihren Kategorien beschreiben ließe. So auch der Umgang mit Literatur.“²⁸⁷

Anz führt aus, dass sich der Gedanke, Spiel und Literatur in einen Zusammenhang zu stellen, bereits bei Schiller fand und sich über Huizinga und Paul Valéry bis in die jüngste Zeit hinein fortsetzt. Insbesondere in der Umgebung der Postmoderne wurde Literatur geradezu programmatisch als Spiel bezeichnet.²⁸⁸

Dichtung lässt sich als Spiel mit der Sprache verstehen: Der Dichter bzw. der Autor erschafft im literarischen Raum eine fiktive Welt, eine Fantasiewelt.²⁸⁹ Trifft diese Feststellung für literarische Texte im Allgemeinen zu, so weiß Michael Roes Roman *Rub'Al-Khali* noch ein weiteres spielerisches Element auf: das des ‚playgiarism‘. Der Begriff ‚playgiarism‘ wurde, wie Anz darlegt, von Raymond Federman geprägt, setzt sich aus ‚play‘ und ‚plagiarism‘ zusammen und bezieht sich auf die spielerische Anlehnung an andere Texte und Diskurse, auf Intertextualität.²⁹⁰ Die Prätexte werden zum Spielmaterial des Schreibenden und gewinnen

²⁸⁶ Vgl. Thomas Anz: *Literatur und Lust. Glück und Unglück beim Lesen*, München 1998, S. 36-38.

²⁸⁷ Ebd., S. 45.

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 45-48.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 33f.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 43.

durch die Hereinnahme in neue Kontexte eine andere, neue Bedeutung. In *Rub'Al-Khali* bringt die Kontrastierung der Collage aus älteren Reiseberichten mit der modernen Reiseerfahrung auch die Kategorie der historischen Alterität ins Spiel.²⁹¹

Als „kulturwissenschaftliche Reflexion im literarischen Gewand“²⁹² nimmt *Rub'Al-Khali* nicht nur ethnologisch-wissenschaftliche Aspekte in sich auf, sondern die im Roman entfalteten ethnologischen Erkenntnisse werden umgekehrt auf diese Weise auch „ein Stück weit fikionalisiert. [...] Der Untertitel des Buches, *Invention über das Spiel*, nimmt diesen Gesichtspunkt auf.“²⁹³ Der in diesem Sinne fikionalisierte Forschungsbericht spart die Subjektivität der Forscherperspektive nicht aus,²⁹⁴ sondern präsentiert sich als poetologisch gestaltetes, persönliches Erlebnis kultureller Andersheit und setzt dabei die Einbindung ethnologischer Forschungsinteressen in innerkulturelle Rahmenbedingungen und Verstehensprozesse ins Bild. Die Beschreibung der anderen Kultur in *Rub'Al-Khali* wird als Konstruktion auf Basis der in der Eigenkultur des Forschers bzw. Berichterstatters bedingten Ordnungs- und Wahrnehmungsraster präsentiert, die kulturellen Voraussetzungen der Forschertätigkeit werden bewusst gehalten. Die konkreten, in den einzelnen Handlungssträngen zur Darstellung gebrachten (wissenschaftlichen) Blickrichtungen auf den arabisch-islamischen Kulturraum werden somit als kulturelle ‚Spielformen‘ des Umgangs mit kultureller Andersheit präsentiert.

Der Spielebegriff gewinnt vor diesem Hintergrund in Roes ethnografischem Roman in mehrfacher Weise an Bedeutung: Der Text als Spiel mit der Sprache präsentiert (ethnologische) Wissenschaft als Spielform von Kultur. Darüber hinaus spielt das Spiel vor allem als Untersuchungsgegenstand des Ethnologen eine wichtige Rolle; aber auch Schnittke setzt sich an verschiedenen Stellen seiner Reiseaufzeichnung mit den Spielen der Araber auseinander. Spiele werden für die beiden Reisenden zur wichtigen Informationsquelle über die andere Kultur. Immer wieder gerät vor dem Hintergrund der Beschäftigung mit den Spielen der Araber aber auch die eigene Kultur in den Blick.

²⁹¹ Vgl. Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 207.

²⁹² Bachmann-Medick: *Weltsprache der Literatur*, S. 466.

²⁹³ Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 207.

²⁹⁴ Dunker legt entsprechend dar, dass es in Roes Buch um eine Form des Reisens gehe, „bei der von der Person, der Empfindung des Reisenden gerade nicht abgesehen werden soll“ und stellt die Reise Schnittkes in Kontrast zu den Bildungs- und Kavaliersreisen. Ebd., S. 208.

Drei grundlegende Unterschiede zwischen den Spielen im Westen und der arabischen Spielkultur fallen den Beiden besonders auf: Während das Spiel im westlichen Kulturraum positiv bewertet wird, sodass sogar in politischen und ökonomischen Bereichen eine spielerische Haltung als förderlich angesehen wird – „Spielen heisst vor allem, die furcht zu überwinden, risiken einzugehen und chancen zu nutzen“ (RA, S. 213) – bleibt das Spiel in der jemenitischen Gesellschaft auf die Sphäre der Kindheit (und Frauen) beschränkt und wird durchweg negativ gesehen. Über alle Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen den westlichen und den jemenitischen Kinderspielen hinweg, registrieren sowohl Schnittke als auch der Ethnologe außerdem die größere Brutalität und Gewalttätigkeit, die die Spielenden im Jemen an den Tag legen. Bisweilen sind die im Spiel erzeugten Verletzungen so schwerwiegend, dass die Betätigungen der jemenitischen Kinder in den Augen der Europäer den Bereich des Spielerischen gar überschreiten, während die Jemeniten daran wenig Anstoß zu nehmen scheinen:

„Im Spiele, welches sie *Schara*, das heisst ‚Unheil‘ nennen, nehmen sie ihre Schleudern und einen reichlichen Munitionsvorrath an Kieseln, theilen sich in zwey Partheyen und erklären einander den Krieg. Daraufhin schiessen sie aufeinander. Immer fliesst in diesen Schlachten Bluth, manchmal bricht ein Knochen oder geht gar ein Auge verloren. Es ist wahrhaftig ein unheilvolles Spiel, doch niemals schreiten die Erwachsenen ein. Für schwere Verletzungen wird von der Familie des Thäters ein Bluthgeld entrichtet, welches dem eines alltäglichen Streitens entspricht. – Handelt es sich bey diesem Kriege der Knaben überhaupt noch um ein Spiel?“ (RA, S. 602)

Einen dritten Unterschied schließlich erblicken die Hauptfiguren in den Spielumgebungen sowie in den Spielgegenständen. Während die jemenitischen Kinderspiele „gruppenspiele mit beliebiger teilnehmerzahl“ (RA, S. 178) sind, die mit „einfachsten spielmitteln“ (RA, S. 178) auskommen und bei denen vor allem „körperliche geschicklichkeit“ (RA, S. 178) oder „kraft“ (RA, S. 286) zum Sieg führt, kann sich bei den Spielen im Westen aufgrund der fortschreitenden „domestizierung“ (RA, S. 182) des Spiels im Zuge der „verstädterung“ (RA, S. 183) des Spielraums weder die „physische kraft entfalten, noch können unbegrenzt mitspieler teilnehmen.“ (RA, S. 182)

Vor dem Hintergrund der Anlehnung des Kinderspiels an die Lebensweisen der Erwachsenen in beiden Kulturräumen wird den Reisenden die Relativität von kulturellen Werten, Normen und Idealen vor Augen geführt. Kultur und Spiel liegt eine Gemeinsamkeit zugrunde: So wie die Spielenden die Spielregeln in Abhängigkeit der zur Verfügung stehenden Spielmittel selbst bestimmen können, stellen auch Kulturen die jeweiligen ‚Spielregeln‘ in Abhängigkeit der Lebensbedingungen selbst auf. *Rub'Al-Khali* macht nicht nur Kultur als Spiel²⁹⁵ sichtbar, der

²⁹⁵ Die Idee eines engen Zusammenhangs zwischen Kultur und Spiel – den ‚Spielecharakter von Kultur(en)‘ – hat bekanntermaßen Johan Huizinga in seinem Werk *Homo Ludens* entfaltet: Johan Huizinga: *Homo*

Text lässt seine Figuren die Regeln der anderen Kultur auch im Spiel erlernen. Nicht nur gewinnt der Ethnologe durch die Beteiligung am Spiel der Jemeniten einen anderen Zugang zur dortigen Kultur,²⁹⁶ auch kann er in den von ihm initiierten Spielen den Jemeniten einen Eindruck von der Lebensführung in den westlichen Kulturräumen vermitteln:

„Um mich für die mitteilungen der kinder erkenntlich zu zeigen, bringe ich ihnen völkerball bei. Mittlerweile haben sich fast alle männlichen dorbewohner eingefunden, so dasz wir zwei mannschaften in kompaniestärke aufstellen können. Nur die alten und einige mädchen sitzen noch, als zuschauer und ‚schlachtenbummler‘ am spielfeldrand.

Es dauert eine weile, bis die jungen wüstenkrieger begreifen, dasz dieses spiel von schnelligkeit und kooperation lebt. Noch stellt sich jeder werfer in pose und gibt den gegnern gelegenheit, sich möglichst weit von der wurflinie zu entfernen. Andererseits fliehen die abzuwerfenden noch zu unüberlegt vor dem ball. Erst nach mehrmaliger ermutigung erfahren sie, dasz es oftmals sicherer und gewinnbringender ist, sich dem gegener zu stellen und seinen ball aufzufangen, als sich von ihm bis zur erschöpfung jagen zu lassen.

Die gröszte verunsicherung aber stiftet die erfahrung, dasz das spiel gewohnte hierarchien auf den kopf stellt. Nicht die wurfstarken älteren, sondern die gewandten jüngeren sind die helden auf dem spielfeld, die dem ball behend auszuweichen oder ihn schnell zu parieren wissen. Die vor würde steifen männer können es kaum fassen, dasz irgendeiner dieser respektlosen knirpse auf sie zielen, geschweige denn sie abzuwerfen wagte. Unter kindischem, gleichwohl fruchtlosem protest und unter dem spöttischen blick der alten und der mädchen verlassen sie das spielfeld und wechseln hinter die linie der verbrannten.“
(RA, S. 534)

Das Spiel wird daher zu einem zentralen Erfahrungsraum von kultureller Alterität. Hier lassen sich die jeweils anderen Formen der Interaktion auf spielerische Weise erproben und die eigene Art und Weise der Lebensführung wird als relativ erfahren. Wie im Spiel, so führen auch im wirklichen Leben bestimmte Strategien nur innerhalb bestimmter Kontexte zum Erfolg. So wie im Spiel die durch die Spieler festgelegten Spielregeln die Art und Weisen des Verhaltens bestimmen und über Erfolg und Misserfolg entscheiden, so wird die Lebensführung des Einzelnen in hohem Maße durch die Regeln der Gesellschaft und Kultur bestimmt. Auch hier hängt das Gelingen oder Scheitern zu einem Großteil davon ab, wie geschickt man die ‚Spielregeln‘ der Kultur zu befolgen vermag.

Über den Gegenstand ‚Spiel‘ werden dem Rezipienten nicht nur zentrale Aspekte arabischer Alterität vor Augen geführt; indem der Text darüber hinaus die Regeln des menschlichen Zusammenlebens als nicht natürliche, sondern gewissermaßen selbstaufgestellte ‚Spielregeln‘ sichtbar macht, entselbstverständlicht er zentrale Handlungs- und Verhaltensmuster, die im Zuge der kulturellen Identifikation von Bedeutung sind.

Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Übertragen aus dem Niederländischen von H. Nachod, hg., von Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg 1956.

²⁹⁶ Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 205.

2.2 Europäische Identität und Orientfremde im *Weltensammler* Ilija Trojanows. Ein Beispiel interkultureller Prozessdynamik

Ilija Trojanow wurde 1965 in Sofia geboren, von wo er mit seiner Familie zu Beginn der siebziger Jahre über Jugoslawien und Italien nach Deutschland flüchtete. Dort erhielt er politisches Asyl. Verschiedene Kulturräume und die in ihnen lebenden Menschen lernte er überdies während seiner Aufenthalte in Kenia, Indien und Südafrika kennen.²⁹⁷ Trojanows Werke kreisen um die Themen Reisen, Identität, Inter- bzw. Transkulturalität und Integration und richten sich gegen kulturelle Festschreibungen.²⁹⁸ Seine literarischen Inszenierungen führen den Leser dabei vor allem in die Kulturen Afrikas, Indiens sowie nach Bulgarien und immer wieder auch in die arabische Welt. In Vorbereitung auf den *Weltensammler* unternahm Trojanow Reisen nach Indien, Tansania und Arabien und versuchte in die Fußstapfen der Person zu treten, die als fiktive Figur im Mittelpunkt des Textes steht.²⁹⁹

Angeregt durch Leben und Werk des britischen Offiziers, Forschungsreisenden und Übersetzers Richard Francis Burton, erzählt der *Weltensammler* von drei Etappen im Leben der Figur Burton. Der Roman, der sich an Biografie und Aufzeichnungen der historischen Person orientiert, der sich jedoch ausdrücklich als „persönliche Annäherung“ (Vorwort *Weltensammler*) an das Geheimnis Burtons verstanden wissen will und „keinen Anspruch erhebt, an den biographischen Realitäten gemessen zu werden“ (Vorwort *Weltensammler*), beginnt mit Tod und Beerdigung des Protagonisten in Triest und berichtet dann rückblickend über dessen Aufenthalte in verschiedenen Teilen der Welt.

Die ersten Zeilen des Romans greifen, wie Trojanow selbst herausgestellt hat, eine religiöse Maßgabe des Ramadan auf und spielen auf die Zuneigung des Freigeistes Burtons zu einer islamischen Glaubensströmung an:³⁰⁰ „Er starb früh am Morgen, noch bevor man einen

²⁹⁷ Vgl. DTV Hanser: Ilija Trojanow – Biografie. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/biografie.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.

²⁹⁸ Hier ist vor allem seine zusammen mit Ranjit Hoskoté verfasste Schrift – Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen. Aus dem Englischen von Heike Schlatterer, München 2007 – zu nennen.

²⁹⁹ Vgl. Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* – Die Recherche. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/recherche.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013. In *Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton*, Frankfurt am Main 2007, wird diese Reise Trojanows literarisch inszeniert; Erlebnisse der Pilgerreise nach Mekka wurden in *Zu den heiligen Quellen des Islam. Als Pilger nach Mekka und Medina*, München 2004, literarisch gestaltet.

³⁰⁰ Vgl. Ilija Trojanow: Recherche als poetologische Kategorie. Die Entzündung des narrativen Motors. In: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 287 – 300, hier S. 295.

schwarzen Faden von einem weißen Faden hätte unterscheiden können.³⁰¹

Vor dem Hintergrund der in den folgenden Kapiteln entworfenen Lebensgeschichte Burtons, die zeigen wird, dass der Protagonist letztendlich keiner Religion wirklich verpflichtet ist – am allerwenigsten aber dem Christentum –, mutet, so Trojanow, seine letzte Ölung durch einen katholischen Priester wie eine „religiöse Vergewaltigung“³⁰² an. Der Text erzählt im weiteren Verlauf von Burtons Aufhalten in Indien und der Provinz Sindh, wo er als britischer Offizier der Ehrenwerten Ostindischen Gesellschaft stationiert ist, in Arabien, wo er als Moslem verkleidet an einer Pilgerfahrt nach Medina und Mekka teilnimmt, und in Ostafrika, wo er im Auftrag der Royal Geographical Society zusammen mit seinem Begleiter und Kontrahenten John Hanning Speke die Quelle des Nils sucht. Abschließend greift der *Weltensammler* erneut die anfängliche Sterbeszene auf.

Im Zentrum des Textes steht unter anderem die Annäherung an eine Person, die niemals ganz fassbar erscheint³⁰³, die sich in der Begegnung mit den verschiedenen Kulturen und Menschen stets verändert und jeder endgültigen Bewertung oder Beurteilung entzieht.³⁰⁴ Die drei Romanteile des *Weltensammlers* enthalten je mehrere Erzählstränge; die Erlebnisse der einzelnen Reisetage werden einerseits stets durch einen personalen Erzähler dargelegt, der die Erlebnisperspektive der beteiligten Personen offenbart und dabei insbesondere auch die Erlebnisweise Burtons in verschiedenen Situationen wiedergibt, andererseits wird diese Perspektive jeweils durch Gespräche Einheimischer durchbrochen und ergänzt, die das Verhalten des Protagonisten im Nachhinein interpretieren.³⁰⁵ Im ersten Romanteil, in dem Burtons Aufenthalt in Britisch-Indien dargestellt wird, wechselt der Bericht des personalen Erzählers mit Gesprächen zwischen Burtons ehemaligem Diener Naukaram und einem ‚Lahiya‘; das zweite Kapitel, das über Burtons Pilgerreise nach Medina und Mekka berichtet, wird neben dem Erzählerbericht in Form von Briefen, Verhören und Debatten wiedergegeben. Der Leser lernt neben der Perspektive Burtons die Vermutungen osmanischer Amtsträger

³⁰¹ Ilija Trojanow: *Der Weltensammler*. 5. Auflage, München 2008, S. 13. (*Der Weltensammler* wird im folgenden zitiert unter Verwendung der Sigle WS und Seitenangabe).

³⁰² Trojanow: *Recherche als poetologische Kategorie*, S. 295.

³⁰³ Hansjörg Bay konstatiert in Bezug auf Burton: „Dass es sich gleichwohl um eine ausgesprochen schillernde und auch widersprüchliche Figur handelt, die keiner der im Roman vertretenen Beobachter ganz zu fassen vermag, trägt eher zu ihrer Größe bei.“ Hansjörg Bay: *Going native?* S. 126.

³⁰⁴ Michaela Haberkorn sieht Identität im Werk Trojanows generell als „sehr flüchtiges und wandelbares Konstrukt“. Haberkorn: *Treibeis und Weltensammler*, S. 252. Weiterhin beschreibt sie die Identität Burtons im *Weltensammler* während des gesamten Textes als „in der Schwebe, im Übergang“ bleibend und legt dar, dass es im Roman vor allem auch darum gehe, „die Verwandlung der Identität eines Menschen durch Kontakt und Auseinandersetzung mit fremden Kulturen nachzuzeichnen“. Ebd., S. 256.

³⁰⁵ Zu Erzählperspektive und Erzählstruktur des Romans vgl. ausführlich Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 14-17, sowie das dritte Kapitel, S. 48-98.

kennen sowie die Anschauungen und Interpretationen unterschiedlicher arabischer Figuren, die mit Burton während seines Arabienaufenthaltes Bekanntschaft gemacht haben. Im dritten Romanteil wechselt der Erzählerbericht mit der Erzählung der Figur Sidi Mubarak Bombay, einem ehemaligen Sklaven, der die Briten bei ihrer Erkundung der Nilquellen geführt hat. Bombay gibt seine eigene Geschichte wieder und berichtet dabei auch von seinen Erfahrungen mit Burton und dessen Begleiter und Kontrahenten Speke. Auch die Figur Bombay wurde durch eine historisch überlieferte Person angeregt. Bombay führte neben der Nilexpedition noch drei weitere Expeditionen ins Innere des afrikanischen Kontinents an.³⁰⁶

Die verschiedenen Figuren im *Weltensammler* deuten Leben und Verhalten Burtons mit unterschiedlichen Intentionen und geben ihre Berichte wiederum an verschiedene Zuhörer weiter, die ihrerseits Vermutungen über die berichteten Verhaltensweisen anstellen, sodass die Identität Burtons multiperspektivisch konstruiert bzw. rekonstruiert wird.³⁰⁷ Burtons Aufenthalte und Unternehmungen werden auf diese Weise durch verschiedene Perspektiven beleuchtet, sodass der Blick des Protagonisten auf das eigene Verhalten und Erleben sowie auf die verschiedenen Kulturen und Menschen jeweils durch die Perspektiven Einheimischer ergänzt oder überlagert wird. Indem der Roman je unterschiedliche Versionen der verschiedenen Erlebnisse des Protagonisten gegeneinanderstellt wird außerdem deutlich, dass erzählte ‚Fakten‘ in gewisser Weise immer schon fiktionalisiert sind,³⁰⁸ und zwar in Abhängigkeit von Interessen und Interpretationen der Erzählenden.

Da sich die Identitätskonstruktion Burtons erst vor dem Hintergrund des gesamten Textes erschließt, werden alle Romanteile in die folgende Untersuchung einbezogen. Die Darstellung des arabischen Kulturraums wird vor dem Hintergrund der inszenierten ‚Orientfremde‘³⁰⁹ beleuchtet.

³⁰⁶ Vgl. Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* – Der Roman. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/roman.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.

³⁰⁷ Vgl. Haberkorn: *Treibeis und Weltensammler*, S. 256f.

³⁰⁸ Vgl. Bay: *Going native?* S. 136f. Bay konstatiert die „Problematik des Verhältnisses von Faktizität und Fiktionalität“ (Bay: *Going native?* S. 136) und führt weiterhin an: „[...] indem sich ihre Wahrheit [die Wahrheit der Figur Burton] in der Vielzahl wechselnder Sichtweisen immer wider entzieht, wird [...] deutlich, dass es keine wahre Geschichte Richard Burtons gibt, sondern immer nur unterschiedliche Versionen.“ Bay: *Going native?* S. 137; Einfügung: D. P. Vgl. auch Stephanie Catani: *Metafiktionale Geschichte(n)*, S. 154f. Catani betont, der *Weltensammler* reflektiere „explizit die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Fiktion“. (Catani: *Metafiktionale Geschichte(n)*, S. 154). „[D]ie Auffächerung des Geschehens“ durch das multiperspektivische Erzählen, das verschiedene Versionen der selben Begebenheiten darbiete, spräche für „die Instanz eines unzuverlässigen Erzählers“ (Catani: *Metafiktionale Geschichte(n)*, S. 155; Anpassung: D. P.).

³⁰⁹ Dass während des 18. und 19. Jahrhunderts je nach Diskursführung auch der gesamte afrikanische Raum zum ‚Orient‘ gezählt werden konnte, stellt Polaschegg in besonderer Weise heraus. Vgl. Polaschegg: *Der andere Orientalismus*, S. 75-79.

Bereits der Titel des Werkes verweist auf die Intentionen des Protagonisten: Burton möchte die verschiedenen Kulturen, die in ihnen lebenden Menschen sowie ihre Sitten und Bräuche nicht einfach nur beobachten; er will an den ‚fremden Welten‘ teilnehmen, fühlen und denken lernen wie die Einheimischen. Er möchte die bzw. das Fremde in sich aufsaugen, ‚sammeln‘ und sich zu eigen machen.³¹⁰

Die Identität der Hauptfigur konstruiert sich in Abhängigkeit von und wandelt sich mit den Erlebnissen und Erfahrungen, die sie macht. Sie verändert und entwickelt sich, bleibt dennoch stets nur Momentaufnahme, etwas Flüchtliges, Unabgeschlossenes und Individuelles.³¹¹ Im *Weltensammler* treten Repräsentanten verschiedener Kulturen als handelnde, interpretierende und bewertende Charaktere auf; die Verhaltensweisen Burtons, wie jene der anderen Figuren, werden teilweise multiperspektivisch beleuchtet, sodass die unterschiedlichen kulturellen Lebensweisen, die verschiedenen kulturellen Konzepte, dem Rezipienten aus verschiedenen Perspektiven näher gebracht werden. Indem der Text außerdem Unterschiede zwischen den Ansichten der verschiedenen Vertreter eines Kulturraumes inszeniert und die Heterogenität innerhalb der einzelnen Kulturräume zur Darstellung bringt, verhindert er, dass kulturelle Identitäten auf eindeutig definierbare Anschauungen, Betrachtungsweisen oder Entwürfe reduziert werden.³¹² Identitäten verändern und entwickeln sich im Text durch Öffnung der Figuren gegenüber unterschiedlichen kulturellen Konzepten. Die Kontakte mit anderen Kulturen bzw. mit Menschen aus anderen Kulturräumen werden zu Initiatoren innerer Entwicklungen und Veränderungen.³¹³

Der Protagonist des Romans nähert sich auf seiner ersten Reisesation, Britisch-Indien, der anderen Kultur zunächst durch Beobachtung der Menschen und ihrer Lebensweisen von außen. In dem Einheimischen Naukaram findet er nicht nur einen Diener, sondern Naukaram wird für Burton auch zum Kulturvermittler. Er führt Burton an Orte, an denen sich ansonsten nur Einheimische aufhalten, findet für ihn einen Lehrer, von dem er nicht nur die Sprachen und Dialekte der Einheimischen lernen kann, sondern welcher ihn auch in traditionell-spirituellen Lebensweisen unterweist und arrangiert eine Begegnung mit der Devadasi Kundalini, die Burton mit für ihn fremden Vorstellungen von Liebe konfrontiert. Auf Dauer genügen der Blick von außen auf die anderen Lebensformen und Konzepte und das

³¹⁰ Zur Deutung des Titels vgl. weiterhin auch die Ausführungen von Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 7-9.

³¹¹ Haberkorn: *Treibeis* und *Weltensammler*, S. 252 und S. 256 (siehe auch Anm. 304 dieser Arbeit).

³¹² Vgl. auch Bay: *Going native?* S. 136.

³¹³ Vgl. Haberkorn: *Treibeis* und *Weltensammler*, S. 257.

theoretische Wissen über die andere Kultur jedoch nicht, um Burtons Neugierde auf das kulturell Andere zu stillen:

„Er hatte sich inzwischen umgesehen, in Baroda und in der Umgebung, er war überall gewesen, überall dort, wohin er als britischer Offizier gelangen konnte, er hatte schon gesehen, was die wenigsten seiner Kameraden gesehen hatten. Er war unzufrieden. Von seinem Pferd herab wirkten die Einheimischen wie Figuren aus einem Märchenbuch, das in ein verarmtes Englisch übersetzt worden war. Und wie er selber wirkt, das konnte er sich vorstellen: wie ein Denkmal. Deshalb erschrakten sie, wenn der bronzene Reiter das Wort in ihrer Sprache an sie richtete. Solange er ein Fremder blieb, würde er wenig erfahren, und er würde ewig ein Fremder bleiben, wenn er als Fremder wahrgenommen wurde. Es gab nur eine Lösung; sie gefiel ihm auf Anhieb. Er würde die Fremdheit ablegen, anstatt darauf zu warten, daß sie ihm abgenommen wurde. Er würde so tun, als sei er einer von ihnen.“ (WS, S. 79f.)

Erst in Indien und im Sindh, später in Arabien, kopiert er die Gebärden und Verhaltensweisen der Einheimischen, färbt sich das Gesicht mit Walnussöl und kleidet sich in die traditionellen Gewänder der einheimischen Bevölkerung. Die Rollen, in die er schlüpft, sind dabei stets so gewählt, dass sie den Einheimischen zur Identifikation reichen und zugleich genügend Spielraum bieten, um versehentliche Abweichungen von kulturellen Normen zu entschuldigen. In Indien stellt er sich als Brahmane aus Kaschmir vor, um seine unzureichenden Kenntnisse in der Sprache Gujarati rechtfertigen zu können und im Sindh gibt er sich als herumreisender muslimischer Kaufmann aus Bushire, teils Perser, teils Araber aus; als Mann, „der in so vielen Regionen aufgewachsen ist, der sein Geschäft durch so viele Gegenden getragen hat, daß er viele Sprachen kennt, doch keine einzige beherrscht.“ (WS, S. 191). In Arabien schließlich tritt er als „Pathan aus Indien“ (WS, S.233) auf, sich als Arzt und Derwisch ausgebend: „Als Arzt wird er das Vertrauen der Menschen gewinnen“ (WS, S. 238); „und die Gestalt des Derwisch wird ihn schützen vor den Angriffen der Bigotten. Ihm wird eine gewisse Narrenfreiheit zugestanden werden.“ (WS, S. 239)

Im Unterschied zu zahlreichen anderen Figuren im Text blickt Burton auf die indische und arabische Kultur und die dort vertretenen Religionen nicht in erster Linie in dem Glauben herab, diesen in kultureller und zivilisatorischer Hinsicht überlegen zu sein, wenngleich – wie an einer späteren Stelle dieser Arbeit noch zu zeigen sein wird – seine Haltung auch nicht völlig von eurozentrischen Perspektiven frei ist und einige Textsequenzen den kolonialen Ton der Prätexte nachahmen³¹⁴. Während die übrigen Europäer in den Indern jedoch „Wilde“ (WS, S. 27) sehen – General Napier davon überzeugt ist, dass sich Kultur und Gesellschaft Indiens in einem „zurückgebliebenen Zustand“ (WS, S. 131) befinden, Naukaram seinerseits die Menschen im Sindh wiederum als „wild und brutal“ (WS, S. 81) beschreibt und der

³¹⁴ Domdey stellt dies explizit für das Ostafrika-Kapitel fest. Vgl. Domdey: *Interkulturelles Afrikanissimo*, S. 53.

Gouverneur des Hijaz, Abdullah Pascha, die Nichtgläubigen bzw. Nichtmuslime als „Wilde“ (WS, S. 259) bezeichnet³¹⁵ – erkennt Burton vor allem die jeweilige Andersheit dieser unterschiedlichen Kulturen und Religionen an. Dabei vermag er es, der eigenen Kultur und Religion weitestgehend in gleicher Weise mit Sachlichkeit und Distanz zu begegnen wie den fremden Kulturen. Durch teilnehmende Beobachtung lernt er die anderen Kulturen von innen heraus kennen und macht sich mit ihren Riten und Symbolen vertraut. Er beginnt, ihre anderen Wirklichkeitsauffassungen, ihre Logiken und ihre Kohärenz zu verstehen, die anderskulturellen Symbole und Codes werden für ihn verständlich und rezipierbar und er vermag sie schließlich zu jenen der eigenen Kultur und Religion in Beziehung zu setzen.³¹⁶

Den äußerlichen Verwandlungen entsprechen innere Veränderungen. Burton entwickelt sich in der Begegnung mit den anderen Kulturräumen und durch den Kontakt mit den in ihnen lebenden Menschen. Er lernt den Blick der Einheimischen auf die britischen Besatzer bzw. auf die aus moslemischer Sicht ungläubigen Christen kennen, er lernt die eigene Kultur, das Verhalten der Europäer, mit anderen Augen zu betrachten und sich den anderskulturellen Perspektiven anzunähern. Die neuen Erfahrungen, die er sammelt, die Eindrücke, die auf ihn wirken, die Begegnungen mit anderskulturellem Wissen³¹⁷ führen zu einer Horizonterweiterung³¹⁸; das heißt zu einer Veränderung der Betrachtung seiner kulturell-geschichtlichen Lebenswelt, zu einer Entselbstverständlichung europäischer Lebensformen

³¹⁵ Durch die polyperspektivische Gestaltungsweise des *Weltensammlers*, in dem auch die Perspektiven der Nichteuropäer laut werden, zeichnet sich, wie Matthias Rath betont, mit besonderer Deutlichkeit ab, dass Fremdheit keine Konstante, sondern ein Interpretament darstellt: „Trojanow gelingt durch diese als Rückblenden angelegten Spiegelungen ein Blick auf ein zweites Fremdes. [...] Erst die Spiegelung macht deutlich, dass und wie auch er für ein anderes Ich das Fremde ist.“ Rath: „Von der (Un)Möglichkeit, sich in die Fremde hineinzuleben“, S. 448.

³¹⁶ Theo Sundermeier betont in seinem Drei-Stufenmodell zum interkulturellen Verstehen, wie wichtig es ist, Differenzen auch als solche wahrzunehmen und zu akzeptieren und sich auf andere kulturelle Logiken und Kohärenzen einzulassen. Nur wenn Andersheit auch als solche wahrgenommen wird und nicht etwa nur als verdrängtes Eigenes oder der eigenen Kultur Ähnliches, ist es möglich, ein in interkulturellen Kontexten tragfähiges Toleranzkonzept zu erhalten, das eben auch den Unterschieden gerecht wird. Das kulturell ‚Andere‘ muss zum kulturell ‚Eigenen‘ in eine Relation gesetzt werden können; vgl. Sundermeier: *Religion und Fremde* S. 550f.

³¹⁷ Unter Wissen wird hier nicht alleine die „intellektuell kultivierungsfähige, systematisch erforschbare, unlimitiert fortschreitende ‚wissenschaftliche Erkenntnis‘“ (Helmut F. Spinner: *Wissen*. In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 340) verstanden. Wissen als kulturelles Wissen betrifft das „gesamte [] menschliche [] Verhaltensspektrum[]“, es umfasst „Sprachäußerungen, Geistestätigkeiten und Kulturercheinungen“ genauso wie „Information[en]“, „Kenntniss[e]“, „Erkenntniss[e]“ oder „Kompetenzen“. Wissensbestände sind daher immer auch in gesellschaftliche und kulturelle Horizonte eingebunden. Vgl. Ders.: *Wissen*, S. 337-343; *Anpassungen*: D. P.

³¹⁸ Der Begriff ‚Horizont‘ bezieht sich auf die geschichtlich-kulturelle Lebenswelt des Menschen und deren Orientierungsfunktion. Vgl. Phillip Stoellger: *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs *Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, S. 195. „Wenn wir in mehr als einer Welt leben [...], wird die Homogenisierung der ‚Wirklichkeiten‘ problematisch und ist nicht einfach als ‚ein‘ Horizont gegeben, sondern als Übergangskompetenz aufgegeben“. Ebd.

und Konzepte. Gerechtigkeit betrachtet er schon bald als „anerzogene[n] Geschmack“ (WS, S. 124; Anpassung: D. P.) und religiöse Missionierung lässt sich in seinen Augen nicht ohne Adaption der Religion an die andere Kultur und deren Wertekanon realisieren (WS, S167). Bereits während seines Indienaufenthaltes registriert Burton Veränderungen an sich, die er nicht genau benennen kann:

„Als Burton zu Hause in den Spiegel blickte, erkannte er sich selbst nicht wieder. Nicht wegen irgendeiner äußeren Veränderung, sondern weil er sich verwandelt fühlte.“ (WS, S. 186)

Die Konfrontation mit anderskulturellen Wirklichkeiten, mit kulturell anderen Sinnwelten, bewirkt eine Veränderung seiner eigenen Identität. Dennoch stößt Burton in seiner Bestrebung, wie die Einheimischen zu denken, zu sehen und zu fühlen, immer wieder an Grenzen. Zwar gelingt es ihm, den anderen Kulturen und Religionen mit Empathie zu begegnen; auch schafft er es, sich den emotionalen Haltungen der Einheimischen kurzzeitig anzunähern; jedoch „Wissen ist nicht Glauben“ (WS, S. 244), Überzeugungen gründen stets auf „letzte[n] Instanzen“, welche die Richtigkeit derselben bestätigen³¹⁹. Aufgrund des sachlich-nüchternen Blickes³²⁰, mit dem er auf die eigene Kultur und Religion wie auch auf die anderskulturellen Konzepte und religiösen Überzeugungen schaut, vermag er es nicht, diese Überzeugungen in ihrer Radikalität zu übernehmen; die verschiedenen Kulturen und Religionen stellen sich ihm lediglich als unterschiedliche Möglichkeiten des „Auf-die-Welt-Reagierens“³²¹ dar, weshalb er auf seinen Reisen immer wieder, wie z. B. bei seiner Pilgerfahrt nach Mekka und Medina, auch mit Enttäuschungen konfrontiert wird:

„Und obwohl er genauer hinschaut und dem Ausblick wenig Außergewöhnliches entnehmen kann – die Häuser sind einfache Häuser, die Palmen einfache Palmen –, will er an der Ekstase teilhaben. Nicht das Offensichtliche ist bewegend, sondern die Zeichen, die ein jeder von ihnen mit seinem inneren Auge erkennt, kein unscheinbares Städtchen, eine kleine Oase inmitten der Öde, sie sehen nicht al-Madinah – die Stadt –, sie erfassen die ganze Größe des Glaubens, die Quelle, den Ursprung. Und auch er blickt zur Ruhmreichen hinab, und auch seine Schreie erklingen zwischen den Felsen, und obwohl er nicht weint, wie manch ein anderer Pilger, umarmt er Saad heftig, versinkt in den Armen dieses riesigen Mannes und murmelt ehrliche Worte der Dankbarkeit. Das größte Glück auf Erden, sagt Saad, das größte Glück auf Erden. Lange Minuten bleibt er auf dem Kamm stehen, einer in Einem, aufgehoben in der festlichen Brüderschaft, begründet durch den Anblick von Medina, und wenn ihn jetzt jemand nach seiner Zugehörigkeit fragen würde, er würde inbrünstig das erste Glaubensbekenntnis deklamieren. Ohne eine Einschränkung, wie sie

³¹⁹ Wilhelm Lütterfels: Das Erklärungsparadigma der Dialektik. Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels, Würzburg 2006, S. 374; Anpassung D. P.

³²⁰ Damit ist hier keinesfalls eine ‚objektive‘ Perspektive gemeint, welche die verschiedenen Kulturen von einem quasi ‚neutralen‘ Standpunkt aus zu betrachten und zu bewerten vermag; diese ist, wie Lüttenfels ausführt, dem Menschen auch gar nicht möglich, müsste es sich doch um eine Art ‚Gottesgesichtspunkt‘ handeln (Ebd., S. 376.); vielmehr schaut Burton mit seinen interkulturellen Erfahrungen und den Schlüssen und Überzeugungen, die er daraus gezogen hat, auf die kulturell anderen Phänomene: Er begreift Kulturen und Rituale als Ideen bzw. Konzepte für die Lebensführung.

³²¹ Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 368.

ihm Minuten später durch den Kopf schießt: Warte, du bist nicht einer von ihnen. Wieso jubelst du? Natürlich bin ich einer von ihnen. Ich will Anteil nehmen. Die Reisenden ziehen weiter, die Serpentinafen hinab, und seine Augen beginnen durch den Zauber zu stoßen, sie überfliegen das Städtchen, sie sezieren es, und er prägt sich alles ein, die Topographie, die Mauer, die Hauptgebäude, das rechteckige Tor, das Bab Ambari, durch das sie Medina betreten werden, und als er Pause macht von der strengen Betrachtung, stellt er fest, daß seine Hochstimmung verflogen ist.“ (WS, S. 299f.)

Das rational-sachliche Herantreten an Kulturen und religiöse Überzeugungen, die Unverbindlichkeit, die diese für Burton zu besitzen scheinen, ermöglichen ihm die strategische und gezielte Anpassung an seine Umgebung. Der Kadi erkennt, dass es diese Außenperspektive auf alle Religionen ist, die es Burton ermöglicht, seine Identität frei zu wählen und in verschiedene Rollen zu schlüpfen:

„Ich glaube, dieser Mann steht außerhalb des Glaubens. Nicht nur unseres Glaubens. Das erlaubt ihm, hinzugehen, wohin sein Wille ihn treibt. Ohne Gewissensbisse. Er kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen und weglegen, wie es ihm beliebt, als wäre er auf einem Marktplatz. Als wären die Mauern, die uns umgeben, weggefallen, als stünden wir draußen auf einer endlosen Ebene und hätten Sicht in alle Richtungen. Und weil er an alles und an nichts glaubt, kann er sich zumindest dem Äußeren nach, nicht aber der Festigkeit, in jeden Edelstein verwandeln.“ (WS, S. 290f.)

Hier liegt auch der wesentliche Unterschied zu der Identitätskonzeption Sidi Mubarak Bombays, der zweiten Figur des Romans, deren Identität als individueller dynamischer Prozess ins Bild gesetzt wird. Anders als Burton, der wie Naukaram annimmt „in seinem Glauben genauso von einem Überwurf zum anderen wandeln zu können wie in seinem Benehmen, in seiner Kleidung, in seiner Sprache“ (WS, S. 107), integriert Sidi Mubarak Bombay alle Erfahrungen und Erlebnisse, die er während seiner Kontakte zu verschiedenen Kulturen und zu Menschen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund gemacht hat ebenso in seiner Identität wie Elemente unterschiedlicher Glaubensrichtungen und verschiedener Bräuche. Anders als Burton gibt er sich nicht einmal als Hindu, ein anderes Mal als Moslem aus und er bedient sich der verschiedenen Bräuche nicht frei, sondern er begreift diese als Variationen und als Konzepte, die sich gegenseitig ergänzen können und integriert sie zu einer zusammenhängenden, individuellen Lebensweise.³²²

2.2.1 *Identität und Fremdheit im interkulturellen Wandel*

Kulturelle Identität als Gruppenidentität manifestiert sich in „erkannte[r] Gleichheit“³²³; zwischen dem Individuum und der (Kultur-)Gemeinschaft besteht eine Beziehung. Diese

³²² Vgl. Haberkorn: *Treibeis und Weltensammler*, S. 259f.

³²³ Christian Huck: *Kultur – Transdifferenz – Gemeinschaft*. In: *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie zur Transdifferenz*, hg. von Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke, Frankfurt am Main 2005, S. 53-67, hier S. 56 ; Anpassung: D. P.

Verbindung des Einzelnen mit der Kulturgemeinschaft besteht in der Verinnerlichung von Wertesystemen, Haltungen, Erkenntnisformen und Orientierungen.³²⁴ Vom Standpunkt der Identifikation her betrachtet bedeutet Identität, so stellt Hauser heraus, sowohl die Identifikation Anderer als auch die Identifikation durch Andere so wie die Identifikation mit Anderen.³²⁵ Die Identität des Einzelnen entwickelt sich, wie oben bereits angesprochen, im Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Identität bzw. Identitätsbildung ist dabei als Prozess zu begreifen, der an soziale wie auch an persönliche Aspekte gekoppelt ist;³²⁶ der Einzelne partizipiert an diesem Prozess aktiv.³²⁷ Die Identität des Einzelnen bildet sich in der Interaktion mit Anderen heraus und äußert sich in der Identifikation mit den Werten des Kollektivs.³²⁸ Als Teil eines Kollektivs identifizierbar wird der Einzelne durch Kommunikation über Symbole nach außen.³²⁹ Der Einzelne zeichnet sich, wie oben bereits erwähnt, in der Regel durch „multikollektive Zugehörigkeit“³³⁰ aus; in der Identität des Einzelnen vereinen und überschneiden sich verschiedene Bestandteile,³³¹ wobei die Einzigartigkeit des Einzelnen nicht zuletzt durch diese Zugehörigkeit zu verschiedenen Kollektiven und die daraus resultierende, spezifische Organisation von Werten und Standards gesichert wird.³³² Allerdings kann dem Einzelnen die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv den Zutritt zu anderen Kollektiven erschweren oder er kann ihm sogar verwehrt bleiben,³³³ wenn z. B. aus kultureller Identität Superioritätsbehauptungen abgeleitet werden.³³⁴

³²⁴ Vgl. Constantin von Barloewen: Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 297-318, hier S. 307f.

³²⁵ Vgl. Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 5.

³²⁶ Vgl. Ekaterina Klüh: Interkulturelle Identitäten im Spiegel der Migranteliteratur. Kulturelle Metamorphosen bei Ilija Trojanow und Rumjana Zacharieva, Würzburg 2009, S. 69.

³²⁷ Vgl. ebd. S. 68.

³²⁸ Vgl. Carl F. Graumann: Soziale Identitäten. Manifestation sozialer Differenzierung und Identifikation. In: Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten einer Konstruktion, hg. von Reinhold Viehoff und Rien T. Segers, Frankfurt am Main 1999, S. 59-74, hier S. 64-67.

³²⁹ Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 7.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Vgl. dazu Klüh: Interkulturelle Identitäten im Spiegel der Migranteliteratur, S. 69-71.

³³² Vgl. dazu Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 182-185.

³³³ Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 7. Vgl. auch Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 179.

³³⁴ Osterhammel definiert etwa den orientalistischen Diskurs im Sinne Saids („der im weiteren Verlauf der Arbeit noch angesprochen wird,) als „ein interessengestütztes Konstrukt, das in monologisierender Form die essentielle Andersartigkeit, oft sogar die Minderwertigkeit des Fremdkulturellen bekräftigt und daraus häufig politische Herrschaftsansprüche, mindestens aber die kulturelle Hegemonie des Westens ableitet“. Osterhammel: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats, S. 255.

Der *Weltensammler* setzt entsprechende, auf Identifikation basierende Ab- bzw. Ausgrenzungsmechanismen ins Bild. Um die Unterwerfung der Einheimischen unter die britischen Kolonialherren zu rechtfertigen, ziehen die britischen Besatzer Grenzen zwischen sich und den Einheimischen. Sie stellen die anderen Kulturen bzw. die in diesen Kulturräumen lebenden Menschen fremd, um aus den Unterschieden ihre eigene Überlegenheit ableiten zu können; die von ihnen behauptete bzw. konstruierte Fremdheit dient in erster Linie dazu, die eigene (kulturelle) Gruppe von den Fremden in positiver Hinsicht abzusetzen.³³⁵ Das Andere wird hier intentional als fremd betrachtet, damit seine Schwäche behauptet und seine Unterwerfung legitimiert werden kann.³³⁶ Identifizierbarkeit wird hier nicht zuletzt durch die Einhaltung kultureller Standards und Normen sowie durch die Teilhabe an bestimmten Werten geleistet. Dem Nicht-Identischen wird mit Misstrauen und Ablehnung begegnet.

Während die übrigen britischen Offiziere ihre Überlegenheit auf der Grundlage kultureller Zugehörigkeit behaupten, entwickelt der Protagonist ein Identitätskonzept jenseits kultureller Festschreibungen und Konzepte³³⁷ und folgt seinen eigenen Gesetzen. In der Begegnung mit kultureller Andersheit wird Burton immer wieder mit dem Versagen seiner Deutungsgewohnheiten und seiner erlernten Verhaltensmuster konfrontiert.³³⁸ Bspw. muss er erfahren, dass Kurtisanen in Indien nicht durch öffentliches Geldgeben beleidigt, sondern dass sie umgekehrt durch Nichtgeben von Geld gekränkt werden; durch Kundalini wird er einem für ihn fremden Liebeskonzept gegenübergestellt, auf das er nicht angemessen zu reagieren weiß. Durch intensive Kulturkontakte jedoch, durch die Interaktion mit den Menschen aus anderen Kulturräumen, entwickelt er zunehmend ein Bewusstsein für die Relativität aller Verhaltensnormen und Wertesysteme, welches ihm erlaubt, sich den verschiedenen Umgebungen anzupassen und die jeweiligen spezifischen Verhaltenskompetenzen zu adaptieren. Dem veränderten Blick auf die eigenen sowie auf die anderskulturellen Konzepte entspricht ein verändertes Selbstbewusstsein, welches ihm die Annahme einer interkulturellen

³³⁵ Vgl. zu entsprechenden Fremdheitskonstruktionen und Fremdstellungen Alois Wierlacher: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 19-112, hier S. 74; sowie Peter Horn: Fremdheitskonstruktionen weißer Kolonisten. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 405-418, hier S. 405-407.

³³⁶ Vgl. Wierlacher: Kulturwissenschaftliche Xenologie, S. 74.

³³⁷ Haberkorn: *Treibeis* und *Weltensammler*, S. 256.

³³⁸ Müller nennt das Versagen von gewohnten Deutungs- und Verhaltenskompetenzen als zentrales Problemfeld in interkulturellen Begegnungen, da auf diese Weise der Konstruktionscharakter der eigenen Gesellschaftsordnungen- und Normen in besonderer Weise offenbar werde. Vgl. Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, S. 89 und S. 93. (Siehe auch Abschnitt 1.2.2 dieser Arbeit)

Perspektive ermöglicht und ihn dazu befähigt, sich weder als Teil, noch völlig außerhalb einer bestimmten Kultur zu sehen. Burton entwickelt eine interkulturelle Identität, die ihn kulturelle Einseitigkeiten überwinden lässt und ihn dazu befähigt, mehr als nur eine einzige Sichtweise anzunehmen. Im Austausch und in der Interaktion mit anderen Kulturen erfährt der Protagonist eine Bereicherung seiner Persönlichkeitsstrukturen.³³⁹ Während kultureller Andersheit durch Burtons Landsleute mit Abwertung und Feindseligkeit begegnet wird, reagiert der Protagonist auf die Menschen der anderen Kulturen und auf ihre fremden Konzepten mit Faszination. Fremdheit bedeutet für ihn Geheimnis. Die fremden Traditionen faszinieren ihn, weil er sie noch nicht durchschaut hat (Vgl. WS, S. 63); es ist diese „vorübergehende Blindheit“ (WS, S. 245), die ihn immer wieder in die Fremde zieht. Angezogen von der Fremde öffnet sich der Protagonist den anderen Kulturen und ihren Konzepten und lernt diese durch teilnehmende Beobachtung von innen heraus kennen.

Von den Haltungen und Einstellungen seiner Landsleute beginnt er sich in dem Maße zu entfernen, in dem er die Perspektive der Anderen einnehmen und ihre Sichtweise auf die Europäer nachvollziehen kann. Die Maskerade, das Zurücktreten hinter eine andere Identität, das Anlegen der fremden Kleidung und das Färben seines Gesichtes mit Walnussöl ermöglichen es ihm, die Reaktionen und Verhaltensweisen seiner Landsleute auf die Einheimischen hautnah zu erleben und sich in die Position der Einheimischen einzufühlen: In der Rolle des Mirza Abdullah wird Burton als Gefolgsmann Mirza Aziz‘, Kontrahent der britischen Interessen, gefangen genommen und bekommt die Demütigungen der Briten gegenüber den Einheimischen, „die Empörung darüber, daß ein Einheimischer sich herausnimmt zu widersprechen“ (WS, S. 213) zu spüren; auf der Schifffahrt nach Kairo begegnet er, ebenfalls als Mirza Abdullah verkleidet, seinem Landsmann Captain Kirkland, Mitglied der britischen Ostindienkompanie und ihm schlägt die ganze Missbilligung seiner Landsleute gegenüber Menschen aus anderen Kulturkreisen entgegen (WS, S. 235f.). Während für Burton die anderskulturellen Konzepte ihre Fremdheit zunehmend verlieren, kann er sich mit seinen britischen Landsleuten immer weniger identifizieren, ihre einseitigen, unreflektierten Sichtweisen werden ihm zunehmend fremder.

Während ursprünglich als fremd erfahrene Gewohnheiten und Bräuche für Burton ihre Fremdheit im Zuge der interkulturellen Begegnungen zu verlieren beginnen, reagieren seine Landsleute auf die Verhaltensweisen des Protagonisten, auf seinen Verkehr mit den

³³⁹ Zum Konzept einer interkulturellen Identität vgl. Barloewen: Fremdheit und interkulturelle Identität, S. 307-309.

Einheimischen, auf seine Veränderungen und Wandlungen, mit zunehmender Befremdung. Burtons Beschäftigung mit anderen Sprachen löst von Anfang an Misstrauen aus; sein vertrauter Umgang mit den Einheimischen wird negativ bewertet. Sie beginnen, „ihn in der Messe den weißen Neger zu schimpfen“ (WS, S. 112) und finden „er wird seinem Volk untreu, wenn er sich wie einer der Wilden anzieht.“ (WS, S. 112). In dem Maße, in dem Burtons Anpassungen an die Standards der anderen Kulturen Identität mit den Einheimischen symbolisieren, kommuniziert sein Verhalten in den Augen der britischen Besatzer Nicht-Identität. Vor dem Hintergrund der Legitimation von Überlegenheit auf Grundlage der kulturellen Zugehörigkeit können Burtons Verhaltensweisen von den britischen Besatzern einzig und alleine aus strategischen Zwecken, um die Einheimischen auszuspionieren, geduldet werden. Weil Burton sich jedoch schließlich weigert, einen Einheimischen, der den britischen Interessen im Wege steht, zu verraten, wird er aus der britischen Gemeinschaft ausgegrenzt:

„Sie sagten kein Wort mehr, die versammelten Herren von den obersten Rängen, der General, sein Spürhund Mc Murdo und ihre Adjutanten. Sie blickte sich an, und mit diesen Blicken schlossen sie ihn aus für sein restliches Leben, aus dem Militär, aus ihrer Gesellschaft.“ (WS, S. 224f.)

Während in Indien, im Sindh und in der arabischen Bevölkerung Burtons Verstellungen und Maskeraden unter den Einheimischen nur wenig Argwohn auslösen, sie werden kaum bemerkt, – seine Verkleidungen und seine Verhaltensweisen symbolisieren Zugehörigkeit zu den Ihrigen; lediglich grobe Verstöße gegen kulturelle und gesellschaftliche Normen lösen ab und an ein geringes Misstrauen aus – stiften seine Maskeraden bei den osmanischen Amtsträgern, die um seine britische Identität und seinen Dienst bei der Royal Geographical Society wissen, Verunsicherung und Verwirrung.

Der Mensch kategorisiert und strukturiert seine Umwelt im Zuge der Komplexitätsreduktion. Die in diesem Zusammenhang vorgenommene Ein- bzw. Zuordnung des Einzelnen zu einer Gruppe oder einem Kollektiv geht einher mit Verhaltenserwartungen an die Mitglieder dieser Gruppe.³⁴⁰ Dadurch, dass weder der Gouverneur noch der Kadi oder der Sharif es auf Grundlage ihrer Untersuchungen vermögen, Burton einem oder mehreren Kollektiven zuzuordnen – ihre Vermutungen hinsichtlich seiner Person reichen vom Spion und Ungläubigen bis hin zum Moslem, von Shia über Sufi bzw. Derwisch – ist ihr Vertrauen in die Kalkulierbarkeit seines künftigen Handelns erschüttert. Sie sind sich unsicher, aus welchen

³⁴⁰ Vgl. Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 369 f.; sowie auch auch Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, S. 89.

Gründen Burton an der Hadj teilgenommen hat und befürchten, er könnte diese zur Auskundschaftung des Landes im Dienste des britischen Imperiums unternommen haben.

Auch die Erzählfigur des dritten Romanteils, Sidi Mubarak Bombay, empfindet diese Undurchschaubarkeit und Unberechenbarkeit Burtons abschreckend. Bombay erlebt, wie Michaela Haberkorn bereits festgestellt hat, die offenkundige Feindseligkeit Bwana Spekes als weniger bedrohlich als Burtons Aufgeschlossenheit gegenüber allem und jedem, da er Spekes Reaktionen und Verhaltensweisen besser einzuschätzen vermag.³⁴¹

Der *Weltensammler* entwirft Identität und Fremdheit nicht als Konstanten, sondern als voneinander abhängige, sich gegenseitig definierende Variablen. Sowohl Identität als auch Fremdheit werden im Text einem interkulturellen Wandel unterworfen: Burton gelingt es, ein Bewusstsein für die Relativität von Normen und Werten zu entwickeln, eine interkulturelle Perspektive einzunehmen und ein Identitätskonzept jenseits kultureller Festlegungen auszubilden. Während, wie erwähnt, kulturell andere Konzepte ihre Fremdheit für den Protagonisten in Zusammenhang mit dessen Veränderungen und Verwandlungen verlieren, erscheinen ihm seine Landsleute mit ihrer Engstirnigkeit zunehmend fremder.

³⁴¹ Vgl. Haberkorn: *Treibeis und Weltensammler*, S. 260.

2.2.2 *Subjektive Identität und kulturelle Abgrenzung*

Die Wüste, für die anderen Europäer vor allem Terra incognita, zu vermessendes und zu eroberndes Land, das es zu unterwerfen gilt, verkörpert für Burton vor allem verlockende Andersheit. Gestaltet als Gegenort der Zivilisation – „[d]ie Zivilisation war zurückgeblieben, sie traute sich nicht durch die Stadttore“ (WS, S. 274; Anpassung: D. P.) – wird die Wüste für Burton zum Schauplatz von abenteuerlichen Beduinenüberfällen und zum zentralen Begegnungsraum mit den Menschen der arabischen Kultur und des islamischen Glaubens. Der *Weltensammler* entwirft die Wüste aber auch als Ort, an dem unterschiedliche Raumschemata und -vorstellungen zum Ausdruck gelangen.

Ist die Wüste für die Muslime in erster Linie gefüllt mit religiösen Bedeutungsräumen, wird Burtons Blick auf sie immer auch bestimmt durch rational-strategische Gesichtspunkte: Verkörpert für die gläubigen Muslime bspw. Mustarah, ein Rastplatz in der Wüste, vor allem das Sinnbild einer Niederlage gegen die Widersacher Mohammeds, verursacht durch den Ungehorsam gegenüber dem Propheten, so ist für den Protagonisten diese Niederlage das Resultat strategischer Fehlentscheidungen. Sein Blick auf den Landschaftsraum ist geprägt durch taktisch-nüchterne Abwägungen (Vgl. WS, S. 309-311).

Auch die unwegsamen Landschaften Ostafrikas sind gestaltet sowohl als Entdeckungsräume der Europäer als auch als Orte, an denen eine kulturell andere, nichteuropäische Perspektive auf den Umgang der Europäer mit diesen Landschaftsräumen zur Darstellung gebracht wird: Hier offenbart sich der „Wahn zweier Wazungu [...], durch die Hölle zu marschieren, um an ein Ziel zu gelangen, von dem keiner genau wußte, wo es war, wie es war, was es war“ (WS, S. 394).

Kulturelle Andersheit begegnet im *Weltensammler* nicht alleine in den Schilderungen anderskultureller Konzepte, Normen, Sitten, Überzeugungen und Blickrichtungen, sie tritt insbesondere auch in Form von Gerüchen und Farben, klimatischen Verhältnissen und Landschaften in Erscheinung. Der Text inszeniert die orientalischen Kulturen als Schauplätze des Exotischen, als Faszinosum vielfältiger überwältigender, sowohl anziehender als auch (zugleich) abstoßender Eindrücke. Mit einer dichten, poetischen und bilderreichen Sprache entwirft Trojanow exotisch ferne Kulissen und lässt kulturelle Andersheit für den Leser sinnlich wahrnehmbar werden. Immer wieder nähert sich der Text in seinen Beschreibungen tradierten Klischees und Stereotypen an – Maghrebener werden bspw. als „große Männer mit schweren Gliedern, vorwurfsvollen Blicken und brüllenden Stimmen“ (WS, S. 285)

beschrieben, die „schwer bewaffnet“ (WS, S. 285) sind,³⁴² Beduinen treten wiederholt als hinterhältige Schurken auf (Vgl. WS, S. 313) und die beschriebenen Wahhabis „[...] sahen so aus, wie Menschen an der Küste sich wilde Bergleute vorstellen: dunkelhäutig, grimmig dreinblickend, ihr Haar zu dicken Zöpfen geflochten, ein jeder bewaffnet mit einem langen Speer, einer Luntensmuckete oder einem Dolch“ (WS, S. 315) –; die multiperspektivische Beleuchtung der verschiedenen Kulturräume und ihrer Bewohner, die Darstellung der verschiedenen Kulturen als komplexe und vielschichtige Phänomene, die sich nie vollends erfassen oder durchschauen lassen, verhindern jedoch, dass bestimmte Kulturen oder Menschen auf stereotype Vorstellungen reduziert werden. Die Kulturräume des Orients erscheinen im Text als ebenso undurchschaubar wie die Figur Burton selbst, die sich kaum eindeutig fassen oder bewerten lässt.

Burton wird als Charakter voller Widersprüche dargestellt; seine Untermischung unter die einheimischen Bevölkerungen lässt sich kaum eindeutig beurteilen: Einerseits zieht er aus der Camouflage Nutzen für seine Tätigkeiten als Spion, andererseits scheint er sich aufgrund der ihm durch die Verkleidung gegebenen Möglichkeiten, sich unter die Einheimischen zu mischen, tatsächlich zu verändern.³⁴³ Diese Uneindeutigkeit und Undurchschaubarkeit wird im Text nicht zuletzt durch die Metapher des Schleiers markiert: Die Welt ist – sowie auch die Figur Burton – nicht einfach schwarz oder weiß; nicht alles ist eindeutig. Durch ‚Verschleierung‘ entzieht sich Burton der Festlegungen durch Andere. Seine Absichten und Anschauungen bleiben uneindeutig:³⁴⁴

„In Kairo wird er seine Notizen dechiffrieren, die zerschnittenen Zettel zusammenkleben, die Beobachtungen in gebotener Länge aufzeichnen. [...] Aber seine Gefühle wird er nicht verraten. Nicht alle. Zumal, er ist sich seiner Gefühle nicht immer sicher gewesen. Er will nicht weitere Unklarheit in die Welt setzen. Es wäre unangemessen; zudem kann er es sich nicht leisten. Wer in England wird ihm ins Dämmerreich folgen können, wer wird verstehen, daß die Antworten verschleierter sind als die Fragen?“ (WS, S. 351)

Wie oben bereits erwähnt, sind kulturelle Grenzziehungen als Momente ordnender Wahrnehmung unabdingbar. Erst durch Abgrenzungen können sich Kulturen als gesellschaftliche Realitäten behaupten und zu ihrer Umwelt in eine Beziehung treten, ohne dass aus dieser Abgrenzung jedoch automatisch Feindseligkeiten gefolgert werden könnten.³⁴⁵

³⁴² Zum Negativbild der Maghrebiner im europäischen Kulturraum vgl. Mounir Fendri: Die Entdeckung des maghrebinischen Orients. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 183–199.

³⁴³ Vgl. auch Bay: Going native? S. 127–129.

³⁴⁴ Janna Rakowski konstatiert, dass bereits das auf der Frontseite des *Weltensammlers* abgedruckte Bild auf die Schleierhaftigkeit bzw. Rätselhaftigkeit der Hauptfigur Bezug nimmt. Vgl. Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 7.

³⁴⁵ Vgl. Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 40.

Der *Weltensammler* präsentiert verschiedene Sichtweisen auf kulturelle Andersheit und unterschiedliche Umgangsweisen mit kultureller Alterität. Während Burton zumindest in Indien, im Sindh und in Arabien kulturellen Unterschieden nur wenig Gewicht beimisst, diese vor allem als Konstruktionen begreift und die Auffassung vertritt, dass kulturelle Differenzen zum Großteil „von einem Umhang weggezaubert, von dem nachgeahmten Zungenschlag verscheucht“ (WS, S. 80) werden können, leiten zahlreiche andere Figuren im Text, wie dargelegt wurde, aus diesen Unterschieden Überlegenheitsansprüche ab.

Wie bereits erwähnt, dient die Fremdstellung des Orients den Repräsentanten der britischen Besatzungsmacht vor allem der Konstruktion westlicher Identität und europäischer Dominanz sowie der Stützung von Hierarchien.³⁴⁶ Dem Glauben an die eigene zivilisatorische Überlegenheit entspricht nicht nur die Betrachtung der Einheimischen als ‚Wilde‘, sondern auch das Vorhaben, die Einheimischen zu ‚bändigen‘, sie auf die Stufe westlicher Zivilisiertheit ‚emporzuheben‘, ihnen den christlichen Glauben aufzuzwingen und ihre Sitten und Standards denen der Europäer anzugleichen; wobei die von westlichen Kolonialmächten angestrebte Angleichung der Einheimischen, wie Insa Härtel in Bezug auf koloniale Konstellationen unter Berufung auf Bhabha und Moore Gilbert betont, stets eine ambivalente Struktur aufweisen musste, konnten die auf einer behaupteten Überlegenheit fußenden Machtansprüche doch nur auf der Grundlage einer vermeintlich unüberwindbaren Inferiorität der Einheimischen aufrechterhalten werden³⁴⁷. Der Ausblick vom Zimmer des Kommandanten, wie ihn Naukaram in einem Dialog dem Lahiya beschreibt, verweist auf diese Überzeugung der Europäer, den Orient von einer überlegenen Perspektive aus zu betrachten; zugleich nimmt das vermittels Sprache erzeugte Bild des Textes auf die beschränkte Sichtweise der Repräsentanten der britischen Besatzungsmacht Bezug, welche die Komplexität des Landes nicht zu erfassen vermögen, jedoch glauben, die Fremde durchschaut zu haben: „Die Fenster waren zwar klein, aber sie blickten über das ganze Land.“ (WS, S. 207)

Deutlich negativer noch als der indische oder arabische Kulturraum werden im *Weltensammler* die Kulturen und die farbigen Bewohner Ostafrikas durch die Europäer wahrgenommen. Indien, der Sindh und Arabien erschienen den Europäern des 19. Jahrhunderts zwar der westlichen Zivilisation und dem christlichen Glauben unterlegen,

³⁴⁶ Vgl. dazu die Zusammenfassung Polascheggs in Bezug auf die Funktionalisierung des Orient als soziale Konstruktion bzw. als „Anderer“ des Westens“, ebd. S. 27.

³⁴⁷ Vgl. Insa Härtel: *Symbolische Ordnungen umschreiben. Autorität, Autorschaft und Handlungsmacht*, Bielefeld 2009, S. 229f.

dennoch wurden sie im Allgemeinen der zivilisierten Welt zugeordnet,³⁴⁸ während Menschen aus Afrika im europäischen Bewusstsein auf der untersten Stufe der kulturellen Entwicklung positioniert waren³⁴⁹. Diese Geringschätzung des ‚schwarzen Kontinents‘ drückt sich bereits in einer zu Beginn des dritten Kapitels von Spekes Kameraden ausgesprochenen Warnung an Burton aus:

„Bislang sind Sie alles in allem durch zivilisierte Gebiete gereist. Da gab es Leute, die schreiben konnten, und Bauten, die älter waren als die letzte Regenzeit. Jetzt steht Ihnen eine Reise in die völlige Wildnis bevor, vielleicht zu Kannibalen [...]. Hinter der Öde des Festlandes wartet keine geheimnisvolle Stadt auf Sie, kein Mekka, kein Harar oder wie sie sonst noch heißen mögen. Einzig ein wildes Land, das noch nie von Menschenhand gezähmt worden ist.“ (WS, S. 368)

Auch Burton selbst, der den Menschen anderer Kulturkreise auf seinen beiden vorherigen Reisestationen im Großen und Ganzen neugierig und aufgeschlossen gegenübergetreten ist, scheint auf die afrikanischen Kulturräume herabzublicken. Sein Verzicht darauf, sich in Ostafrika unerkannt in Verkleidung unter die Einheimischen zu mischen, kann als Zeichen seiner Geringschätzung dieses Kulturraumes und seiner Menschen gewertet werden.³⁵⁰ Seine Interessen gelten in erster Linie dem Fund der Nilquellen. Dennoch bleibt seine Haltung auch in Ostafrika ambivalent. Drückt sich in einigen seiner Verhaltensweisen Missachtung gegenüber den farbigen Menschen Afrikas und ihren Bräuchen aus, so scheint er sich andererseits an dem Desinteresse, welches Speke der afrikanischen Umgebung entgegenbringt, zu stören. (Vgl. WS S. 401). Zwar vermag Burton es nicht, sich von den Stereotypen und Vorurteilen völlig zu lösen, dennoch ist er, anders als etwa Speke, dazu in der Lage, sich auch auf die Kulturen Ostafrikas bis zu einem gewissen Grade einzulassen, wodurch sich, wie Bombay berichtet, seine Anschauungen gelegentlich verändern:

„[...] er war ein Mensch, der seine Meinungen gelegentlich überprüfte, so wie die Menschen in den Dörfern ihre Häuser nach der Regenzeit überprüfen, und manchmal änderte er dann seine Meinung, manchmal errichtete er sogar ein völlig neues Haus.“ (WS, S. 402).

Im *Weltensammler* werden die unterschiedlichen orientalischen Kulturräume und ihre Bewohner sowie die verschiedenen Glaubensrichtungen aus der Perspektive verschiedener Figuren mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen geschildert; dem fremden Blick des Europäers auf die verschiedenen orientalischen Kulturen wird der fremde Blick von

³⁴⁸ Polaschegg legt in Bezug auf die sogenannten ‚orientalischen‘ Kulturen dar, dass für diese zumindest bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts gegolten habe: „Solange sie zum Orient gerechnet wurden, zählte man sie auch zu den Teilhabern an dem, was ‚Zivilisation‘ hieß.“ Polaschegg: *Die Regeln der Imagination*, S. 19. Vgl. zu der vermeintlichen Rangordnung Europäer, Araber, Afrikaner auch: Jutta Bückendorf: „Schwarz – weiß – rot über Ostafrika“. *Deutsche Kolonialpläne und afrikanische Realität*, Münster 1997, S. 268f.

³⁴⁹ Vgl. Bückendorf: „Schwarz – weiß – rot über Ostafrika“, S. 263.

³⁵⁰ Vgl. Bay: *Going native?* S. 138.

Repräsentanten der anderen Kulturen auf die Europäer gegenübergestellt. Der Rezipient kann auf diese Weise die einzelnen Kulturen sowie die verschiedenen Menschen und ihre Ansichten und Verhaltensweisen zueinander in Beziehung setzen.³⁵¹ Der *Weltensammler* präsentiert verschiedene Sichtweisen auf kulturelle Andersheit und unterschiedliche Umgangsweisen mit kultureller Alterität. Der Text zeigt individuelle Haltungen gegenüber Vertretern anderer Kulturräume ebenso wie kollektive Einstellungen und Topoi, setzt die Relativität kultureller Normen, Standards und Wahrnehmungsweisen ins Bild und regt damit zu einer interkulturellen Sichtweise an. Er präsentiert auf kulturellen Stereotypen basierende Kategorisierungen, entlarvt auf kultureller Abgrenzung fußende subjektive Identitätsbehauptungen und daraus abgeleitete Macht- und Überlegenheitsansprüche als funktionale und ideologische Konstruktionen und enthüllt die Absonderlichkeit einiger europäischer Selbstverständlichkeiten.

2.3 Der Kulturraum Marokko in Stefan Weidners *Fes*.

2.3.1 *Identität und Alterität in literarischer Repräsentation*

Das literarisch-essayistische Werk *Fes. Sieben Umkreisungen* beschreibt die Annäherung des Protagonisten R. an den nordafrikanisch-arabischen Kulturraum. So wie der gläubige Pilger sich in sieben Umkreisungen der Kaaba nähert, schildert *Fes* sieben Kapitel lang in einer synergetischen Struktur aus Text und Fotografie die Auseinandersetzung der Hauptfigur mit dem maghrebinisch-arabischen Raum. Dem Rezipienten wird diese andere Kultur, bzw. die vom subjektiven Erleben geprägte Begegnung mit diesem Kulturraum, im Verlauf von sieben ‚Umkreisungen‘ näher gebracht. Im Zentrum der Betrachtungen steht Marokko, der Fokus richtet sich insbesondere auf die Städte Fes und Marrakesch; im Kontext von Überlegungen und Erinnerungen finden aber auch die algerischen Städte Tiaret und Timgad Erwähnung.

Der 1967 in Köln geborene Autor des Werkes, Stefan Weidner, der in Göttingen, Damaskus, Berkeley und Bonn Islamwissenschaften, Germanistik und Philosophie studiert hat, nähert sich als Autor, Literaturkritiker und Übersetzer immer wieder den arabisch-islamisch geprägten Kulturräumen an und beschäftigt sich mit der Vermittlung zwischen der arabisch-

³⁵¹ Ähnlich sieht auch Matthias Rath die polyperspektivische Gestaltung des *Weltensammlers*. Rath spricht in diesem Zusammenhang vom „Kunstgriff der Spiegelperspektive“ und legt dar: „Trojanow gelingt durch diese als Rückblenden angelegten Spiegelungen ein Blick auf ein zweites Fremdes. [...] Erst die Spiegelung macht deutlich, dass und wie auch er [Burton] für ein anderes Ich das Fremde ist“. Rath: Von der „Un(möglichkeit), sich in die Fremde hineinzuleben“, S. 448; Einfügung: D. P.

islamischen Welt und Europa.³⁵² Für seinen Essay *Mohammedanische Versuchungen* (2004) erhielt er 2006 den Clemens-Brentano-Preis, 2007 wurde ihm der Johann-Heinrich-Voß-Preis in der Kategorie Übersetzungen verliehen. Seit 2001 arbeitet er als Redakteur für die zweimal im Jahr vom Goethe-Institut herausgegebene Zeitschrift *Fikrun wa Fann*, die in den Sprachen Englisch, Arabisch und Persisch erscheint.³⁵³

Auslöser der Begegnungen zwischen Repräsentanten des deutsch-europäischen und des andalusisch-maghrebinischen Kulturraums in *Fes* ist ein dreitägiges Treffen in der marokkanischen Stadt Rabat, das infolge des elften Septembers von einer dem interkulturellen Dialog verpflichteten Körperschaft initiiert wurde. Eine „zufällig zusammengewürfelte Truppe“³⁵⁴ deutscher Schriftsteller hat sich zum Zwecke des wechselseitigen Austauschs mit „ebenso zufälligen Partnern von der Universität in Rabat“ (F, S. 13) unter der Leitung des in der marokkanischen Königsstadt Fes geborenen Dichters und Intellektuellen Ahmad Nassib zusammengefunden. Während die übrigen Teilnehmer im Anschluss an das Begegnungstreffen, dessen Höhepunkt ein Ausflug nach Fes bildet, abreisen, begibt sich der Protagonist auf die Weiterreise nach Marrakesch. In Gedanken lässt er die Geschehnisse der letzten Tage Revue passieren, beschreibt und analysiert interkulturelle Missverständnisse und nähert sich in Bildern, Beobachtungen, Träumen und Assoziationen der anderen Kultur an. *Fes* entwirft ein vielschichtiges Bild der nordafrikanisch-arabischen Kultur Marokkos; diese wird als Resultat der Berührung und Interaktion mit anderen, in erster Linie europäischen Kulturen beschrieben und als ein im radikalen Wandel befindlicher Prozess dargestellt. Kulturelle Identität wird als Ergebnis dieser vielfältigen und komplexen Entwicklungen sichtbar gemacht. Reflektoren aktueller gesamtgesellschaftlicher Aspekte und unterschiedlicher kultureller Einflüsse auf die marokkanisch-arabische Kultur in *Fes* bilden vor allem die verschiedenen beschriebenen Städte. Stadtbilder und Kulturveranstaltungen bezeugen einstige wie jetzige Kulturberührungen und -vernetzungen: Bereits die zu Anfang des Textes erwähnte marokkanische Hauptstadt Rabat wird dem Rezipienten als Resultat einer schöpferischen Integration anderer Kulturen vor Augen geführt, indem etwa auf das Vorhandensein römischer Monumente Bezug genommen und das Wirken europäischer Einflüsse deutlich gemacht wird:

³⁵² Vgl. Literaturport: Stefan Weidner – Vita. URL: [http://www.literaturport.de/index.php?id=26&user_autorenlexikonfrontend_pi1\[al_aid\]=733&user_autorenlexikonfrontend_pi1\[al_opt\]=2&cHash=0bf1b779fc9a4d1452b2ac99c1cb539e](http://www.literaturport.de/index.php?id=26&user_autorenlexikonfrontend_pi1[al_aid]=733&user_autorenlexikonfrontend_pi1[al_opt]=2&cHash=0bf1b779fc9a4d1452b2ac99c1cb539e), Datum des Zugriffs: 22.07.2013.

³⁵³ Vgl. ebd.

³⁵⁴ Stefan Weidner: *Fes. Sieben Umkreisungen*. Mit 21 Fotografien des Autors, Zürich 2006; S. 13 (Der Text wird im Folgenden zitiert unter Verwendung der Sigle F und Seitenangabe).

„Das fröhsommernächtliche, europäisch besetzte Jazzkonzert auf dem Gelände der noch aus römischer Zeit stammenden Nekropole von Rabat, der marokkanischen Hauptstadt, war wegen heftiger Regenfälle abgebrochen worden.“ (F, S. 11)

Die aus römischer Zeit stammende Nekropole ist als materielles Erbe Bestandteil des kulturellen Erbes der Stadt; das „europäisch besetzte Jazzkonzert“ Zeichen einer zunehmenden Vernetzung und Internationalisierung. Der Leser gewinnt aufgrund der Darstellungsweise einen Eindruck von den heterogenen kulturellen Kräften, die auf die Stadt eingewirkt haben und einwirken. Der Text lässt erkennen, dass sich die Stadt in der Begegnung mit anderen Kulturen immer wieder erneuert und transformiert (hat).

Auch in den Schilderungen der Städte Fes und Marrakesch werden die verschiedenen kulturellen Prägungen und Überformungen, denen die marokkanische Kultur ausgesetzt war und ist, erkennbar. Während Nassib, dessen Familiengeschichte eng an die Geschichte der Stadt Fes gebunden ist (Vgl. F, S. 14), den deutschen Besuchern vor allem die andalusische Vergangenheit dieser Stadt vor Augen zu führen sucht – „Über Fes zu reden, das war für Nassib über Andalusien zu reden“ (F, S. 21) – sticht R. in Marrakesch zuerst der radikale Wandel ins Auge:

„Wer investiert hier, wer schreibt diese Stadt neu und tilgt die, die einst war, vom Erdball, nachhaltiger als jeder Krieg? Mag die Altstadt geschützt sein, wie er gelesen hat, ob es stimmt, ist eine andere Frage, hier in der Neustadt tobt – wo verdient es? – Kapital sich um so entfesselter aus. Welche Konzerne stecken ihr Geld da hinein? Wessen Euros, Dirhams, Dollars, Rubel, Yuan oder Yen werden hier in Beton und Stockwerke umgewandelt [...] ?“ (F, S. 144)

Der Text stellt auf diese Weise dar, wie marokkanisch-islamische Kultur und Religion in einem Spannungsverhältnis zwischen andalusisch-marokkanischer Tradition und europäischer und auch internationaler Überformung standen und stehen. Die Gegensätze zwischen Altem und Neuem stechen dem Protagonisten vor dem Hintergrund eines Vergleichs der Feser Altstadt mit der Neustadt von Marrakesch besonders ins Auge. Hier wird auch Kritik an der Tilgung kultureller Besonderheiten zugunsten einer westlichen ‚Einheitskultur‘ laut:

„Der höchste Höhepunkt und der tiefste Tiefpunkt dieser Religion liegen für ihn, den Besucher, nur zwei Tage auseinander, vorgestern die Altstadt von Fes al-Bali in ihrer ganzen andalusischen Pracht und heute Marrakesch-Gueliz, französische Neustadt, Tiefgarage mit New Age-Islam, dem scheinbar einzig verbliebenen, dem zukünftigen.“ (F, S. 73)

Fes zeichnet marokkanisch-arabische Kultur als Resultat einer schöpferischen Integration und offenbart, wie sich Marokko und die dort lebenden Menschen mit diesen Beeinflussungen auseinandergesetzt, wie diese vielfältigen kulturellen Kräfte auf die marokkanisch-arabische Identität eingewirkt, diese mitbestimmt haben. Die innerkulturelle Vielfalt wird auch in der Beherrschung verschiedener Sprachen, in erster Linie des Arabischen und des Französischen,

sichtbar, spiegelt sich in den geschilderten Bekleidungen der Menschen – R. begegnet Mädchen und Frauen „in allen denkbaren Verhüllungsgraden“ (F, S. 149) – und zeigt sich an Hand religiöser ‚Moden‘. Nicht zuletzt offenbart sich R. die innerkulturelle Heterogenität Marokkos anhand der verschiedenen ethnischen Hintergründe der Marokkaner, die auch im unterschiedlichen Aussehen der Bevölkerung zum Ausdruck kommen. Marokkaner mit berberischen und arabischen Wurzeln leben nebeneinander und miteinander, gestalten und formen die marokkanische Kultur und Identität.

Den Höhepunkt des maghrebisch-deutschen Zusammentreffens bildet, wie erwähnt, der Ausflug in die Königsstadt Fes:

„Es war keine harmlose Stadtbesichtigung, sondern die Konfrontation mit dem radikal Anderen, mit der Stadt und Stein gewordenen, Geruch und Anblick gewordenen Fremdheit, die identisch war mit der Fremdheit der arabischen Stimmen an den Tagen zuvor.“ (F, S. 20)

Während den Teilnehmern kulturelle Andersheit in der Zeit der „theorieschweren Diskussionsrunden über die Aufgaben der Literatur, die Grenzen der Übersetzung und den Dialog der Kulturen“ (F, S. 20) alleine anhand der „rauen, gepreßten, schwer und fremd intonierten Stimmen der Marokkaner“ (F, S. 20) gewahr wird – „ohne sie hätten die Diskussionen genauso in jedem Land geführt werden können“ (F, S. 20) – begegnet kulturelle Alterität in der alten Königsstadt in Form von Stimmen, Gerüchen und Farben; dem Weiterreisenden Protagonisten präsentiert sie sich überdies in der Gestalt anderer Wahrnehmungsformen und Sinnzusammenhänge.

Die deutsche Gruppe wird von dieser arabisch-marokkanischen Fremdheit zugleich angezogen und abgestoßen. An der Schwelle zum Bezirk der Gerbereien, zu denen sie Nassib bspw. führt, „zögerten die Empfindlicheren unter ihnen, abgeschreckt vom Gestank, von der Aura des Schlachtens und Tierquälens, von der für modernen Geschmack allzu sichtbaren Handarbeit, von der mutmaßlichen Ausbeutung und wahrscheinlichen Verwendung echter chemischer Chemikalien. Aber die Neugier siegte.“ (F, S. 23) Während für den Großteil der deutschen Schriftsteller die Stadtbesichtigung vor allem eine touristische Attraktion darstellt, führt die Erfahrung und Auseinandersetzung mit der nordafrikanisch-arabischen Kultur den Protagonisten R. zu einem erneuerten Blick auf die Kultur Marokkos und zugleich zu einer distanzierteren Haltung gegenüber westlicher Modernisierung und Ökonomisierung, auf deren Basis ja gerade oftmals die Überlegenheit des Westens behauptet wird. Die Annäherung an die Kultur Marokkos geht für ihn einher mit einer kritischen Betrachtung der eigenen,

europäischen Identität und Kultur.³⁵⁵ R. erlebt die Erfahrung kultureller Andersheit als Offenbarung neuer Möglichkeiten, sie bildet den Anreiz für Gedankenspiele und ist Ausgangspunkt neuer Erkenntnisse. In der Begegnung mit dem kulturell Anderen erblickt er die Chance „in eine neue Haut zu schlüpfen und die dadurch sich eröffnenden Möglichkeiten zu spüren und wahrzunehmen.“ (F, S. 163)

Die kulturelle Alterität Marokkos führt bei R. aber auch zu Irritationen und Orientierungslosigkeit³⁵⁶ und erschüttert ihn in seiner Verhaltenssicherheit. In Marokko erlebt R. sehr deutlich die „Auswahlhaftigkeit“³⁵⁷ und Konstruiertheit sozialer Wirklichkeit; er vermag die Verhaltensweisen der Marokkaner manchmal nicht zu deuten, was z. B. am Strand von Mohammedia dazu führt, dass er sich in seiner Haut unwohl fühlt:

„Als er zum Strand hinabgeht, rufen ihm die Marokkaner etwas nach. Er versteht nicht, was sie wollen, und ignoriert sie. Aber fortan weiß er sich beobachtet, fürchtet auch, etwas falsch zu machen, zum Beispiel eine symbolische Strandgebühr nicht zu entrichten oder den für Familien reservierten Strand zu betreten statt den für Männer und Knaben [...] Da er um seine Kamera fürchtet, ist das Vergnügen getrübt, stets schießt er zu seinem Handtuch. Natürlich passiert nichts. Auch mit fußballspielenden Halbstarke ist dies der sicherste Strand der Welt, für ihn, den einzigen Fremden, allemal“ (F, S. 116f.)

Auch versagen die erlernten, zu Hause erprobten und Sicherheit vermittelnden Verhaltensnormen immer wieder, wodurch R. verunsichert wird. So weiß er weder in der anfänglich geschilderten ‚Spelunke‘ in Rabat, wo er ein paar Erdnüsse kauft, noch auf dem Rückweg vom Strand, als er bei einem Stand einen essbaren Kringel erwirbt, was ein angemessener Preis für die erhaltene Ware ist. Als ihm schließlich die für europäische Verhältnisse „Winzigkeit des Preises“ (F, S. 119) bewusst wird, die er für den Kringel bezahlt, plagen ihn regelrechte Schuldgefühle. Er kommt sich so vor, als habe er dem Verkäufer die ihm zustehende Wertschätzung vorenthalten, als habe er ihn regelrecht betrogen. Im Bewusstsein, dass diese Einschätzung seiner subjektiven, in seiner Eigenkultur begründeten Wahrnehmung entspricht, beschließt er dennoch, nicht umzukehren. Ihm wird gewahr, dass ihm jegliche Einschätzung bezüglich seines Handelns in richtig oder falsch abhandengekommen ist:

„Also geht er weiter und steigert seine Schuld; statt sie wettzumachen, kauft keinen neuen Kringel und gibt kein größeres Trinkgeld, aus wer weiß welchen Gründen, aus Scham, aus Bequemlichkeit gar? Lläuft touristenstur weiter, verpaßt die Gelegenheit, dem Alten einmal, heute nur, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, einmal ihm und allen Marokkanern das zu zahlen, was R. fairerweise bezahlen sollte. Aber er geht weiter, einfach weiter, fortgetragen

³⁵⁵ Vgl. auch Brôcan: Die leuchtenden Farben der Ferne, S. 76.

³⁵⁶ Vgl. Schmidt-Bergmann: „Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens“, S. 179.

³⁵⁷ Müller: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit, S. 89.

von ungehorsamen Füßen, gegen seine Überzeugung und sein Gewissen. Gegen seine Überzeugung? Aber nein, er hat ja keine.“ (F, S. 120)

Fes setzt die Vielfalt der maghrebisch-arabischen Kultur Marokkos ins Bild und führt das Spannungsverhältnis, in dem sich Kultur und Bewohner befanden und befinden, vor Augen. Indem der Text das von R. Wahrgenommene als Resultat geschichtlich-gesellschaftlicher Ereignisse bewusst macht, führt er dem Rezipienten die Besonderheiten der arabisch-marokkanischen Kultur vor Augen und betont die Dynamik arabisch-marokkanischer Kultur und Identität. Anhand der geschilderten Verhaltensweisen der Marokkaner einerseits, und der Verunsicherung der Hauptfigur andererseits, wird die Andersartigkeit Marokkos im Vergleich zur deutschen Kultur hervorgehoben.

2.3.2 *Annäherung an die andalusisch-arabische Kultur Marokkos*

Fes konfrontiert den Rezipienten mit der Bruchstückhaftigkeit touristischer Blicke, mit der Subjektivität individueller Annäherungen an kulturelle Andersheit. Das Unvollständige wird jedoch nicht als Mangel oder Defizit begriffen, vielmehr wird der Wert der individuellen, bruchstückhaften Kulturbegegnung anerkannt. Es geht dem Protagonisten nicht darum, die arabisch-marokkanische Kultur in ihrer Gesamtheit zu erfassen, zu begreifen und sie sich in diesem Sinne anzueignen, sondern die im Kontext eines, wenn auch kurzen Aufenthaltes gewonnenen Eindrücke werden um ihrer selbst willen gewürdigt. Die Begegnung an sich, das von Subjektivität geprägte Erleben der anderen Kultur, die persönlichen Wahrnehmungen, werden wertgeschätzt und als wichtige Bestandteile eines Kennenlernprozesses akzeptiert und anerkannt, wie anhand einer Unterhaltung zwischen R. und Carima deutlich wird:

„- Wie einfach es ist, zu behaupten, Fes an einem Tag kennenzulernen sei unmöglich, nur um dann für einen Tag hinzufahren und bestätigt zu finden, ja, an einem einzigen Tag kann man Fes wirklich nicht kennenlernen.

- Und, griff sie [Carima] seine Worte auf, mit dieser Behauptung alles abzutun, was wir gesehen und gehört und zweifellos tatsächlich erlebt haben. Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens, nur weil es vielleicht etwas anderes ist als das, was wir eigentlich wollen, nämlich restlos oder fast restlos alles zu sehen und zu begreifen. Wenn man mit dieser Einstellung hinfährt, ist es allerdings unmöglich, Fes kennenzulernen, so lange man dort auch verweilt.“ (F, S. 16f.; Einfügung: D. P.)

Weidner hat die dargestellten Städte Fes und Marrakesch als Verweissysteme konzipiert: Die für den Reisenden sichtbaren Oberflächen der Städte, die gebauten Strukturen, aber auch das Treiben der Menschen, verweisen auf die mannigfachen kulturellen Kräfte, die dort gewirkt haben und wirken.³⁵⁸ R. nähert sich der marokkanischen Identität und dem Kulturraum

³⁵⁸ In ähnlicher Weise findet sich eine Konzeption der Stadt Fes als „Zeichensystem“ bei Ben Jelloun. Hier ‚bezeugen‘ vor allem die zur Darstellung gebrachten Stadtbilder und die berichteten Farben die Geschichte und sozialen Entwicklungen der Stadt. Vgl. Nacht: Literarische Bilder von Marokko, S. 72-78.

Maghreb mithilfe dieser sichtbaren Eindrücke an. Nassibs Führung durch Fes und Rs. eigenständige Besichtigung Marrakeschs werden zu Auslösern der intensiven Beschäftigung mit der Kultur Marokkos, mit ihrer ereignisreichen Geschichte, mit Rs. eigenen Erlebnissen und Erfahrungen in der arabischen Welt, mit dem radikalen Wandel, in dem sich Marokko befindet und mit den von Nassib erwähnten Gelehrten Ibn Khaldun und Ibn Arabi. Die aktuellen Erlebnisse Rs. verschränken sich mit seinen Gedanken und Erinnerungen; in der Vergangenheit gemachte Erfahrungen des Protagonisten mit der nordafrikanisch-arabischen Kultur und die Kenntnisse, die er über die arabische Welt besitzt, werden zur Folie, mit deren Hilfe er versucht, in die marokkanisch-islamische Kultur und Gedankenwelt einzudringen.³⁵⁹ Insbesondere über die Beschäftigung mit Ibn Khaldun findet R. einen Zugang zu der Stadt Fes:

„R. hatte die Wege Ibn Khalduns auf seinen Reisen in die arabische Welt bereits zuvor einmal gekreuzt, und im Nachdenken über die Worte Nassibs und das in Fes Erlebte überkam ihn das Gefühl, als entfalte diese andere, erste Begegnung mit Ibn Khaldun ihren Sinn erst jetzt, und als sei ihm damals, ohne daß er es ahnte, der Schlüssel zugesteckt worden, der es ihm dann erlaubte, Fes auf gebührende Weise zu lesen.“ (F, S. 29)

R. hofft überdies darauf, mit dem von Nassib erwähnten Werk *Kitab al-Isra ila Maqam al-Asra* Ibn Arabis nicht nur „eine nachträgliche Gebrauchsanweisung für den Besuch in Fes“ (Vgl. F, S. 59) erwerben zu können, sondern auch eine „Interpretationshilfe“ (F, S. 60) bzw. ein „Vademecum“ (F, S. 60) für Marrakesch. R. gelingt es schließlich tatsächlich, dieses Werk des arabischen Sufimeisters in einer Buchhandlung zu erhalten. Wie Nassib zuvor schon bemerkt hatte, erweist sich das Buch in seiner mystischen Dimension aber für den heutigen Leser als kaum verständlich (Vgl. F, S. 63). So wenig es dem Reisenden, wie im weiteren Verlauf der Arbeit noch gezeigt werden wird, gelingt, das Rätsel dieses Buches zu enthüllen, so wenig vermag er auch den Städten Fes und Marrakesch ihre Geheimnisse zu entlocken. Doch so wie ihn das Buch in seiner Andersartigkeit und Unverständlichkeit dennoch zu verführen mag – „Obzwar R. nicht weiß, was ihm das sagen will, fühlt er, daß es schön ist, schön klingt und ihn fortlockt und verführt, selbst wenn er nicht ahnt, wohin und welchen Preis er zu zahlen hat. Er liest, ohne zu wissen, was er liest“ (F, S. 165) – so ziehen ihn auch die Geheimnisse der beiden marokkanischen Städte Fes und Marrakesch an, selbst wenn er sie nicht zu enträtseln vermag.

³⁵⁹ Das Bemühen des Protagonisten um Annäherung an die „Gedankenwelt und Mentalität des Islam“ wird in der Forschung, u. a. von Brôcan, als zentrales Thema des Essays herausgestellt. Brôcan: Die leuchtenden Farben der Ferne, S. 76.

Eine Annäherung an die verschiedenen Dimensionen und unterschiedlichen kulturellen Kräfte Marokkos erfolgt überdies auch über die Kunst.³⁶⁰ Die ‚Mehrdimensionalität‘ Marokkos wird in den Vordergrund gerückt und dem Rezipienten nicht zuletzt näher gebracht, indem ein Vergleich gezogen wird zwischen den sich in der Londoner Tate Modern befindlichen Leinwänden, die durch mehrere übereinander aufgetragene Acrylfarbschichten Mehrdimensionalität suggerieren und einer ‚Pinkelecke‘ (F, S. 190) in Marrakesch. So wie die Leinwände in der Londoner Tate Modern ihre eigentliche Wirkung erst aufgrund ihrer Mehrschichtigkeit entfalten, ohne dass sich sagen ließe, welches eigentlich die wichtigste, die dominante Schicht des Kunstwerkes ist, so erlebt R. auch Marokko in seiner Mehrdimensionalität. Die marokkanische Kultur präsentiert sich ihm als ein Nebeneinander von Traditionellem und Modernem, von andalusischer Pracht, ‚New-Age-Islam‘ (F, S. 73) und westlichen Einflüssen. Wie für die Leinwände in der Tate Modern, so gilt zumindest sinnbildlich auch für die Kultur Marokkos:

„Der Betrachter wandelt durch diesen Raum von einem der Riesenbilder zum anderen, schaut genauer und genauer darauf und spürt, wie aus der Zweidimensionalität der Fläche eine dritte Dimension entsteht, eine Tiefe, und zwar dadurch, daß die *Farbflächen* zugleich verschiedene *Farbschichten* sind und ihm auffällt, wie die eine *auf* der anderen liegt und darübergemalt worden ist (und darüber eine weitere und so fort), so daß die Flächen nie auf einer gleichwertigen Ebene zum Liegen kommen, sondern eine Hierarchie und Abfolge bilden.

So unweigerlich eine solche Hierarchie suggeriert wird, ist durchaus nicht klar, welche Farbe, welche Schicht in dieser Hierarchie die dominierende ist, eine der unteren, trotz aller Übermalung an den Rändern immer noch hervorlugenden, oder die obere, die das, was darunter liegt, nicht restlos übertüncht, sondern durchscheinen läßt und somit zwar vordergründig dominant wirkt, doch zugleich wie aufgesetzt, wie gerade einmal geduldet; die dennoch als die oberste vielleicht die eigentlich beabsichtigte Nachricht enthält, während die Farben darunter nur das Medium sind.“ (F, S. 193f.)

Es ist das Nebeneinander von Altem und Neuem, es sind die Einflüsse verschiedener Epochen und Kulturen, welche die marokkanische Kultur und Identität ausmachen und immer wieder neu gestalten, ohne dass sich ein ‚eigentliches‘ oder ‚unverfälschtes‘ Marokko herauskristalisieren ließe. So wie sich die Leinwand dem Betrachter aufgrund der übereinandergetragenen Schichten in ihrer Mehrdimensionalität präsentiert und erst aufgrund der verschiedenen Farbschichten zu dem wird, was sie ist, so präsentiert sich auch der Kulturraum Marokko dem Reisenden in seiner Einzigartigkeit als etwas Gewordenes; als etwas aus verschiedenen Einzelschichten Entstandenes. So wie das Kunstwerk oder die Pinkelecke präsentiert sich der Kulturraum Marokko dem Betrachtenden in seiner Geschichtlichkeit. Entsprechend ließe sich auch für die von R. wahrgenommene Kultur Marokkos sagen:

³⁶⁰ Vgl. ebd.

„In dieser Zeitlichkeit, ja Geschichtlichkeit des Bildes liegt ferner alles das, was seinem Entstehen vorausgegangen ist an Gedanken, Plänen, Überlegungen, Skizzen; ganz so wie die Zawiya in Marrakesch nicht mit einem Mal da war, sondern eine kleine Geschichte aufweist, bis R. zufällig an ihr vorbeigeht und sie als Zawiya erkennt und benennt.“ (F, S. 194f.)

So wie im Kunstwerk und bei der Pinkelecke das Vergangene im Gegenwärtigen stets präsent ist, auch wenn man es nicht erkennt, so sind auch in der bruchstückhaften Begegnung mit der Stadt Fes all ihre Dimensionen präsent, wenngleich man sie nicht immer bewusst wahrnimmt:

„Es ist die pure, deshalb nicht leere, sondern nur auf unbestimmte Weise erfahrene Präsenz eines Geheimnisses, das nie enthüllt zu werden braucht, weil es im Geheimbleiben sich erfüllt.“ (F, S. 195)

So wie die Bilder in der Tate Modern aus diesem Grund *Untitled* oder nach ihren Farben benannt werden, sollte das Buch – so der Erzähler – eigentlich nicht *Fes*, sondern *UNTITLED* heißen:³⁶¹

„Und es erweist sich, daß Fes eigentlich eine Farbe ist, ein Ensemble von Farben, und daß das Buch über Fes, wenn R. es dereinst schreiben würde, gar nicht Fes heißen sollte, sondern *UNTITLED*“ (F, S. 195f.)

Die optischen Eindrücke, die R. auf seiner Reise durch den marokkanischen Kulturraum sammelt, verdichten sich vor dem Hintergrund der historischen, politischen und kulturellen Ausführungen Nassibs sowie Rs. Erinnerungen und seinem Vorwissen über Ibn Khaldun und Ibn Arabi zu einem mehrdimensionalen Bild von der marokkanischen Kultur und Gesellschaft.

2.4 Ergebnisse: Europäische Identität und arabische Alterität bei Roes, Trojanow und Weidner

Facettenreich inszenieren die fiktiven Reiseberichte kulturelle Identitäten als Resultate unterschiedlicher Sozialisations- und Erfahrungsprozesse. Dabei werden individuelle Erlebnisse der Geschilderten ebenso in den Blick genommen wie kollektive Erfahrungen und das kulturelle Gedächtnis. Die Texte konterkarieren kulturelle Besonderheiten mit innerkultureller Vielfalt und vermeiden auf diese Weise kulturelle Festschreibungen. In der Begegnung mit arabischer oder orientalischer Andersheit erweisen sich kulturelle Bezugsrahmen für die Hauptfiguren der Texte zwar als prägend, nicht aber als determinierend. Vielmehr werden Wandlungsfähigkeit und Flexibilität von Kulturen und kulturellen

³⁶¹ Ähnlich sieht dies auch Sabine Berking. Vgl. Sabine Berking: Kein Zutritt zu dieser Moschee. Und bitte keine Bilder. Stefan Weidner bereist die Stadt Fes. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 152, 04.07.2007, Seite 32.

Identitäten in den Vordergrund gerückt; immer bewegen sich die in den Texten zur Darstellung gebrachten Figuren im Spannungsfeld zwischen kultureller Konditionierung, individuellen Charakterzügen und persönlichen Erfahrungen. Das Veränderungsvermögen des Einzelnen sowie die Fähigkeit zur kritischen Reflexion nehmen in den untersuchten literarischen Werken eine wichtige Rolle ein; vor dem Hintergrund interkultureller Erfahrungen vermögen es die ins Bild gesetzten reisenden Hauptfiguren kulturell unterschiedliche Muster und Konzepte zu individuellen Lebens- oder Ansichtsweisen zu integrieren, sich von ursprünglichen Sichtweisen zu entfernen und immer wieder neue Blickwinkel einzunehmen.

Die Protagonisten der einzelnen Texte verändern und entwickeln sich in der Begegnung mit den arabisch-orientalischen Figuren und Kulturen und gewinnen im Zuge dieser Kulturbegegnungen zugleich Erkenntnisse über ihre eigenen Anschauungen, Vorstellungen und Einstellungen, die es ihnen erlauben, diese als eine Möglichkeit des „Auf-die-Welt-Reagierens“³⁶² zu begreifen, ohne sie aber zu verabsolutieren. Die Wandlungsfähigkeit individueller Identitäten wird in den Texten ebenso ins Blickfeld gerückt wie die Dynamik von Kulturen und kollektiven Identitäten. Im Nebeneinander von unterschiedlichen Zeiten und Epochen bzw. in der Sichtbarmachung von Kulturberührungen und interkulturellen Prozessen geraten soziokulturelle Entwicklungen ins Visier; geschichtlich-gesellschaftliche Prozesse und interkulturelle Interaktionen werden in ihrer Bedeutung für kollektive Identitätsentwürfe sichtbar gemacht. Auf diese Weise werden statische Kulturvorstellungen suspendiert; Behauptungen von unveränderbaren, natürlichen oder schicksalhaften kulturellen Identitäten werden mit dynamischen Identitätsentwürfen konfrontiert und unglaubwürdig gemacht.

Vor dem Hintergrund der dynamischen Kultur- und Identitätsentwürfe werden antagonistische Abgrenzungen des ‚Eigenen‘ von dem ‚Fremden‘ unterminiert, aus kulturellen Unterschieden abgeleitete Hierarchie- und Machtansprüche als bewusster oder unbewusster Missbrauch von Fremdheit enttarnt. Die untersuchten Werke der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur gestehen Kulturen durchaus einen identitätsstiftenden Charakter zu, ohne aber europäische Identität arabischer oder orientalischer Andersheit in dichotomer Weise gegenüberzustellen. Zwar spielt in der sprachlichen Realisierung der Texte ‚Europa‘ bzw. ‚der Westen‘ eine wichtige Rolle, wenn es um die Bewusstmachung oder Definition der eigenen Identität bzw. des eigenen Bezugssystems geht, jedoch wird das ‚Eigene‘ in der Abgrenzung zum ‚Fremden‘

³⁶² Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 368.

vor allem als Interpretament auf Grundlage der Identifikation mit Werten, Normen und Weltanschauungen von Kollektiven dargeboten, die sich vor dem Hintergrund spezifischer Umstände und Entwicklungen manifestiert haben. Die Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden verschwimmen vor dem Hintergrund der Partizipation an den kulturell anderen Lebensweisen bzw. der intensiven Beschäftigung mit und den Einfühlungsversuchen in diese Lebensformen immer wieder. Wenn das kulturell Andere bspw. in seinen Entstehungsbedingungen betrachtet oder vor dem Hintergrund der anderen Lebensbedingungen erfahren wird, verlieren eigene Orientierungen und Anschauungen ihre Selbstverständlichkeit; was ursprünglich fremd erschien, kann hingegen schnell zu Gewohntem und Vertrautem werden. Die Texte führen dem Rezipienten sowohl die Wandlungsfähigkeiten individueller Identitäten als auch die Dynamik von Kulturen vor Augen. Wenn *Fes* demonstriert, dass Marokko in einem stetigen Transformationsprozess begriffen ist und sich im Spannungsverhältnis mit anderen Kulturen permanent verändert und entwickelt, dann zeigt der Text, dass kulturelle Andersheit immer schon einen Teil marokkanischer Identität bildet(e); wenn *Rub'Al-Khali* und der *Weltensammler* die Veränderungsfähigkeit von Kultur, Identität und Sichtweisen den Rezipienten aus der Perspektive der Hauptfiguren miterleben lassen, dann demonstrieren sie, wie das ‚Andere‘ das ‚Eigene‘ verändern kann.

In diesem Sinne vermögen die hier untersuchten Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur als Medien interkultureller Bildung zu wirken:

Der Rezipient erlebt die Veränderungen und Wandlungen der Hauptcharaktere aus der Perspektive dieser für arabisch-islamische Andersheit aufgeschlossenen Figuren mit. Er wird somit in die Lage versetzt, sich in deren Situation hineinzudenken und das ‚Andere‘ durch deren Augen zu sehen. Indem die Texte abwertende Blickrichtungen auf den arabischen Raum durch alternative Blickwinkel konterkarieren und pauschal ablehnende Haltungen als Ergebnis mangelnder Reflexion präsentieren, vermögen sie dazu beizutragen, dass der Rezipient eigene Überzeugungen nochmals überdenkt bzw. diese als Ergebnis eines kulturellen Lernprozesse erkennt und somit als bloß mögliche Strategien der Lebensführung, zu denen es Alternativen gibt. Indem die Texte dem Leser vielfältige und facettenreiche Bilder der arabischen, islamischen oder orientalischen Alterität präsentieren, regen sie dazu an, eventuell starre Vorstellungen über das ‚Andere‘ zu differenzieren oder infrage zu stellen. Die Texte gewähren Einblicke in die Bedingtheit kulturspezifischer Handlungsformen und Denkmuster und sensibilisieren damit für die Ursachen von Problemen in interkulturellen Kontexten; zugleich machen sie deutlich, dass sich diese in weiten Teilen überwinden lassen,

wenn die Bereitschaft vorhanden ist, einen kritischen Blick auf das Eigene zu werfen und sich mit anderen Denkmustern und Anschauungsperspektiven aktiv auseinanderzusetzen.

3. Bewusstmachung und Befriedung kultureller Differenz

3.1 Berührungspunkte und Brücken: Toleranz als unabdingbare Voraussetzung für Interkulturalität

Zu den zentralen Anforderungen einer interkulturellen Prozessdynamik gehört das Konzept der Toleranz. Eine tolerante Haltung gegenüber kulturell anderen Ansichten und Verhaltensweisen erfordert das Anerkennen von Unterschieden.³⁶³ Gerade die moderne Welt, der sich in ihr vollziehende Globalisierungsprozess und die zunehmende Vernetzung in den verschiedenen Bereichen machen einen interkulturellen Dialog notwendig. Das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Vorstellungen über die Welt und entgegengesetzter Werteüberzeugungen und Lebensformen birgt hohe Konfliktpotenziale und kann, wie bereits angemerkt, zu Irritationen und Entfremdung führen.³⁶⁴ Mediale Berichterstattungen wie auch politische Auseinandersetzungen lassen deutlich erkennen, wie aktuell das Toleranzthema ist und welche Anforderungen gerade der Dialog zwischen den arabisch-islamischen Kulturen und der westlich-europäischen Welt an die Toleranzfähigkeit dieser Gesellschaften stellt. Die Auseinandersetzung mit kulturell eigenen sowie mit kulturell anderen, fremd anmutenden Haltungen und Anschauungen, stellt in diesem Zusammenhang einen unverzichtbaren Aspekt zur Herausbildung von Toleranz und gegenseitiger Akzeptanz dar.

Im Zentrum der folgenden Darlegungen soll das Toleranzpotenzial der in dieser Arbeit zu untersuchenden Gegenwartstexte stehen. Die Toleranzkonzepte einer Gesellschaft sind nicht losgelöst von Anschauungen der Vergangenheit; zugleich aber müssen sie den Anforderungen gegenwärtiger Verhältnisse gerecht werden³⁶⁵. Ziel des folgenden Abschnittes ist es, zu zeigen, auf welche Weise, das heißt, mit welchen Perspektiven, wie intensiv und mit welchen Mitteln die untersuchten Texte auf diese Herausforderung antworten und mit welchen Auswirkungen auf kulturell orientierte Identitätsbildung die Autoren rechnen. Um das Toleranzpotenzial der untersuchten Texte herausstellen zu können, soll im Folgenden

³⁶³ Vgl. Vancea: Toleranz und Konflikt, S. 25.

³⁶⁴ Auch Vancea sieht „[...] die Moderne ein Ausbrechen von Konflikten mit sich bring[en], die traditionelle Selbstverständlichkeiten in Frage stellen und Brüche in der sozialen Ordnung verursachen.“ Ebd.; Anpassung D. P. Hauser schreibt, unter Beziehung auf andere Autoren, dem Internet eine zentrale Rolle zu in Zusammenhang mit einer „Beobachtinssituation, die Kontingenzerfahrungen erhöht.“ Durch die Rezeption von Medien wie dem Internet könne jeder erfahren, „dass alles auch ganz anders sein könnte, dass Andere alles ganz anders sehen und machen, bewerten und empfinden.“ Hauser: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? S. 2.

³⁶⁵ Vancea betont die sich immer wieder verändernden Anforderungen an die Toleranz insb. „[i]m Kontext unserer krisenhaften Wirklichkeit“ sowie im Zuge des „wachsende[n] Konfliktpotenzial[s] der Gegenwart“. Vancea: Toleranz und Konflikt, S. 21.

zunächst ein Toleranzbegriff, welcher im Kontext interkultureller Begegnungen fruchtbar zu sein vermag, präzisiert werden.

3.2 Toleranz in interkulturellen Kontexten

Wie Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier herausstellen, findet sich der lateinische Begriff *tolerantia* erstmals im Jahre 46 v. Chr. in M. Tullius Ciceros *Paradoxien der Stoiker* in der Bedeutung von Ertragen, Erdulden und Aushalten.³⁶⁶ Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein war der Toleranzbegriff eher negativ behaftet, bezog er sich doch auf das Erdulden eines nicht änderbaren Zustandes.³⁶⁷ Auch in der Gegenwart wird tolerieren noch häufig mit dulden gleichgesetzt³⁶⁸; jemand oder etwas wird aus pragmatisch-kalkulierenden Gründen, zur Erreichung bzw. Durchsetzung eigener Ziele geduldet, da für die Nichtduldung, die Intoleranz, ein hoher Preis bezahlt werden müsste und das Dulden des oder der ‚Anderen‘ letztendlich zum eigenen Vorteil gereicht.³⁶⁹ Darüber hinaus bezeichnet Toleranz heute jedoch auch die Respektierung und bejahende Anerkennung des Anderen³⁷⁰; ein Toleranzverständnis, wie es sich vor allem in der Aufklärung herauskristallisiert hat und welches das Recht auf Anderssein anerkennt.³⁷¹ Toleranz in diesem Sinne beginnt im Bewusstsein und artikuliert sich im Verhalten.³⁷² Diese, wie sie Alois Wierlacher bezeichnet, „aktive Toleranz“³⁷³, bildet

³⁶⁶ Vgl. Hubert Cancik / Hildegard Cancik-Lindemaier: *Moralische tolerantia – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum „Kulturthema Toleranz“ in der griechischen und römischen Antike.* In: *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 263-282, hier S. 263f.

³⁶⁷ Vgl. Yves Bizeul: *Pierre Bayle – Vordenker des modernen Toleranzbegriffs.* In: *Toleranz im Wandel*, hg. von Hans Jürgen Wendel / Wolfgang Bernard und Yves Bizeul, Rostock 2000, S. 67-112, hier S. 71f.

³⁶⁸ Vgl. K. Peter Fritzsche: *Toleranz im Umbruch – Über die Schwierigkeit, tolerant zu sein.* In: *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 31-49, hier S. 32.

³⁶⁹ Fritzsche veranschaulicht, wie eine solche pragmatisch-kalkulierende Toleranzhaltung in früheren Zeiten z. B. von einem Herrschenden gegenüber religiösen Minderheiten alleine deswegen praktiziert wurde, da „der Preis der Intoleranz [...] zu hoch war“. Ebd., S. 32f. (Das Zitat stammt von S. 33).

³⁷⁰ Vgl. Alois Wierlacher: *Aktive Toleranz.* In: *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 51-82, hier S. 68. Wierlacher legt dar: „[...] der katholische Theologe Michael Schmaus betont 1966, daß der aktive Charakter der Toleranz ‚über seinen bloßen Buchstabengehalt hinaus das positive Element des Respektes, der Anerkennung, der Bejahung in sich (begreift)‘. Besier und Schreiner generalisieren 1990 diese Definition, indem sie Toleranz als ‚aktive Anerkennung von Andersheit‘ bestimmen, und auch der postmodernen Gesellschaftstheorie geht es ‚nicht um bloße Hinnahme, sondern um grundsätzliche Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit‘.“ Ebd.

³⁷¹ Vgl. K. Peter Fritzsche: *Toleranz im Umbruch – Über die Schwierigkeit, tolerant zu sein*, S. 33f.

³⁷² Nach Hede Helfrich umfasst Toleranz drei Komponenten: die „Überzeugungskomponente“, die „Gefühlskomponente“ und die „Handlungskomponente“. Hede Helfrich: *Toleranz und Kultur. Überlegungen aus psychologischer Sicht.* In: *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer*

die Grundlage jeglicher interkulturellen Haltung oder Verständigung und sie ist in einer sich globalisierenden Welt besonders notwendig, da die Begegnungen zwischen Menschen mit verschiedenen kulturellen und religiösen Hintergründen, die Existenz unterschiedlicher Welt- und Wertevorstellungen, Sinnkonzepte und Wirklichkeitsvorstellungen, wie oben bereits erwähnt, in besonderer Weise ins Bewusstsein treten lassen. Toleranz, verstanden als „positive Entschlossenheit, die andere Meinung gelten zu lassen, ja ernst zu nehmen“³⁷⁴, ist für eine produktive Gestaltung trans- bzw. interkultureller Beziehungen unabdingbar. Nur mit Toleranz in diesem Sinne ist es möglich, ein Miteinander von Menschen zu gestalten, die unterschiedliche Anschauungen, Haltungen und Wertevorstellungen besitzen.³⁷⁵

Respekt und Anerkennung von Andersheit bilden, im Gegensatz zur Duldung, die ja, wie Volker Eid betont, mehr oder weniger auch den Gedanken an die eigene Superiorität, Nichtachtung des Anderen oder Gleichgültigkeit gegenüber diesem einschließt,³⁷⁶ die Basis für interkulturelle Beziehungen:

“Bloße formale Toleranz, bloße Duldung, genügt allenfalls als Verhaltensregel, die auf die möglichste Vermeidung aggressiver Konfliktaustragung und allgemein auf gegenseitige Freigabe ausgerichtet ist. [...] Sie beläßt aber Verschiedenheiten und Gegensätze unbefragt, treibt nicht zu partnerschaftlichem Austausch, verpflichtet nicht zu ideologiekritischer Überprüfung von Vorurteilen und Feindbildern, von ungerechtem Unterdrückungs- und aggressivem Abgrenzungsverhalten. Damit enthält sie aber und verstärkt sie noch die Gefahr der Aufstauung von Aggressionspotentialen. Unter dem demokratischen und moralischen Anschein formal-toleranter Einstellungen und Verhaltensweisen können unbearbeitete Konfliktpotentiale wohl in besonders repressiver Weise gedeihen.“³⁷⁷

Der Terminus der „aktiven Toleranz“ ist in interkulturellen und interreligiösen Kontexten insofern besonders zutreffend, da die Anerkennung und Akzeptanz von Andersheit die bewusste und somit aktive Auseinandersetzung mit den eigenen Vorstellungen, Haltungen, Anschauungen und weiteren Konzepten voraussetzt. „Aktive Toleranz“ bemüht sich darum, Anderes, d.h. andere Vorstellungen oder Verhaltensweisen als Möglichkeiten anzuerkennen,

interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 129-141, hier S. 133.

³⁷³ Wierlacher: Aktive Toleranz, S. 51-82.

³⁷⁴ Walter Dirks: Wozu tolerant sein? In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 88-99, S. 91.

³⁷⁵ Zu Toleranz in interkulturellen Kontexten vgl. auch Alois Wierlacher: Toleranz. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 316-326, insb. S. 321 sowie 323-325.

³⁷⁶ Vgl. Volker Eid: Toleranz ist mehr als nur „Duldung“. Ein moralischer Grundaspekt des Verhaltens zu Fremden. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 401-413, hier S. 404.

³⁷⁷ Ebd., S. 403f.

sie zu verstehen oder aber sie zumindest plausibler erscheinen zu lassen.³⁷⁸ Dies jedoch setzt die Fähigkeit zur kritischen Reflexion der eigenen Ansichten, Verhaltensweisen und emotionalen Haltungen voraus, sowie die Einsicht, dass diese zu einem Großteil im Rahmen der gesellschaftlich-kulturellen Prägung angeeignet wurden und meist mehr oder minder unbewusst ablaufen.³⁷⁹ Tolerant zu sein ist nicht zuletzt deswegen so schwierig, da es dazu notwendig ist, sich einzugestehen, dass das eigene Erkenntnisvermögen begrenzt ist und dass eigene Positionen und Gewissheiten nicht absolut gesetzt werden können.³⁸⁰

Toleranz ist gleichermaßen das Ergebnis einer individuellen Haltung wie auch einer soziokulturellen Prägung. Toleranzkonzepte sind entsprechend auch kulturspezifisch und nicht universal. In der Vergangenheit gesammelte, durch das kollektive Gedächtnis tradierte Erfahrungen mit Andersheit, gerade auch mit kultureller Andersheit, sind im Hinblick auf die Toleranzfähigkeit einer Gesellschaft gegenüber anderskulturellen Sitten und differenten Verhaltensnormen ebenso von Bedeutung wie die in einer Gesellschaft vorherrschenden politischen oder religiösen Haltungen.³⁸¹ Außerdem ist Toleranz nicht gleich Toleranz. Jeweilige geschichtlich-gesellschaftliche Konstellationen und Gegebenheiten stellen zum Teil ganz unterschiedliche Anforderungen an die Toleranzfähigkeit von Gesellschaften.³⁸² Im Kontext globaler Veränderungen und zunehmender Internationalisierung ist es von besonderer Wichtigkeit, Toleranzbegriffe und Toleranzüberzeugungen zu finden, die für den interkulturellen Austausch und für den kulturenübergreifenden Dialog fruchtbar gemacht

³⁷⁸ Nach Wierlacher ist Toleranz „nicht nur ein Geltung zuschreibender Anerkennungsakt oder das geduldige Bemühen um ein besseres Verstehen, sondern auch ein hermeneutischer Akt mehrperspektivischen Sehens.“ Wierlacher: Toleranz, S. 324. Weiterhin legt er dar: „Sie entsteht nicht auf mythische Art, sondern durch eigene Leistung, als Eigenleistung. [...] Diese Leistung, verstanden als Arbeit in der Lebenszeit, weist vielfältige Formen auf: Anerkennungsarbeit, Verstehensarbeit, Beziehungsarbeit, Erkenntnisarbeit; immer handelt es sich dabei um Arbeit an uns selbst.“ Ebd.

³⁷⁹ Alexander Mitscherlich spricht von Toleranz als Ergebnis von einem „überaus störbaren Lernvorgang“, von der „Reflexion über unsere eigenen gewalttätigen Antriebe, die wir so ohne weiteres nicht zuzugeben bereit sind.“ Weiterhin führt er aus: „Fügt man hinzu, daß der größte Teil unserer Gefühle unbewußter Art ist, so hat man in der Tat die Basis, von der aus eine gegenseitige Verständigung betrieben werden muß. Das heißt eine Verständigung, die von vorneherein nicht nur auf Sieg und Niederlage angelegt ist, sondern zunächst auf Stufen der Selbsterfahrung und Selbstkontrolle. Sollte man für tolerantes Verhalten ein Ziel nennen müssen, so wäre es die Entwicklung von Methoden der Koexistenz, der Ebenbürtigkeit.“ Alexander Mitscherlich: Toleranz – Intoleranz. Anmerkungen zu Begriff, Bedingungen und Beeinflussung. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthropologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 197-210, hier S. 199.

³⁸⁰ Hans Jürgen Wendel thematisiert diese Grundlagen von Toleranz vor dem Hintergrund des Toleranzkonzeptes von Lessing. Vgl. Hans Jürgen Wendel: Toleranz und Wahrheit. In: Toleranz im Wandel, hg. von Hans Jürgen Wendel / Wolfgang Bernard und Yves Bizeul, Rostock 2000, S. 141-161, hier S. 146f.

³⁸¹ Vgl. Fritzsche: Toleranz im Umbruch, S. 34-36.

³⁸² Vgl. ebd.

werden können.³⁸³ Ein Toleranzkonzept, das den verschiedenen Kulturen gerecht zu werden sucht und in der Lage sein soll, in interkulturellen Dialogprozessen Früchte zu tragen, muss imstande sein, die Toleranzpotenziale der verschiedenen Kulturen aufzugreifen und zu integrieren.³⁸⁴ Die Fähigkeit, eigene Vor- und Einstellungen infrage zu stellen und als relativ anzusehen, bildet im Rahmen von Kulturbegegnungen ein wichtiges Element, um diese Begegnungen produktiv gestalten zu können und sie zu einer Bereicherung der eigenen Persönlichkeit werden zu lassen.

Darüber hinaus ist es, wie Volker Eid betont, besonders bedeutend, neben den Unterschieden auch Gemeinsamkeiten in den Blick zu nehmen. Über die Erkenntnis und das Feststellen von Gemeinsamkeiten lässt sich das Vorhaben, auch das Nicht-Gemeinsame, das Andere, genauer zu betrachten und es zu akzeptieren, leichter umsetzen.³⁸⁵

3.3 Toleranzkonzepte in Roes Roman *Rub 'Al-Khali*

Roes Roman *Rub 'Al-Khali* weist, wie insbesondere in den vorherigen Abschnitten dargelegt wurde, auf die Wirkung des kollektiven Gedächtnisses hin, indem der Einfluss des kulturellen Erbes im Denken und Wahrnehmen der Protagonisten transparent gemacht und theoretisch reflektiert wird. Der Text macht anhand der Hauptfiguren deutlich, dass eine vollständige Überwindbarkeit der kulturellen Standortgebundenheit kaum möglich ist. Er demonstriert einerseits, wie die aktive Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen zu einem Perspektivenwechsel führen kann bzw. dazu befähigt, verschiedene Perspektiven einzunehmen, zeigt andererseits aber auch die Schwierigkeiten auf, das Andere zu verstehen, sich in das andere Denken hineinzusetzen.

Dem Rezipienten wird die Begrenztheit des kulturellen Blickwinkels aus der teilnehmenden Perspektive Schnittkes bzw. des Ethnologen näher gebracht; zugleich bewirken die Konfrontation mit den und die Erklärung der anderen, arabisch-jemenitischen Positionen eine gewisse Skepsis gegenüber bzw. ein Infragestellen der eigenen, europäischen Überzeugungen. Insbesondere die durch die teilnehmende Perspektive gewährleistete Nachvollziehbarkeit der Veränderungen in den Wahrnehmungen der beiden zentralen Figuren, die den starren

³⁸³ Vgl. dazu auch Alois Wierlacher: Die vernachlässigte Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Zugleich eine Einführung in den vorliegenden Band. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 11-27, hier S. 18.

³⁸⁴ Vgl. dazu Jan Assmann: Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 283-306, hier S. 305f.

³⁸⁵ Vgl. Eid: Toleranz ist mehr als nur „Duldung“, S. 409.

Konzepten der anderen Europäer entgegengestellt werden, lassen die Fragwürdigkeit starrer und einseitiger Betrachtungsweisen deutlich werden. Indem *Rub'Al-Khali* auf diese Weise Zweifel an der Absolutheit und Unanrührbarkeit der europäischen Perspektiven aufkommen lässt, trägt der Roman zur Öffnung des Lesers gegenüber den fremd anmutenden Haltungen bei und leistet damit einer toleranteren Einstellung Vorschub. Dem Leser wird ein Eindruck von der kulturellen Geprägtheit von Ansichten und Empfindungen vermittelt und er gewinnt durch die theoretischen Einschübe und divergierenden Positionen einen Eindruck von der Relativität von Werten, Normen und Wirklichkeitsvorstellungen. Diese Sensibilisierung für kulturelle Relativität bildet eine grundlegende Basis für das dem Text zugrunde liegende Toleranzkonzept; für die Entschlossenheit, den kulturell anderen Sichtweisen offen und aufgeschlossen zu begegnen, sich im Dialog aktiv mit den anderen Anschauungen auseinanderzusetzen, die Meinungen der Anderen ernst zu nehmen und den Ursachen für die Differenzen auf den Grund zu gehen.

Roes Roman führt dem Rezipienten die Abwertung vonseiten der Repräsentanten des europäischen Kulturraumes gegenüber der arabisch-jemenitischen Kultur nicht zuletzt als Ergebnis eines Übersehens und Verkennens von Missständen auch in der eigenen Gesellschaft vor Augen. Zentraler Gesichtspunkt des in *Rub'Al-Khali* vorgeführten Toleranzkonzeptes ist neben der Fähigkeit zur multiperspektivischen Betrachtungsweise die Bereitwilligkeit zur kritischen Auseinandersetzung auch mit der eigenen Kultur und Gesellschaft:

Während etwa Schnittkes Reisegefährte Schotenbauer den durch einen Anschlag herbeigeführten Tod de la Mottes, der die Reisegefährten schließlich zur Flucht aus dem Hause des Imams bewegt, welcher die Europäer gefangen hält, da er ihren Absichten nicht traut, zum Anlass nimmt, die sittliche Überlegenheit des Abendlandes herauszustellen und die Ungastlichkeit und Verschlagenheit der Orientalen zu kritisieren, weist Schnittke auf europäische Missstände hin, die den Untaten arabisch-orientalischer Gewalthaber in nichts nachstehen. Er stellt den grausamen Maßnahmen, die die Reisenden in Arabien erleben, das grausame Vorgehen und die Habgier auch europäischer Machthaber gegenüber. Die Superioritätsbehauptung Schotenbauers wird dadurch entkräftet:

„SCHOTENBAUER: Die preussischen Soldaten, und sogar die bayerischen, schiessen nicht unordentlich ins Feld oder in die Menge. Die europäischen Fürsten halten ihre Unterthanen nicht wie Sklaven, welche sie nach Belieben cucionieren dürfen. Und Reisenden begegnet man respectvoll und entgegenkommend.

Der Herzog von Braunschweig, erwidere ich [Schnittke], verkauft nach Belieben seine, nicht selten gewaltsam recrutirten Soldaten an kriegsführende Nachbarn, doch keineswegs, um jenen im gerechten Kampfe beyzustehen, sondern alleyn um seine herzogliche Casse aufzufüllen. Und der Herzog von Württemberg verschachert gar die eigenen Söhne, wengleich als Officire. Dennoch ist von diesen Keiner aus den colonialen Gemetzeln heimgekehrt. So haben unsere Herrscher gleich einen dreyfachen Verdienst: durch den

Verkauf der Recruten, durch die Vergütung der Gefallenen und durch die Ersparung der Renten.“ (RA, S. 393; Einfügung: D. P.)

Anders als Schotenbauer, der auf Basis entsprechender Negativerlebnisse in Arabien pauschal die Gewaltbereitschaft und Niederträchtigkeit der Orientalen behauptet, weil sie seine ohnehin bereits vorhandenen Vorurteile und Stereotypen zu bestätigen scheinen, stellen für Schnittke solche Erfahrungen keine Grundlage für generelle Abwertungen und Negativbetrachtungen der Araber dar. Vielmehr ruft er sich ins Bewusstsein, dass auch die europäischen Gesellschaften nicht frei von Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten sind. Einzelne negative Erlebnisse veranlassen ihn nicht dazu, pauschal auf einen schlechten Charakter der Araber zu schließen.

Schotenbauers intolerante Haltung gründet sich – und das macht der Text mithilfe des Gegeneinanderstellens unterschiedlicher Perspektiven sichtbar – auf seiner Verweigerung, dem kulturell Anderen mit Interesse und Aufgeschlossenheit zu begegnen und am kulturell Eigenen Zweifel aufkommen zu lassen.³⁸⁶ Schnittkes Aufgeschlossenheit gegenüber kulturell anderen Konzepten, seine reflektierte und kritische Haltung auch gegenüber der Eigenkultur, veranlassen diesen hingegen zu Respekt und Anerkennung auch gegenüber den Menschen und Sitten des arabischen Kulturraumes.

Ähnlich wie Schnittke gewinnt auch der Ethnologe im Kontext einer interkulturellen Prozessdynamik die Fähigkeit, der eigenen, europäischen Gesellschaft kritischer gegenüberzutreten und westliche Konzepte infrage zu stellen. Nicht zuletzt vermag er westliche Fortschrittsideologien anzuzweifeln und berührt damit einen zentralen Gegenstand gegenwärtiger westlicher Diskurse über die arabisch-islamisch geprägten Kulturräume. So betrachtet er die Entintimisierung der Sexualität, die zunehmende Herauslösung des Sexuallebens aus dem Bereich des Privaten, die gerne zu den zentralen Errungenschaften der westlichen Welt gezählt wird, nicht unkritisch und zweifelt zumindest zeitweise daran, dass sie ausschließlich als Bereicherung betrachtet werden kann:

„Besteht unsere eigentliche schamlosigkeit nicht vor allem im sprechen über sexualität (pórne-gráphein)? Denn wie schamlos ist unser sexualleben denn tatsächlich? Das beschreiben, problematisieren und klassifizieren hat uns eher lust und geheimnis geraubt. Die reflexion ist zwischen die begegnung zweier körper getreten und bildet nun einen undurchschreitbaren spiegel zwischen dem selbst und dem anderen. Schamhaftigkeit bedeutet nicht prüderie. Sie betont eher die besonderheit und verletzlichkeit der begegnung. Weder befreit uns das reden von unserer verletzlichkeit, noch bringt es uns der erfüllung unseres begehrens näher. Es macht uns ärmer.“ (RA, S. 227)

³⁸⁶ Volker Eid verweist darauf, dass Intoleranz, welche oft nicht zuletzt auf Vorurteilen basiert, oft auch auf der Weigerung gründet, sich kultureller Andersheit zu öffnen, sich auf sie überhaupt einzulassen. Auf diese Weise würden die Vorurteile, die zur Abgrenzung dienen, aufrechterhalten werden. Vgl. ebd., S. 406f.

Gegenstände dieser Überlegungen des Protagonisten sind unter anderem jene westlichen Konzepte und Überzeugungen, die in aktuellen Diskussionen der westlichen Welt nicht selten als Begründungen und Rechtfertigungen für die kulturelle Dominanz und Fortschrittlichkeit des Westens herangezogen werden. Indem der Text durch die dargelegten Gedankengänge des Ethnologen den Rezipienten jene Konzepte nun aber aus einer anderen Perspektive betrachten lässt, veranlasst er ihn dazu, zu hinterfragen, ob sich das Verhältnis zwischen westlich-europäisch und arabisch-islamisch geprägten Gesellschaften tatsächlich überhaupt in einer Dialektik von kulturellem Fortschritt des Westens einerseits, und kultureller Stagnation der islamischen Welt andererseits, beschreiben lässt.³⁸⁷ Der Fortschrittsbegriff selbst wird – nicht nur in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Sexualkonzepten, sondern z. B. auch im Kontext zivilisatorischer Entwicklungsvorstellungen – problematisiert, der Prozess voranschreitender Zivilisation durch den Ethnologen in einigen Punkten gar als „verlust der unmittelbarkeit“ (RA, S. 540) zur Debatte gestellt. Damit werden nicht nur einzelne Konzepte der westlichen Welt angezweifelt, sondern die Reglementierungen westlich-europäischer Denkmuster werden bewusst gemacht und die Richtung des Denkens selbst wird in ein fragwürdiges Licht gerückt.

Durch die Infragestellung und Problematisierung gängiger Blickwinkel auf die arabische Kultur und die kritische Perspektivierung der eigenen Gesellschaft gerät der diskursive Charakter westlicher Darstellungs- und Wahrnehmungsweisen der arabischen Kultur in den Blick. Mit diesen inszenierten reflektierten, selbstkritischen und nachvollziehbaren Anschauungen gegenüber westlich-europäischen Vorstellungen bildet der Text einen zentralen Wegbereiter für eine tolerante Haltung gegenüber arabisch-islamischer Andersheit: Indem er die Begrenztheit der eigenen Sichtweise aufzeigt und die gesellschaftlich-kulturelle Geprägtheit der eigenen Denkhaltungen zur Sprache bringt, erfüllt er zentrale Anforderungen des oben dargelegten Konzeptes der „aktiven Toleranz“. Nicht alleine kulturelle Alterität gerät in den Blick, auch die Geprägtheit des eigenen Denkens durch gesellschaftliche Aspekte wird zum Gegenstand der Reflexion. Damit aber eröffnet der Roman eine Möglichkeit, die Begrenztheit des eigenen Blickwinkels bis zu einem gewissen Grad zu überwinden und andere Denkweisen als Möglichkeiten anzuerkennen. Anhand der beiden Hauptfiguren setzt *Rub'Al-Khali* Toleranz als aktive Geisteshaltung in Szene. Indem der Text zugleich die Bedingungen für eine tolerante Haltung transparent werden lässt und zeigt, dass die

³⁸⁷ Zu westlichen Vorstellungen von islamisch-orientalischer Unveränderlichkeit und Stagnation vgl. Laila Abdallah: *Islamischer Fundamentalismus – eine fundamentale Fehlwahrnehmung? Zur Rolle von Orientalismus in westlichen Analysen des islamischen Fundamentalismus*, Berlin 1998, S. 37f.

Abwertung gegenüber arabisch-islamischer Alterität vor allem aus dem Unwillen resultiert, sich mit den eigenen wie mit den anderen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontexten aktiv auseinanderzusetzen, vermag er als Bahnbrecher für Toleranz auch beim Rezipienten zu fungieren.

In der Schnittke-Handlung berührt der Text außerdem eine weitere Thematik, die in aktuellen Toleranzdebatten von Relevanz ist. Er zeigt, dass Toleranzgedanken an historisch-gesellschaftliche Erfahrungen von Kulturen anschließen und dass ein interkulturelles Toleranzkonzept dieser Gegebenheit Rechnung tragen muss: Als notwendige Bedingung für ein Toleranzkonzept, das auch in kulturübergreifenden Kontexten Bedeutung erlangen kann und im interkulturellen Austausch fruchtbar zu sein vermag, setzt der Text die Anerkennung von kultureller Andersheit ins Bild. Er veranschaulicht die Unzulänglichkeit jener Toleranzhaltungen, die kulturelle Unterschiede negieren, unterschiedliche Konditionierungen ignorieren und davon ausgehen, die eigenen, das heißt okzidental-europäisch geprägten Toleranzvorstellungen seien universal und für alle Menschen in gleichen Maßen aus sich heraus verständlich und nachvollziehbar. Jan Assmann warnt vor einem Toleranzkonzept, das den ‚Anderen‘ alleine als Menschen, nicht aber als Anderen toleriert bzw. anerkennt.³⁸⁸ Er bezeichnet solche „generalisierenden Konzepte“, die den ‚Anderen‘ nur als Menschen in den Blick nehmen, kulturelle Differenzen aber außer Acht lassen, als bloße „Verallgemeinerungen des westlichen, männlichen Menschenbildes, das [...] den Anderen [...] übergestülpt werden soll“.³⁸⁹ *Rub'Al-Khali* demonstriert nicht alleine, dass ein solches Toleranzverständnis spätestens dann auf seine Grenzen stoßen muss, sobald „sich das Fremde als tief Differentes erweist“³⁹⁰, sondern der Text lenkt die Aufmerksamkeit des Rezipienten auch auf die Ambivalenz jener Haltungen, welche die Toleranzidee als Errungenschaft einer überlegenen westlichen Zivilisation begreifen und die somit eine implizite Unterlegenheitsbehauptung der anderen Kultur enthalten.

Deutlich wird diese Ambivalenz anhand der Textpassage „AUFKLÄRUNG“ (RA, S. 269), in welcher de la Motte der Intoleranz 'Ajibs gegenüber dem ehemaligen Sklaven Frere Jacque seinerseits mit einer Abwertung des Arabers begegnet. De la Motte ist nicht alleine dazu bereit, 'Ajib zu Toleranz zu ‚erziehen‘ – notfalls auch mit Gewalt – und lässt damit keinen

³⁸⁸ Vgl. Assmann: *Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike* S. 305f. Assmann plädiert für ein „Prinzip der doppelten Mitgliedschaft“ (Ebd., S. 306), welches den Anderen sowohl als Menschen, als auch als Anderen anerkennt. Lokale Kulturen sollten sich demgemäß nicht in einer Globalkultur auflösen, sondern die Globalkultur aus den lokalen Kulturen speißen und diesen einen gemeinsamen Rahmen der Integration bieten.

³⁸⁹ Ebd., S. 306.

³⁹⁰ Sundermeier: *Religion und Fremde*, S. 549.

Zweifel daran, dass er Toleranz als Errungenschaft einer überlegenen westlichen Zivilisation betrachtet, die er den Menschen des arabischen Kulturraumes ‚überbringen‘ bzw. überstülpen möchte; seine Handlungsweise widerspricht vielmehr auch seinen eigenen Prinzipien, anderen Menschen, aufgrund der Gleichheit aller, nicht den eigenen Willen aufzuzwängen und die Rechte Anderer nicht zu verletzen (Vgl. RA, S. 270). Er ist dazu bereit, „die heiligen Principien jeder Civilisation“ gegebenenfalls mithilfe eines „belehrende[n] Rückfall[s] in die Barbarey“ (RA, S. 271; Anpassung: D. P.) zu verteidigen und will ‚Ajib, falls nötig, mit einem Säbel zu Toleranz zwingen. Damit aber entlarvt er das vermeintliche Überbringen der „Civilisation“ als bloßen Vorwand für die Durchsetzung eigener Prinzipien; seine Toleranzforderungen verkommen zu einem Machtinstrument.

Toleranz ist bei de la Motte nicht das Ergebnis einer reflektierten Haltung; vielmehr dient sie vor allem der Vergewisserung der eigenen Superiorität gegenüber seinem arabischen Gesprächspartner. ‚Ajibs Reaktion – er begegnet der von de la Motte behaupteten Gleichheit und Freiheit aller Menschen mit Unverständnis – macht deutlich, dass diese von de la Motte behauptete ‚Gleichheit‘ außerhalb seines Erfahrungshorizontes liegt:

„‘Ajib: Wer hat je so einen Unsinn gehört? Wenn nicht einmal ein Esel, ja nicht einmal ein Huhn dem andern gleich, wie sollten da alle Menschen gleich sein!
 DE LA MOTTE: Habe ich es Ihm nicht eben erklärt, Dummkopf? Nicht ihrer Erscheinung, ihrem Wesen nach sind die Menschen gleich.
 ‘Ajib: Eher gleichen sie sich, aller Unterschiede in Farbe und Gestalt zum Trotze, in ihrer Erscheinung als in ihrem Wesen. Nein, Sajid, Ihr lehrt mich unvernünftiges Zeug.“ (RA, S. 270)

Das von de la Motte geforderte Toleranzverständnis hat sich, wie Heiner Bielefeldt konstatiert, vor dem Hintergrund abendländischer Erfahrungen mit Unrecht und Machtmissbrauch im Kontext religiöser Bürgerkriegsführung und fürstlichem Willkür herausgebildet³⁹¹ und muss als Konsequenzziehung aus spezifischen geschichtlich-gesellschaftlichen Konstellationen und Erfahrungen verstanden werden. ‚Ajibs Unverständnis gegenüber den Belehrungen de la Mottes lässt erkennen, dass ein gegen sein diskriminierendes Verhalten gerichtetes Toleranzkonzept aber auch an seine eigene (kulturelle) Erfahrungswelt anschließen müsste. De la Mottes Versuch, den Araber mit Hilfe von Gewaltanwendung zu Toleranz zu ‚erziehen‘, besitzt hingegen den Charakter „zivilisationsmissionarischer Hybris“³⁹².

³⁹¹ Vgl. Heiner Bielefeldt: Menschenrechte und Toleranz. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 117-128, hier insb. S. 120f.

³⁹² Ebd., S 125.

Indem der Text einerseits die Ambivalenz einer Haltung sichtbar macht, die sich in einer überlegenen Position wähnt und ihre als Toleranz getarnten Prinzipien anderen Gesellschaften überstülpen will, und andererseits veranschaulicht, dass westliche Toleranzkonzepte nicht aus sich selbst heraus verständlich sind, setzt er die Notwendigkeit eines diskursiven Dialogs ins Bild: Erst durch Transparenz, durch die Auseinandersetzung mit und Reflexion der Entstehungsbedingungen der eigenen (westlich-europäischen) Konzepte einerseits, der anderen (arabischen) Konzepte andererseits, kann ein Verständnis für das Eigene wie für das Andere ausgebildet und erzielt werden. „Verständigung [...] setzt Verstehen voraus“³⁹³ und Verständigung muss die Basis eines kulturenübergreifenden, integrativen Toleranzkonzeptes sein.

Dass ein solches Toleranzkonzept dabei auch die Grenzen einer möglichen Verständigung³⁹⁴ aushalten muss, macht der Text mithilfe einer Anspielung auf Goethes *West-östlichen Diwan* (Vgl. RA, S. 553) deutlich.

„Betrachte ich das Haus nicht nur als Modell einer sozialen, sondern auch einer psychischen Ordnung, werden die Grenzen der Begegnung und der Anteilnahme zwischen mir und den anderen deutlich: Ich werde nur bis in den ‚diwan der Seele‘ vorgelassen. Die inneren Räume bleiben mir verschlossen.“ (RA, S. 553)

Der Ethnologe erkennt diese Grenzen der Begegnung an, zugleich lässt er immer wieder deutlich werden, dass Annäherung und Austausch dennoch möglich sind.

Die Grenzen umreißen keine starren Identitäten; vielmehr lassen sie Übergänge zu und bieten einen gemeinsamen Erfahrungs- und Betrachtungsraum. Distanz und Nähe stellen, wie Theo Sundermeier betont, in gleichen Maßen Voraussetzungen für Respekt gegenüber dem kulturell Anderen dar, der wiederum eine wichtige Basis für Toleranz bildet.³⁹⁵ Die Grenzen bilden keine unüberbrückbaren Hindernisse³⁹⁶ und sie sind nicht starr und unbeweglich, sondern durchlässig und auf wechselseitigen Austausch angelegt.³⁹⁷

Indem *Rub'Al-Khali* die Begegnung mit der arabischen Kultur aus den Perspektiven der beiden Protagonisten beschreibt und deren Fähigkeit, das kulturell Eigene wie das kulturell

³⁹³ Sundermeier: Religion und Fremde, S. 550.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 551.

³⁹⁵ Vgl. Theo Sundermeier: Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 453-458, hier S. 457.

³⁹⁶ Vgl. Bielefeldt: Menschenrechte und Toleranz, S. 122.

³⁹⁷ Vgl. Sundermeier: Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik, S. 457.

Andere unter verschiedenen Gesichtspunkten und Blickwinkeln zu betrachten, nachvollziehbar und verständlich macht, fördert der Text das Verständnis des Rezipienten für kulturell andere Einstellungen und Überzeugungen und damit die Fähigkeit, Toleranz auszubilden. Vorurteile, auf deren Basis die arabisch-jemenitische Kultur und ihre Bewohner abgewertet werden, werden als ideologische Konstrukte veranschaulicht, die den Zweck verfolgen, die eigene kulturelle Überlegenheit zu behaupten. Intoleranz gegenüber der arabisch-jemenitischen Kultur und den in ihr lebenden Menschen wird dem Leser auf diese Weise als Folge von Ignoranz präsentiert; die intoleranten Charaktere regen den Rezipienten folglich dazu an, sich von deren Haltungen zu distanzieren.

In *Rub'Al-Khali* greift Roes Aspekte aktueller Toleranzdebatten auf und macht deutlich, dass ein Miteinander möglich ist. Indem der Text Veränderungen in den Wahrnehmungen und Anschauungen der Figuren als Resultate der interkulturellen Begegnungen ins Bild setzt, stellt er die Möglichkeit in Aussicht, in interkulturellen Prozessen Verständnis und Toleranz für andere Lebens- und Sichtweisen auszubilden.

3.4 Interkulturelle Lernprozesse: Bedingungen und Möglichkeiten von Toleranz im *Weltensammler*

Toleranz kann sowohl eine politische Praxis sein als auch eine individuelle Haltung.³⁹⁸ Die Toleranzfähigkeit des Einzelnen steht dabei in Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Anschauungen; gleichwohl stellt auch sie das Ergebnis der kritischen Reflexion der Einzelperson dar.

Der *Weltensammler* präsentiert das Zeitalter des Kolonialismus. Indien steht unter der Herrschaft der britischen Besatzungsmacht, Arabien weiß sich durch britische Okkupationsbestrebungen bedroht und auch das durch arabischen Sklavenhandel gebeutelte Sansibar steht, ebenso wie weitere Teile Ostafrikas, im Zentrum britischer Interessen. Koloniale Konstellationen, in denen sich stets Machtansprüche bzw. Machtverhältnisse ausdrücken, bestimmen den Umgang der Besatzungsmächte mit kultureller Alterität sehr wesentlich und beeinflussen somit auch die Toleranzbereitschaft und -fähigkeit der Einzelnen.³⁹⁹

³⁹⁸ Vgl. Rainer Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, hg. von Rainer Forst, Frankfurt am Main 2000, S. 119-143, hier S. 123. Vgl. auch Fritzsche: Toleranz im Umbruch, S. 35.

³⁹⁹ Die Abhängigkeit toleranter Haltungen gegenüber anderen Kulturräumen von politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen betont Udo Rauchfleisch: Die Begegnung mit dem Fremden – psychologische Aspekte. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische

Der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts verfolgte nicht nur das Ziel, die kolonialisierten Länder und Gesellschaften den Interessen der Besatzungsmächte zu unterwerfen und dienstbar zu machen, er legitimierte diese Interessen überdies mit dem Glauben an rassische Hierarchieverhältnisse. Die europäischen Kolonialherren begegneten den außereuropäischen Kulturräumen und deren Menschen nicht zuletzt in der Überzeugung, diesen eine Kultur und Zivilisation überbringen zu müssen, welche den einheimischen Sitten und Bräuchen in jeder Hinsicht überlegen ist. Dabei spielte auch die Bekehrung der Andersgläubigen eine Rolle.⁴⁰⁰ Entsprechende Tendenzen drücken sich, wie oben gezeigt wurde, auch in den Verhaltensweisen der Figuren im *Weltensammler* aus: in der Missachtung der indischen Sitten und Glaubensinhalte durch die britischen Offiziere ebenso wie in der herablassenden Haltung vor allem Spekes gegenüber den dunkelhäutigen Menschen Ostafrikas, aber auch in Form von Gewalt gegen kulturelle Andersheit sowie im Desinteresse an den Menschen aus den orientalischen Kulturräumen, an ihrer Sprache, ihren Sitten, ihren Traditionen.

Von diesen Haltungen setzt sich der Protagonist Burton, wie gezeigt wurde, in mehreren Hinsichten ab, wenngleich seine Verhaltensweisen, wie schon angedeutet und wie noch weiter auszuführen sein wird, mitunter durchaus ambivalent sind: Er tritt kultureller wie religiöser Andersheit mit mehr Aufgeschlossenheit und Neugierde entgegen und öffnet sich, indem er die anderen Sprachen erlernt, einen Weg, die anderen Kulturen besser zu verstehen. Er zeigt sich dazu der Lage, eine andere Perspektive auf die anderen Kulturen, aber auch auf die eigene europäische Kultur, einzunehmen. Den Dominanzhaltungen seiner Landsleute steht er bisweilen kritisch gegenüber.

Hannes Schweiger und Deborah Holmes bezeichnen die Figur des Sir Richard Francis Burton im *Weltensammler* als „Prototypen eines interkulturellen Mittlers und Kosmopoliten“⁴⁰¹ und sehen die „Strahlkraft“ des Werkes vor allem in der transkulturellen Lebensgeschichte des Protagonisten begründet.⁴⁰² Der Text präsentiert diese Aufgeschlossenheit Burtons, die eine zentrale Rolle für seine Toleranzfähigkeit bildet, nicht zuletzt als Resultat einer interkulturellen Internalisierung:

Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 414-420, hier insb. S. 414.

⁴⁰⁰ Vgl. Jürgen Osterhammel: *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, 5., aktualisierte Auflage, München 2006, S. 19f.

⁴⁰¹ Hannes Schweiger / Deborah Holmes: *Nationale Grenzen und ihre biographischen Überschreitungen*. In: *Die Biographie – Zur Grundlegung ihrer Theorie*, hg. von Bernhard Fetz, Berlin 2009, S. 385-418, hier S. 407.

⁴⁰² Ebd., S. 406.

„Burton versuchte, ein Loblied auf die Neugierde zu singen, doch er merkte bald auf wie wenig Verständnis seine eigenen Erfahrungen – die Kindheit in Italien und Frankreich als Sohn eines Ruhelosen, die Internatszeit in der vermeintlichen Heimat – stießen.“ (WS, S. 25)

Burtons Interesse am kulturell Anderen wird in Zusammenhang gebracht mit seinem Aufwachsen innerhalb unterschiedlicher kultureller Kontexte. Bereits in jungen Jahren musste er sich mit verschiedenen Kulturen auseinandersetzen und mit Andersheit arrangieren. Offenheit und Neugierde des Protagonisten werden also vor allem auch als Ergebnis eines interkulturellen Lern- und Erfahrungsprozesses dargestellt. Burton zeigt sich im Gegensatz zu seinen Landsleuten fasziniert von kultureller Alterität. Es ist das Geheimnis, das die anderen, fremden Kulturen umweht, welches ihn immer wieder in die Fremde zieht. Burton begreift die kulturelle Alterität Indiens oder Arabiens nicht als Mangel an Kultur und Zivilisation, sondern er erlebt die anderen Lebens- und Glaubensformen als Faszinosum.⁴⁰³

Neben Neugierde und Faszination bildet auch die damit in Verbindung stehende Bereitschaft, andere Sprachen zu erlernen, um mit den Menschen aus den anderen Kulturräumen in Kontakt treten zu können, ein zentrales Element für die Wertschätzung des kulturell Anderen: Die Beherrschung der Fremdsprachen ermöglicht es ihm erst, sich den orientalischen Kulturen in verstehender Weise zu nähern.

Sprache bildet, wie unten noch näher erläutert wird, ein grundlegendes Instrument zur Kategorisierung der Erfahrungswelt⁴⁰⁴ und beeinflusst maßgeblich die Art und Weise, in der man die Welt wahrnimmt und erlebt.⁴⁰⁵ Insofern bildet Burtons Bereitwilligkeit, die Sprachen der Kulturräume, in denen er sich bewegt, zu erlernen, eine wichtige Grundlage seiner Fähigkeit, den Menschen anderer Kulturräume Toleranz entgegenzubringen. Das Beherrschen der Fremdsprachen eröffnet ihm Zugang zu anderen Wirklichkeitskonzepten.

Ein weiteres Kriterium, das Burton zu Toleranz gerade auch gegenüber religiöser Andersheit verhilft, ist die genannte Distanz nicht nur zum christlichen Glauben, sondern zu religiösen Überzeugungen überhaupt. Für ihn gibt es keinen Absolutheits- oder Wahrheitsanspruch einer Religion, den er zu behaupten und zu verteidigen hätte. Er betrachtet Religion nicht vor dem Hintergrund der Wahrheit, sondern beurteilt sie nach den Möglichkeiten, die sie den Menschen bietet, dem Unsagbaren, dem nicht in Worte zu Fassenden, Ausdruck zu verleihen.

⁴⁰³ Theo Sundermeier stellt Faszination als zentrales Element für Toleranz gerade auch in interkulturellen Beziehungen heraus: „Wer zu staunen vermag, sucht nicht vorschnell nach Harmonie und Ausgleich, sondern erträgt auch Dissonanzen. Im Erstaunen halten sich Distanz und Nähe die Waage“. Sundermeier: Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik, S. 457.

⁴⁰⁴ Vgl. Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 73.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd.

Gott ist für Burton ein nicht auszumachendes Prinzip. Religionen und ihre Bräuche erscheinen ihm daher unverbindlich, sie stellen in seinen Augen vor allem Möglichkeiten dar, emotionalen Haltungen Ausdruck zu verleihen. Während er die eigenen Bräuche als „Aberglaube, Hokuspokus“ (WS, S. 63) betrachtet, erscheint ihm das bedeutende Heiligtum der Moslems, die Kaaba, als „Idee“ (WS, S. 318) für jene, „denen es an Phantasie mangelt. Die sich das Allgegenwärtige nur in Stein gefaßt, in Stoff gestickt, auf Leinwand geworfen vorstellen können.“ (WS, S. 320) Die Religion der Moslems ist für ihn vor allem eine „Tradition“ (WS, S. 325), die eine „schöne Sprache für das Unsagbare geschaffen“ (WS, S. 325) hat.

„Er ist in al-Islam hineingewachsen, schneller als erwartet, er hat Buße und Entbehrung übersprungen und gleich Eingang in diesen Himmel gefunden. [...] Gott ist im Islam aller Eigenschaften enthoben, und das erscheint ihm richtig so. Der Mensch ist befreit, keiner Erbsünde untertan und dem Verstand anvertraut. Natürlich ist diese Tradition wie alle anderen kaum in der Lage, den Menschen zu bessern, den Gebrochenen aufzurichten. Aber in ihr läßt es sich stolzer leben als in den schuldbeladenen, freudloßen Niederungen des Christentums. Wenn er glauben könnte, an die Details der Tradition – an das Allgemeine zu glauben ist nicht nötig, das ist die höchste Erkenntnis –, und wenn er sich frei entscheiden könnte und wenn er sich frei bedienen dürfte, so würde er sich für den Islam entscheiden. Aber es ist nicht möglich, zuviel steht im Wege – das Gesetz seines Landes, das Gesetz von al-Islam und seine eigenen Bedenken –, und in Augenblicken wie diesem bedauert er es. Er genießt das Paradies, das ihn umgibt, aber ein Leben nach dem Tod ist bei bestem Willen nicht annehmbar, ebensowenig die Bilanzen, die Gott angeblich zieht, um sein Reich zu bevölkern. Gott ist alles und nichts, aber er ist kein Buchhalter“ (WS, S. 325f.)

Der Protagonist vermag es also nicht, die Welt tatsächlich durch die Augen eines überzeugten Moslems wahrzunehmen. Seine Begeisterung gegenüber dem Islam – wie im Übrigen auch gegenüber dem Hinduismus – stellt keine internalisierte Haltung dar, sie ist das Ergebnis seines Erstauntseins über kulturell andere Vorstellungswelten.

Anders als Sidi Mubarak Bombay, der verschiedene Glaubenselemente in seinen persönlichen Glauben integriert, weil er nicht weiß, „wie der rechte Glauben aussieht“ (WS, S. 369) und was „von Anfang an wahr“ war und „für alle Zeiten wahr“ bleibt (WS, S. 370), steht Burton außerhalb jeder Glaubenstradition. Während Bombays Toleranz gegenüber verschiedenen (religiösen) Überzeugungen und Traditionen in der Ansicht wurzelt, die Wahrheit und daher den ‚richtigen‘ Glauben nicht kennen zu können, entspringt Burtons Toleranz gegenüber den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Konzepten seinem Stehen außerhalb aller religiösen Überzeugungen, was ihm ermöglicht, die verschiedenen Glaubensrichtungen nach rationalen und praktischen Kriterien zu bewerten. Er ist nicht auf der Suche nach dem ‚richtigen‘ Glauben, sondern nach Glaubensformen, die seinem Lebenswandel und seinen Anschauungen entsprechen.

Toleranz bezeichnet jedoch kein absolutes Verhalten, sondern eine am Anderen orientierte Einstellung.⁴⁰⁶ Während Burton den indischen und arabisch geprägten Kulturräumen und den dort praktizierten Religionen und Bräuchen mit Respekt und Wertschätzung begegnet, teilt er bei dem Blick auf die Bewohner Ostafrikas größtenteils die abschätzigste Meinung seiner Landsleute.

Der im 19. Jahrhundert verbreiteten Betrachtungsweise Afrikas als ‚herrenloses Land‘ entsprach der Glaube, die Schwarzafrikaner befänden sich auf der untersten Stufe der kulturellen Entwicklung⁴⁰⁷, während die europäische Zivilisation am weitesten entwickelt sei. Im 18. Jahrhundert herrschte zeitweise sogar noch die Überzeugung vor, der Afrikaner stünde dem Tier näher als der europäische Mensch.⁴⁰⁸ Damit einher ging die Betonung der afrikanischen Hässlichkeit, von der wiederum ein Mangel an geistigen Fähigkeiten abgeleitet wurde.⁴⁰⁹ Im 19. Jahrhundert ging man dann vermehrt von einer kulturellen Entwicklungsfähigkeit des Afrikaners aus und rechtfertigte koloniale Machenschaften entsprechend damit, den Afrikanern eine überlegene Kultur und Zivilisation überbringen zu wollen.⁴¹⁰

Burtons Vorhaben, durch die Erkundung der Nilquellen zu Ruhm und Ehre in Europa zu gelangen und die Einzelheiten der afrikanischen Landschaften auf Karten zu verzeichnen, kann als integraler Bestandteil der Inbesitznahme Afrikas durch die Europäer betrachtet werden: Landkarten, insbesondere vor dem Hintergrund des Entdeckerdranges des 19. Jahrhunderts, waren nicht zuletzt „Zeichen der (Neu-)Ordnung, Kontrolle und Vereinnahmung des außereuropäischen Raumes durch Europa, den sie durch Repräsentation symbolisch ‚überschreiben‘ und besetzen“.⁴¹¹ Die Perspektive Bombays lässt deutlich werden, dass Burtons Geringschätzung der afrikanischen Menschen in engem Zusammenhang mit seinem Interesse steht, Ostafrika mithilfe der Verortung der Nilquellen auf Kartenmaterial zu ‚ordnen‘ und, zumindest symbolisch, in Besitz zu nehmen. Die Abwertung, mit der Burton den Afrikanern gegenübertritt, dient, wie vor allem Bombays Geschichte verrät, in erster Linie der Legitimation einer Vereinnahmung Ostafrikas durch die Europäer. Bombay hat das Verhalten der Briten längst durchschaut:

⁴⁰⁶ Vgl. Sundermeier: Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik, S. 453.

⁴⁰⁷ Vgl. Bückendorf: „Schwarz – weiß – rot über Ostafrika“, S. 263. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Matthias Fiedler: Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert, Köln 2005, S. 259.

⁴⁰⁸ Vgl. Fiedler: Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus, S. 54f.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 60.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 82.

⁴¹¹ Ebd., S. 155.

„Begrift ihr denn nicht, schrie er mich an, als sei ich die Quelle allen Misstrauens, was für ein gewaltiges Opfer es für uns wäre, wenn wir uns in eurem Land niederlassen würden, und was für ein wundervoller Segen für euch. [...] Doch nach dem heutigen Tag, meine Brüder, zweifle ich um so mehr an den Worten von Bwana Burton, sie sind überführt worden von den Flaggen, die heute, hier in Sansibar, von den Wazungu gehisst wurden. Denn so, wie ich die Wazungu kennengelernt habe, sind sie gewiß nicht gewillt, sich für uns zu opfern.“ (WS, S. 434)

Mit der Überzeugung Burtons von der afrikanischen Unterlegenheit einher geht die Duldung der Sklaverei. Wenngleich er diese augenscheinlich streng verurteilt, so vertritt er dennoch die Vorstellung, die Sklaverei trage zu einer Kultivierung der ‚barbarischen‘ und ‚unzivilisierten‘ Afrikaner bei. Damit nähert er sich jener schadenfeinigen Haltung an, wie sie unter anderem auch im Denken Voltaires zum Ausdruck kam: die Sklaverei erfahre durch die Existenz barbarischer Beschränktheit eine Rechtfertigung⁴¹²:

„Bombay schmunzelte freundlich. Wenn seine Gesichtszüge sich in Bewegung setzten, egal in welche Richtung, verlassen sie den Hafen der Hässlichkeit. Es ist, als würde Bombay mit jedem Lächeln sein Gesicht reparieren. Abgesehen von seinem Gebiß – die Zähne sind zur ewigen Fäulnis verdammt. Er ist ein unersetzter Mann, ein ungewöhnlicher Kerl, unter diesen Leuten. Einer, dem die müßiggängische Natur irgendwo auf einer seiner Reisen durch die Fremde abhanden gekommen ist. Natürlich, Sklaverei ist eine unschöne Sache, eigentlich untragbar, aber ohne sie wäre Sidi Mubarak Bombay einer dieser dumpfen Gestalten geblieben, die am Wegrand hocken und sich gerade einmal einen müden Gruß abringen.“ (WS, S. 383)

Der *Weltensammler* veranschaulicht die Abhängigkeit der Toleranzfähigkeit des Einzelnen von politischen und / oder persönlichen Interessen; zugleich zeigt er auf, dass Toleranz eine bewusste Haltung des Einzelnen darstellt, die mit der Entscheidung in Zusammenhang steht, sich kultureller und nationaler Stereotype und Vorurteile ungeachtet auf kulturelle Andersheit einzulassen. In Indien, im Sindh und in Arabien vermag Burton es, seine eigenen Vorbehalte abzubauen und Vorurteile weitgehend zu korrigieren, indem er an den Lebensformen der Menschen aus diesen Kulturräumen teilnimmt und sich ihren Perspektiven annähern kann. In Ostafrika hingegen lassen sich mithilfe der Aufrechterhaltung europäischer Utopien über die charakterlichen Dispositionen der Afrikaner seine persönlichen Interessen leichter legitimieren.

Indem der *Weltensammler* die verschiedenen Kulturräume und ihre Bewohner aus unterschiedlichen Blickrichtungen beleuchtet und die Hintergründe und Motive der verschiedenen Anschauungen über das jeweils Andere deutlich macht, gelingt es ihm, stereotype Vorstellungen zu hinterfragen. Der Text veranschaulicht die Verhaltensweisen der Briten als skrupellose Ausbeutung der Menschen aus orientalischen Kulturräumen, die

⁴¹² Vgl. ebd., S. 64.

mithilfe von negativen Zuschreibungen wie Faulheit oder Kulturlosigkeit legitimiert wird. Er entlarvt die Geringschätzung der Afrikaner durch die Europäer mithilfe der ins Bild gesetzten Perspektive Sidi Mubarak Bombays als Vorwand, auf dessen Grundlagen Interessen legitimiert werden können. Mithilfe der unterschiedlichen Blickwinkel, die der Text nachvollziehbar und verständlich macht, trägt er zur Öffnung des Rezipienten gegenüber unterschiedlichen Einstellungen und Sichtweisen bei und leistet damit einen Beitrag zu dessen Toleranzausbildung.

3.5 Kontroverse Betrachtungsweisen: Perspektivenwechsel als Wegbereiter interkultureller Toleranzausbildung in *Fes*

Stefan Weidners Text *Fes* lenkt den Blick des Rezipienten wiederholt auf die Konstruiertheit und Willkür von europäischen Vorurteilen und stereotypen Klischees gegenüber der arabisch-islamischen Welt und bildet mit der Bewusstmachung des Utopiecharakters sowie mit der Ins-Bild-Setzung von Einseitigkeiten bestimmter Vorstellungen und Anschauungen einen Wegbereiter für Toleranz. Der Text dekonstruiert tradierte Orientklischees und vorgeprägte Vorstellungen.

Vor allem der selbst ernannte Andalusien-Kenner Hammerkohl (Vgl. F, S. 18) verkörpert den eurozentrischen Blick auf die arabische Kultur und die Religion des Islam und schöpft jede sich ihm bietende Möglichkeit aus, auf die vermeintliche Überlegenheit des Westens zu verweisen. Seine Wahrnehmung der Kultur und Gesellschaft Marokkos wird überlappt von Informationen aus dem Reisebericht Adolf Friedrich von Schacks *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* aus dem 19. Jahrhundert, auf den sich stützend er die „Subjektivität“ (F, S. 27) der Araber behauptet, die im Gegensatz zu den Griechen stünde, denen die Deutschen anverwandt seien. Er beklagt die „kleinliche[], rückwärts gewandte[] religiöse[] Mentalität“ (F, S. 170; Anpassung: D. P.), die es Touristen in Marokko verbiete, die Moscheen zu besichtigen, obwohl ohne die Devisen der Touristen „gleich gar nichts funktionieren würde“ (F, S. 170) und erlabt sich an dem vermeintlichen Niedergang des Islam, auf den die mangelnde Existenz eines Kalifen hinweise (Vgl. F, S. 97). Hammerkohls Anschauungen werden wiederholt zum Ausgangspunkt gedanklicher und assoziativer Annäherungen und ‚Umkreisungen‘ der marokkanischen Kultur und Gesellschaft, in deren Verlauf die europäischen Orient- bzw. Maghrebvorstellungen zu arabischen Sichtweisen und Positionen, repräsentiert durch die Gestalt des arabischen Intellektuellen Nassib, in Beziehung gesetzt und als Utopien und unreflektierte Verallgemeinerungen entlarvt werden.

Nassib macht deutlich, dass es sich bei einigen europäischen Vorurteilen, wie sie von Hammerkohl vorgetragen werden, oft um nichts Anderes handelt, als um durch Orientalisten vorgenommene Pauschalisierungen von Argumenten arabischer Schriftsteller:

„Vous savez, hob er an, wir verstehen die Vorurteile des Abendlandes gegenüber den Arabern und Muslimen nicht richtig, wenn wir übersehen, daß die Orientalisten des 19. Jahrhunderts die besten Argumente ihrer Kritik an den Arabern von den alten arabischen Schriftstellern selbst entliehen haben. [...] Wenn zum Beispiel die muslimischen Religionsgelehrten einen Teil der überlieferten Sprüche des Propheten für gefälscht erachteten, so verallgemeinerten dies die Orientalisten und hielten gleich die meisten dieser Überlieferungen für unglaubwürdig. [...] Und wenn Ibn Khaldun, der bei euch im Westen wie kein arabischer Denker beliebt ist [...], in seiner berühmten ‚Einleitung‘ in die Weltgeschichte die alten Araber als regelrechte Banditen bezeichnet hat, weil sie sich nicht in stabilen gesellschaftlichen Verhältnissen einzurichten wüßten, haben die Orientalisten und französischen Kolonialbeamten pauschal die Unzivilisiertheit aller Araber daraus geschlossen – als wäre Ibn Khaldun nicht auch ein Araber gewesen!“ (F, S. 27f.)

Überdies entkräftet er Hammerkohls Anschuldigung, die Marokkaner seien in ihrer Mentalität kleinlich und rückwärtsgewandt, weil sie den Nicht-Muslimen den Einlass in die Moscheen verwehren, mit dem Hinweis, diese Regel sei auf die Franzosen zurückzuführen und nicht auf die Marokkaner selbst (Vgl. F, S. 171). Außerdem verweist Nassib im Gegenzug darauf, wie unmöglich es für einen Afrikaner ist, ein Touristenvisum zu erhalten, um die Kirchen in Europa besichtigen zu können und stellt die vermeintliche Aufgeschlossenheit Europas damit infrage:

„Die Kirchen in Europa stehen den Marokkanern offen, das stimmt wohl. Europa jedoch ist verschlossen. Versuchen Sie einmal als gewöhnlicher Afrikaner, ein Touristenvisum für Deutschland mit der Begründung zu bekommen, daß Sie die deutschen Kirchen besichtigen wollen! Die lachen Sie aus an der Botschaft.“ (F, S. 170)

Fes setzt die verschiedenen, von Europäern und Arabern vorgetragenen Argumente und Positionen zueinander in Beziehung und lenkt den Blick auf diese Weise nicht allein auf die islamisch-arabischen Kulturräume, sondern auch auf die Kultur(en) und Gesellschaft(en) Europas, auf kollektive europäische Ansichten und Wahrnehmungsweisen. Die Hinterfragung westlicher Vorstellungen und Wahrnehmungsmuster wird bei der Thematisierung des kulturell Anderen stets mitgedacht, dem Rezipienten die Fragwürdigkeit bestimmter Anschauungen und Beurteilungen vor Augen geführt und mit der kritischen Perspektive auf den eigenen Kulturraum und dessen Blickrichtungen ein Grundstein für mehr Offenheit gegenüber dem kulturell Anderen gelegt.

Einen weiteren Kunstgriff, den der marokkanische Intellektuelle Nassib anwendet, um die von den Europäern so gerne behauptete Fortschrittlichkeit des Westens in Abrede zu stellen und Zweifel an dessen moralischer Integrität aufkommen zu lassen, ist das Aufzeigen von

Kontinuitäten zwischen Vergangenheit und Gegenwart in Hinblick auf die Ausbeutung Anderer sowie das Ziehen von Parallelen zwischen Europa und der arabischen Welt:

„-Sebta ist nichts anderes als Ceuta. Wenn heute, sagte Nassib, jährlich Tausende Schwarzafrikaner durch die Sahara nach Marokko fahren, um an den Zäunen von Ceuta zu rütteln, weil sie nach Spanien (oder sagte er, ‚Andalusien‘?) möchten, beschreiten sie dieselben Karawanenwege, die ihre Vorfahren nahmen, bevor sie in die Haushalte der muslimischen und christlichen Notabeln verkauft wurden. Woraus sich, ob es uns nun gefällt oder nicht, fuhr Nassib fort, ableiten läßt, daß die historischen Kontinuitäten im Verhältnis der Araber und Europäer zu Schwarzafrika auch nach einem Jahrtausend größer sind als die Brüche.“ (F, S. 101)

Nassibs Blick auf die modernen Gesellschaften enthüllt deren Missstände; schonungslos verweist er auf den Selbstbetrug, den diese Gesellschaften begehen, wenn sie glauben, sich gegenüber ihren Vorfahren durch besseres Handeln auszuzeichnen:

„Und wenn Sie mich fragen, gab er preis, bestehen diese Brüche überhaupt nicht im Sein, sondern allenfalls im Bewußtsein, im modernen Bewußtsein, daß Sklaverei schlecht sei. Ist es aber nicht erschütternd, daß dieses veränderte Bewußtsein tatsächlich kaum je faktische Auswirkungen hatte und die Lage der Menschen, also der Schwarzen, irgendwie verbessert hätte? Noch weitaus unwahrscheinlicher scheint mir, sagte Nassib, daß dies in Zukunft nachgeholt werden könnte, erleben wir doch nichts geringeres als die schleichende Aushöhlung dieses Bewußtseins und seinen Umschlag in die Phobie angesichts der nicht mehr durch Sklavenhändler, sondern aus blanker Not mittlerweile sogar uns in Marokko sich aufdrängenden und nicht mehr menschenwürdig abzuwehrenden Schwarzen. [...]

– Schützend umhüllt und umnebelt, sagte er in seinem gewählten Französisch, von der überbordenden Rhetorik eigenen Gutseins, ist es uns (*je m'inclue, mesdames et messieurs!*) fast nicht mehr möglich, zu erkennen, wie flüchtig und oberflächlich die Abschaffung der Sklaverei oder verwandter Ausbeutungsformen selbst im modernen Europa im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert ist. Wenn sich tausend Jahre lang die Sklaventouren nicht ändern, ist das Urteil über den Gang der Geschichte gesprochen, sind die Thesen Ibn Khalduns bewiesen: Was auch immer wir meinen, an Fortschritt errungen zu haben, nichts hält der Logik der Wiederkehr stand.“ (F, S. 101f.)

Nassibs Anschauungsweisen und Argumentationen fordern nicht nur zu einer kritischen Auseinandersetzung mit westlichen Werten, Überzeugungen und Selbstbildern heraus, sie lenken den Blick darüber hinaus auch auf die Relativität und Subjektivität europäischer Geschichtsauffassungen. Wenn Nassib durch die aktuellen Entwicklungen die Geschichtsauffassungen des Historikers Ibn Khaldun bestätigt sieht, welcher von der Beständigkeit von Strukturen über die Zeiten hinweg ausgeht und den Geschichtsverlauf zyklisch begreift⁴¹³, dann hinterfragt der Text zugleich die Absolutheit europäischer Geschichtsanschauungen und verweist auf die Intentions- und Interpretationsabhängigkeit von Geschichtsschreibung(en)⁴¹⁴. Weidners literarischer Entwurf hinterfragt europäische

⁴¹³ Vgl. zum Geschichtsbild Ibn Khalduns Angelika Hartmann: Zyklisches Denken im Islam. Zum Geschichtsbild des Ibn Ḥaldūn. In: Europas islamische Nachbarn. Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, hg. von Ernstpeter Ruhe, Würzburg 1993, S. 125-158, hier S. 126. Vgl. auch Alexander Flores: Die arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon, 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2007, S. 95.

⁴¹⁴ Vgl. zum Konstruktionscharakter von Geschichtsschreibungen Peter Burke: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hg. von Aleida Assmann und Dietrich Harth, Frankfurt am Main 1991, S. 289-304, hier insb. S. 289-292. Vgl. auch Janina Knab:

Blickrichtungen und konfrontiert mit den Kanalisierungen, die uns mit der Internalisierung kultureller Perspektiven auferlegt sind.

Fes demonstriert zudem anhand der Schilderungen über die Wahrnehmungsveränderungen des Protagonisten die kulturelle Prägung von Empfindungs- und Betrachtungsweisen und verdeutlicht zugleich, dass die bewusste Auseinandersetzung mit kulturell anderen Wahrnehmungsformen die eigenen Anschauungen verändern kann.

Die Betrachtung eines Mosaiks in einem Museum in Timgad, welches die Karikatur eines afrikanischen Sklaven zeigt, über dessen Körper schwarze Mosaiksteinchen verlaufen – R. vermutet, dass diese Schmucknarben darstellen sollen – veranlasst R. bspw. zu einer intensiveren Beschäftigung mit den Schmucknarben der Nuba-Frauen. Nachdem er die Bedeutung dieser Narben mithilfe von Nachforschungen bei Riefenstahl in der Bibliothek kennengelernt hat – es handelt sich um Verschönerungen, welche die Attraktivität der Nuba-Frauen steigern sollen –, verändert sich auch seine persönliche Empfindung hinsichtlich solcher Vernarbungen. Was er zuvor als abstoßend empfand, sieht er nun mit anderen Augen:

„Seine Aufgabe, begreift R., besteht darin, dieses Phänomen für sich zu deuten, zu werten und in ein Verhältnis zu sich zu setzen. Kaum hat er das verstanden, fällt ihm auf, daß sich sein Begriff von dem, was er schön findet, bei der intensiven Betrachtung bereits geändert hat. Er empfindet die Pocken, wenn er sie so betrachtet, nicht mehr selbstverständlich als häßlich oder verstörend.“ (F, S. 53)

Der Text stellt die Veränderung als Resultat der kritischen Auseinandersetzung Rs. mit den Bedingungen seiner Betrachtungsweise dar und demonstriert auf diesem Wege, dass auch emotionale Haltungen wandelbar sind. Rs. Einblicke in die Hintergründe dieser Narben führen zu einer Neubewertung des Betrachteten.

In der Bewusstmachung der Bedingungen für unterschiedliche Perspektiven erblickt R. auch die Möglichkeit, die Grenzen der Verständigung zwischen unterschiedlichen kulturellen Wirklichkeitsauffassungen zu überwinden und Zugang zu anderen Vorstellungen über die Welt zu erhalten. Ausgehend von einem Streit zwischen einem Sufischeich und einem Rationalisten über das richtige Verständnis des Koran, den R. im Werk Ibn Arabis geschildert findet, befasst er sich mit der Frage, wie eine Vermittlung zwischen völlig unterschiedlichen Anschauungen und Auffassungen möglich sein könnte; wie es dem Einen gelingen könne, an der ‚Realität‘ des Anderen teilzuhaben. Indem er die unterschiedlichen Positionen schließlich als anerzogen erkennt und anerkennt, vermag er in der Bewusstmachung dieser Anerzogenheit

einen Weg der Vermittlung zu erblicken. Für ihn gestaltet sich das Verhältnis zwischen Sufi und Rationalisten ähnlich wie das zwischen einem Musikhörenden und einem Tauben:

„Ein wenig ist es wie mit den Narben, die für andere ein Schmuck sind und für uns nur Entstellung. Oder wie mit dem Traum, von dem R. in seinem Hotelzimmer heimgesucht worden ist und dessen Geschmack ihm noch auf der Zunge der Seele liegt. Natürlich könnte er ihn verdrängen; er könnte jedoch ebenso etwa daraus machen, ihn aufschreiben, weiterdichten, für sich zu deuten versuchen. Und vielleicht zu der Einsicht gelangen, daß er den Tauben noch zugehöre, daß die Taubheit jedoch keine körperliche Ursache hat, sondern eine psychische; daß sie anerzogen ist.“ (F, S. 67)

In dieser Betrachtungsweise sind die Vorstellungen von richtig oder falsch aufgehoben. Beide Perspektiven haben ihre Berechtigung, stellen eine Option dar, die Wirklichkeit zu erfahren:

„In einem solchen Fall ist nicht klar, welcher Zustand der des Defekts ist und warum es zwischen dem partout Zuwenig-, partout Zuviel-Hören nicht auch einen Mittelweg gebe oder nicht auch das bewußte Hin- und Herschalten möglich sei, je nach Bedarf, zwischen beiden Weisen des Erkennens, der mystischen, intuitiven, und der rationalen, sprachlich vermittelbaren.“ (F, S. 67)

Fes geht auf die Bedeutung von kulturellen Prägungen für die Anschauungen des Einzelnen ein und macht die europäischen Stereotypen und Klischees über die Araber als Konstrukte sichtbar. Der Text veranschaulicht Toleranzfähigkeit und Aufgeschlossenheit des Protagonisten als Resultat der Bereitschaft, andere Perspektiven einzunehmen und europäische wie arabische Haltungen gleichermaßen aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten und zu beurteilen. Die Nachvollziehbarkeit der sich verändernden Anschauungen des Protagonisten und die Argumente des Intellektuellen Nassib, mit denen dieser auf stereotype Unterstellungen in Bezug auf die Araber reagiert, machen dem Rezipienten die Fragwürdigkeit und Konstruiertheit europäischer Betrachtungsweisen bewusst und leisten damit einen Beitrag zur Infragestellung eigener Perspektiven und damit zu Toleranz.

3.6 Ergebnisse: Die Toleranzkonzepte der Texte

Toleranz bildet in den hier besprochenen Werken ein Grundelement interkultureller Begegnungen; als aktive Geisteshaltung wird sie auf den Textebenen als zentrale Herausforderung an Gesellschaften und an Einzelne gezeichnet, als unabdingbare Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs. Die Texte lassen dabei deutlich werden, dass die Fähigkeit zu Toleranz hohe Anforderungen an den Einzelnen stellt. Überzeugungen und Standpunkte müssen überprüft, hinterfragt, reflektiert und in ihrer Bedingtheit in den Blick genommen werden, eigene Positionen relativiert, zu denen der Anderen in Beziehung gesetzt und als relativ erkannt und anerkannt werden. Doch führen die Texte tolerante Einstellungen auch als große Bereicherung vor Augen, als Chance, in der Auseinandersetzung mit eigenen

und anderen Konzepten neue Perspektiven auf die Welt zu gewinnen, Blickwinkel zu verändern und neue Möglichkeiten zu denken.

Alle drei der hier untersuchten Texte zeichnen zentrale Verbindungslinien zwischen der Fähigkeit, kulturelle Identitäten als offene und wandlungsfähige Systeme zu erkennen und der Fähigkeit, kulturelle Differenzen auszuhalten und zu tolerieren, die anderen, arabischen bzw. orientalischen Sicht- und Handlungsweisen zu akzeptieren und als gleichwertig zu betrachten. Einsicht und Akzeptanz, dass die eigenen Kompetenzen und Positionen gesellschaftlich erlernte Strategien der Lebensbewältigung darstellen, bildet eine zentrale Voraussetzung, sich für Alternativen zu öffnen und sich auf die arabisch-islamischen Lebenswelten einzulassen.

Bezeichnend ist, dass alle Werke die offenen, selbstreflexiven und wandlungsfähigen Charaktere in ein positives Licht rücken, während jene Figuren, die an unbeweglichen Identitätsvorstellungen festhalten oder an Überzeugungen westlicher Superiorität, negativ in Erscheinung treten. Toleranz und Offenheit werden belohnt mit neuen Erfahrungsräumen und vielschichtigen Blickwinkeln auf Welt und Wirklichkeit. Stets sind es die toleranten Charaktere, die in den Texten als Sieger oder Helden herausgestellt werden: Wie erwähnt überlebt Schnittke in *Rub'Al-Khali* als Einziger seiner Reisegruppe die Südarabienexpedition, der in der Gegenwart reisende Ethnologe vermag seine Gefangenschaft nur dank seiner Anpassungsfähigkeit und Aufgeschlossenheit zu überstehen und Burton zeichnet sich im *Weltensammler* gegenüber seinen ignoranten, alles Fremde ablehnenden Landsmännern ebenfalls durch Überlegenheit aus. Er zieht Bewunderung und Anerkennung zahlreicher Figuren auf sich, erhält Einblicke in verschiedene Lebensformen und vermag sich nahezu ungezwungen in unterschiedlich kulturellen Kontexten zu bewegen. In *Fes* schließlich ist es dem Protagonisten R. als einzigem der deutschen Schriftsteller vergönnt, hinter die touristischen Fassaden Marokkos zu blicken und sich den marokkanischen Haltungen und Perspektiven anzunähern. Er wird mit neuen Eindrücken konfrontiert und gewinnt in der Begegnung mit der andalusisch-arabisch geprägten Kultur Marokkos an geistiger Flexibilität. Damit beziehen die Texte eindeutig Position für Toleranz und stellen sich gegen intolerante, das Eigene verabsolutierende Haltungen.

In einem Spektrum unterschiedlichster Szenarien setzen die Texte Ansprüche ins Bild, die sich im interkulturellen Miteinander ergeben und die in interkulturellen Prozessen für ein friedliches Zusammenleben notwendig sind. Sie veranschaulichen dabei, dass Toleranz keine absolute Fähigkeit ist, sondern dass Anerkennung und Respektierung differenter Konzepte und Anschauungen in jeder neuen Situation aktive Geistesarbeit und Reflexion erfordern. Nicht immer erweisen sich – so stellt Roes Text vor Augen – die im eigenen historisch-

kulturellen Kontext entwickelten Toleranzüberzeugungen in kulturübergreifenden Zusammenhängen als hinreichend, schließen sie doch nicht unbedingt an geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrungen des Interaktionspartners, an dessen gesellschaftliches Selbstverständnis an. Dass gesellschaftlich-politische Praktiken sich auf die Toleranzhaltungen auch der Einzelnen auswirken können, das stellt der *Weltensammler* in seinem poetischen Entwurf anschaulich heraus. Zugleich macht er sichtbar, dass sich das Individuum kollektiven Haltungen auch widersetzen kann. Nicht zuletzt, so scheint der Essay Weidners an den Rezipienten zu appellieren, müssen die Fragwürdigkeiten und Schablonen der eigenen Blickrichtung auf andere Kulturen und ihre Menschen erkannt werden. Gerade das Verhältnis von Arabern und Europäern, so macht er deutlich, scheint von Missverständnissen, falschen Vorstellungen und vereinfachten Schemata geprägt.

Ein Vergleich der Texte legt nahe, dass es kein pauschales Lösungskonzept gibt, um mit den Kulturen der arabisch-islamischen Welt in Interaktion zu treten. Eine auf Toleranz basierende Beziehung mit den verschiedenen Ländern dieser Weltgegend erfordert die Beschäftigung mit den Eigen- und Besonderheiten der einzelnen Länder und Regionen; Toleranzkonzepte müssen sich auch an Traditionen und Weltvorstellungen der in Kontakt tretenden und Dialogführenden orientieren. Nur die Figuren mit dynamischen Identitätsvorstellungen erweisen sich als beweglich genug, um in interkulturellen Kontexten zu bestehen und die anderen, in den arabisch geprägten Ländern vorherrschenden Sinnkonzepte und Verhaltensmuster auszuhalten und gemeinsame Lösungswege zu finden.

In den hier untersuchten Texten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur finden sich Mehrperspektivität sowie Achtung und Respektierung von kultureller Andersheit als tragende Säulen für die Toleranz der vorgestellten europäischen Figuren gegenüber arabischer Alterität. Die narrativen Entwürfe demonstrieren, dass sich durch Kontakte mit den arabisch-islamischen Ländern auch den Europäern unbekannte Welten und neue Richtungen des Denkens eröffnen können.

4. Orient, Orientalistik, Orientalismus? Der westliche Blick auf den Kulturraum ‚Orient‘ und Repräsentationsformen der arabischen Welt

Wie eingangs erwähnt, werden die arabischen Kulturräume teilweise völlig undifferenziert unter der Kategorie ‚Orient‘ wahrgenommen. Grundlegend für Beschäftigungen mit dem Orient ist seit einigen Jahrzehnten die Auseinandersetzung mit der 1978 erschienenen Orientalismusstudie Edward W. Saids.⁴¹⁵

Said hat versucht den Orient in seiner Arbeit unter Rückbezug auf den foucaultschen Diskursbegriff als Erfindung eines europäischen Diskurses, als eurozentrische Vereinnahmung des Nahen und Fernen Ostens vor Augen zu führen, die bewusst oder unbewusst dem Ziel dient, die Überlegenheit des Westens gegenüber dem Osten zu veranschaulichen, zu behaupten und zu rechtfertigen. Said zufolge basiert eine entsprechende Anschauung des Westens über den Osten einerseits auf tatsächlichen Machtverhältnissen zwischen den als Orient und Okzident bezeichneten Kulturräumen, andererseits konnte sie wiederum in den Dienst westlicher kolonialer bzw. imperialer Machtansprüche gestellt werden. An der Vereinnahmung des Orients durch den Okzident arbeitete(n) nach Said Disziplinen und Vertreter der sogenannten Orientalistik ebenso mit wie Schriftsteller oder Politiker. Der Westen setzt sich gemäß Said monologisch mit dem Orient auseinander, spricht über anstatt mit ihm⁴¹⁶ und verzerrt ihn zu seinem Gegenbild. Der von Said als ‚Orientalismus‘ bezeichnete Diskurs des Westens über den Osten setzte demgemäß bereits in der Antike ein, erreichte zu Zeiten westlicher Kolonialinteressen einen Höhepunkt und erstreckt sich bis in die jüngste Zeit hinein. Said sah den Fächerkanon der Orientalistik, literarisch-ästhetische Orientdarstellungen und politische Handlungen dabei in einem produktiven Wechselverhältnis stehen, das im Folgenden kurz umrissen sei:

Die Orientalistik als vermeintliche Autorität, für die sie sich ausgibt und als die sie wahrgenommen wird, prägt(e) Wissen, Kenntnisse und Vorstellungen über die Kulturen des Orients sehr wesentlich mit. Als wissenschaftliche Disziplin, die diese Kulturen in reduktionistischer⁴¹⁷ und systematisch ordnender Weise zu erfassen sucht⁴¹⁸, ist sie für politische Zwecke nutzbar.⁴¹⁹ Gleichzeitig ist der Orientalist als Person sowie auch die

⁴¹⁵ Vgl. Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 15-17.

⁴¹⁶ Vgl. Osterhammel: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats, S. 252f.

⁴¹⁷ Vgl. Said: Orientalismus, S. 274.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 91.

⁴¹⁹ Said macht die Verflechtungen zwischen Orientalistik und Politik besonders eindringlich an Hand des napoleonischen Ägyptenfeldzuges deutlich. Vgl. ebd., S. 98-112.

Orientalistik als Fachgebiet in politische⁴²⁰, kulturelle und paradigmatische Kontexte eingebettet und wird von diesen beeinflusst, weshalb beide nie letzte Objektivität zu beanspruchen vermögen.⁴²¹ Literaten, die über den Orient schreiben, müssen, sofern sie eine Leserschaft erreichen wollen, Bilder, Motive und Themen auswählen und sich auf Vorkenntnisse und Vorbilder stützen.⁴²² Kurz gesagt, sie müssen auf das ‚Wissen‘ über den Orient, das sich nach Said bei genauerer Betrachtung in großem Umfang als „Scheinwissen“⁴²³ erweist, zurückgreifen.⁴²⁴ Als kulturelles Erbe gehören literarische Texte umgekehrt jedoch eben auch wieder zu jenem Wissensbestand einer Kultur. Weil wissenschaftliche Disziplinen ebenso wie literarische Werke in verschiedene Kontextfaktoren eingebettet sind und „im Kontext der Arbeit ihrer Vorläufer“⁴²⁵ stehen, tradiert sich der Vorstellungs- und Assoziationskomplex des Orientalismus von Epoche zu Epoche weiter und beweist grundsätzlich Beständigkeit, wenngleich er durch sich verändernde Kräfteverhältnisse und Weltanschauungen immer wieder modifiziert wird.

Kritik an Saims Orientalismusstudie wurde vor allem aufgrund der Pauschalisierungen laut, die Said gegenüber dem Okzident vorgenommen hat, an seiner Tendenz, selektiv einige Beispiele vor allem britischer oder französischer Orientdarstellungen als Evidenzen einer generell ethnozentrischen Haltung und Superioritätsbehauptung des Westens gegenüber dem Orient heranzuziehen,⁴²⁶ ohne dabei auf die Komplexität und Vielgestaltigkeit des europäischen bzw. westlichen Orientdiskurses einzugehen oder die Existenz auch kritischer Betrachtungen gegenüber eurozentrischen und imperialen Haltungen wahrzunehmen bzw. zu erwähnen.⁴²⁷ Weiterhin wurde bemängelt, dass Said die westlichen Ordnungsmaßstäbe, mit denen der Okzident den Orient bewerte, angegriffen habe; umgekehrte, ebenfalls existente und gängige Konstellationen, nach denen der Orient den Westen ebenfalls nach eigenen Maßstäben bewerte, jedoch weitgehend unerwähnt gelassen habe.⁴²⁸ Gegen *Orientalism* richtete sich auch der Vorwurf, Said sei in seiner Arbeit nicht ausreichend auf zeitgeschichtliche Aspekte, wie bspw. auf den Vormarsch des Islam auf der Iberischen

⁴²⁰ Said äußert sich ausführlich zum Wechselverhältnis zwischen Wissenschaft und Politik, vgl. ebd., S. 18-25.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 231f.

⁴²² Vgl. ebd., S. 31.

⁴²³ Ebd., S. 68.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 31.

⁴²⁵ Ebd., S. 232.

⁴²⁶ Vgl. etwa Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 32.

⁴²⁷ Vgl. dazu die Ausführungen von Osterhammel: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats, S. 251f.

⁴²⁸ Vgl. Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 36-38.

Halbinsel, eingegangen, in denen das christliche Abendland den Islam als tatsächliche Bedrohung erlebt habe.⁴²⁹ Auf diese Weise habe er eine „hegemoniale Meta-Erzählung ‚Orientalismus‘“⁴³⁰ konstruiert, die sich „schnell als konstitutive Verkennung“⁴³¹ erweise.

Obwohl die Arbeit kontrovers diskutiert und in vielen Punkten wohl zu Recht auch vehement kritisiert wurde, kann sie als bahnbrechend gelten und beeinflusst bis heute nahezu alle Untersuchungen über Ver- und Bearbeitungen des Orients.⁴³² Wenngleich kolonialistische Perspektiven und ethnozentrische Haltungen gegenüber anderen Völkern und Kulturen schon weitaus früher registriert und kritisiert wurden,⁴³³ so hat *Orientalism* doch zu einer Sensibilisierung gegenüber europäischen bzw. westlichen Perspektiven und Superioritätshaltungen geführt und erheblich zu Infragestellungen und Kritiken gegenüber westlichen Selbstbildern auch vonseiten wissenschaftlicher Orientbeschäftigten beigetragen. Die Einflussnahme der Studie Saids auf den wissenschaftlichen wie auf den öffentlichen Diskurs, auf Auseinandersetzungen mit der europäischen bzw. westlichen Orientwahrnehmung sowie auf die Wahrnehmung nicht-westlicher Kulturen überhaupt, sollte nicht unterschätzt werden. Nicht zuletzt der Studie Saids und ihrer zentralen Einflussnahme ist zu verdanken, dass es heute kaum mehr jemand wagt, die Überlegenheit des Westens über den Orient direkt und unmittelbar zu behaupten,⁴³⁴ wenngleich auch in gegenwärtigen Ansichten und Auseinandersetzungen Orientalismen und Überlegenheitsvorstellungen oft mehr oder minder indirekt zum Tragen kommen.

Obwohl sich Rahmenbedingungen und Motivation der Orientforschungen vonseiten der Orientalisten über die Zeiten hinweg verändert haben, so zeichnen sich die Vorstellungen von und Einstellungen gegenüber dem Orient nach Said doch durch Konstanz und Beharrlichkeit aus. Nicht zuletzt, da wissenschaftliche Forschungen nie voraussetzungslos sind und an Vorkenntnisse und Vorarbeiten anknüpfen, konnten sich Vorstellungen und Anschauungen weitertradieren und sich zu einem Wissensfundus über den Orient festigen. Seit Silvestre de Sacy trat der Orient nach Said „[...] hinter dem zurück, was der Orientalist daraus machte, [...]“⁴³⁵. Trotz der zahlreichen Kritiken gegenüber Said besteht heute ein weitläufiger Konsens hinsichtlich des Orientalismus dahingehend, dass der Westen die Kulturen vor allem

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 31.

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Vgl. ebd., S. 1-3.

⁴³³ Vgl. Osterhammel: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats, S. 251

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 249f.

⁴³⁵ Said: Orientalismus, S. 153.

des Nahen und Mittleren Ostens unter dem Prädikat ihrer Inferiorität betrachtet.⁴³⁶

Der Fächerkanon der Orientwissenschaften, versteht den Begriff ‚Orient‘ heute als „Hilfskonstrukt“⁴³⁷. Die Auseinandersetzung mit Said hat nicht alleine zu Kritik an Saids Orientalismusstudie geführt, sondern sich auch fruchtbar auf die Disziplinen der Orientwissenschaften ausgewirkt und zu einer erhöhten Selbstreflexion der Disziplinen beigetragen. Gleichwohl kommunizieren nach Laila Abdallah diese wissenschaftlichen Disziplinen Argumente, welche ein Bild islamischer Rückständigkeit und islamischen Despotismus zeichnen, auch in jüngerer Zeit weiterhin nach außen und sorgen dafür, dass die Kulturen des Orients, vor allem aber die arabisch-islamischen Kulturräume, in einer breiten Öffentlichkeit negativ wahrgenommen werden;⁴³⁸ nicht zuletzt, da die Orientwissenschaften und insbesondere die Islamwissenschaft, infolge einer unter anderem der Globalisierung geschuldeten Zunahme multikultureller Gesellschaften und der politisch motivierten Beschäftigungen mit der arabisch-islamischen Welt, im „Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit“⁴³⁹ stehen.

Toleranz setzt, wie dargelegt, die Auseinandersetzung mit den eigenen bzw. eigenkulturellen Haltungen und Anschauungen, Einblicke in ihre Bedingtheit und Logik voraus. Im Folgenden soll daher untersucht werden, ob und wie die zu untersuchenden Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur das in weiten Teilen durch Said geprägte Bewusstsein spezifischer westlicher Orientkonstruktionen und -wahrnehmungen zur Darstellung bringen und ob sich in den Texten ein Bewusstsein eines europäisch-westlichen Machtdiskurses in Bezug auf den Orient bzw. die arabischen Kulturen abzeichnet. Entsprechend soll herausgearbeitet werden, ob die einzelnen Texte jene von Said unter den Begriff des ‚Orientalismus‘ gefasste Haltung des Westens gegenüber dem Orient fortschreiben oder ob sie andere Möglichkeiten der Kulturbegegnung ins Bild setzen bzw. in Aussicht stellen. Dabei ist darauf zu achten, auf welche Weise und mit welcher Wirkung auf den Rezipienten die Werke etwaige Betrachtungsweisen gestalten und welche Bedeutung etwa die Bloßstellung reduktionistischer Orientkonstruktionen in Bezug auf das Toleranzpotenzial der Texte besitzt.

⁴³⁶ Vgl. Abdallah: Islamischer Fundamentalismus, S. 36.

⁴³⁷ Maurus Reinkowski: Islamwissenschaft und relevante Redundanz. In: Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien, hg. von Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Bielefeld 2008, S. 19-35, hier S. 23.

⁴³⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von Abdallah: Islamischer Fundamentalismus, S. 36-41.

⁴³⁹ Vgl. Abbas Poya / Maurus Reinkowski: Einführung: Was soll Islamwissenschaft bedeuten? In: Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien, hg. von Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Bielefeld 2008, S. 9-15, hier S. 10.

4.1 Der Orient(alismus) in *Rub 'Al-Khali*

Schnittkes Reisegefährten sind, wie oben bereits dargelegt wurde, nahezu ausschließlich an den mosaïschen Gesetzestafeln interessiert und das Motiv ihrer Reise entspringt somit nicht dem Interesse an der arabischen Kultur, sondern alleine dem Interesse an der eigenen, christlich-europäischen Kultur: Sie interessieren sich für den arabischen Kulturraum als Quelle und Ursprungsort der europäisch-christlichen Kultur;⁴⁴⁰ keineswegs sind sie bereit, sich auf seine Andersheit einzulassen, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es geht ihnen, wie Schotenbauer ausführt, vor allem darum „die für uns als grundlegend erachteten Werthe für Alle verbindlich zu machen“ (RA, S. 515f.), die Richtigkeit und damit Überlegenheit der christlich-abendländischen Kultur, und damit gleichzeitig den Irrtum und die Unterlegenheit der orientalischen Kultur(en) und des muslimischen Glaubens, zu ‚beweisen‘:

„Denn finden wir die Tafeln, so ist die Universalität der Göttlichen Gebote von keinem auch noch so traditionsfeindlichen oder aufgeklärten Geist zu leugnen.“ (RA, S. 516)

Auch die Missionierungsversuche des Reverend Joseph Fox, der „von der Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden nach Arabia Felix gesandt“ (RA, S. 316) worden ist und darauf abzielt, auch die Muslime zu bekehren, lassen erkennen, dass er von den Werten der eigenen, christlichen Kultur und Religion überzeugt und in keiner Weise bereit ist, diese Überzeugungen infrage zu stellen.

Dem zeitgenössischen europäischen Leser müssen diese Anschauungen und Absichten nicht alleine deswegen suspekt erscheinen, weil der Lebenswandel der heutigen Gesellschaft kaum noch strikt an religiösen Maßstäben ausgerichtet wird und ihm die Sichtweisen und Überzeugungen der Reisegefährten Schnittkes als historisch Fremdes begegnen; auch in Anbetracht der kritischen Anmerkungen des aufgeklärten Schnittke, der jegliche „Glaubensstyanney“ (RA, S. 317) verabscheut, müssen die Haltungen als anmaßend und überheblich empfunden werden. In Schnittkes Ausführungen artikuliert sich eine Sichtweise, die von einer Absolutsetzung des Eigenen absieht und welche Ansatzpunkte und Möglichkeiten zu einer interkulturellen Dialogführung eröffnet:

„Ich halte es durchaus für erstrebenswerth, vorurtheilslos, oder meinethalben auch glaubenslos, aber im Vertrauen auf unsere Vernunft und der Ueberzeugung, in vielen Dingen unseres Alltags, aller Glaubens- und Wertvorstellungen ohngeachtet, zu einem gemeinsamen Urtheile zu finden, einander zu begegnen.“ (RA, S. 317)

⁴⁴⁰ Vgl. auch Kontje: *German Orientalism*, S. 236. Sabine Mangold beschreibt in ähnlicher Weise auch das Interesse der Romantik am Orient. Mit der Betrachtung des Orients als ‚Wiege der Menschheit‘ habe die Romantik „den Orient konsequent zum Bestandteil der eigenen, europäischen Geschichte gemacht, ihn ‚kooptiert‘“. Mangold: *Anmerkungen zur deutschen Orientalistik im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild*, S. 234.

So wie Schnittkes Begleiter den Orient bzw. die orientalische Vergangenheit als Bestandteil der eigenen Kultur, oder genauer gesagt, als Puzzlestück um die Rätsel der eigenen Kultur und Religion begreifen, so basieren auch die archäologischen Forschungen Dick Barbers „auf dem Mythos des europäischen Wissenschaftskonzeptes“⁴⁴¹ und begründen sowie legitimieren das Weltbild und damit die Entwicklungsrichtung der Europäer.⁴⁴²

Auch Dick Barber ist in keiner Weise bereit, die Fortschrittlichkeit der westlichen Kultur in Zweifel zu ziehen oder westlich geprägte Ansichten auch nur zu hinterfragen. Seinen oben bereits erwähnten Ausführungen ist zu entnehmen, dass er die jemenitisch-arabische Gesellschaft als ein dem eigenen Kulturraum unterlegenes, schwächeres und weniger entwickeltes ‚Anderes‘ wahrnimmt, das sich an der westlich-europäischen Zivilisation und Gesellschaft zu messen und ihr nachzueifern habe. In scheinbar neutraler Weise schreibt er den Arabern eine „konservative, bewahrende Haltung“ (RA, S. 212) zu und stellt diese als die logische Konsequenz der härteren Lebensbedingungen „am rand der groszen wüsten“ (RA, S. 212) dar, während er dem Westen eine spielerische Haltung zuspricht und aus dieser die „überlegenheit des westens“ (RA, S. 212) und dessen politischen und ökonomischen Erfolg ableitet. Diese scheinbar neutralen Erkenntnisse, aus denen die Einstufungen Unterlegenheit versus Überlegenheit abgeleitet werden, entpuppen sich bei näherer Betrachtung jedoch als keineswegs frei von Werturteilen, werden auf einer europäisch-westlichen Werteskala eine „konservative, bewahrende Haltung“ doch negativ, Spielgeist und sportlicher Wettkampf hingegen positiv assoziiert.⁴⁴³ Vielmehr stellen diese Erkenntnisse Beurteilungen eines

⁴⁴¹ Stephan Conermann: Mythen, Geschichte(n), Identitäten – eine Einführung. In: Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit, hg. von Stephan Conermann, Hamburg 1999, S. 1-32, hier S. 27.

⁴⁴² Die Archäologie beansprucht nach Martin Brandtner für sich gewissermaßen, Deutungshoheit über die ‚Geschichte der Anderen‘ zu sein. Damit aber verleibt sie sich die Vergangenheit der Anderen als Bestandteil des eigenen Weltbildes ein. Die Quellen der Archäologen – die Ausgrabungen – sprechen nicht für sich selbst, sondern bedürfen der Interpretation des (von einem bestimmten Weltbildes ausgehenden) archäologischen Wissenschaftlers: „Dem großen Freiraum der Interpretation, der nicht nur durch die Natur des Materials, sondern auch durch zahlreiche Überlieferungen bedingt ist, und der damit verbundenen Möglichkeit, unterschiedliche Arten von historisch sinnstiftenden Mythen zu kreieren, verdankt die Disziplin ihr bedeutendes konstruktives Potential.“ Martin Brandtner: Koloniale Archäologie: Monopolisierte Vergangenheitsdeutung und Herrschaftslegitimation in Britisch-Indien. In: Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit, hg. von Stephan Conermann, Hamburg 1999, S. 303-366, hier S. 306.

⁴⁴³ Die hier von mir verwendete Argumentation orientiert sich an den Ausführungen Saids in Bezug auf den amerikanischen Politikwissenschaftler Henry Kissinger. Said führt aus, wie Kissinger in seinem Aufsatz *Innere Struktur und Außenpolitik* die Beherrschung der ‚Dritten Welt‘ durch die USA auf Grundlage der Newtonischen Revolution, die alleine der Westen vollzogen habe, legitimiert habe und im Zuge seiner Wortwahl die nicht-westlichen, ‚vor-Newtonischen‘ Anschauungen folgenden Länder, diskreditiert und als rückständig und unterlegen klassifiziert. So führt Said aus: „Doch stimmt diese Klassifikation [von vor- und nach-Newtonische Auffassungen] exakt mit der orientalistischen Abgrenzung zwischen Orientalen und Westlern überein und ist genau wie sie, trotz des scheinbar neutralen Tones, keineswegs wertfrei. Begriffe wie ‚prophetisch‘, ‚Genauigkeit‘, ‚innere‘ und ‚empirische Realität‘ oder ‚Ordnung‘, die sich durch den

Forschers dar, der sich selbst als Autorität betrachtet und Objektivität und Authentizität für sich beansprucht, der seine Eingebundenheit in kulturelle Bezugssysteme jedoch ausblendet und seiner kulturellen Werteskala Absolutheit und Verbindlichkeit zuspricht. Indem er seine kulturellen Kategorien auf die andere Kultur und Gesellschaft anwendet, ist es ihm möglich, westlich-europäisch geprägte Ideen als Tatsachen auszugeben und vor diesem Hintergrund die eigene Kultur als positiv und fortschrittlich, die arabische Gesellschaft hingegen als negativ und rückschrittlich zu bewerten. Ähnlich wie in der Schnittke-Handlung lassen auch hier die Überlegungen des Hauptcharakters ein fragwürdiges Licht auf Barbers das Eigene verabsolutierende Ansichten fallen, indem er, wie oben bereits bemerkt, die Übertragbarkeit gegenwärtiger westlicher Entwicklungen und Konzepte auf die arabischen Verhältnisse infrage stellt.

Ein Vergleich der Reisebegleiter Schnittkes mit dem Archäologen Dick Barber offenbart zahlreiche Parallelen zwischen den Einstellungen in Vergangenheit und Gegenwart gegenüber der arabischen Kultur. Sowohl die Gefährten Schnittkes als auch der Institutsleiter sind von der Superiorität des eigenen Kulturraumes überzeugt; sie betrachten die arabische Kultur als entwicklungsbedürftig. Während die Expeditionsgruppe um Schnittke den Universalismus der eigenen Kulturwerte jedoch nicht zuletzt aus der verabsolutierten christlichen Religion ableiten, wird für Dick Barber die eigene Kultur deswegen zum Maßstab für andere Kulturen, weil sie ökonomisch und machtpolitisch am erfolgreichsten ist.

Rub'Al Khali führt durch die Gegenüberstellung der beiden Handlungsstränge vor Augen, dass jene Denkhaltung gegenüber den arabisch-islamischen Kulturen, die Said als ‚Orientalismus‘ bezeichnet hat, bis heute – zum Teil auch in vermeintlich wissenschaftlichen Anschauungen – in modifizierter Form fortlebt und dass die konkrete Ausgestaltung des Orientalismus den jeweiligen Anforderungen, Bedürfnissen und Weltanschauungen der Zeit und Epoche angepasst ist. Durch die Gegenüberstellung der beiden, in der fiktiven Realität des Textes zu verschiedenen Zeiten verfassten Reiseaufzeichnungen werden Kontinuitäten in europäischen Einstellungen gegenüber dem arabischen Kulturraum zwischen der dargestellten Vergangenheit und der ins Bild gesetzten Gegenwart des 20. Jahrhunderts in den Blick genommen und zugleich Veränderungen in den konkreten Erscheinungsformen des Orientalismus aufgezeigt, die durch gesellschaftlich-paradigmatische Wandlungen bedingt sind.

gesamten Text ziehen, stehen so entweder für anerkannte Tugenden oder für bedrohliche Laster“; Said: Orientalismus, S. 62; Einfügung: D. P.

Setzen sich die beiden Hauptcharaktere des Textes, wie gezeigt wurde, in positiver Weise von den übrigen europäischen Figuren ab, so sind, wie bereits erwähnt, sowohl Schnittke als auch der Ethnologe dennoch als Repräsentanten ihrer Kultur und Epoche konzipiert und ihre Berichterstattungen über den südarabischen Kulturraum zeichnen sich bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber kultureller Alterität durch Ambivalenz aus:

Obwohl Schnittke, anders als seine Gefährten, nicht in erster Linie reist, um die erwähnten Gesetzestafeln aufzuspüren, sondern ihn vielmehr persönliche Gründe – der Tod seiner Frau und berufliches Scheitern – zur Reise in den arabischen Kulturraum veranlassen, muss auch seine Reiseunternehmung vor dem Hintergrund der dargestellten geschichtlich-gesellschaftlichen Voraussetzungen – Schnittke repräsentiert wie gesagt auch eine Kultur und Epochenspanne – in den Blick genommen werden.

In einigen Textpassagen, die teilweise nahezu wörtlich den Reiseaufzeichnungen Carsten Niebuhrs entnommen sind, artikuliert sich jene Ambivalenz gegenüber kultureller Andersheit, die für zahlreiche Vertreter vor allem der Aufklärung charakteristisch war: Trotz aller Offenheit und Bewunderung für den Kulturraum Arabien enthalten einige Passagen seines Berichts implizit die Behauptung, die Araber seien den aufgeklärten, rationalen Europäern intellektuell unterlegen: So berichtet Schnittke – in weiten Teilen entspricht der Text hier der Berichterstattung Niebuhrs⁴⁴⁴ – bspw. über eine Laus, die er und sein Reisegefährte Schlichter den Arabern in Dschidda unter einem Vergrößerungsglas präsentieren. In Unkenntnis über die fortschrittlichen technischen Möglichkeiten in Europa äußert der Bediente eines arabischen Zollbeamten laut Schnittkes Bericht, „dass er niemals eine solche Elefantenlaus an sich gesehen und dieses Thier nothwendig eine africanische oder europäische Laus seyn müsse.“ (RA, S. 150f.) Wie Jürgen Osterhammel unter anderem anhand der entsprechenden Textstelle in Niebuhrs Reisebericht dargelegt hat, gehört dieser unwissende und naive Blick der Nichteuropäer auf die intellektuell überlegenen und gebildeten Europäer zu den typischen Kunstgriffen, deren sich Reiseberichte des 18. Jahrhunderts gerne bedienten, um die eigene kulturelle Überlegenheit zu verdeutlichen.⁴⁴⁵ Allen Betonungen von kultureller Relativität zum Trotz behauptet auch Schnittke stellenweise eine Überlegenheit der Europäer über die Araber.

Erst nach dem Tod all seiner Reisegefährten, als er inmitten eines Beduinenstammes lebt und durch Heirat und Teilnahme am Stammesleben am Alltag der Südaraber partizipiert, vermag

⁴⁴⁴ Vgl. Carsten Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Mit einem Vorwort von Stig Rasmussen und einem biographischen Porträt von Bathold Georg Niebuhr, Zürich 1992, S. 298.

⁴⁴⁵ Vgl. dazu entsprechend Jürgen Osterhammel über Carsten Niebuhr: Osterhammel: *Die Entzauberung Asiens*, S. 81.

Schnittke die Distanz zu der anderen Kultur weitgehend aufzugeben und einer der Ihren zu werden.⁴⁴⁶

Selbst der reflektierte ethnografische Bericht des Ethnologen vermag es, wie oben dargelegt, nicht, einer eurozentrischen Perspektive zu entkommen. Indem er diese Tatsache jedoch offenlegt und dem Leser bewusst macht, dass sich Darstellungen von kultureller Alterität nie „neutral zu den von ihnen transportierten Inhalten“⁴⁴⁷ zu verhalten vermögen, drängt er den Rezipienten dazu, die Dokumentationen des Ethnografen ebenso wie auch jene der anderen berichtenden Figuren, infrage zu stellen und zu relativieren. Er sensibilisiert für die Prämissen von ethnografischen Deskriptionen und für die Zusammenhänge zwischen Dokumentation und Interpretation⁴⁴⁸. Damit trägt er nicht nur den Forderungen Rechnung, in ethnografischen Aufzeichnungen auch die Erkenntnisvoraussetzungen des Forschenden transparent zu machen⁴⁴⁹, sondern er leistet auch einen Beitrag zur Toleranzentwicklung des Rezipienten, dem vor Augen geführt wird, dass (kulturell) eigene Sichtweisen auf kulturelle Andersheit nie absolut zu setzen sind. Das Verfahren der Intertextualität, die Hereinnahme von (wissenschaftlichen) Prätexten ebenso wie die Parallelen der Aufzeichnungen des modernen Forschungsreisenden zu den Tagebuchnotizen Schnittkes, demonstrieren zudem die Abhängigkeit der eigenen Anschauungen von Vorläufern. Wie Schnittke, so vermag auch der Ethnologe erst als er unter den Beduinen in der Wüste lebt, seine trotz aller Annäherungsversuche in weiten Teilen distanzierte Haltung aufzugeben; durch die Entführung wird er mehr oder minder zur Teilnahme an der beduinischen Kultur gezwungen.

4.2 Postkoloniale Perspektivierungen? Die Ambivalenz des Sir Richard Burton im *Weltensammler*

Das 19. Jahrhundert – also jener Zeitraum, der auch im *Weltensammler* dargestellt wird – bildete das Zeitalter, in dem der Orientalismus nach Said einen Höhepunkt erreicht hatte, rechtfertigte doch eine behauptete Minderwertigkeit und Unterlegenheit der Orientalen koloniale Vereinnahmungen und Machtausübungen gegenüber den orientalischen

⁴⁴⁶ Zu der sich im Laufe der Reise verändernden Haltung Schnittkes vgl. Schmitt-Maaß: Das gefährdete Subjekt, S. 193-197.

⁴⁴⁷ Gottowik führt dieses Problem in Zusammenhang mit der Ethnologie und Historiographie an: Gottowik: Konstruktionen des Anderen, S. 31.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., S. 56.

⁴⁴⁹ Vgl. zu dieser Forderung ebd., S. 55.

Kulturräumen und ihren Bewohnern.

Virginia Richter bezeichnet Trojanows ‚nomadische‘ Texte, darunter auch den *Weltensammler*, als ‚paradigmatisch für die heutige, post-orientalistische‘ Auseinandersetzung nicht nur mit dem Orient, sondern mehr noch mit dem Erbe dieses europäischen Diskurses⁴⁵⁰. Tatsächlich setzt Trojanows Text, wie oben gezeigt wurde, ins Bild, dass die Europäer, oder genauer gesagt die britischen Kolonisatoren, die orientalischen Kulturräume sowie die in ihnen lebenden Menschen in einer ganz bestimmten Weise, nämlich als minderwertig und kulturell wie intellektuell unterlegen wahrgenommen und dementsprechend behandelt haben. Die imperiale Haltung der Europäer wird dabei nicht alleine anhand der offenkundigen Überlegenheitshaltungen sichtbar, welche jene den Indern, Arabern und Ostafrikanern entgegenbringen, sondern eine eurozentrische, kulturelle Andersheit verachtende Sichtweise spricht bspw. auch aus der Furcht, mit welcher der Priester, der die Salbung des sterbenden Burton übernommen hat, der Tatsache begegnet, dass er jemandem das Sakrament erteilt hat, der sich in ‚gottlosen Gegenden herumgetrieben hatte‘ (WS, S. 14).

Trojanows Text, der vor dem Hintergrund postkolonialer Tendenzen entstanden ist, zieht diese von den Kolonisatoren behaupteten Superioritätsansprüche in Zweifel und generiert wiederholt sogar ein Abhängigkeitsverhältnis der vermeintlich überlegenen Europäer von den angeblich unterlegenen Orientalen⁴⁵¹: Burton findet sich in den von ihm bereisten Kulturräumen alleine dank der Hilfe der Einheimischen zurecht. Ohne die Unterstützung Naukarams hätte er sich in der indischen Kultur kaum orientieren können, ohne die Unterweisungen des Brahmanen Upanitsche wäre ein ‚going native‘ des Protagonisten in Indien undenkbar gewesen⁴⁵² und in Arabien hätte er ohne die Ratschläge Hadji Walis und die Unterweisungen des Sheikh Mohammed Ali Attar bedeutende Fauxpas begangen, die ihn wahrscheinlich als Hochstapler enttarnt und in Schwierigkeiten gebracht hätten. Die Entdeckungsexpedition in Ostafrika schließlich konnte nur aufgrund der Anwesenheit Sidi Mubarak Bombays stattfinden, wie dieser selbst erkannt hat: ‚[...] wenn sie mich verloren

⁴⁵⁰ Virginia Richter: Fluchtpunkt Orient. Imaginative Kontaktzonen der Goethezeit. In: Geistiger Handelsverkehr. Komparatistische Aspekte der Goethezeit, hg. von Anne Bohnenkamp und Matías Martínez, Göttingen 2008, S. 411-430, hier S. 420, Fußnote 24.

⁴⁵¹ Die dargestellte Abhängigkeit der Kolonisatoren von den Kolonisierten wurde auch von Amanda Erika de Beer in ihrer Magisterarbeit herausgestellt. Vgl. Amanda Erika de Beer: Fremde schreiben. Zu Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* (2006), S. 79f. Abrufbar unter der URL: <<http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/4199>>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.

⁴⁵² Rakowski betont außerdem, dass in der Beziehung zwischen Burton und Upanitsche ‚das Verhältnis zwischen Kolonialherr und Kolonisiertem radikal verkehrt [werde] in die Abhängigkeit des Unwissenden gegenüber dem Wissenden.‘ Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 31; Einfügung: D. P.

hätten, sie hätten die Verbindung zwischen sich und dem Land verloren.“ (WS, S. 426)⁴⁵³ Überdies macht die – unten noch näher erläuterte – dialogische Gegenüberstellung kulturell wie individuell unterschiedlicher Sichtweisen die negativen Wahrnehmungen der Europäer in Bezug auf kulturelle Andersheit als interessengestützte Konstrukte sichtbar und markiert auf diese Weise ihre Fragwürdigkeit. Es wird deutlich, dass die Europäer kulturelle, scheinbar ‚natürliche‘ Differenzen konstruieren, um ihre machtpolitischen Interessen zu legitimieren. Stereotype, orientalistische Vorstellungen sind, wie oben erwähnt, nicht als Behauptungen in den Text gestellt worden, sondern sie werden als kulturell bedingte Wahrnehmungsmuster sichtbar gemacht und durch die multiperspektivischen Darstellungsformen des Textes entkräftet. Die Gegebenheit, dass hier ein europäischer Autor die Perspektiven der Orientalen gestaltet hat, spielt im Hinblick auf die Enthüllung von kolonialen Überlegenheitsutopien eine untergeordnete Rolle.⁴⁵⁴

Der Weltensammler stellt die dargestellten, anderskulturellen Perspektiven der Einheimischen in den Kontext anderer, sich von den inszenierten europäischen Sichtweisen unterscheidender Sinnzusammenhänge und lässt sie für den Rezipienten vor diesem Hintergrund nachvollziehbar werden. Er veranschaulicht die kulturelle Relativität von Anschauungen und lässt die Figur Burton, welche den kulturell anderen Konzepten vergleichsweise aufgeschlossen begegnet, besonders sympathisch und faszinierend wirken. Vor dem Hintergrund der nachvollziehbaren Veränderungen in Sicht- und Wahrnehmungsweise des

⁴⁵³ Anhand dieses Zitats stellt auch De Beer die Abhängigkeit der Kolonialherren von den Kolonialiserten heraus. Vgl. De Beer: *Fremde schreiben*, S. 79. Außerdem kehren in Ostafrika die Kolonialiserten, wie Rakowski herausstellt, die Machtverhältnisse für kurze Augenblicke um, wenn die Einheimischen der begrifflichen Bemächtigung der ostafrikanischen Landschaft durch Burton und Speke ihrerseits damit begegnen, sich über die Europäer, die sich ihr Land unterwerfen wollen, lustig zu machen. Vgl. Rakowski: *Ilija Trojanows Der Weltensammler*, S. 34.

⁴⁵⁴ Martina Ölke kritisiert u. a., dass „die vermeintlichen ‚Anderen‘ reden und denken [...], wie der (europäische) Autor meint, dass sie es tun müssten [...]“. Ölke: *Interkulturalität und Exotismus*, S. 40. Hansjörg Bay vertritt hingegen die Auffassung, die Frage, ob ein westlicher Autor überhaupt aus der Perspektive der ‚Anderen‘ schreiben könne und dürfe, sei in allgemeiner Form „nicht zu beantworten“ und „falsch gestellt“. Bay: *Going native?* S. 134f. Vgl. auch die Darlegungen von Jana Domdey, die in Anlehnung an Margerey Fee ausführt, dass Authentizitätsanforderungen in Bezug auf die Selbstdarstellung der ‚Anderen‘ zum Scheitern verurteilt sind, da diese letztendlich doch wieder in Fragen nach einem kulturellen Wesenskern im Sinne eines biologischen Sediments mündeten und weil niemand wirklich beurteilen kann, ob eine Position ‚authentisch‘ im Sinne der Wiedergabe einer ‚tatsächlichen‘ Position eines Menschen aus einem anderen Kulturkreis sei. Vgl. Domdey: *Interkulturelles Afrikanissimo*, S. 49. Weiterhin führt Domdey in Bezug auf den *Weltensammler* aus „Indem die außereuropäischen Positionen in jedem Kapitel zudem wiederum in mehrere, einander widersprechende Stimmen aufgeteilt sind, arbeitet der Roman dem Eindruck entgegen, eine etwa ‚authentische‘ ‚fremdkulturelle Gegenposition offerieren zu wollen. Die repräsentierte ‚Fremd‘kultur wird also nicht künstlich homogenisiert, sondern in ihrer inneren Pluralität und Vielschichtigkeit wahrgenommen“. Ebd., S. 52. Meines Erachtens vermag die ins Bild gesetzte Sichtweise der ‚Anderen‘ im *Weltensammler* jedenfalls die Fragwürdigkeit und Ideologie westlicher Machtansprüche zu entlarven, ungeachtet der Frage danach, wie ‚authentisch‘ diese Vielstimmigkeit die Standpunkte anderer Kulturen zu vertreten mag.

Protagonisten, auf die oben bereits näher eingegangen wurde, müssen dem Leser die Haltungen der übrigen Briten in besonderer Weise ignorant und unreflektiert erscheinen.

Hansjörg Bay hat darauf hingewiesen, dass jedoch gerade das positive Licht, das in Anbetracht der kolonialen Überlegenheitsanschauungen der anderen Europäer auf den Protagonisten fällt, im Hinblick auf den Anspruch, den Trojanow für seinen Prosatext erhebt – nämlich kein weiteres „exotisches Konstrukt“⁴⁵⁵ zu entwerfen und Inder, Araber und Afrikaner nicht in gleicher Weise ‚klein‘ erscheinen zu lassen, wie dies in „europäischen Romanen vorangegangener Tage“⁴⁵⁶ üblich war – nicht ganz unproblematisch ist. Aufgrund der Sympathie, die der Text seinem Helden entgegenbringe, drohe „die politische Fragwürdigkeit“ zahlreicher Handlungen Burtons „aus dem Blick zu geraten“.⁴⁵⁷ Im Besonderen die Kontrastierung Burtons mit der durch kulturelle Ignoranz gekennzeichneten Figur Speke im Ostafrika-Kapitel, die Burton dann im Verhältnis doch wieder aufgeschlossen und tolerant erscheinen lasse, verwische die im Besonderen durch Sidi Mubarak Bombay durchaus thematisierten, negativen Züge des Protagonisten.⁴⁵⁸ Bay mahnt außerdem an, dass durch die Überlegenheit, durch die sich der Protagonist nicht alleine vor seinen Landsleuten, sondern auch vor den Einheimischen der anderen Kulturen auszeichne, jene Superioritätsbehauptung der europäischen Zivilisation in variiertes Form repetiert werde, die durch die dialogische Perspektivierung und durch die Sichtbarmachung interessengeleiteter Anschauungen eigentlich dekonstruiert werden soll:

„Der Roman wiederholt hier jenen kolonialen Überlegenheitsgestus, den das kulturelle Grenzgängertum seines Protagonisten zu unterlaufen scheint – nur dass die Überlegenheit nicht unmittelbar diejenige der europäischen Zivilisation ist, sondern die Überlegenheit dessen, der es sich als Vertreter dieser Zivilisation leisten kann, über den eigenen Tellerrand zu blicken, und dabei dennoch der europäischen Vorherrschaft dient.“⁴⁵⁹

Tatsächlich vermag Burton sowohl die Kolonisatoren als auch die Einheimischen zu täuschen; es gelingt ihm, sich vor den Europäern sowie vor den Einheimischen als Orientale auszugeben und er zieht sowohl die Bewunderung Naukarams als auch jene seines Lehrers in Arabien auf sich. Es gelingt ihm, trotz seines Fehlverhaltens die Anerkennung Hadji Walis zu gewinnen und die Bewunderung all jener auf sich zu ziehen, die ihn auf seiner Reise zu den moslemischen Pilgerstätten kennenlernen. Sogar die osmanischen Amtsträger kommen trotz aller Skepsis gegenüber seiner Person nicht umhin, Burtons Anpassungs- und

⁴⁵⁵ Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* – Der Roman.

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Bay: *Going native?* S. 137.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 138.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 137.

Wandlungsfähigkeit zu bestaunen. Schließlich artikuliert sich auch in Bombays Erzählung bei aller Kritik gegenüber den Vorgehensweisen und Anschauungen der Briten Respekt gegenüber Bwana Burton. In der Tat ist der Held nicht nur seinen Landsmännern, die im Dienste der britischen Kolonialmacht stehen, überlegen, sondern er übertrumpft mit seinem intellektuellen Potenzial und seinen interkulturellen Fähigkeiten in weiten Teilen des Romans auch die Einheimischen.

Allerdings stellt der *Weltensammler* Burtons Überlegenheit nicht als Konsequenz einer europäischen Identität im Sinne einer subjektiven Vorstellung von einem überlegenen Wesenszug oder einer höher entwickelten Zivilisation heraus; vielmehr zeichnet er sie als Resultat individueller geistiger Fähigkeiten und Interessen. Zwar sind es, wie Bay konstatiert, die zur Darstellung gebrachten, tatsächlichen machtpolitischen Praktiken des Kolonialismus, die Burton in letzter Konsequenz überhaupt die Chance bieten, „über den eigenen Tellerrand zu blicken“ und sich unter die Einheimischen zu mischen; die eigentliche ‚Essenz‘ seiner Überlegenheit wurzelt jedoch in seiner Neugierde und Aufgeschlossenheit, die er allen anderen Figuren des Romans voraus hat. Die Bereitschaft, sich auf alternative Lebensformen einzulassen, führt dazu, dass er die Relativität kultureller Praktiken und Prinzipien zu erkennen vermag; er entwickelt vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen ein kritisches Reflexionsvermögen, sodass er das Andere zu den eigenen Anschauungen in ein Verhältnis zu setzen und letztendlich verschiedene Lebensweisen als unterschiedliche Optionen der Lebensbewältigung anzuerkennen vermag. In diesem Sinne repetiert der *Weltensammler* keinen europäischen Überlegenheitsgestus; er stellt vielmehr die Überlegenheit dessen heraus, der eine interkulturelle Sichtweise zu entwickeln vermag. Dass die Faktizität historischer Konstellationen, die der *Weltensammler* thematisiert, es alleine einer dem europäischen Kulturraum entstammenden Person erlaubt, ihre Talente zu entfalten, kann allerdings nicht infrage gestellt werden. Rakowski hat entsprechend zu Recht darauf hingewiesen, dass Naukaram, der im Gegensatz zu Burton nicht als Kolonialherr, sondern als Diener in die Fremde Europas reist, aufgrund seiner ganz anderen Voraussetzungen gar nicht die Möglichkeit besitzt, sich in ähnlicher Weise wie Burton für die dortige Kultur und Sprache zu öffnen.⁴⁶⁰ Ungeachtet dessen sind es aber vor allem Burtons außergewöhnliche Sprachenbegabung und sein intellektuelles Potenzial, die es ihm ermöglichen, sich unerkannt unter die Einheimischen zu mischen und an ihren Leben teilzuhaben.

⁴⁶⁰ Vgl. Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 33.

Indessen verwischt der Roman meines Erachtens auch nicht die negativen Züge und Handlungen des Protagonisten, sondern rückt die Ambivalenzen dieses Charakters durch die multiperspektivische Konstruierung seiner Identität gerade in den Vordergrund. Insbesondere fragwürdige Verhaltensweisen Burtons werden dem Rezipienten durch die Brille der ‚Anderen‘ eindrücklich vor Augen gestellt. Außerdem erweist sich Burton keineswegs in allen Situationen den anderen, nichteuropäischen Figuren als überlegen. Jana Domdey hat diesbezüglich richtig herausgestellt:

„Als eigentlicher Mann von Welt erscheint im Afrika-Kapitel nicht Burton sondern Bombay, der sprachkundige, anpassungsfähige und weitsichtige ehemalige Sklave.“⁴⁶¹

Zwar wirkt Burton neben den anderen Vertretern des britischen Kolonialsystems und neben dem alles Fremde gänzlich ablehnenden Speke, wie Bay konstatiert, tatsächlich vergleichsweise sympathisch; dem aufmerksamen Leser dürften die ambivalenten Züge seiner Persönlichkeit aber keinesfalls entgangen sein. Gerade auch sein Umgang mit orientalischen Frauen rückt den Protagonisten, wie im weiteren Verlauf der Untersuchung noch zu zeigen sein wird, in ein durchaus nicht immer unzweifelhaftes Licht.

Trojanows Roman bricht mit kolonialen Perspektiven,⁴⁶² möchte die Bewohner des Orients zu Wort kommen lassen und macht deutlich, dass die Abhängigkeits- und Machtkonstellationen zwischen den Vertretern der westlichen Zivilisation und den Einheimischen durchaus nicht so eindeutig waren, wie es frühere Reisebeschreibungen oft glaubhaft machen wollten. Er gestaltet kulturelle Identitäten als offene und wandlungsfähige Systeme, macht die Relativität von Wahrnehmungen und Konzepten sichtbar und bringt die Geprägtheit, d. h. die ‚kulturelle Programmierung‘ von Wahrnehmungsweisen zur Darstellung. *Der Weltensammler* setzt eine kritische Auseinandersetzung mit Umgangs-, Repräsentations- und Wahrnehmungsweisen von kultureller Andersheit ins Bild, wie sie seit Längerem für die Beschäftigung vor allem wissenschaftlicher Arbeiten mit nicht-westlichen Kulturräumen charakteristisch ist.

⁴⁶¹ Domdey: Interkulturelles *Afrikanissimo*, S. 55.

⁴⁶² Vgl. Bay: *Going native?* S. 137.

4.3 Projektionsfläche Marokko: Wahrnehmungsmöglichkeiten der maghrebinischen Welt in *Fes*

4.3.1 *Der maghrebinische Orient*

Auch die maghrebinischen Kulturräume sind Projektionsorte typisierter Orientvorstellungen, zugleich weisen sie im Hinblick auf den Orientalismuskurs einige Spezifika auf:

Da sie seit dem Einzug der muslimischen Araber im 7. Jahrhundert zum Ausgangspunkt islamischer Feldzüge in Richtung des christlichen Europas wurden, etablierte sich, wie Mounir Fendri dargelegt hat, im europäischen Denken nachhaltig die Vorstellung einer nordafrikanischen „Gefahrenzone“.⁴⁶³ Eine Vorstellung, die sich im Kontext der osmanisch-christlichen Feindschaft um die Vorherrschaft im Mittelmeerraum im 16. Jahrhundert aktualisierte,⁴⁶⁴ wenngleich Marokko zu keinem Zeitpunkt unter osmanischer Herrschaft stand.

„[D]as gegen die europäisch-christliche Schifffahrt ausgerichtete nordafrikanische Korsarenwesen“⁴⁶⁵, das in der Maghrebregion in eben diesem Zeitraum entstanden war und von europäisch-christlicher Seite als „schändliche Seeräuberei“⁴⁶⁶ angesehen wurde, trug ebenfalls maßgeblich zum Negativbild dieser Weltregion unter den Europäern bei. Die Bezeichnung Barbareskenstaaten, mit der die nordafrikanischen Kulturräume in Europa bedacht wurden, ist vor diesem Hintergrund, wie Fendri unter Rückbezug auf andere Quellen darlegt, sicherlich nicht alleine als Referenz auf die älteste dort ansässige Bevölkerung, die Berber, zu verstehen, sondern die Anschuldigung von Kultur- und Zivilisationslosigkeit, von Barbarentum, schwingt in dieser Begrifflichkeit mit.⁴⁶⁷ Als im Jahre 1830 Algier bezwungen werden konnte, schien die islamisch-arabische Bedrohung durch Nordafrika gebannt und neben das Diktum der Kultur- und Zivilisationslosigkeit gesellten sich Vorstellungen eines exotisch anziehenden – und im Gegensatz zu der Türkei oder Ägypten – noch weitgehend ‚authentischen‘ und ‚ursprünglichen‘ Orients, gepaart mit Imaginationen über Afrika und der Hoffnung auf Überbleibsel der antiken Hochkultur.⁴⁶⁸ Zu den

⁴⁶³ Fendri: Die Entdeckung des maghrebinischen Orients, S. 184.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 186.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 189; Anpassung: D. P.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., S. 190, sowie ders.: Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts, München 1996, S. 43f., Fußnote 1.

⁴⁶⁸ Vgl. Fendri: Die Entdeckung des maghrebinischen Orients, S. 193.

typisierten Bildern vom und Anschauungen über diesen nordafrikanischen Orient, welche die Maghrebreisenden des 19. und 20. Jahrhunderts etablierten, repetierten, abriefen, verfestigten und diversifizierten, gehörte, neben einem orientalistisch-bunten Figureninventar und Imaginationen märchenhafter Landschaften, auch die schon mehrfach erwähnte Überzeugung, der Islam sei eine Religion des Fanatismus und durch kulturelle Rückständigkeit und Stagnation gekennzeichnet.⁴⁶⁹ Die Überlegenheit der eigenen Kultur und Gesellschaft erschien entsprechend als Gewissheit.⁴⁷⁰ Als ‚Beweis‘ von Fanatismus und Rückständigkeit galten den Nordafrikareisenden bspw. die immer wieder beklagten Moscheeverbote für Christen⁴⁷¹ oder die Primitivität der vorgefundenen Produktionsverhältnisse.⁴⁷² Die moralische Überlegenheit des christlich geprägten Europas machten die Europäer auch daran fest, die Sklaverei abgeschafft zu haben, die durch das islamische Recht legitimiert wurde.⁴⁷³ Wenngleich solche Aspekte durchaus unterschiedlich bewertet und manche Überlegenheitsutopien vor dem Hintergrund einer dem technischen und industriellen Fortschritt geschuldeten Zivilisationsmüdigkeit und Europaskepsis relativiert wurden,⁴⁷⁴ so durchzieht die Vorstellung von einer höher- bzw. weiterentwickelten europäischen Kultur Reiseberichte über die Maghrebregionen doch leitmotivisch.⁴⁷⁵

⁴⁶⁹ Vgl. zu entsprechenden europäischen Vorstellungen Fendri: Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 394-403. Vgl. auch Khalid Lazaare: Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Vorstudien zur deutschen Wahrnehmung einer islamischen Region, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1998, S. 97.

⁴⁷⁰ Fendri schreibt über die deutschen Orientreisenden des 19. Jahrhunderts entsprechend: „Wie immer sich die deutschen Tunesien-Reisenden des 19. Jahrhunderts sozial und intellektuell voneinander unterschieden, so war ihr Blick zum Reiseland von einer bestimmten und bestimmenden Konstante geprägt: dem Zivilisations- und Fortschrittskriterium. Sie erscheinen insgesamt von dem Bewußtsein durchdrungen, einer höheren Kultur, der (christlich-) europäischen, anzugehören, nach deren Maßstab das bereiste Übersee-Land in der ‚bereberei‘ bzw. im nördlichen Afrika, die Regentschaft von Tunis, nur als unzivilisiert taxiert und folglich als ‚barbarisch‘ eingestuft werden konnte.“ Fendri: Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 343.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., S. 398-402.

⁴⁷² Vgl. ebd., S. 381f.

⁴⁷³ Felix Konrad veranschaulicht dies am Beispiel des sich am Ende des 19. Jahrhunderts in Ägypten aufhaltenden britischen Generalkonsuls Lord Cromer. Vgl. Felix Konrad: Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453-1914). In: Europäische Geschichte online (EGO), Mainz 2010-12-03, URL: <<http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu auch Fendri: Die Entdeckung des maghrebischen Orients, S. 194.

⁴⁷⁵ Vgl. dazu etwa Fendri: Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde, S. 344f. Fendri beschreibt, wie den Texten deutscher Reisender des 19. Jahrhunderts die Dichotomie zwischen dem einstigen Zustand Nordafrikas als Blütezeit (=Zeit der römischen Vorherrschaft) und dem „Jetzt-Zustand“ als Niedergang (=Zeit der arabisch-islamischen Vorherrschaft) geradezu leitmotivisch eingeschrieben war. Weiterhin führt er aus, dass unter den Reisenden ein „weitgehender Konsens“ dahingehend vorlag, dass der durch die Araber bzw. Muslime in die „Verwahrlosung“ getriebene Kulturraum alleine durch „Anschluß/Rückkoppelung an die abendländische Zivilisation“ zu retten sei. Ebd.

Dass sich ebendiese Vorstellungen tief ins europäische Kollektivbewusstsein eingeschrieben haben und auch heute an Aktualität besitzen – wenngleich manche Vorstellungen modifiziert wurden und im Kontext anderer Erfahrungen Neubewertungen erfahren haben – bestätigt sich beim Blick auf aktuelle Medienberichterstattungen über diesen Kulturraum⁴⁷⁶ ebenso wie bei der Inaugenscheinnahme touristischer Verhaltens- und Anschauungsweisen⁴⁷⁷. Einerseits werden noch heute touristische Wahrnehmungen des Maghreb von etablierten Orient- bzw. Maghrebklischees des 19. Jahrhunderts überblendet,⁴⁷⁸ sodass der Blick auf das Reiseland bereits von Vorerwartungen verstellt wird; andererseits wird gerade aber auch das Erwartete gezielt gesucht und der Blick selektiv auf Evidenzen gerichtet, welche die Imaginationen zu bestätigen scheinen,⁴⁷⁹ sodass auch tatsächliche Reisen in diese Region nicht zu einer Korrektur solcher verfestigten Vorstellungen führen zu mögen. Nicht zuletzt sind Reiseveranstalter darum bemüht, die Erwartungen ihrer Kunden – die im Übrigen auch durch Reiseführer mitgeschürt werden⁴⁸⁰ – strategisch zu erfüllen und ihnen das Erwartete und Erhoffte zu präsentieren.⁴⁸¹

Zu diesen Erwartungshaltungen europäischer Touristen gehört mitunter auch heute noch, in einen islamisch-geprägten Kulturkreis zu reisen und dort von religiösem Fanatismus gekennzeichneten Menschen zu begegnen, die im Gegensatz zur eigenen Aufgeklärtheit und Säkularität stehen.⁴⁸² Weiterhin wird der Blick auf archaische und gleichzeitig malerische, vermeintlich ‚authentische‘ Szenen gerichtet, die sich für traditionelle Lebensformen

⁴⁷⁶ Vgl. dazu auch Lazaare: Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, S. 100.

⁴⁷⁷ Vgl. dazu Gerhard Kuhn: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanschen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 149-152.

⁴⁷⁸ Vgl. Lucette Heller-Goldenberg: Das Marokkobildder deutscher Studenten. Empirische Ergebnisse einer Befragung an der Universität Köln. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanschen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 139-143, hier S. 142; vgl. auch Jochen Pleines: Die Sprachlosigkeit der Touristen. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanschen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 171-175, hier S. 172.

⁴⁷⁹ Vgl. dazu Kuhn: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko, S. 150-152.

⁴⁸⁰ Vgl. dazu Herbert Popp: Das Marokkobildder in den gegenwärtigen deutschsprachigen Reiseführern. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanschen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 161-170, hier insb. S. 168f.

⁴⁸¹ Vgl. Julia Glesner: Theater für Touristen. Eine kulturwissenschaftliche Studie zum Tjapukai Aboriginal Culture Park, Australien, Münster 2002, S. 52.

⁴⁸² Vgl. Kuhn: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko, S. 149f.

verbürgen,⁴⁸³ welche in der eigenen Gesellschaft bereits modernen, säkularisierten Lebensweisen gewichen sind. Fokussiert und fotografiert werden vor allem Menschen in traditioneller Kleidung, traditionelle, ‚archaische‘ Verfahren zur Herstellung und Gewinnung von Produkten, Handwerksberufe, verschleierte Frauen, religiöse Rituale und Symbole sowie märchenhafte Wüstenlandschaften und farbenprächtige Oasen. Solche Motive und Szenen verkörpern in den Augen der Reisenden die ‚orientalische Fremdheit‘ des Maghreb.⁴⁸⁴ Versinnbildlichen diese traditionellen Lebens- und Arbeitsweisen einerseits außerdem eine herbeigesehnte Idylle und ein naturnahes Leben, so belegen sie andererseits die selbstverständlich angenommene, höhere Entwicklungsstufe und Überlegenheit des eigenen Gesellschaftssystems.⁴⁸⁵

4.3.2 *Der maghrebinische Orient in Fes*

Stefan Weidner lenkt in *Fes* den Blick auf die Konstruiertheit entsprechender europäischen Vorstellungswelten und demonstriert, dass ein Abbau traditioneller Orientvorstellungen nicht zuletzt an den Haltungen der Reisenden scheitert: Während Nassib eigentlich um eine „historisch-kulturelle Stadtbesichtigung“ (F, S. 111) bemüht ist und beabsichtigt, mit der Präsentation heimischer Lebens- und Arbeitsweisen seinen deutschen Gästen etwas über die maghrebinisch-andalusische Kultur zu vermitteln – „Der Besuch der deutschen Schriftsteller bei den marokkanischen Dichtern verkörperte für ihn einen möglichen Scheideweg in den Ost-West-Beziehungen, eine in greifbare Nähe gerückte Wende in der wechselseitigen Wahrnehmung“ (F, S. 19) – konzentrieren sich deren Interessen alleine auf eine märchenhaft-exotische Touristenoberfläche:

„Seine großen Erwartungen fanden ihr vielmals abgeschwächtes Echo bei den Gästen im Bewundern einer Moschee, einer schön geschnitzten Tür, im Kauf einer Einlegearbeit oder im Staunen über die betagten arabischen Häuser mit ihren malerischen Innenhöfen. Vielleicht auch im Vorsatz, den nächsten Urlaub in einer der zauberhaften Herbergen zu verbringen, in die manche Häuser der Altstadt verwandelt worden waren. Für sie war der Ausflug nach Fes eine touristische Zugabe, deren Sinn sich erfüllte, wenn Fotos geschossen

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 150. Auch Anton Escher legt bspw. dar, wie deutsche Touristen in Marokko nach einer intimen und authentischen marokkanischen Kultur suchen. Vgl. Anton Escher: Die Wahrnehmung und Einschätzung deutscher Touristen aus Sicht der marokkanischen „Guides“ in Fes. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobild der Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 261-268, hier S. 265.

⁴⁸⁴ Vgl. Kuhn: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko, S. 150f. Vgl. auch Bernd Schmidt: Fantasia – Tausendundeine Nacht. Die touristische Sicht des Orients. In: Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration, hg. von Walter Dostal / Helmut A. Niederle und Karl R. Wernhart, Wien 1999, S.107-126, hier S. 114f.

⁴⁸⁵ Vgl. Kuhn: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko, S. 150f.

und Souvenirs in Form von Deckchen, Tüchern und Schals für einen günstigen Preis erstanden werden konnten.“ (F, S. 20)

Die Schriftsteller aus Deutschland suchen jenen ästhetischen, märchenhaften maghrebinischen Orient, wie er ihnen in Reiseprospekten und Touristenführern vermittelt wird, und sie entdecken diesen auch: einerseits weil Hoteliers und Souvenirverkäufer alles dafür geben, touristische Erwartungen zu erfüllen, andererseits, weil sie die traditionellen, körperlich fordernden Lebens- und Arbeitsweisen in der Gerberei und Töpferei unter ästhetisch-idyllischen Blickwinkeln wahrnehmen. Selbst was zu Hause Entsetzten und Mitleid hervorriefe, wird idealisierend verklärt.⁴⁸⁶

Westliche Orientimaginationen werden in der Begegnung mit der marokkanischen Lebenswelt daher nicht abgebaut, sondern bestätigt. Wenn der Text bei Ankunft der Gäste am Stadttor von Fes darlegt, dass „[d]as mittelalterliche Ambiente, das bis dahin wie ein Film oder Diavortrag an ihnen vorbeigerauscht war, [...] sich auf einmal in Realität [verwandelte]“ (F, S. 110; Umstellung und Anpassung: D. P.), setzt der Text diese eigentümliche Wahrnehmungsweise der Reisenden ins Bild und bringt die Surrealität, die merkwürdige psychische Befindlichkeit, mit der jene die marokkanische Lebenswelt erleben, zur Darstellung.⁴⁸⁷

Daneben gestaltet *Fes* aber auch eine andere Möglichkeit der Annäherung an den Kulturraum Marokko, die sich nicht frei von inneren Bildern und projektiven Überblendungen vollzieht, die jedoch in der Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Marokkos sowie mit der Bedingtheit der eigenen Wahrnehmung die Möglichkeit eröffnet, den anderen Kulturraum ebenso wie die eigene Kultur mit anderen Augen und unter neuem Blickwinkel zu betrachten. R., der Protagonist des Textes, dessen Perspektive durch den personalen Erzähler in der Er-Form inszeniert wird, nimmt Marokko durchaus auch mit eben jener eigentümlichen Distanz wahr, die bereits beschrieben wurde. Insbesondere in Marrakesch besitzt für ihn „[d]ie Realität, die ihn umgibt, [...] weniger Eindringlichkeit als ein Kinofilm“ (F, S. 145; Anpassung: D. P.); zumal das, was er vorfindet, aufgrund der rapiden Wandlungen und Veränderungen, die diese Stadt im Kontext westlich initiiierter Globalisierung durchmacht, nicht jenem inneren Bild entspricht, das sich in seiner Erinnerung aus früheren Aufenthalten festgesetzt hat. Auch wandelt er „auf den Spuren des bereits Verbildlichten und

⁴⁸⁶ Vgl. dazu ebd., S. 151.

⁴⁸⁷ Kuhn beschreibt die eigentümliche „psychische Befindlichkeit, die irgendwo zwischen der gewohnten Alltagswirklichkeit und der Irrealität des Films liegt“ als charakteristisch für deutsche Marokkoreisende und erklärt sie als Konsequenz der Gegebenheit, dass sich die Touristen die „exotische Umgebung“ mittels Fotoapparate aus der Bequemlichkeit luxuriöser Hotels und klimatisierter Busse ausschnittsweise aneignen. Ebd., S. 152.

Verschriftlichten⁴⁸⁸, wie insbesondere Rs. Blick auf den Djama al-Fna offenbart. Seine subjektive Wahrnehmungs- und Erlebnisweise wird nicht zuletzt von kollektiven, auch literarischen Erinnerungen beeinflusst. Seine Bedeutung gewinnt der Djama al-Fna für R. vor allem aus dem Symbolischen, für das er steht und zudem ihn geschichtlich-gesellschaftliche Ereignisse ebenso gemacht haben wie literarische Inszenierungen:

Er ist es, *der* Platz. Der Platz der Plätze. *Djama al-Fna*. Auslöschungsplatz. Hinrichtungsstätte. Der Platz der Gehenkten. So darauf zuzuschreiten, in dieser Dämmerungsstimmung und für ihn selbst überraschend, ist ein Gang auf den absoluten Ort zu, auf den Ort des Ortes, den Ort als Ort, gleich was er jeweils bedeute: Hinrichtungsstätte oder Ort der Ekstase und Himmelfahrt, Nabel der Welt oder Tag des Jüngsten Gerichts, Zirkus und Börse, Sklavenmarkt oder Konzentrationslager. Bühne, wo alles sich abspielt. Das Forum, der Marktplatz der Existenz. In einer Welt ohne Orte ein Ort, ein archimedischer Punkt. Sinnlos, dies zu erklären und zu beschreiben. Man weiß es und empfindet es, wenn man dort ist. Man kann es nicht wissen und ahnen, wenn man nie dort war. Sobald man sich nähert, weiß man, daß man richtig geht, daß man ankommt, spürt den seelischen Magnetismus dieser Erde. Absolutes Gefühl von Ankunft, des Aufgehobenseins. Weiß, daß auch für einen selbst hier ein Platz ist, eine Stelle vorgesehen oder immer noch einzurichten, nirgendwo ist man klarer willkommen als hier. Und dabei ist es völlig egal, wer oder was man ist. Hier ist man zu Hause. Hierhin mündet man immer auch selbst.“ (F, S. 156f.)

Während die Wahrnehmungen der anderen deutschen Schriftsteller jedoch im Rahmen stereotyper Betrachtungsfelder verbleiben, nicht zuletzt, da sie eben jenen maghrebinischen Orient suchen, der ihren Sehnsüchten nach einer exotischen Fremde gerecht wird und nicht an den Fundamenten ihrer Überzeugungen und der Richtigkeit ihrer Weltanschauungen rüttelt, nähert R. sich – durchaus bruchstückhaft – der marokkanischen Gedankenwelt an, setzt sich marokkanischer Kunst, mit Marokkos Geschichte und Intellektuellen ebenso auseinander wie mit seinen eigenen kulturellen Kontexten und den Voraussetzungen seiner eigenen Blickrichtungen. Nicht zuletzt, da es R. eben nicht darum geht, die andere Kultur systematisch zu erfassen und ihre Geheimnisse zu lüften – wie bei den Bildern der Tate Modern ist es ja vielmehr „die pure, deshalb nicht leere, sondern nur auf *unbestimmte* Weise erfahrene Präsenz eines Geheimnisses, das nie enthüllt zu werden braucht, weil es im Geheimen sich erfüllt“ (F, S. 195) – vermag er sich dem Kulturraum Marokko jenseits der von Said beschriebenen Symbiose von Wissen und Macht⁴⁸⁹ anzunähern.

Durch die ins Zentrum gerückte Subjektivität der Wahrnehmungen Rs., die als durchaus nicht frei von kollektiven Erinnerungen dargestellt werden, wird dem Rezipienten auch vor Augen geführt, dass die ins Bild gesetzte Perspektive auf den Kulturraum Marokko weniger mit einer marokkanischen Realität, als vielmehr mit der kulturellen Prägung des Wahrnehmenden zu

⁴⁸⁸ Schmidt-Bergmann: „Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens“, S. 180.

⁴⁸⁹ Vgl. Said: Orientalismus, S. 44 und S. 49.

tun hat. Die Abhängigkeit der Wahrnehmung vom Wahrnehmenden einerseits, die Geprägtheit des Wahrnehmenden durch das kulturelle Gedächtnis andererseits, wird freigelegt.

4.4 Ergebnisse: (Post-)orientalistische Inszenierungen?

Die in dieser Arbeit untersuchten Fallbeispiele bringen zahlreiche Facetten des von Said als Orientalismus bezeichneten Diskurses zur Darstellung, machen diese als ideologische Konstrukte sichtbar und setzen die Abhängigkeit, der jeweiligen Formen und Ausgestaltungen des Diskurses von politischen, gesellschaftlichen und individuellen Interessen ins Bild. Die bereits erwähnte Gegebenheit, dass Sympathieträger der einzelnen Werke stets jene Gestalten sind, die sich vergleichsweise aufgeschlossen gegenüber den kulturell anderen Lebensformen und Konzepten zeigen und welche sich vor den anderen Figuren durch Empathie und Reflexionsvermögen auszeichnen, kann als implizite Aufforderung rezipiert werden, sich starren und stereotypen Konzepten entgegenzustellen, eigene Blickrichtungen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu überdenken. Indem die Texte eine Fülle an literarischen Bildern der arabischen und islamischen Kulturen entwerfen, welche stereotypen Vorstellungen und tradierten Klischees entgegenlaufen, initiieren sie einen erneuerten, vielleicht sogar gewandelten Blick des Rezipienten auf diese Kulturen und regen ihn dazu an, sich mit bestehenden (kollektiven) Sichtweisen kritisch auseinanderzusetzen.

Die zentralen, als Identifikationscharaktere fungierenden Figuren der Gegenwartstexte finden Möglichkeiten, sich den arabisch-islamisch geprägten Kulturräumen auch jenseits von Überlegenheitsbehauptungen und starren, tradierten Zuschreibungen anzunähern. Ihre Blicke richten sich kritisch immer auch auf die eigene Kultur und eigene Überzeugungen; sie bemühen sich, sich von eigenen Perspektiven ein Stück weit zu lösen und neue, noch nicht beschrittene Räume der anderen Kulturen zu erkunden. Dabei sind die Protagonisten der Werke keineswegs als eindimensionale, ‚Orientalismen‘ völlig hinter sich lassende Figuren konzipiert; sie zeichnen sich vielmehr durch Vielschichtigkeit und Ambivalenzen aus. Indem sich ihre reflektierenden, das Eigene hinterfragenden Gedanken immer wieder auch mit westlichen Projektionen und Imaginationen paaren, veranschaulichen die Texte, dass eine neutrale, objektive und von den eigenkulturellen Bezügen gänzlich losgelöste Blickrichtung auf das Andere gar nicht möglich ist. Gerade in der Bewusstmachung dieser Tatsache aber liegt ihr Potenzial, zu einer Toleranzausbildung des Rezipienten beizutragen. Indem dieser sich der Richtungen und Beschränkungen auch des eigenen Denkens bewusst wird, vermag er

leichter von eigenen Positionen abzurücken, diese infrage zu stellen und auch andere Ansichten und Lebensweisen gelten zu lassen.

Auf ganz unterschiedlichen Wegen sensibilisieren die Texte für europäische Denkmechanismen und Ethnozentrismen: Roes Roman thematisiert die Standortgebundenheit des eigenen Denkens und die Begrenztheit der Reflexionskompetenzen durch das kulturelle Bezugssystem vor allem im Rahmen kulturwissenschaftlicher Einschübe und reflektierter Gedankengänge; er problematisiert sich selbst, wenn er die Unüberwindbarkeit des Ethnozentrismus herausstellt und regt damit zu einer kritischen Lektüre an, die sich der Tatsache bewusst ist, dass jegliche Form der (literarischen) Darstellung von kultureller Andersheit durch kulturelle und subjektive Sichtweisen geprägt wird. Der *Weltensammler* lenkt den Blick im Rahmen von kulturell unterschiedlicher Perspektivierungen auf die zum Teil durchaus sehr eurozentrischen Züge seines Helden und verhindert auf diese Weise, dass der Leser die Verhaltensweisen der insgesamt sympathisch gezeichneten Figur unhinterfragt hinnimmt. Er veranschaulicht, dass es durchaus unterschiedliche Sichtweisen auf ein und dieselbe Sache geben kann und vermittelt dem Leser einen Eindruck von der Relativität aller Lebensformen und Handlungsweisen. Weidners Text *Fes* schließlich rückt die Subjektivität seines wahrnehmenden Protagonisten ins Zentrum und veranschaulicht, dass sich die Annäherung an den arabischen Raum, nicht nur, aber immer auch, über innere Bilder vollzieht; er sensibilisiert seinen Leser für die Tatsache, dass Innen- und Außenwelt bei dem Zugriff auf das Andere stets zusammenwirken und ermahnt auf diese Weise dazu, subjektive Betrachtungsweisen nicht mit objektiven Gegebenheiten zu verwechseln.

Indem die hier untersuchten Gegenwartstexte die psychischen Mechanismen vor Augen stellen, die beim Zugriff auf sowie bei der Verarbeitung von arabischen Kulturräumen zum Tragen kommen und Einblicke in deren Logiken verschaffen, können sie dazu beitragen, dass der Leser auch eigene, diesbezügliche (orientalistisch geprägte) Denksysteme kritisch in den Blick nimmt, innere Bilderwelten hinterfragt und die eigene ebenso wie die andere Kultur mit neuen Augen sieht.

5. Sprache, Literatur und kulturelle Wirklichkeit

Kulturelle Identität impliziert, wie erwähnt, die Identifikation mit Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen einer Kulturgemeinschaft. Wenngleich das Denken nicht vollständig an Sprache gekoppelt ist, so stehen Aspekte des Denkens mit Aspekten der Sprache doch in einem engen Zusammenhang.⁴⁹⁰ Denken erfolgt in großem Umfange vor allem mittels bereitliegender Vorstellungskomplexe und Strukturierungen, die vom Einzelnen in erster Linie im Kontext des Spracherwerbs mitgelernt werden.⁴⁹¹ Kollektive Erfahrungen sowie der gemeinsame Wissensfundus einer Kultur- und Sprachgemeinschaft, einschließlich ihrer Wirklichkeitsstrukturierungen und –vorstellungen, werden im Medium Sprache konserviert und auf diese Weise an nachfolgende Generationen weitervermittelt.⁴⁹² Der Einzelne kann sich von dem „auf diese Weise gespeicherte[n] Wissensvorrat“⁴⁹³ in seiner Alltagswelt bedienen.⁴⁹⁴ Sprache aber bezieht sich nicht in dem einfachen Sinne auf Wirklichkeit, dass sie die Dinge einer real existenten Außenwelt einfach nur bezeichnet, vielmehr artikulieren sich in einer Sprache bereits die Vorstellungen und Deutungen, welche die Menschen (des jeweiligen Kulturraumes) sich von der Wirklichkeit machen;⁴⁹⁵ das heißt, Wirklichkeit wird im Medium Sprache bereits gedeutet. Insofern steuert Sprache die Auseinandersetzung des Einzelnen mit der Umwelt maßgeblich mit.⁴⁹⁶

Als wichtige Wegbereiter des Gedankens an eine wechselseitige Rückkoppelung von Sprache an kollektive Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensmuster lassen sich, wie Monika Schmitz-Emans deutlich werden lässt, neben Anderen John Locke, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt nennen.⁴⁹⁷ Wie Schmitz-Emans darlegt, betonte Locke in seinem Aufsatz *Concerning human Understanding* (1690) in erster Linie die Interdependenzen zwischen Sprachgebrauch und Denken⁴⁹⁸ sowie die engen Beziehungen zwischen den

⁴⁹⁰ Vgl. dazu auch Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übersetzt von Hermann Lommel. Mit einem Nachwort von Peter Ernst, hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Auflage, Berlin / New York, 2001, S. 132-135.

⁴⁹¹ Vgl. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 89.

⁴⁹² Vgl. Berger / Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 72f.

⁴⁹³ Ebd., S. 43; Anpassung: D. P.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd.

⁴⁹⁵ Vgl. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 76.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., S. 89.

⁴⁹⁷ Vgl. Monika Schmitz-Emans: Sprachphilosophie. In: Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760-1820: Epoche im Überblick, hg. von Horst Albert Glaser und György Mihály Vajdu, Amsterdam 2001, S. 545-566.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd., S. 547.

einzelnen Sprachen und den Lebenswelten der Sprecher.⁴⁹⁹ Herder beschäftigte sich, so Schmitz-Emans, in einigen seiner Schriften, unter anderem in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) und in seiner *Metakritik zur reinen Vernunft* (1799), mit der menschlichen Sprache und trug dazu bei, dass die Bedeutung der Sprache als Apriori der menschlichen Erfahrungsprozesse im Kontext der Wirklichkeit begriffen wurde. Überdies stellte er das Thema Sprache mit der Geschichte in einen Zusammenhang, hob unter anderem die historische Wandelbarkeit der menschlichen Sprachen hervor und verdeutlichte die Bedingtheit ihrer jeweiligen Erscheinungsformen.⁵⁰⁰ Humboldt stellte Sprache und Denken nicht zuletzt in seiner Schrift *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835) in eine enge Beziehung zueinander. Schmitz-Emans legt dar, dass Humboldt in der Sprache weniger ein Mittel erblickte, mit dem sich der Einzelne die Welt quasi objektiv aneignet; vielmehr glaubte er, dass der Einzelne die Welt mithilfe seiner im sozialen Kontext erworbenen Sprache strukturiert. Er sah in der Sprache ein Vermittlungsmedium zwischen dem Einzelnen und der Welt; Denken und Erleben des Individuums basierten in seinem Denken auf Sprache. Unterschiede der Völker und Kulturen in Weltbildern und Wirklichkeitsvorstellungen gründeten sich in seiner Auffassung zu einem Großteil auf sprachliche Differenzen; kulturelle Unterschiede sah er also vor allem in den Verschiedenheiten der Sprachen bedingt:⁵⁰¹

„Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst. [...] Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem Menschen zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen, und unabhängig von ihnen, in der Mitte; der Mensch kann sich diesem rein objectiven Gebiet nicht anders, als nach seiner Erkennungs- und Empfindungsweise, also auf einem subjectiven Wege, nähern.“⁵⁰²

Hier zeichnen sich bereits Gedanken an eine sprachliche Relativität ab, wie sie später nach Vorarbeiten durch Boa und Sapir durch den Linguisten Benjamin Lee Whorf in der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese formuliert wurden.⁵⁰³ Whorf hat aufgrund seiner

⁴⁹⁹ Schmitz-Emans führt aus, dass Locke (sowie auch George Berkeley) „in den (artikulierten) ‚Wörtern‘ konventionsbedingte Etiketten der Bewusstseinsinhalte (ideas)“ sahen. Ebd., S. 548.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., S. 557f.

⁵⁰¹ Vgl. ebd. S. 562f.

⁵⁰² Wilhelm von Humboldt: *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* [1829] In: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III: *Schriften zur Sprachphilosophie*, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, 9. Auflage, Darmstadt 2002; S. 1-26, hier S. 19f.

⁵⁰³ Vgl. Beat Lehmann: *Rot ist nicht „rot“ ist nicht [rot]. Eine Bilanz und Neuinterpretation der linguistischen Relativitätstheorie*, Tübingen 1998, S. 17. Lehmann bezeichnet Humboldt neben Boa als „geistigen V[a]ter“ der Hypothese. Ebd. Zur Sapir-Whorf-Hypothese vgl. weiterhin ebd., S. 31.

zumindest partiell sprachdeterministischen Anschauungen viel Kritik auf sich gezogen;⁵⁰⁴ und in der Tat geht man heute nicht mehr davon aus, dass die Weltsicht einer Person alleine durch die Sprache bestimmt wird, denn bspw. auch andere kulturell bedingte Konnotationen, die einen integralen Bestandteil von Wortbedeutungen bilden, streng genommen jedoch nicht dem Sprachsystem zuzuordnen sind, spielen im Hinblick auf Wahrnehmung und Weltsicht eine Rolle, weshalb einem Sprechen über kulturelle Relativität der Vorzug zu geben ist.⁵⁰⁵ Gleichwohl sind Sprache, Kultur und kulturelle Wirklichkeit eng aufeinander bezogen: Sprache bildet einen grundlegenden und wichtigen Teil einer Kultur.⁵⁰⁶ Wie Dirk Geeraerts veranschaulicht hat, schafft kulturelle Identität Sprache und Sprache schafft kulturelle Identität. Sprache wird im sozialen Kontext erlernt und kulturelle bzw. gesellschaftliche Identität kommt wiederum auch sprachlich zum Ausdruck.⁵⁰⁷ Freilich sind sprachliche Identität und kulturelle Identität nicht gleichzusetzen, was deutlich wird, wenn man z. B. an koloniale Konstellationen denkt, in denen einer Gesellschaft aufgrund machtpolitischer Interessen eine andere Sprache aufgezwungen wurde; gleichwohl geht auch mit solchen Sprachkontakten eine veränderte Sichtweise der ‚kolonialisierten‘ Sprecher einher, eine Veränderung der Perspektive, wodurch wiederum die engen Bindungen zwischen Sprache und kultureller Identität sichtbar werden.

5.1 Kulturelle Identität und Interkulturelle Kommunikation

Eine grundlegende Voraussetzung für eine Annäherung zwischen Menschen der westlich-europäischen Kulturräume und der arabischen Welt aneinander stellt die interkulturelle Kommunikation dar. Der interkulturelle Dialog, die zur Verständigung führende Kommunikation, bildet einen bedeutenden Gesichtspunkt der Verständnisausbildung und wird auch in den hier untersuchten Texten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur thematisiert.

Kulturen sind untrennbar mit Kollektivität verknüpft, Kollektivität jedoch gründet sich auch

⁵⁰⁴ Whorf hat, wie Lehmann darlegt, seine Aussagen über eine vollkommene Abhängigkeit von Sprache und Denken an vielen Stellen allerdings selbst relativiert, vgl. ebd., S. 31-38.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., S. 125-129, insb. S. 128.

⁵⁰⁶ Vgl. Fritz Hermanns: Sprache, Kultur und Identität. Reflexionen über drei Totalitätsbegriffe. In: Sprachgeschichte als Kulturgeschichte, hg. von Andreas Gardt / Ulrike Haß-Zumkehr und Thorsten Roelcke, Berlin / New York 1999, S. 351-391, hier S. 354f.

⁵⁰⁷ Vgl. Dirk Geeraerts: Kulturhistorische Dialektik und sprachliche Identität. In: Sprachgeschichte als Kulturgeschichte, hg. von Andreas Gardt / Ulrike Haß-Zumkehr und Thorsten Roelcke, Berlin / New York 1999, S. 393- 396, hier S. 393.

auf Kommunikation.⁵⁰⁸ Kulturelles Wissen kann sich alleine über Kommunikation konstituieren.⁵⁰⁹ Der Begriff der Interkulturellen Kommunikation zielt auf Informationsaustausch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen.

Kommunikation und Verständigung basieren auf Zeichen.⁵¹⁰ Eines der bedeutendsten Zeichensysteme im Kontext menschlicher Kommunikation und Interaktion bildet die Sprache.⁵¹¹ Darüber hinaus werden wichtige Botschaften auch über andere menschliche Verhaltensweisen übermittelt.⁵¹²

Zeichen sind, wie neben Anderen Klaus Peter Hansen darlegt, in der Regel nicht universal verständlich;⁵¹³ sie sind konventionalisiert – entweder bewusst und gezielt für bestimmte Zwecke erschaffen worden oder ‚gewachsen‘, also innerhalb einer (Kultur-)Gemeinschaft entstanden, ohne dass sich die genaueren Umstände nachvollziehen lassen.⁵¹⁴ Zeichen und Zeichensysteme sind folglich an bestimmte (Kultur-)Gemeinschaften gebunden und werden vom Einzelnen im Kontext des Sozialisationsprozesses mitgelernt. Eine besondere Herausforderung interkultureller Kommunikation bedeutet unter anderem die Tatsache, dass einzelne Zeichen oft mehrdeutig sind und die jeweilige Bedeutung erst aus dem jeweiligen Kontext heraus, unter Berücksichtigung weiterer Zeichen, erschlossen werden kann⁵¹⁵.

5.1.1 *Sprache und Kommunikation im interkulturellen Kontext*

In Anbetracht der genannten Verbindungen zwischen Sprache und kultureller Identität werden auch die Schwierigkeiten deutlich, die im Kontext interkultureller Kommunikationsprozesse entstehen können:

Die beteiligten Akteure entstammen, so legt es Christian Giordano dar, unterschiedlich „historisch geprägten Erfahrungsräumen“ und verfügen, wie Giordano es unter Rückbezug auf Max Weber ausdrückt, über „keinen gemeinsamen ‚subjektiv gemeinten Sinn‘, so dass sie

⁵⁰⁸ Vgl. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 47.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd.

⁵¹⁰ Vgl. ebd.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 51.

⁵¹² Vgl. Paul Watzlawick / Janet H. Beavin / Don D. Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 11. unveränderte Auflage, Bern 2007, S. 51. Watzlawick, Beavin und Jackson sind der Auffassung, dass alle menschlichen Verhaltensweise in zwischenmenschlichen Situationen „Mitteilungscharakter“ haben und gehen daher davon aus, dass es nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren. Ebd.

⁵¹³ Vgl. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft, S. 48.

⁵¹⁴ Ebd., S. 61f.

⁵¹⁵ Ebd. S. 59.

mit [...] kaum vereinbaren Entschlüsselungsmechanismen operieren“.⁵¹⁶ Wenngleich beide Kommunikationspartner eine gemeinsame Sprache sprechen, konstatiert Klaus Roth, verfügen sie nicht unbedingt über gemeinsame semantische und kulturelle Codes oder identische Kommunikationsstile; die Bedeutungsvermittlung wird erschwert durch unterschiedliche „Werte und Normen, Ideen und Einstellungen, Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen“.⁵¹⁷ Auch wenn der Gesprächspartner die lexikalischen Bedeutungen der Wörter der anderen Sprache kennt, kennt er nicht zwangsläufig auch deren konnotative Bedeutungszusätze, die sich gegebenenfalls von jenen, die in der eigenen Sprache mit dem entsprechenden Begriff verbunden sind, unterscheiden können. Der Sinn des Gemeinten ergibt sich oft aber gerade erst aus den jeweiligen Gesprächskontexten, aus den Relationen, in die das Gesagte eingebettet ist, welche wiederum mit kultureller Wirklichkeit in Zusammenhang stehen. Ohne Kenntnisse der kulturellen Kontexte und der situativen Vorstellungsbilder, mit welchen Sprache bzw. Zeichen verbunden sind, kann es leicht zu Problemen in der Kommunikation kommen.⁵¹⁸ Der Empfänger, der die Nachricht dekodieren muss, um die übermittelte Information ‚richtig‘ zu verstehen, muss für die ‚richtige‘ Dekodierung mit der kulturellen Wirklichkeit seines Kommunikationspartners vertraut sein. Besonders bewusst können die sich in Sprachen ausdrückenden kulturellen Weltentwürfe auch anhand von (literarischen) Texten werden, wenn nämlich der Sinnzusammenhang eines Textes erst vor dem Hintergrund der jeweiligen kulturellen Wirklichkeit einleuchtet und Bedeutung gewinnt.⁵¹⁹ Gerade aber weil zwischen Sprache und kulturellen Wirklichkeiten so enge Verbindungen bestehen, kann das Erlernen einer anderen Sprache auch neue Perspektiven eröffnen. In Zusammenhang mit dem Fremdspracherwerb steht in der Regel die Berührung mit neuen Sichtweisen auf die

⁵¹⁶ Christian Giordano: Die Rolle von Mißverständnissen bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation. In: Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, hg. von Klaus Roth, 2. Auflage, Münster / München / New York 2000, S. 31-42, hier S. 34.

⁵¹⁷ Klaus Roth: Erzählen und Interkulturelle Kommunikation. In: Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, hg. von Klaus Roth, 2. Auflage, Münster / München / New York 2000, S. 63-78, hier S. 63.

⁵¹⁸ Vgl. Gerhard Bechtold / Bernd M. Scherer: Fremdes und Eigenes – oder wie man einander mißverstehen kann. Annäherungsversuche an zentrale Begriffe interkultureller Kommunikation. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 303-323, hier S. 311.

⁵¹⁹ Fred Lönker und Horst Turk machen die Problematik der sich im Sprachlichen artikulierenden Andersheit kulturell anderer Wirklichkeiten am Beispiel des Übersetzens deutlich: Wenn der Übersetzer Tatsachen oder Dinge vermitteln muss, welche in der ‚eigenen‘ Kultur nicht existieren, steht er vor dem Problem, dass auch keine äquivalenten Ausdrucksformen für dieses Phänomen existieren. Vgl. Fred Lönker / Horst Turk: Das Fremde in und zwischen den Literaturen, In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 527-540, hier S. 527-530.

Welt. Der Lernende wird mit anderen Gliederungs- und Strukturierungsoptionen von Wirklichkeit konfrontiert.⁵²⁰

5.1.2 *Nonverbale Kommunikation im interkulturellen Kontext*

Neben der Sprache stellen auch para- und nonverbale Kommunikationsformen wichtige Instrumente des Informationsaustausches und der Botschaftsübermittlung dar. Auch sie sind in hohem Maße kulturspezifisch und werden im Rahmen des Sozialisationsprozesses erlernt,⁵²¹ weshalb auch sie in interkulturellen Kommunikationssituationen zu Irritationen und Missverständnissen führen können. Während die paraverbale Kommunikation Merkmale beschreibt, die nicht auf den Inhalt des Gesagten, sondern auf die Art und Weise des Sprechens zielen⁵²² (z. B. auf Sprechtempo, Pausen, Tonfall)⁵²³, sind mit nonverbaler Kommunikation Verhaltensweisen aller Art gemeint (z. B. Bewegungen, Mimik und Gestik, Körperhaltung)⁵²⁴. Para- und nonverbale Kommunikationssignale können bewusst oder unbewusst übermittelt werden.⁵²⁵ Vor diesem Hintergrund ist auch das Schweigen interessant, insofern es als Akt der Kommunikation intendiert oder bewertet wird. Auch das Schweigen kann in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Bedeutungen haben und ihm wird in verschiedenen Kulturräumen ein unterschiedlicher Stellenwert beigemessen. Während einige Kulturen das Schweigen eher negativ bewerten, kann es in anderen Kulturen eine „kontaktknüpfende Funktion“⁵²⁶ besitzen.⁵²⁷ Erwähnenswert ist überdies die von Edward T. Hall getroffene Unterscheidung zwischen Low-Context- und High-Context-Kulturen.⁵²⁸ Während in Low-Context-Kulturen die intendierte Information explizit in den Sprachäußerungen übermittelt wird, wird in den sogenannten High-Context-Kulturen der indirekten und impliziten Informationsvermittlung, der Mimik, Gestik und Intonation, große Wichtigkeit beigemessen. Die Angehörigen von High-Context-Kulturen gehen von einem gemeinsamen Hintergrundwissen aus, sodass die sprachlich vermittelte Information weniger

⁵²⁰ Vgl. Bechtold / Scherer: Fremdes und Eigenes, S. 316.

⁵²¹ Vgl. dazu auch Evelyne Glaser: Fremdsprachenkompetenz in der interkulturellen Zusammenarbeit. In: Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation, Bd.1: Grundlagen und Praxisfelder, hg. von Alexander Thomas / Eva-Ulrike Kinast und Sylvia Schroll-Machl, Göttingen 2003, S. 74-93, hier S. 83f.

⁵²² Vgl. Maletzke: Interkulturelle Kommunikation S. 78.

⁵²³ Vgl. Watzlawick/Beavin / Jackson: Menschliche Kommunikation, S. 51.

⁵²⁴ Vgl. ebd., S. 51f.

⁵²⁵ Vgl. Glaser: Fremdsprachenkompetenz in der interkulturellen Zusammenarbeit, S. 83.

⁵²⁶ Jörg Becker: Information und Gesellschaft, Wien 2002, S. 155.

⁵²⁷ Vgl. ebd., S. 155f.; Vgl. auch Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 79f.

⁵²⁸ Edward Twitchell Hall / Mildred Reed Hall: Understanding cultural differences. German, French and Americans, Yarmouth 1990, insb. S. 6-10.

detaillierte Einzelinformationen enthält, als dies in Low-Context-Kulturräumen üblich ist. In interkulturellen Kommunikationssituationen kann es aufgrund solcher unterschiedlicher Kommunikationsstile zu Irritationen oder Missverständnissen kommen, wenn etwa Angehörige von Low-Context-Kulturen die Informationen ‚zwischen den Zeilen‘ nicht wahrnehmen oder Angehörige von High-Context-Kulturen das für ihre Gewohnheit ‚Zuviel‘ an expliziter Information als Beleidigung an ihre Auffassungsgabe verstehen.⁵²⁹

5.2 *Rub'Al-Khali*: Sprache, kulturelle Wirklichkeit, Aspekte interkultureller Kommunikation

5.2.1 *Rub'Al-Khali als sprachliche Inszenierung arabischer Alterität:*

Abenteuer und Wissenschaft

Sprache wird in sozialer Interaktion erlernt. Sofern individuelle Perspektiven sprachlich artikuliert werden, schlagen sich daher auch in ihnen kollektive, kulturelle Sicht- und Deutungsweisen nieder. Dies gilt auch für den Blick auf andere Kulturen, denn die zu beschreibenden anderen ‚Wirklichkeiten‘ müssen, wie zuvor erwähnt, in Begrifflichkeiten, Terminologien und Sätzen der eigenen Sprache gefasst werden. Damit aber hängt die Logik, mit welcher kulturelle Andersheit beschrieben wird, in großem Maße von der Kultur des Beschreibenden ab, auch wenn der Einzelne freilich die Auswahl der konkreten sprachlichen Raster trifft und so das ‚Image‘ der beschriebenen Kultur aktiv (mit-)gestaltet.⁵³⁰

Wie Said dargelegt hat, stellen die unter die Orientwissenschaften subsumierbaren Fächer ebenso wie andere kultur- und sozialwissenschaftliche Disziplinen als institutionalisierte Fachdisziplinen und wissenschaftliche Autoritäten eine breite Palette an Wissen bereit, mit dem Europa bzw. der Westen auf andere Kulturen zugreift.

Wissenschaftliche Ansätze, Arbeitsweisen und Fragestellungen ebenso wie Regeln und Denkkomplexe werden weitgehend von wissenschaftlichen Kollektiven bestimmt.⁵³¹ Jedes Wissenschaftsverständnis ist in bestimmter Weise abhängig von der Vergangenheit. Dieses

⁵²⁹ Vgl. Ulrike Litters: Manifestation von Kulturunterschieden und ihre Auswirkungen auf die interpersonale Kommunikation. In: Didaktik des Fremdverstehens, hg. von Lothar Bredella und Herbert Christ, Tübingen 1995, S. 68-80, hier S. 73f.

⁵³⁰ Vgl. Gottowik: Konstruktionen des Anderen, S. 138f.

⁵³¹ Vgl. dazu Ludwig Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt am Main 1980, insb. S. 53-70 sowie die Einleitung von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, S. XXVII-XLII.

Faktum trifft auch auf das moderne, aktuelle Wissenschaftsverständnis zu.⁵³² Wissenschaft, ihre Fragen, Verfahrensweisen und Regeln sind immer auch vor dem Hintergrund kultur- und sozialgeschichtlicher Entwicklungen zu betrachten.⁵³³ In Anbetracht kultureller und wissenschaftlicher Entwicklungen aber wandeln sich auch die Begrifflichkeiten und Terminologien, die zur Beschreibung und Darstellung anderer Kulturen herangezogen werden. Beschreibungen von kultureller Andersheit, auch wenn sie dem Anspruch von Wissenschaftlichkeit genügen, vermögen es niemals, Kulturen objektiv ‚abzubilden‘, vielmehr bleiben sie immer an das eigene sprachlich-kulturelle Bezugssystem gekoppelt:

„Wissenschaftliche Beobachtungen sind auf begriffliche Konstruktionen angewiesen, die dem Gegebenen selbst nicht zu entnehmen sind; sie werden vielmehr von außen an das Gegebene herangetragen und formen es damit um. Insofern ist jede Beschreibung bereits Gestaltung des Gegebenen und nicht bloß deren getreues Abbild.“⁵³⁴

Sprachliche Darstellungen von kultureller Andersheit folgen zwangsläufig den „Prinzipien der Selektion und Exklusion“.⁵³⁵ Die Auswahlen dessen, was beschrieben wird und wie es beschrieben wird, das heißt mit welchem Vokabular und in welchem Stil, bewegen sich in einem breiten Möglichkeitsspielraum; immer aber sind sie in hohem Maße an den Standpunkt des Darstellenden, an dessen historischen und gesellschaftlichen Bezugsrahmen zurückgebunden.⁵³⁶

Michael Roes Roman *Rub'Al-Khali* bringt diese historisch-kulturelle Standortgebundenheit, die den beiden Erzählerberichten innewohnt, zur Darstellung. Indem die Reiseaufzeichnungen des Ethnologen dem Schnittke-Bericht entgegen gestellt werden, setzt der Text zugleich Veränderungen der europäischen Perspektive auf den südarabischen Raum ins Bild, die sich nicht zuletzt im Sprachlichen äußern. Mithilfe der vergleichsweise altertümlichen Schreib- und Ausdrucksweise im Schnittk-Tagebuch wird die Kategorie der historischen Andersheit inszeniert.⁵³⁷ Gleichzeitig rückt ein Vergleich des Vokabulars der beiden Handlungsstränge Modifizierungen in der Perspektive Europas auf den Kulturraum Arabien ins Licht:

⁵³² Vgl. dazu Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, S. 31-35.

⁵³³ Edgar Zistel beschreibt in seiner Abhandlung *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, wie sich das, nach unserer heutigen Ansicht, moderne Wissenschaftsverständnis erst vor dem Hintergrund ganz spezifischer soziokultureller Entwicklungen, dem Übergang von der feudal geprägten zur frühkapitalistischen Gesellschaftsordnung, entwickeln und etablieren konnte. Vgl. Edgar Zistel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Mit einer bibliographischen Notiz von Jörn Behrmann, hg. und übersetzt von Wolfgang Krohn, Frankfurt am Main 1976, insb. S. 49-65.

⁵³⁴ Gottowik: Konstruktionen des Anderen, S. 35.

⁵³⁵ Ebd., S. 56.

⁵³⁶ Vgl. ebd.

⁵³⁷ Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch ohne progression“? S. 107f. Der Einbezug von historischer Alterität als zusätzliche Dimension zur kulturellen Andersheit wird, wie oben angemerkt, auch von Dunker angesprochen. (Vgl. Fußnote 291).

Verortet Schnittke bspw. seine Reisestationen immer wieder im ‚Orient‘ oder in ‚Arabia felix‘ und kategorisiert er die Einwohner als ‚Morgenländer‘ oder ‚Orientalen‘, so sieht der Ethnologe weitgehend von Begriffen ab, die eine „vormoderne, exotische Essenz“⁵³⁸ evozieren und spricht stattdessen vom ‚Jemen‘, von den ‚Jemeniten‘ oder den ‚Arabern‘. Die unterschiedlichen Terminologien, die für den Zugriff auf den südarabischen Raum und dessen Bewohner von den beiden Hauptfiguren genutzt werden, lassen erkennen, dass dieser Kulturraum zur Reisezeit Schnittkes in der europäischen Welt noch vor allem als Topos präsent war, als Heimatort der Königin von Saba und als abenteuerliche Terra incognita, während er im gegenwärtigen westlichen Denken vor allem als geografisch-politisch definiertes Gebiet existiert.⁵³⁹

Gelingt es Schnittke außerdem noch, eine First-Contact-Szene zu gestalten,⁵⁴⁰ sein erlebendes Ich in den Mittelpunkt zu rücken und seinem Bericht den Charakter des Abenteuerlichen zu verleihen,⁵⁴¹ so treten in den Aufschrieben des Ethnologen allzu deutlich wissenschaftliche Theorien als Vorlagen der eigenen Wahrnehmung in den Vordergrund, bisweilen tritt „[d]as wissenschaftliche Klischee [...] an die Stelle literarisch vermittelter Erfahrung“⁵⁴². Vor dem Hintergrund aktueller wissenschaftlicher Auseinandersetzungen lässt sich nicht mehr alleine der oder das ‚Andere‘ zum Objekt der Forschung machen; immer wird sich der Forschende auch selbst zum Objekt, ist nicht nur Entdecker der ‚Anderen‘, sondern stets vor allem auch Reflektor der eigenen Deutungsweisen und Kategorisierungen. Die im postmodernen und postkolonialen Zeitalter und der *Writing-Culture*-Debatte verstärkte Hinwendung zu den Voraussetzungen der eigenen Wahrnehmung und den Bedingungen der sprachlichen Darstellung hat für den Ethnologen ein in weiten Teilen noch unbedarftes erzählerisches Vorgehen im Stile Schnittkes unmöglich werden lassen.

In *Rub'Al-Khali* wird – für ethnopoetische Texte charakteristisch – die sprachlich dargestellte arabische Andersheit als bereits gedeutete Wirklichkeit offenbar gemacht und die Selektivität der Beschreibung betont. Michael Roes legt in seinem Werk die Nicht-Trennbarkeit der Beschreibung vom Beschreibenden dar und folgt damit, wie Christoph Schmitt-Maaß durch

⁵³⁸ Göckede / Karentzos: Einleitung, S. 10.

⁵³⁹ Göckede und Karentzos betonen entsprechend, dass „die Rede vom Orientalischen inzwischen durch andere geografische, religiöse, politische oder linguistische Markierungen ersetzt wurde“ und der Orientbegriff vor allem dann noch zur Anwendung kommt, wenn vormoderne bzw. exotische Assoziationen heraufbeschworen werden sollen. Ebd.

⁵⁴⁰ Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch ohne progression“? S. 107.

⁵⁴¹ Vgl. Holdenried: Künstliche Horizonte, S. 50f. und S. 53.

⁵⁴² Ebd., S. 53; Anpassung: D. P.

Deutlichmachung der Bezüge des Textes zu Fichtes ethnopoetischem Programm hervorgehoben hat⁵⁴³, den Forderungen Fichtes, Worte als Verhaltensweisen zu verstehen und zur Kenntnis zu nehmen, dass „[d]er Typus der Beschreibung und der Typus des Beschriebenen [...] unkritisch ineinander auf [gehen]“⁵⁴⁴: „Immer blicken wir von einem bestimmten Standpunkte; und nie können wir von einem Standpunkte alleyn das Ganze überblicken. So ist es auch mit unserer Rede: Jedes Worth ist eine Wahl, da es keinen unmittelbaren und absoluten Zusammenhang zwischen den Vorkommnissen und ihrer Beschreibung giebt“ (RA, S. 512), stellt Schmittke fest. „Ein ‚objektives‘ oder auch nur umfassendes verstehen eines anderen aber wird es nie geben. Keine sprache ist vollständig“ (RA, S. 680), legt der Ethnologe dar. Damit erkennen beide Hauptfiguren die Unmöglichkeit objektiver Beschreibungen an. Vor diesem Hintergrund aber entlarven beide Handlungsstränge gleichermaßen, dass sie nicht als Repräsentationen südarabischer Andersheit aufgefasst werden dürfen, sondern als Inszenierungen derselben. Freilich kann der Beschreibende die andere Realität nicht beliebig erfinden, indem er jedoch darauf angewiesen ist, sie aus seinem eigenen kulturellen Bezugssystem heraus zu beschreiben,⁵⁴⁵ sie in die Kategorien und Terminologien der eigenen Sprache zu ‚übersetzen‘, formt er sie um und konstruiert sie neu. In diesem Sinne aber entpuppen sich beide Reiseberichte – der ethnografisch-wissenschaftliche Bericht des Ethnologen ebenso wie das Reisetagebuch des wissenschaftlichen Laien Schmittke – als „Reiseschreibung[en]“⁵⁴⁶, als literarische Erschaffungen anderskultureller ‚Realitäten‘⁵⁴⁷, die nicht zuletzt vor allem auch „Mitteilungen über das Eigene“⁵⁴⁸, über die Berichterstatter, deren kulturelle Bezüge und Epoche, enthalten.⁵⁴⁹

Wenn aber die wissenschaftliche Abhandlung des Ethnologen über die jemenitisch-arabische

⁵⁴³ Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? S. 97f. Vgl. auch Schmitt-Maaß: Das gefährdete Subjekt S. 19f.

⁵⁴⁴ Hubert Fichte: Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen. In: ders.: Petersilie, Frankfurt am Main 1980, S. 359-365, hier S. 359; Umstellung und Anpassung: D. P. Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch ohne progression“? S. 97.

⁵⁴⁵ Vgl. Gottowik: Konstruktionen des Anderen, S. 139.

⁵⁴⁶ Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? S. 97. Der Begriff „Reiseschreibung“ stammt, wie Schmitt-Maaß darlegt, ursprünglich von Hubert Fichte, welcher damit die Verschmelzung von Beschreibung und Interpretation im Zuge der schriftlichen Darlegung ethnologischer Erkenntnis bezeichnet. Schmitt-Maaß hat, wenn er Fichtes Begriff der „Reiseschreibung“ seinen Ausführungen zu *Rub'Al-Khali* voranstellt, den Roman von Michael Roes bereits mit Fichtes ethnopoetischem Konzept in einen Zusammenhang gebracht. Vgl. ebd., S. 97f.

⁵⁴⁷ Gottowik beschreibt die seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre aufkommende Tendenz, den bis dato „akribisch gezogenen Grenzverlauf zwischen faktischen und fiktionalen Ausdrucksformen insgesamt in Frage zu stellen“. Gottowik: Konstruktionen des Anderen, S. 59.

⁵⁴⁸ Gottowik legt dies in Bezug auf ethnographisches Beschreiben dar: vgl. ebd., S. 139.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd.

Kultur in gleichen Maßen wie die Abenteuerreise Schnittkes nur Konstruktion bzw. Inszenierung ist, dann kann sie für sich nicht beanspruchen, die arabische Andersheit ‚richtiger‘ oder besser darzustellen. Der Ethnologe selbst hält die Sprache der Wissenschaft gar für ungeeignet, kulturelle Andersheit angemessen zu erfassen. Er greift damit wiederum Gedankengänge Fichtes auf:⁵⁵⁰

„[...] von allen denkbaren ist die sprache der wissenschaft eine der beschränktsten: Entweder bleibe ich ganz in meinem wissenschaftlichen system dem anderen gegenüber, dann gibt es aber kein verständnis seiner sinnwelt, oder ich bemühe mich um ein verstehen aus seinem selbstverständnis heraus; dann musz ich aber meine wissenschaftliche darstellungsweise aufgeben. Gebe ich den versuch einer ‚objektiven‘ beschreibung der welt auf, eröffnet sich nicht dann erst eine viel reichere, vielstimmigere und verständnisvollere darstellung unseres jeweiligen daseins?“ (RA, S. 680)

Rub'Al-Khali führt beide Reiseaufzeichnungen, die des Ethnologen ebenso wie jene Schnittkes, als sprachliche Inszenierungen arabischer Alterität mit hohem Informationsgehalt über die Kultur der (fiktiven) Verfasser vor Augen. In diesem Sinne präsentiert der Text die wissenschaftlich-ethnografische Abfassung gleichermaßen als Möglichkeit, arabische Andersheit zu konstruieren, wie den erzählerischen Bericht Schnittkes.

In Anbetracht der nicht-objektiven Beschreibbarkeit arabischer Alterität durch Sprache bliebe als Alternative, um diesem Dilemma zu entkommen, nur die Abwesenheit einer benennenden Sprache, das Schweigen. Auf diese Nicht-Repräsentierbarkeit des kulturell Anderen durch Sprache verweisen symbolisch die leeren Seiten am Ende des Textes.⁵⁵¹ Vor diesem Hintergrund kann der Name des Romans, *Leeres Viertel*, auch als Hinweis auf die Nichtbenennbarkeit arabisch-jemenitischer Alterität, auf die Unmöglichkeit einer neutralen sprachlichen Beschreibung, einer Repräsentation, gedeutet werden. Die anderen Konzepte, die erlebte Andersheit, lassen sich adäquat nicht in Sprache fassen.

Roes folgt mit seinem ethnopoetischen Roman nicht nur den Prämissen, die strenge Trennung zwischen ethnographisch-faktischem Wissen und fikionalisierten Darstellungen aufzugeben, er sensibilisiert zugleich auch den (vielleicht nicht mit den Problematiken ethnografischer Repräsentation vertrauten) Leser für die Zusammenhänge zwischen Sprache und kultureller Identität sowie für den Interpretationscharakter sprachlicher Repräsentationen von kultureller Andersheit. Das in den Erzählerberichten über die jemenitische Kultur und die in ihr lebenden Menschen Dargelegte wird nicht als Schilderung eines objektiven Sachverhaltes präsentiert, sondern als Bericht einer subjektiven Erfahrung. Dem Rezipienten werden die

⁵⁵⁰ Vgl. Fichte: *Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen*, S. 360.

⁵⁵¹ Vgl. Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 223.

Voraussetzungen der sprachlich gefassten Interpretation bewusst gemacht und ihm wird der Konstruktionscharakter der im Medium Sprache vermittelten arabischen Kultur vor Augen gestellt.

5.2.2 Interkulturelle „Sprach / Spiel[e]“ und Interaktionsstile

Rub'Al-Khali macht nicht nur deutlich, dass Reise(be)schreibungen und ethnografische Texte als sprachlich abgefasste und begrifflich interpretierte Wahrnehmungen die arabische Kultur nicht adäquat repräsentieren können, der Text setzt auch verschiedene Aspekte interkultureller Kommunikation und Interaktion sowie in diesem Zusammenhang entstehende Probleme ins Bild und macht sichtbar, dass im Kontext interkultureller Begegnungssituationen auch nonverbale Kommunikationsformen sowie kulturell verschiedene, spezifische Interaktionsstile zu Missverständnissen und Verunsicherung führen können. Er zeigt Differenzen in den Formen der Gesprächsorganisation auf und macht Unterschiede in den Interaktionskonventionen sichtbar.

Die arabische Sprache ist für die jeweiligen Hauptcharaktere der beiden Handlungsstränge ein bedeutendes Instrument, um sich den arabisch-jemenitischen Welt- und Wirklichkeitsvorstellungen zu nähern. Den wittgensteinschen Sprachspiel-Begriff modifizierend, stellt der Ethnologe unter der Überschrift „Sprach / Spiel“ (RA, S. 346) den Charakter des Sprachlichen heraus und legt die Beziehungen zwischen Sprache und Wirklichkeit bzw. Welt offen:

„Das Wesen der Sprache ist nicht lexikalisch, das heißt kein System zur vollständigen Übersetzung der Welt. Ihr Wesen ist eher pragmatisch, das heißt ein Werkzeug zur besseren Handhabung der Welt.“ (RA, S. 346)

Dass Sprache die Realität nicht einfach abbildet, sondern dass die Wirklichkeit im Medium Sprache bereits strukturiert und gedeutet ist, wird dem Ethnologen in der Begegnung mit der jemenitischen Wirklichkeit, die sich in vielerlei Hinsicht von der europäischen Welt- und Wirklichkeitssicht unterscheidet, in ganz unterschiedlichen Situationen vor Augen gestellt. Aufgrund dieser Unterschiede in den sozialen und kulturellen Wirklichkeiten kommt es in *Rub'Al-Khali* wiederholt zu Kommunikationsproblemen und Missverständnissen.

Weil bspw. manche Phänomene in der anderen Umgebung einen anderen Stellenwert besitzen und die arabischen Entsprechungen deutscher Begriffe daher auch andere konnotative und assoziative Bedeutungszusätze haben, kommt es schon während der ersten Begegnung des Ethnologen mit Nūr zu Irritationen und Fehlschlüssen, die sich erst durch Präzisierungen des kulturellen Bedeutungsinhaltes der entsprechenden Begrifflichkeiten auflösen: Der

Spieleforscher aus Deutschland hatte in einem der ersten Gespräche mit Nūr erfahren, dass dessen Name ins Deutsche übersetzt „*licht*“ (RA, S. 172) bedeutet. Als er kurze Zeit später die Zwillingsschwester Thilla des jungen Jemeniten kennenlernt scherzt er: „Dann bedeutet Thilla sicher *schatten*.“ (RA, S. 173). Liegt der scherzhafte Unterton nicht zletzt in den negativen Assoziationen begründet, die dem Schattenbegriff in der deutschen Sprache anhaften, so wirft Nürs Erläuterung ein neues Licht auf dieses Phänomen:

„Er [Nūr] nickt ernst: Schatten sei unter arabischer sonne nicht einfach die abwesenheit von licht. Es bedeute wohlthat, schutz und unter umständen lebensrettung.“ (RA, S. 173; Einfügung: D. P.)

Nürs Erklärungen hinsichtlich der konnotativen Bedeutungszusätze von ‚Schatten‘ in der arabischen Sprache verändern den Blick des Ethnologen (und des Lesers?) auf das Benannte. Nürs Darlegungen führen in diesem Zusammenhang darüber hinaus sogar zu einer Konfrontation mit und Korrektur stereotyper Beurteilungen. Lassen die Andeutungen des Forschers darauf schließen, dass er zunächst davon ausgeht, in der Gegenüberstellung der Namen ‚Schatten‘ und ‚Licht‘ spiegele sich die in den westlichen Kulturen stereotyp behauptete Positivbewertung des Mannes und Negativbewertung der Frau in den arabisch-islamisch geprägten Kulturräumen wider, so wandelt sich diese Einschätzung in Zusammenhang mit der Explikation des Begriffes ‚Schatten‘ durch Nūr. Nicht nur der Blick auf das Phänomen Schatten verändert sich; auch die Einschätzung bezüglich des Stellenwertes von Nürs Schwester Thila in der Familie erfährt eine Korrektur.

Im weiteren Verlauf seines Aufenthaltes nähert sich der Protagonist der arabischen Lebenswelt und ihren Konzepten dann wiederholt, indem er sich etymologischen und lexikalischen Aufschlüsselungen bestimmter Phänomene widmet:

„Die etymologien und lexikalischen solidaritäten arabischer begriffe beschreiben oftmals präzise das mit dem begriff verbundene soziale konzept:
adschnabí, der fremde, hat seine grammatikalischen wurzeln im stamm *dschanaba*: sich abwenden, sich oder jemanden fernhalten, vermeiden. Aber auch: jemandem zur seite stehen, ihn begleiten (wie ein schutzherr seinen schutzbefohlenen).
dschanub bedeutet, im zustand ritueller unreinheit, stammesfremd oder nicht verwandt zu sein, während *dschanāb* ein ehrentitel oder eine respektvolle anrede ist.
dschanūb ist der süden.

gharb ist der westen, *gharīb* ein weiteres wort für den fremden. *gharaba* heiszt fort-, aber auch untergehen. *gharāba* steht für fremd, seltsam, dunkel, unverständlich. *maghrib* ist das land des sonnenuntergangs.

Doch bezeichnet *gharb* nicht nur den westen, sondern bedeutet auch heftig, ungestüm. Der westen gilt den beduinen gemeinhin als richtung der diebe.“ (RA, S. 224)

Als grundlegend anders im Vergleich zu seiner eigenen Kultur und bisweilen als befremdlich erlebt der Ethnologe den anderen Interaktionsstil der Jemeniten, den anderen Umgang mit körperlicher Nähe und Distanz, die arabische Form der Höflichkeit, die sich in

Wiederholungen und Floskeln äußert sowie den anderen, häufigeren und für ihn ungewohnten Einsatz des Blickkontaktes.⁵⁵² Die anderen, ihm fremd erscheinenden sozialen Handlungsformen, die den europäischen Konventionen oft geradezu diametral entgegenstehen, scheinen ihn bisweilen beinahe zu überfordern:

„Im augenblick kann ich das unentwegte angesprochenwerden nicht mehr ertragen. Die ständigen wiederholungen der immer gleichen, wenn auch gut gemeinten floskeln. Die ständige nähe anderer menschen, die berührungen, blicke.“ (RA, S. 180)

Der Ethnologe kann in der arabisch-jemenitischen Kultur im Zuge der Kommunikation nicht auf gewohnte Deutungsmuster zurückgreifen. Die ständige Konfrontation mit Verhaltensweisen, die in der eigenen Kultur als unangemessen gelten, empfindet er als anstrengend, obwohl er um ihre anderen Bedeutungen in der arabischen Kultur weiß. Zugleich erscheinen ihm seine eigenen, im Kontext des Sozialisationsprozesses erworbenen Verhaltensnormen in der anderen Kultur als hinderlich in der Begegnung mit den Menschen der arabisch-jemenitischen Gesellschaft:

„Jeder berührt jeden, ständig, ohne ansehen der attraktivität, der hygiene, des sozialen standes. Während ich mich abwende oder entziehe. Jeder sucht das gespräch oder lässt sich darauf ein. – Ich suche nur bestimmtes.
Ich schrecke nach wie vor zurück, wenn mich jemand absichtsvoll anfasst, mich unbekannterweise anspricht oder auch nur endlos anstarrt. Diese art intensiver körperlicher begegnung widerspricht so sehr meinen eigenen sozialen kompetenzen, dasz sich meine zurückhaltung, meine *verbindlichkeit*, die jede geste als zeichen einer wesentlicheren, geistigen botschaft interpretiert, als behinderung darstellt.
Sie schlieszt mich aus von der hauptsächlichen zerstreueung in dieser kultur: dem ständigen, unangestregten, unverbindlichen, doch keinesfalls nichtssagenden gespräch.“ (RA, S. 424)

Andererseits offenbart sich ihm arabisch-jemenitische Andersheit auch im Schweigen. Die Rub'Al-Khali, das sogenannte ‚Leere Viertel‘, lernt er als Ort kennen, an dem Schweigen, die Abwesenheit von Sprache, anders als in seiner Heimat, auch im Beisammensein möglich ist:

„In Europa würde das schweigen als bedrückend empfunden werden. Hier ist das zusammensein mit anderen nicht zugleich auch zwang zur gemeinschaft mit ihnen. Sie ist eher ein angebot als eine pflicht.
Wir können miteinander reden, wenn wir wollen. Wir sind füreinander da, wenn es nötig ist. – Doch ist mir diese haltung noch so fremd, dasz sich ständig die alten, gewohnten deutungen vordrängen: Wir sind zusammen, doch haben uns nichts zu sagen. Geht, laszt mich allein, damit ich bei mir sein kann. Seid ihr da, geht ein teil meiner selbst verloren ...“ (RA, S. 656)

Zu schweigen trotz der Anwesenheit Anderer; etwas nicht in Sprache zu fassen, Dinge ungesagt bzw. unbenannt zu lassen, erlebt der junge Forscher als geradezu befremdend. Hier offenbart sich ihm ein signifikanter Unterschied der arabisch-jemenitischen Gesellschaft zu den Gesellschaften des Westens:

⁵⁵² Zu diesbezüglichen kulturellen Unterschieden im Bereich der nichtsprachlichem Kommunikation und Interaktion vgl. auch Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 76-80.

„Die westliche kultur lebt in der überzeugung, dasz (fast) alles sagbar und damit verhandelbar sei. [...] Die menschen im westen glauben, sich durch das aussprechen des geheimsten (psychotherapie, beichte ...) von dieser last befreien zu können. Während in der arabischen kultur das noch unbenannte durch die aussprache zu existieren beginnt. – Unsere ‚schöpfungsberichte‘ sind östliche mythen!“ (RA, S. 728)

5.3 Reflexionen über den Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur im *Weltensammler*

Im *Weltensammler* spielt die Auseinandersetzung mit der jeweiligen sprachlichen Andersheit der Kulturräume, die Burton bereist, sowie mit den jeweiligen kulturell anderen Kommunikations- und Interaktionsformen, die er dort antrifft, eine bedeutende Rolle im Hinblick auf dessen sich im Zuge der Reiseunternehmung wandelnden und verändernden Identität. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass Burton sich mit dem Erlernen der fremden Sprachen einen Weg bahnt, an den anderen kulturellen Konzepten teilzuhaben und die anderen Kulturen besser zu verstehen. „Sprachen waren Waffen“ (WS, S. 52), die sich im Zuge der Kolonialpolitik nicht nur gegen die Einheimischen richten ließen und somit Burtons Karriere anspornen konnten, sondern welche er auch gegen die Langeweile im Cantonment einzusetzen vermochte. Ebenso wurde dargelegt, dass der Protagonist des *Weltensammlers* durch Adaption seiner Verhaltensweisen sowie durch Anpassung seiner Kleidung an die Bekleidungen der Einheimischen, mit jenen Identität ‚kommuniziert‘.

Im Folgenden soll nun die sprachliche Gestaltung der kulturspezifischen Perspektiven im Text näher beleuchtet werden. Dabei soll vor allem der Frage nachgegangen werden, ob und wie der Roman die Beziehungen und Verflechtungen zwischen Kultur und Sprache präsentiert und auf welche Weise er kulturspezifische Interaktionsstile zur Darstellung bringt. Vor diesem Hintergrund werden vor allem auch die gestalteten, kulturell anderen Kommunikations- und Interaktionsformen in den Blick genommen. Kommunikationsprobleme werden vor dem Hintergrund kulturspezifischen Wissens sowie kulturspezifischen Kommunikations- und Interaktionsformen betrachtet und analysiert.

Die verschiedenen, im *Weltensammler* inszenierten Perspektiven der Europäer auf die Kulturen des Orients einerseits, der jeweiligen Einheimischen auf die Europäer und ihre Handlungen und Verhaltensweisen andererseits, unterscheiden sich nicht zuletzt im Hinblick auf ihre sprachliche Gestaltungsweise. Kulturell unterschiedliche Blickwinkel werden mithilfe differierender Sprachstile und Ausdrucksweisen zur Darstellung gebracht. Der Text strebt an, sich den Eigenheiten und Perspektiven verschiedener Sprachen anzunähern und diese mithilfe der Einstreuung von fremdsprachigen Begriffen, der Verwendung von Neologismen,

metonymischen Ausführungen oder metaphorischen Umschreibungen zumindest annäherungsweise zur Darstellung zu bringen. Auf diese Weise werden sprachlich-kulturell bedingte, unterschiedliche Erlebnis- und Wahrnehmungsweisen wenigstens ansatzweise simuliert und die durch sprachliche bzw. kulturelle wie auch persönliche Faktoren beeinflusste Perspektive der Einheimischen wird hervorgehoben.⁵⁵³ Zudem wird „der für die Kolonialliteratur dominante, einseitig europäische Blick konsequent und durchgängig gebrochen, indem den Ereignisschilderungen durch die Reflektorfigur Burton in jedem der drei großen Kapitel ein außereuropäischer Kontrapunkt beigegeben ist, der den westlichen Blickwinkel ergänzt bzw. konterkariert“⁵⁵⁴. Der *Weltensammler* vermag auf diese Weise zu zeigen, dass den Einheimischen die Verhaltensweisen der Europäer ebenso befremdlich erscheinen, wie Letzteren die Traditionen und Lebensformen der einheimischen Bevölkerungen. Besonders deutlich wird dies bspw. anhand der Äußerungen Bombays in Bezug auf den Entdeckungsdrang der Briten Speke und Burton:

„[...] und die Wazungu, meine Brüder, sind seltsame Menschen, ich kann sie erkennen, ich kann sie auseinanderhalten, aber ich werde sie niemals verstehen können. Sie glauben, die höchste Bestimmung des Menschen sei es, dort hinzugelangen, wo seine Vorfahren nicht hingelangt sind. Wie sollen wir, die wir uns davor fürchten, dort hinzugehen, wo keiner zuvor gegangen ist, so etwas verstehen? Wie sollen wir ihr Glück begreifen, wenn es ihnen gelingt, die Aufgabe, die sie sich selbst gestellt haben, zu erfüllen?“ (WS, S. 391f.)

Trojanows Text stellt die ‚Orientalen‘ den britischen Machthabern dabei nicht starr gegenüber, sondern er bringt vielmehr auch die Heterogenität der verschiedenen, von den Europäern unter dem Konstrukt ‚Orient‘⁵⁵⁵ wahrgenommenen Kulturräume zur Darstellung; unter anderem mit sprachlichen Mitteln wird gezeigt, dass sich auch die Repräsentanten der

⁵⁵³ Michaela Holdenried empfindet „die fremdsprachlichen Ausdrücke und standardisierten Begrüßungsformeln wie ferne Reminiszenzen an Karl Mays Tupfer fremdländischer Lokalkolorits“; sie ist der Meinung, dass „die Vorliebe des Autors für blumige Ausdrücke [...] aufgrund ihrer Schiefheit eher zu unfreiwilliger Komik als zur sprachlichen Einfärbung der Fremdheit [führt]“. Holdenried: Entdeckungsreisen ohne Entdecker, S. 310f.; Anpassung: D. P. Auch Martina Ölke problematisiert Trojanows polyperspektivische Gestaltungsweise und stellt heraus, dass die benutzten, anderssprachlichen Begriffe nicht immer übersetzt oder erläutert werden. Vgl. Ölke: Interkulturalität und Exotismus, S. 41-44. Besonders ausführlich beschäftigt sich Rakowski mit den fremdsprachlichen Ausdrücken und Redewendungen im *Weltensammler* und erblickt, indem sie ergänzend auch auf das Glossar des Romans schaut, ganz unterschiedliche Funktionen der fremdsprachlichen Einschübe, wie z. B.: „die Macht der Sprache als kulturelles Werkzeug zu thematisieren“ (Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 45), auf „die Unzulänglichkeit der Sprache zur Beschreibung fremdkultureller Phänomene aufmerksam“ zu machen (ebd.) und den Leser zu befremden bzw. ihm zu demonstrieren, dass kulturelle Differenzen „nicht vollständig übersetzt und angeeignet“ werden können (Ebd., S. 47). Insgesamt lässt sich festhalten, dass der Eindruck des Exotischen durch die fremdsprachigen Einschübe zwar durchaus verstärkt wird, dass der Leser durch die fremdsprachigen Benennungen aber zugleich für andere Wahrnehmungsformen und sprachliche Eigenheiten sensibilisiert wird und dass im Text somit dennoch ‚alternative‘ Sichtweisen und Blickwinkel zur Geltung gelangen.

⁵⁵⁴ Domdey: Interkulturelles *Afrikanissimo*, S. 52.

⁵⁵⁵ Auch die Afrikaner konnten im 18. und 19. Jahrhundert als ‚Orientalen‘ betrachtet werden. Vgl. dazu Anm. 309 dieser Arbeit.

verschiedenen ‚orientalischen‘ Kulturräume und Religionen gegenseitig als fremd wahrnehmen und voneinander abgrenzen. So artikuliert Naukaram seine Furcht vor und sein Unbehagen gegenüber den Anhängern des Islam im Sindh mit Hilfe von metaphorischen Vergleichen, die seine ablehnende Haltung gegenüber den Mitgliedern dieser Religion zum Ausdruck bringen. Wenn er es für unmöglich hält, mit diesen zu interagieren bzw. zu kommunizieren, so zeugt dies von der Auffassung, zwischen ihm und den ‚Anderen‘ bestünde eine unüberbrückbare Differenz:

„Mit den Beschnittenen ist kein Gespräch möglich, selbst wenn wir eine gemeinsame Sprache gehabt hätten. Ihre Gesichter sind wie Festungen, ihre Augen wie zwei Kanonen, die immer auf dich zielen.“ (WS, S. 82)

Auch die Gegebenheit, dass er seine eigene Stimmung, war seine heimliche Liebe Kundalini schlecht gelaunt, durch einen Vergleich mit einem moslemischen Kleidungsstück zum Ausdruck bringt, macht die ablehnende Haltung des Inders gegenüber den Menschen der anderen Religion sichtbar: An Tagen, an denen Kundalinis Laune düster war, empfand er nach eigenen Angaben „als würde die ganze Welt Burka tragen.“ (WS, S. 89)

Trojanows Roman simuliert nicht nur kulturell unterschiedliche Perspektiven und Strukturierungen mithilfe von sprachlichen Mitteln, er weist auch darauf hin, dass sprachliche Kommunikation auf kulturelle Vorstellungswelten und Erfahrungsräume bezogen bleibt. Burtons Verständigungsprobleme mit der Inderin Kundalini bspw. stellen sich vor allem ein, weil beide Akteure auf kulturell unterschiedliche Wissensvorräte und Erfahrungshorizonte zurückgreifen müssen. Burton ist, obwohl er ein grundlegendes Verständnis der indischen Kultur entwickelt, nicht ausreichend mit der anderen kulturellen Wirklichkeit Indiens vertraut, um Kundalinis Äußerungen richtig zu entschlüsseln. Dem mit den kulturellen Sinnwelten unvertrauten Leser werden Burtons Verständnisschwierigkeiten aus der Nahperspektive des Protagonisten präsentiert. Indem ihm, ebenso wie Burton, Kundalinis Äußerungen und Argumentationen oft ohne weitere Erklärungen dargeboten werden, wird ihm vor Augen geführt, dass sprachliche Äußerungen erst vor dem Hintergrund von Kontextkenntnissen ‚richtig‘ verstanden werden können. Ein Beispiel hierfür bildet die von Kundalini abgegebene Erklärung für ihre dunkle Hautfarbe:

„Er legte seine Hand auf ihre Schulter und betrachtete den Kontrast. Wieso bist du so dunkelhäutig? Sie drehte sich zu ihm um und blickte ihn streng an, als habe er eine ungebührende Frage gestellt. Sie beugte sich zu ihm, bis er sie vor lauter Nähe fast nicht mehr sehen konnte. Weil ich am Neumondtag geboren worden bin, flüsterte sie. Und ihre Augen platzten wie Feuerwerkskörper.“ (WS, S. 86)

Kundalinis Argumentation zeugt von und bezieht sich auf eine andere Weltanschauung, die dem Außenstehenden, nicht am kulturellen Wissensvorrat Indiens Teilhabenden, verschlossen

bleibt. Indem der Text dem Leser die Erklärung des Zusammenhanges zwischen dunkler Hautfarbe und Geburt am Neumondtag schuldig bleibt, konfrontiert er diesen in für ihn nachvollziehbarer Weise mit der Fremdheit bzw. Befremdlichkeit indischer Vorstellungsräume.⁵⁵⁶

Dass Sprachen die historisch geprägten Erfahrungen und Vorstellungswelten eines Kulturraumes transportieren, wird darüber hinaus mittels der Darlegungen Upanitsches verdeutlicht. In seinem Sprachunterricht vermittelt er seinem Schüler Burton etwas über die etymologische Herkunft der Wörter und bindet sie an die kulturelle Lebenswelt Indiens an:

„Bestimmt haben Sie Kenntnis von unseren zwei Wörtern für Mann: Admis, das stammt von Adam ab, der, wie die Moslems behaupten, hierzulande auf die Welt gekommen ist, und Manav, das stammt von Manu ab, dem anderen Urahn, aus der, wie Sie sagen würden, hinduistischen Tradition. An der Sprache sollst du sie erkennen, heißt es nicht so? In unserer Sprache offenbaren wir uns als Nachkommen zweier Geschlechter.“ (WS, S. 91)⁵⁵⁷

Am Anfang dieser Arbeit wurde kulturelle Identität als kulturspezifisches, dynamisches Wissenssystem definiert. Sprache als Bewahrungs- und Vermittlungsmedium kulturellen Wissens und als System, in dem kulturspezifische Weltanschauungs- und Wahrnehmungsmuster zum Ausdruck gelangen, bildet genau wie non- und paraverbale Kommunikations- und Interaktionsformen einen konstitutiven Teil dieses Wissens und damit kultureller Identitäten. Der *Weltensammler* setzt Sprache und weitere Interaktions- und Kommunikationsformen als Grundlagen von Identifikation und Abgrenzungen ins Bild. Zugleich veranschaulicht er, wie sich über Sprache Ordnungen und Hierarchien konstituieren lassen:

Die Fremdstellung der Orientalen durch die Kolonialmacht wird im *Weltensammler* nicht zuletzt über sprachliche Aspekte geleistet. Trojanow setzt sprachliche Mittel ein, um das von den Kolonialherren geglaubte und behauptete Macht- und Hierarchieverhältnis zur Darstellung zu bringen und die Perspektive der britischen Machthaber auf die Einheimischen ins Bild zu setzen. Wenn General Napier die „Fremde“ als in einem „zurückgebliebenen Zustand“ (WS, S. 131) betrachtet und der Meinung ist, dass Burton ihm zustimme, „[...] daß die britische Zivilisation dem einheimischen Brauchtum überlegen war“ (WS, S. 131), dann manifestiert sich in diesen sprachlichen Äußerungen die Überzeugung von einer kulturellen

⁵⁵⁶ In ähnlicher Weise, wie Rakowski es für die im Glossar nicht erklärten fremdsprachlichen Ausdrücke feststellt, kommen wir auch hier „[...] nicht in den Genuss des Gefühls, alles verstanden, die Fremde beruhigend erklärt bekommen zu haben [...]“ (Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 42), sondern der Text konfrontiert den Leser unmittelbar mit der von der Figur Burton empfundenen Fremdheit.

⁵⁵⁷ Auch Rakowski verwendet dieses Zitat, um zu zeigen, dass Upanitsche Burton mithilfe solcher Darlegungen die „kulturellen Eigenheiten einzelner Sprachen“ demonstriert. Ebd., S. 32.

Ordnung, einer Hierarchie. Zugleich definiert er das ‚Eigene‘ gegenüber dem ‚Fremden‘ und grenzt es von diesem ab.⁵⁵⁸

Nicht zuletzt dient den britischen Machthabern sprachliche und parasprachliche Andersheit selbst als Grundlage, um das ‚Andere‘ herabzusetzen und sich von den ‚Anderen‘ abzugrenzen. Dies deutet sich nicht alleine in der bereits erwähnten Skepsis und Ablehnung der Briten gegenüber Burtons Fremdsprachenkenntnissen an, sondern wird noch deutlicher, wenn z. B. ein britischer Richter, den Burton in Mhow besucht, die Sprachäußerungen der Einheimischen abwertet:

„Ich bin zu der Erkenntnis gelangt, daß mich die Stimmen dieser Menschen in die Verzweiflung treiben. Dieses schrille Durcheinander, das so klingt, als würden die Wörter ausgewürfelt werde. In den Wahnsinn. Deswegen habe ich jegliches Gerede verboten.“
(WS, S. 70)

Die Figur Burton grenzt sich von seinen Landsleuten ab, wenn sie sich nicht an ihren spöttischen Bemerkungen über die Einheimischen beteiligt und darüber hinaus auch noch die Sprachen der ‚Anderen‘ lernt. Durch seine Sprachkenntnisse ebenso wie durch seine Kenntnisse der richtigen Verhaltensweisen, Kommunikations- und Interaktionsformen, die er sich mithilfe seiner Lehrer und Kulturvermittler aneignet, wird er für die Einheimischen in Indien wie in Arabien als einer von Ihnen identifizierbar.

Welch eine herausragende Rolle Sprachen und Verhaltensweisen im Kontext der Identitätswahrnehmung spielen, stellt der Text nicht zuletzt auch im Ostafrikakapitel heraus. Hier wird Burton in Kazeh von den Arabern, denen er und Speke begegnen, wie einer der Ihren aufgenommen, während der allem Fremdem mit Abneigung begegnende und mit arabischen Kommunikations- und Interaktionsformen nicht vertraute Speke aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen bleibt.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von Ingo H. Warnke über den deutschen Kolonialdiskurs: Ingo H. Warnke: Deutsche Sprache und Kolonialismus. Umriss eines Forschungsfeldes. In: Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1848-1919, hg. von Ingo H. Warnke, Berlin / New York 2009, S. 3-62, hier S. 3f. Ingo Warnke sieht den „deutsche[n] Kolonialdiskurs“ vor allem als „Identitätsdiskurs“, wobei er Sprache als "Werkzeug einer Ordnung der Dinge“ diesem Diskurs zuordnet, mit deren Hilfe Hierarchien geschaffen werden konnten. Ebd.

5.4 Sprache und Kultur in Stefan Weidners Text *Fes*

5.4.1 *Interkulturelle Sprachspiele: Kulturdynamik in Stefan Weidners Fes*

In Stefan Weidners Text *Fes* wird die bereits angesprochene Sprachenvielfalt vor allem als Zeugnis der vielfältigen Einflüsse, die auf Marokko eingewirkt haben und einwirken, dargestellt. Sprachen dienen in *Fes* gewissermaßen als Zeugen der Interaktionen zwischen den verschiedenen Kulturräumen, mit denen Marokko in Berührung kam und kommt und sie sind Ausdruck der kulturellen Kräfte, die dort walten und gewaltet haben. Außerdem thematisiert der Text das Nebeneinander von unterschiedlichen Sprachen vor dem Hintergrund arabisch-maghrebinischer Identität und deren Entfremdung.

Wie oben bereits angemerkt wurde, führt der Text dem Rezipienten den Bilinguismus Marokkos vor Augen und lässt auf diese Weise die Beeinflussungen Marokkos durch verschiedene kulturelle Kräfte sichtbar werden. Indem der Protagonist R. auf seiner tatsächlichen Reise sowie in seinen Erinnerungen und Assoziationen auf die Präsenz unterschiedlicher Sprachelemente hinweist, macht der Text auf die vielfältigen kulturellen Einflüsse, die die Kulturen des Maghreb befruchten und in unterschiedlicher Weise auf sie eingewirkt haben, aufmerksam: Während der Erzähler vor allem im Zuge des Treffens zwischen den Marokkanern und den Deutschen immer wieder die Allgegenwärtigkeit der französischen Sprache herausstellt – Nassib kommuniziert mit seinen deutschen Gästen auf Französisch, was der Text durch französische Sätze und Einschübe wiederholt ins Gedächtnis ruft; außerdem wird bspw. auf den französischen Namen der Bar, in die R. und Carima einkehren oder auf die französischen Titel der Bücher in der Buchhandlung, in der R. sich in Marrakesch aufhält, hingewiesen – wird in *Fes* überdies die Bedeutung der arabischen Sprache zur Darstellung gebracht, indem Verse arabischer Gedichte zitiert oder der arabische Name eines Platzes, den R. besucht – Djama al-Fna –, genannt werden.

Auf diese Weise macht der Text auf das Gewicht, das die Koexistenz arabischer und französischer Einflüsse für die marokkanisch-maghrebinische Kultur hat, aufmerksam und spielt auf die bewegte Vergangenheit des Landes, auf die andalusisch-maurische Blütezeit Marokkos unter arabischer Herrschaft einerseits, auf die französische Protektoratszeit und deren Auswirkungen andererseits, an. *Fes* veranschaulicht durch Herausstellen des Nebeneinanders der französischen und arabischen Sprache, wie die unterschiedlichen Einflüsse Marokko durchdrungen bzw. auf die marokkanische Kultur und Identität zurückgewirkt haben. Das Arabische ist in Folge der marokkanischen Sprachpolitik, die nach der Unabhängigkeit von Frankreich im Jahre 1956 im Dienste der Entkolonialisierung stand,

offizielle Amtssprache, das Französische „Verkehrs- und Geschäftssprache“,⁵⁵⁹ und wie Corinna J. Wernitz dargelegt hat, „langue d’usage“; außerdem in einem Großteil der marokkanischen Schulen auch wichtigste Fremdsprache⁵⁶⁰. Indem der Text überdies explizit auf die Präsenz lateinischer Schriftzüge hinweist – in seiner Gedankenreise in die Vergangenheit kommt R. in Algerien an einer Bibliothek vorbei, die im Namen des römischen Senators M. Julius Quintianus Flavius Rogatianus erbaut wurde und noch heute die Reste der lateinischen Widmungsschrift aufweist (Vgl. F, S. 50) – und an verschiedenen Stellen die Anwesenheit auch englischer Sprachelemente aufzeigt, hebt er die vielen unterschiedlichen Einflüsse, denen der Maghreb ausgesetzt war bzw. ist, hervor und veranschaulicht, wie dieser Kulturraum verschiedene Kulturelemente in einer einzigartigen dynamischen Kultur integriert hat. Die römischen (Schrift-)Zeugnisse ebenso wie die Bedeutung der arabischen und französischen Sprache und die Anwesenheit des Englischen sind Zeichen für die vielfältigen kulturellen Kräfte, die in diesem Kulturraum interagiert haben bzw. interagieren, sich gegenseitig durchdringen und zusammenwirken: für die Einflüsse durch die Römer nach deren Eindringen im 2. Jahrhundert nach Christus, für die Bereicherung infolge der späteren Eroberung Nordafrikas durch die Araber, für die Einflüsse Frankreichs während der Protektoratszeit und für die Auswirkungen des umsichgreifenden Globalisierungsprozesses und die damit verbundene, wachsende Bedeutung der englischen Sprache und der angelsächsischen Wirtschaftsmodelle.

Stefan Weidners Text *Fes* weist mittels sprachlicher Aspekte aber nicht alleine auf die kulturellen Kräfte hin, die auf die maghrebischen Kulturräume im Allgemeinen und auf Marokko im Besonderen eingewirkt haben, vielmehr thematisiert er auch die Einflussnahmen der arabischen Sprache auf die Kulturen Europas und macht auf diese Weise auf die Bedeutung der arabisch-europäischen Kulturkontakte und Verflechtungen für die westlich-europäischen Kulturräume aufmerksam. Wenn er bspw. die Herkunft des deutschen Begriffes Zenit aus dem Arabischen anspricht, indem er eine verbale Auseinandersetzung zwischen Nassib und der am deutsch-marokkanischen Treffen teilnehmenden Figur Grober inszeniert (Vgl. F, S. 60), in welcher zur Darstellung gebracht wird, dass Letzterer nicht um die arabische Abkunft des Wortes weiß, setzt er nicht nur die den Europäern oft unbewusste Beeinflussung der europäischen Kulturen durch die arabischen Kulturräume ins Bild – welche

⁵⁵⁹ Vgl. Rudolph Chimelli: Marokko. In: Die arabischen Staaten. Geschichte, Politik, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft, hg. von Walter M. Weiss, Heidelberg 2007, S. 194-207, hier S. 194.

⁵⁶⁰ Vgl. Corinna J. Wernitz: Bedingungen und Voraussetzungen für Sprachwechsel. Eine Untersuchung zum Sprachwechsel bei bilingualen Marokkanern in Frankreich, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1993, S. 45.

im Übrigen durch Nassibs Darlegungen der arabisch-muslimischen Herkunft des Motivs der Jenseitsreise bei Dante noch hervorgehoben wird (Vgl. F, S. 61)⁵⁶¹ – sondern zeigt zugleich auch, dass die oftmals der arabischen Kultur durch den Westen entgegengebrachte Abwertung vor allem Zeichen einer Verkennung ist. *Fes* schärft auf diese Weise auch den Blick für die Befruchtung und Bereicherung der europäischen Kulturen durch die arabische Sprache und die arabischen Kultureinflüsse, welche sich im Rahmen der Sprach- und Kulturkontakte im Zuge von Handelsbeziehungen und des Zusammenlebens der europäischen und arabischen Kulturen vollzogen haben.⁵⁶²

Anhand des Intellektuellen Nassib veranschaulicht *Fes* das ambivalente Verhältnis vieler Marokkaner zur französischen Sprache einerseits, sowie auch zu den westlich geprägten Kulturräumen andererseits. Auf der einen Seite spielt das Französische bis heute eine große Rolle in Marokko – die Präsenz der französischen Sprache ist Resultat der historisch-kulturellen Entwicklungen des Landes und gerade in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens ist die französische Sprache allgegenwärtig –, auf der anderen Seite ist die Präsenz der französischen Sprache aber auch Zeugnis der einstigen Machtverhältnisse,⁵⁶³ der einstmaligen Unterdrückung der andalusisch-marokkanischen Kultur und somit Erinnerung an den Verlust der marokkanischen Unabhängigkeit und an die Verachtung dieser Kultur durch die westliche Protektormacht. R., veranlasst durch die Konfrontation mit der Ausbreitung eines sich westlich imaginierenden „New-Age-Islam“ (F, S. 73) sowie mit dem französischen Charakter des Stadtteils Marrakesch-Gueliz, meint, den Blick Nassibs hinsichtlich der Entwicklungen in Marokko nachempfinden zu können. Der Text versucht eine Annäherung an die anderskulturelle marokkanische Perspektive zu vollziehen und führt dem Leser die Ursachen für Nassibs ambivalentes Verhältnis zum Französischen vor Augen:

„Mit einem Mal vermeint er [R.], die Wut, den Druck, die seelische Zwangslage Nassibs zu verstehen. Wenn selbst R. angesichts dieser Entwicklungen der islamischen Kultur Trauer und Wut empfindet, R., für den die Beschäftigung damit immer zuerst der Erweiterung und

⁵⁶¹ Zu Einflüssen islamischer Jenseitsvorstellungen auf Dante vgl. u. a. auch die Hinweise von Gregor Schoeler, die er seiner Übersetzung des Werkes *Paradies und Hölle* des arabischen Dichters Al-Ma'Arri voranstellt: Gregor Schoeler: Einleitung: Der Dichter und Schriftsteller Abū L- 'Alā' al-Ma' arri. In: Abū al- 'Alā' al-Ma' arri: *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem ‚Sendschreiben über die Vergebung‘*. Aus dem Arabischen übersetzt und hg. von Gregor Schoeler, München 2002, S. 9-37, hier 32f.

⁵⁶² Gustav Ineichen hat zur Beschreibung der Sprachkontakte zwischen den Arabern und den Europäern ein Dreierschema vorgeschlagen. Demnach haben sich wechselseitige Einflüsse durch „Kontakte im Rahmen von Wissenschaft und Gelehrsamkeit“ vollzogen, durch „Kontakte in mehrsprachigen Gemeinschaften“, wobei er hier auf Sizilien und Al-Andalus Bezug nimmt sowie durch „Kontakte aus gelegentlichem Anlaß“, die er „vor allem als Handelsbeziehungen rund um das Mittelmeer“ expliziert. Gustav Ineichen: *Arabisch-orientalische Sprachkontakte in der Romania. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Tübingen 1997, S. 12.

⁵⁶³ Vgl. Florian Coulmas: *Sprache und Staat. Studien zur Sprachplanung und Sprachpolitik*, Berlin 1985, S. 121f.

Ergänzung der eigenen Kultur gedient hat, wie muß dann Nassib diese Entwicklung wahrnehmen, die seiner ureigenen Kultur? Indem er seinen deutschen Kollegen Fes offenbarte, führte er ihnen vor Augen, daß es einen anderen Islam gegeben hat und daß etwas davon in ihm, Nassib, lebte – und vielleicht nur in ihm und wenigen seinesgleichen. [...]

Um sich und sein Erbe zu bewahren, muß er agieren, propagieren, muß er werben, argumentieren, sich positionieren, muß er sich verwahren und wehren, muß er protestieren, kämpfen und unermüdlich präsent sein. Wie er, der fließend und ohne Zögern Französisch sprach, wenn es angebracht war, gegen die Intellektuellen der marokkanischen Frankophonie wettern konnte! Was immer sie leisteten, selbst ihre wichtigsten geistigen oder dichterischen Beiträge, sei wertlos für die arabisch-islamische Kultur, weil es sich in einer fremden Sprache vollziehe und nicht die eigene Kultur fortschreibe, sondern eine andere. Die Franzosen aber nähmen das, was die Marokkaner auf Französisch leisteten, ohnedies nicht ernst; damit ein Marokkaner in der globalen Weltkultur gehört werde, müsse er sich dieser so weit anbiedern, daß er für Marokko nicht sprechen könne“ (F, S. 73f.; Einfügung: D. P.)

Vor dem Hintergrund der französischen Protektoratszeit und der Überstülperung der französischen Sprache, Bildungs- und Geisteskultur wird die Skepsis einiger Marokkaner gegenüber der französischen Sprache, wie sie Nassib verkörpert, nachvollziehbar; war – wie Fritz Forkel dargelegt hat – die Durchsetzung des Französischen in den Verwaltungs- und Bildungsbereichen in erster Linie doch Machtinstrument zur Durchsetzung der französischen Herrschaftsinteressen. Insofern wurde und wird die Franzöisierungspolitik der Protektoratszeit als geistig-kulturelle Überrumpelung begriffen, als Versuch, das arabische Erbe Marokkos, die kulturellen Werte und Orientierungen des Landes, zu verdrängen und gegen westliche Traditionen auszutauschen.⁵⁶⁴ Davon zeugt auch die seit der marokkanischen Unabhängigkeit betriebene Arabisierungspolitik Marokkos. Mithilfe einer Durchsetzung der arabischen Sprache möchte man auf eine Rückbesinnung auf das arabisch-islamische Erbe des Landes hinwirken.⁵⁶⁵ Das Arabische steht für die Unabhängigkeit von den einstigen Kolonialmächten, ist Ausdruck arabisch-islamischer Identität⁵⁶⁶ und Symbol des „Traum[s] von einer panarabischen Einheit“.⁵⁶⁷

Gleichzeitig kommt in der präsentierten Haltung des Intellektuellen Nassib das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die westlich-europäisch geprägten Kulturräume auch heute noch auf die arabisch geprägten Kulturen herabblicken. Wenn Nassib bemängelt, dass nur der französisch sprechende Marokkaner von der globalen Weltkultur ernst genommen werde, so artikuliert sich darin auch eine Kritik gegenüber der westlich initiierten Globalisierung und der damit einhergehenden Machtentfaltung des Westens; in erster Linie gegenüber einer damit einhergehenden ‚Verwestlichung‘ der Kulturen, in welcher implizit auch heute noch der

⁵⁶⁴ Vgl. Fritz Forkel: Die sprachliche Situation im heutigen Marokko. Eine soziologische Untersuchung, phil. Diss., Hamburg 1980, S. 32-35.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 97f. sowie Coulmas: Sprache und Staat, S. 123.

⁵⁶⁶ Vgl. Forkel: Die sprachliche Situation im heutigen Marokko, S. 111.

⁵⁶⁷ Coulmas: Sprache und Staat, S. 123; Anpassung: D. P.

Gedanke an eine Überlegenheit des Westens, westlicher Lebensmodelle, angelegt ist. Die von Nassib erwähnte Ignoranz und Abwertung des Westens gegenüber in der arabischen Sprache erbrachten Leistungen ist Ausdruck dieser Geringschätzung des Westens gegenüber der (marokkanisch)-arabischen Kultur.

Durch die zur Darstellung gebrachten sprachlichen Aspekte demonstriert *Fes* die vielfältigen kulturellen Einflüsse, die auf Marokko eingewirkt haben und einwirken, und macht die in den historischen Erfahrungen des Landes bedingten Besonderheiten sichtbar. Die Zusammenhänge zwischen Kultur und Sprache und die identitätsstiftende Funktion von Sprache werden deutlich gemacht und vor diesem Hintergrund wird das Augenmerk auf die Bedeutung von Sprache als Machtinstrument gelenkt.

5.4.2 *Sprachen, Texte und kulturelle Kontexte*

Weidner veranschaulicht sprachliche Aspekte aber nicht alleine als Zeugnisse der vielfältigen kulturellen Einflüsse und Überformungen, denen Marokko in Vergangenheit und Gegenwart ausgesetzt war bzw. ist; Sprache wird vielmehr auch als Medium einer anderen kulturellen Logik inszeniert, Bezüge zwischen Sprache und kultureller Wirklichkeit werden sichtbar gemacht und vor diesem Hintergrund Kommunikations- und Interaktionsschwierigkeiten kulturenübergreifender Prozesse dargestellt.

Fes setzt z. B. Probleme der deutschen Figuren ins Bild, das in Marokko Erlebte und Gesehene in vertraute Kategorien einzuordnen, es in den Bereich der eigenen Sprache zu integrieren. Gleich zu Beginn des Textes, wenn der Protagonist R. und seine Begleiterin Carima in die *Bar du Monarque* eintreten, fallen die Schwierigkeiten des Protagonisten auf, kulturell andere Phänomene in die Kategorien der eigenen Sprache zu zwingen und das Erlebte in den Rahmen des Bekannten einzuordnen:

„Die Fenster waren vergittert, gelblich getönt und von innen beschlagen; was dahinter sich abspielte, war nur schemenhaft zu erkennen; aber es war laut und voll. Nachdem R. die Tür geöffnet hatte und erkannte, was sie erwarten würde, zögerte er kurz. Spelunke, Kaschemme oder Bordell, was war das passendere Wort?“ (F, S. 11)

Durch die dargestellte Verunsicherung Rs. in Bezug auf die passende Bezeichnung für den vorgefundenen Ort demonstriert der Text, dass man sich mittels der deutschen Sprache der marokkanischen Kultur und ihren Eigenheiten und Ordnungen allenfalls annähern, sie jedoch nicht adäquat ‚übersetzen‘ kann. Auf diese Weise wird deutlich, dass die sich in Sprache artikulierenden Kategorisierungen eng an die von einer Sprachgemeinschaft konstruierte und

von ihr erlebte Wirklichkeit gekoppelt sind. R. vermag die von ihm erfahrene Differenz mithilfe der eigenen Sprache hier nicht adäquat auszudrücken.

Für den Reisenden ist das Erlebnis von kultureller Andersheit eng verknüpft mit der Erfahrung sprachlicher Alterität. Sprachen sind „Träger des Wissens und der Erfahrungen eines Volkes“⁵⁶⁸ und in ihnen drücken sich kognitive und semantische Unterschiede,⁵⁶⁹ Verschiedenheiten des Denkens und Wahrnehmens aus. Rs. Begeisterung für Fremdsprachen ist Ausdruck dieser Gegebenheit:

„Und auf einmal weiß er, daß es früher genau dies war, was ihn fesselte am Verreisen: in fremde und fremdste Leben zu schauen, daran teilzuhaben, in eine neue Haut zu schlüpfen und die dadurch sich eröffnenden Möglichkeiten zu spüren und wahrzunehmen. Eine Sprache zu lernen, erinnert er sich, war für ihn damals, wie eine ungekannte Rolle einzustudieren, und deswegen lernte er viele davon. Und er weiß – oft ist es heute noch so! –, daß er in fremden Sprachen viel leichter und freier sich kundtat als in der eigenen, deren Wörter ihm rostig erschienen, verbraucht; aber auch viel zu tief in seiner Seele verankert, um geäußert zu werden und dann frei auf der Oberfläche und hin und her zu hüpfen wie bunte Bojen.“ (F, S. 163)

Die Begegnung mit einer anderen Sprache ist für R. zugleich eine Begegnung mit einer anderen Weltanschauung; das Erlernen einer anderen Sprache eröffnet ihm Chancen, sich von den gewohnten, sich in der eigenen Sprache manifestierenden Strukturierungen und Kategorisierungen zu lösen und neue Perspektiven auf die Welt zu gewinnen. Die Möglichkeit, sich in einer anderen Sprache artikulieren zu können, erlebt er als Befreiung davon, Welt und Wirklichkeit in die vertrauten Kategorien zwängen zu müssen.

Mit der Erwähnung der ‚Verankerung der eigenen Wörter in der Seele‘ verweist der Text auf die enge Beziehung zwischen Sprache und Identität. *Fes* spielt auf diese Weise darauf an, dass das Erlernen einer Fremdsprache eine wichtige Komponente zur Ausbildung einer interkulturellen Identität bildet.

Vor dem Hintergrund der engen Beziehungen zwischen Sprache und kulturell konstruierter Wirklichkeit macht *Fes* anhand eines von R. in einer Buchhandlung erstandenen Werkes von Ibn Arabi außerdem Verständnisprobleme sichtbar, die auf eine anderskulturelle, im Sufismus bedingte, Logik zurückgeführt werden können. Anhand der anderen Logik, der er im Werk Ibn Arabis begegnet – zum Erfassen der Texte des Sufis wäre eine Rekonstruktion dessen kultureller, historischer und religiöser Lebens- und Gedankenwelt notwendig –, offenbart sich

⁵⁶⁸ Tülin Polat: Zur Stellung und Rolle der deutschen Sprache bei der Entwicklung einer zukunftsbezogenen Fremdsprachenpolitik in der Türkei. In: Deutsch und andere Fremdsprachen – international. Länderberichte, sprachpolitische Analysen, Anregungen, hg. von Albert Raasch, Amsterdam / Atlanta 1999, S. 133-138, hier S. 137.

⁵⁶⁹ Vgl. Jürgen Trabant: Was ist Sprache? München 2008, S. 69.

R. in besonderer Weise, dass das Verständnis eines Textes an ein kulturelles Vorverständnis gekoppelt ist; an ein Hintergrundwissen, welches außerhalb des Textes liegt:

„R. versucht zu lesen und zu verstehen, durchaus mit heißem Bemühen. Alleine, es will nicht recht glücken. Wie soll man das nennen? Er versteht die Worte, das ist es nicht, dank der sehr nützlichen Annotationen und zur Not mit Hilfe seines miniaturisierten Wehrschen Wörterbuchs, das ihm seit neunzehn Jahren noch jeden arabischen Text auf Reisen aufgeschlüsselt hat. Aber er begreift nicht, wovon die Rede, was gemeint ist. Es ist, als wäre dies ein Text aus einer Welt, in der zwar dieselben Wörter benutzt werden und zum Beispiel Schnee tatsächlich auch Schnee meint. Wo aber alle Bedingungen, der gesamte äußere Kontext, in dem sich die Sprache bewegt, so anders geartet ist, daß es nichts nützt, wenn man weiß, daß Schnee weiß ist und aus Eiskristallen besteht, weil die Eiskristalle in jener seltsamen Welt zum Heizen benutzt werden oder als Treibstoff für fliegende Hamster, was alles natürlich nicht erklärt wird, weil ja in jener Welt selbstverständlich.“ (F, S. 164f.)

Die Rezeption einiger Zeilen des Textes – Weidner präsentiert in *Fes* auch eine deutsche Übersetzung derselben – weckt in Marrakesch schließlich die Erinnerungen Rs. an ein Ereignis in Fes, welches die Bedeutung von Kontextwissen für das Gelingen von Kommunikations- und Verständigungssituationen besonders deutlich werden lässt. R. hatte sich unter Vorgabe einer falschen Identität in die Moschee der Kairuaner eingeschlichen. Dort sind ihm einige dieser Zeilen des Werkes, das er nun in Marrakesch liest, schon einmal begegnet. Auch anhand des Moscheen-Erlebnisses veranschaulicht *Fes* die Bedeutung von Wissenshintergründen und konventionalisierten Verhaltensmustern im Kontext von Kommunikations- bzw. Interaktionssituationen und bringt diesbezügliche Gefahren in interkulturellen Situationen zur Darstellung:

Der Text berichtet, wie der Protagonist in der Moschee einen ungepflegt wirkenden Mann beobachtete, von dem er sogleich annahm, dass es sich um einen Madsjub, einen ‚Moscheenarren‘ handelte. Der Madsjub bewegte sich zwischen den verschiedenen Personengruppen, die sich in der Moschee befanden, hin und her und schien sich darum zu bemühen, die Männer in Gespräche zu verwickeln. R. nahm wahr, dass diejenigen, die dem Madsjub antworteten, sogleich in Ruhe gelassen wurden, während er bei denen, die seine Anwesenheit zu ignorieren schienen, länger verweilte. Schließlich sprach der Moscheennarr in unmittelbarer Nähe zu R. einen Mann an, sodass der Protagonist die Worte des Madsjub verstehen konnte: Es handelte sich um einen Fastenden, dessen Atem ekelhaft roch und welcher die Menschen nach der Empfindung seines Geruches befragte. Da der Angesprochene in Rs. Nähe jedoch nicht antwortete, war R. kurze Zeit später, als der Madsjub zu ihm kam, gezwungen, die Situation selbstständig zu bewerten und zu reagieren. Aus dem Hauptwerk Ibn Arabis war R. bekannt, dass der Atem des Fastenden für Gott einen Wohlgeruch darstellt. Um den übel riechenden Narren so rasch wie möglich wieder loszuwerden, gab R. diesem die,

wie er damals glaubte, gewünschte Bestätigung seines Wohlgeruchs. R's Schlussfolgerung jedoch entpuppt sich als folgenschwerer Fehler:

„Jetzt müsste der Verrückte ihn küssen und weiterziehen. Doch da täuschte sich R., und noch während die folgende Szene sich abspielte, ging ihm auf, was er falsch gemacht hatte, und er fluchte über seine vollendete Dummheit und Begriffsstutzigkeit. Wer um Himmels willen ist er, daß er vorgibt, er könne mit dem Geruchssinn Gottes riechen und den Aushauch dieses Fastenden als schön empfinden! Es gibt keinen Gott außer Gott, und nur Gott kann diesen Atem süß finden. Wie konnte er so töricht sein, nur die geringste der göttlichen Fähigkeiten für sich zu behaupten, und sei es vor diesem offensichtlich Geisteskranken? Kaum hatte dieser die Antwort gehört, sprang er auf, riß ihn mit sich hoch wie eine Marionette und brüllte so laut, daß alle in diesem Teil des Gebetssaals, selbst die, die den Irren so tapfer ignoriert hatten, aufschrakten, sich umwandten und schockiert auf die Szene starrten, die sich nun abspielte.“ (F., S. 182)

Diese Erinnerungen des Protagonisten führen vor Augen, welche Bedeutung innerhalb einer Gesellschaft erlernte und erprobte Deutungskompetenzen und Verhaltensmuster für die richtige Entschlüsselung von Botschaften und für angemessene Reaktionen besitzen. Der Text demonstriert hier die Gefahren und Missverständnisse, die sich ergeben können, wenn in anderskulturellen Umgebungen die Sicherheit vermittelnde Selbstverständlichkeit des eigenen Handelns abhandenkommt.

Die genannte Übersetzung der Zeilen Ibn Arabis ins Deutsche, die zugleich auch Interpretation ist,⁵⁷⁰ verhilft dem Leser überdies dabei, die aus der sprachlichen Andersheit resultierende Anmutung der ‚Fremdheit‘ zu überwinden: „Übersetzen bedeutet [...], die Differenzen immer ein Stück weit zu tilgen“.⁵⁷¹

Die Relevanz von Konventionen und erprobten Mustern im Kontext von Kommunikations- und Interaktionsprozessen demonstriert *Fes* außerdem auch schon bereits relativ weit am Anfang des literarischen Entwurfes. Anhand von den Blicken, Gesten und Gedanken eines fliegenden Händlers, dem Carima und der Protagonist in der besagten Spelunke Erdnüsse abkaufen möchten, veranschaulicht *Fes*, dass die Reaktionen und Verhaltensweisen seiner deutsche Kunden nicht mit den Erwartungshaltungen des Verkäufers in Einklang stehen:

„Behutsam rührte er [der Erdnussverkäufer] mit einem Teelöffel im Erdnußfach, hob einen kleinen Haufen davon aus dem Kistchen heraus und entlud die Nüsse auf der Illustriertenseite. Dann schielte er zu ihnen beiden hin und versuchte, ihre Mimik zu deuten. Ein weiterer Löffel Erdnüsse wurde auf die Stützen der marokkanischen Gesellschaft gekippt. Jetzt lagen knapp zwanzig darauf. Wieder der heimliche Blick, wieder der Löffel. Dann schaute der Alte auf: Sie sollten zahlen. Doch R. sagte nur: ‚Plus, plus!‘ Ein Löffel wurde nachgelegt. Circa dreißig Erdnüsse jetzt. Noch mehr? Und weil er R. nicht traute (wer bestellte schon so viele Erdnüsse?), schweifte sein Blick auch zu ihr hin. Vor Aufregung sah er nur die vielen blonden Haare. Echt? Doch dafür, erkannte er, waren ihre Augenbrauen zu dunkel. Rasch senkte er die Lider.“

⁵⁷⁰ Jürgen Brôcan weist darauf hin, dass „jede Übersetzung zugleich eine Interpretation des Originals ist [...]“. Brôcan: *Die leuchtenden Farben der Ferne*, S. 76.

⁵⁷¹ Ebd.

-Encore? fragte er

-Encore! bestätigte sie, und der Alte wurde ungeduldig. So viele Erdnüsse! Schien er zu denken.“ (F, S. 15f.; Einfügung: D. P.)

Die Textstelle demonstriert überdies, dass bereits optische Eindrücke, die auf eine kulturelle Andersheit des Interaktionspartners hinweisen, zu Irritation und Verunsicherung führen können.

Dass kulturelle Alterität nicht alleine anhand von äußerlichen Merkmalen oder anhand anderer Lebensformen oder anderer Kommunikationsverhaltensweisen ins Bewusstsein treten kann, sondern dass auch paraverbale Aspekte Differenzen bewusst werden lassen können, erlebt R. schließlich in jener Büchergarage in Marrakesch, in der er sich eine Hörprobe eines MP3-Korans anhört:

„An die nasalierenden Stimmen der Rezipitoren muß sich der abendländische Hörer gewöhnen. Es klingt, als würden Tonbänder ein wenig zu schnell abgespielt oder als habe eine Krankheit die Stimme befallen. Aber da alle Koranleser so vortragen, kommt man nicht umhin, Absicht dahinter zu vermuten, Stil. Es ist weder gesungen noch gesprochen, eine Verwendung der Sprache, die wir nicht kennen.“ (F, S. 69)

Anhand verschiedener Beispiele zeigt Weidners Text, wie es vor dem Hintergrund der Aufeinanderbezogenheit von Sprache, Identität, Denken und Wahrnehmen im Kontext interkultureller Prozesse zu Kommunikations-, Verständigungs-, und Verständnisproblemen kommen kann und er macht deutlich, dass Erlebnisse mit sprachlicher oder paraverbaler Andersheit die emotionsgeprägten Erfahrungen von ‚Fremdheit‘ hervorrufen oder verstärken können. Umgekehrt führt er Fremdsprachenkenntnisse auch als Instrumente der Annäherung an anderskulturelle Wirklichkeiten an und zeigt, wie sie dazu dienen können, sich kulturell Anderes zu erschließen.

5.5 Ergebnisse: Sprache, Kommunikation und interkulturelle Kontexte

Sprache erweist sich in den hier untersuchten Texten der deutschsprachigen Gegenwartsauf Autoren als bedeutender Aspekt von kultureller Identität; sie wird als wichtiges Instrument herausgestellt, um auf die Welt und auf kulturelle Wirklichkeiten zuzugreifen und als bedeutendes Medium im Rahmen der interkulturellen Kommunikation. Auf unterschiedliche Weise gelangen in den Texten Verbindungen zwischen Sprache und Kultur zum Ausdruck; die literarischen Ausdrucksformen zeugen von dem Bewusstsein, dass sich kulturell unterschiedliche Perspektiven auch im Sprachlichen ausdrücken. Ins Bild gesetzte, auf sprachlich-semantischen Unterschieden basierende Kommunikationsprobleme bezeugen die Sensibilität der Autoren für sprachlich-kulturelle Eigenheiten und Differenzen. Die Texte führen vor Augen, dass sprachliche Äußerungen oft nur vor dem Hintergrund vertiefter

Kenntnisse der anderen Lebenswelt verständlich werden und dass sich in der Begegnung mit anderen Sprachen das Bewusstsein für die Relativität von Weltanschauungen zu schärfen vermag; das Erlernen von Fremdsprachen trägt damit in bedeutendem Maße zur interkulturellen Identitätsausbildung bei. Durch die Begegnung der Figuren in den Texten mit den anderen, arabischen Formen der Gesprächsorganisation oder Interaktion werden diesen die Besonderheiten der eigenen Kommunikationsweisen vor Augen geführt und die eigenen Formen der Gesprächsführung entselbstverständlich. Indem die Texte sprachliche und weltanschauliche Relativität beschreiben oder zur Darstellung bringen, leisten sie einer interkulturellen Sichtweise Vorschub und tragen dazu bei, den Blick des Rezipienten auf die arabisch-islamischen Kulturräume, aber auch auf die eigene europäische Identität, zu verändern.

Rub'Al-Khali problematisiert sprachliche Zugriffsweisen auf kulturelle Andersheit und führt dem Rezipienten den Deutungscharakter von literarischen Vermittlungen anderer Kulturen vor Augen; der Roman rückt deren Subjektivität in den Vordergrund. Roes Text enthält damit eine implizite Warnung davor, poetische Ausgestaltungen unbedarft und naiv als Abbilder kultureller Andersheit zu rezipieren und sensibilisiert für den Konstruktionscharakter sowohl literarischer als auch wissenschaftlicher Texte. Unterschiede zwischen Europa und der arabischen Kultur werden dem Rezipienten nicht zuletzt auch in Form von Differenzen in den Bereichen Kommunikation und Interaktion vor Augen gestellt.

Der *Weltensammler* Trojanows versucht, dem Rezipienten sprachlich-semantische Unterschiede und differierende Sprechgewohnheiten mithilfe unterschiedlicher Ausdrucksstile näher zu bringen. Er hebt die Interdependenzen zwischen Sprache und kulturellen Wirklichkeitskonstrukten hervor und setzt damit zugleich Spezifika kultureller Perspektivierungen ins Bild. *Fes* demonstriert an Hand sprachlicher Aspekte, wie sich Kulturen in regem Austausch mit anderen Kulturen sowie in Auseinandersetzung mit ihren Umwelten entwickelt haben und entwickeln.

Arabische und orientalische Alterität offenbart sich in den untersuchten Texten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nicht zuletzt in der Begegnung mit anderen Sprachen, aber auch mit anderen Formen der Gesprächsführung und der Interaktion. Eine Annäherung an die arabische Welt und die anderen, arabischen bzw. ‚orientalischen‘ Konstruktionen von Wirklichkeit wird von den Protagonisten der Texte vor allem auch vermittelt durch das Erlernen der und / oder der Auseinandersetzung mit anderen Sprachen vollzogen. Auf eindrückliche Weise wird veranschaulicht, wie Fremdsprachenkenntnisse das Verständnis für kulturelle Andersheit zu fördern vermögen: Die Begegnung mit den in den orientalischen Kulturräumen

gesprochenen Sprachen lässt die Figuren der einzelnen Werke in andere Welten eintauchen; sie wird zur Offenbarung anderer Erlebniswirklichkeiten.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Sprachäußerungen oft nur bei Kenntnissen der kulturellen und historischen Lebenswelt der jeweiligen Sprachgemeinschaft richtig verstanden werden können, zeigen die Texte, dass die Begegnung mit sprachlicher Andersheit auch befremdend wirken kann, wenn z. B. Sinnzusammenhänge nicht erschlossen werden können. Auch anhand verschiedener, ins Bild gesetzter Kommunikationsprobleme und Missverständnisse werden kulturelle Unterschiede demonstriert. In besonderem Maße wird in diesem Zusammenhang auch auf Unterschiede in non- und paraverbalen Kommunikationsformen hingewiesen und gezeigt, wie diese zu Verunsicherungen führen und die subjektiv emotionale Haltung der ‚Fremdheit‘ verstärken können. Indem die einzelnen Werke Bedingungen, Hintergründe und Ursachen der verschiedenen interkulturellen Kommunikationsprobleme sichtbar machen, schärfen sie das Bewusstsein für die Bedeutung von vertieften Kenntnissen über den jeweils anderen Kulturraum der Interaktionspartner.

6. Die arabischen Gesellschaften als Begegnungsräume mit anderen soziokulturellen Wirklichkeiten

6.1 Gesellschaftliche Realitäten als soziale Konstrukte

6.1.1 *Geschlecht, Identität, soziale Rolle*

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass (gesellschaftliche) Wirklichkeiten als soziale Konstruktionen zu begreifen sind. Vor diesem Hintergrund wird heute auch die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, die Identität als Mann oder Frau, zunehmend als soziale Hervorbringung in den Blick genommen, die in alltäglichen menschlichen Aktivitäten vollzogen und zugleich reproduziert wird. Geschlechtsidentität wird dabei nicht mehr in erster Linie als quasi natürliche Eigenschaft betrachtet, Differenzen zwischen Mann und Frau kaum noch als Ausdruck natürlicher Unterschiede; vielmehr hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass Natur kulturell gedeutet wird.⁵⁷²

Der menschliche Zugriff auf die Natur erfolgt immer schon über gesellschaftlich hervorgebrachtes Wissen. Die natürlichen Unterschiede werden damit nicht mehr als Grundlagen geschlechtsspezifischen Handelns und Wahrnehmens gesehen, sondern Unterschiede zwischen den Geschlechtern werden in erster Linie als Resultate kultureller bzw. gesellschaftlicher Interpretationen aufgefasst, die auf Grundlage der natürlichen Unterschiede erklärt bzw. legitimiert werden. Neuere Forschungen machen nicht nur deutlich, dass es sich bei einer Parallelisierung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht schon deswegen um einen Trugschluss handeln muss, weil die Biologie eine klar abgegrenzte und eindeutige binäre Klassifizierung in Mann und Frau gar nicht hergibt, woraus hervorgeht, dass bereits die Zweigeschlechtlichkeit sozial konstruiert ist; sie betonen überdies auch, dass andere Kulturen diese strikte Einteilung in Mann und Frau teilweise gar nicht kennen bzw., dass diese Einteilung nicht in allen Kulturräumen notwendig auf der Basis natürlicher Merkmale vorgenommen wird.⁵⁷³ Kulturelle Unterschiede im Hinblick auf das Geschlecht lassen sich somit nicht mehr nur als unterschiedliche Ausgestaltungen einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit begreifen,⁵⁷⁴ sondern Geschlechterkategorien sind zu fassen als

⁵⁷² Vgl. Regine Gildemeister: Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S. 137-145, hier S. 137f.

⁵⁷³ Vgl. Regine Gildemeister / Angelika Wetterer: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Traditionen Brüche, hg. von Gudrun Axeli-Knapp und Angelika Wetterer, Freiburg in Br. 1992, S. 201-254, hier S. 205-211.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., S. 208.

kulturspezifische Ordnungsstrukturen, mit denen der Einzelne im Kontext der Komplexitätsreduktion auf die Welt und somit auf seine Mitmenschen zugreift.⁵⁷⁵ Diese Strukturierung ist in ihrer jeweiligen Ausgestaltung wiederum historisch bedingt⁵⁷⁶ und wird von gesellschaftlichen Faktoren mitbestimmt; sie wird im Kontext der Sozialisation ebenso wie andere Klassifikationen auch, angeeignet und in gesellschaftlichen Interaktionsprozessen permanent bestätigt und erneuert.⁵⁷⁷ Mit diesen Kategorisierungen einher gehen einerseits Verhaltenserwartungen an Männer und Frauen, andererseits wird die Selbstwahrnehmung ebenso wie die Wahrnehmung Anderer wesentlich durch diese Kategorisierungen gesteuert.⁵⁷⁸ Aufgrund der oben besagten Verinnerlichung von Werten, Haltungen, Einstellungen und Strukturierungen sowie aufgrund der Identifikation des Einzelnen mit einem Kollektiv, durch welche ein gewisses Maß an Stabilität von Gesellschaften gewährleistet wird, unterwirft sich der Einzelne diesen Erwartungsstrukturen der Gesellschaft und versucht, diesem Normen- und Wertesystem zu entsprechen.⁵⁷⁹ Zugleich erfolgt die Wahrnehmung des Gegenübers stets selektiv vermittelt der Schablonen dieser Strukturierungen und Klassifizierungen, sodass sich gesellschaftliche Erwartungshaltungen durch geschlechtstypisches Verhalten immer wieder zu bestätigen scheinen. Die gesellschaftlichen bzw. kulturellen Erwartungen in Bezug auf ein Geschlecht beschränken sich nicht auf bestimmte Persönlichkeitsmerkmale oder Eigenschaften, sondern sie erstrecken sich auch auf Tätigkeiten, Kleidung und weitere Aspekte. Es lässt sich in diesem Zusammenhang von sozialen Rollen für Männer und Frauen sprechen.

Der Begriff Rolle betont dabei, dass geschlechtsspezifisches Verhalten an kategoriale Erwartungen durch die Gesellschaft gekoppelt ist, durch welche das Verhalten des Individuums kanalisiert und reguliert wird.⁵⁸⁰ Wegen kulturell unterschiedlicher normativer Vorgaben und Vorstellungen in diesem Zusammenhang können interkulturelle Begegnungssituationen zu Irritationen, Krisen und Konflikten führen, oder aber zu einer

⁵⁷⁵ Vgl. Gildemeister: *Doing Gender*, S. 138.

⁵⁷⁶ Vgl. Angelika Wetterer: *Konstruktionen von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit*. In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S. 126-136, hier S. 126.

⁵⁷⁷ Vgl. Gildemeister: *Doing Gender*, S. 138.

⁵⁷⁸ Vgl. Thomas Eckes: *Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen*. In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S. 178-189, hier S. 178f.

⁵⁷⁹ Vgl. Talgeri: *Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur*, S. 368-370.

⁵⁸⁰ Vgl. Heidi Keller: *Männlichkeit Weiblichkeit*, Darmstadt 1978, S. 16.

Aufbrechung, Infragestellung und Relativierung der eigenen Ansichten, Konzepte und Überzeugungen und zu einer veränderten Wahrnehmung.

Charakteristisch für das europäisch-abendländische Geschlechterkonzept ist die Betonung der Gegensätzlichkeit von Mann und Frau. Während dem Mann Eigenschaften wie Unabhängigkeit, Dominanz, Aktivität, Stärke, Mut und Rationalität zugeschrieben werden, werden Frauen als abhängig, unterordnend, passiv, weich und emotional beschrieben und dargestellt.⁵⁸¹ Damit einher gehen unterschiedliche Erwartungen an die Stellungen und (beruflichen) Positionen, die Männer und Frauen in der Gesellschaft einnehmen können. Dieses binäre Eigenschafts- und Rollenmodell wird nicht zuletzt vor dem Hintergrund der oben angesprochenen Forschungen freilich in den letzten Jahren zunehmend infrage gestellt; entscheidend im Hinblick auf die vorliegende Arbeit aber ist vor allem, dass sich dieses komplementäre Verhältnis zwischen Mann und Frau, das sich als Verhältnis zwischen einem Stärkeren und einem Schwächeren präsentiert, in analoger Weise auf das vom Westen behauptete Verhältnis zwischen Orient und Okzident, zwischen europäisch und islamisch geprägten Kulturräumen übertragen ließ. Die arabischen oder orientalischen Kulturräume wurden und werden immer wieder als Gegenbilder der europäischen Kulturen dargestellt, wobei sich der Westen dem Orient bzw. den Kulturen des Ostens in der Rolle des Stärkeren und Rationalen gegenübergestellt sah und sieht. Entsprechend haben zahlreiche Forschungsarbeiten eine Verknüpfung zwischen Orientalismus und Gender-Studies vorgenommen und das Konstrukt des kulturell Anderen mit dem Konstrukt des anderen Geschlechts, das heißt der Frau, in einen Zusammenhang gestellt. In Analogie zu einer behaupteten Minderwertigkeit des Weiblichen vollzog sich vor allem im Kontext kolonialer Zielsetzungen eine weibliche Imagination des Orients, in der die Unterlegenheit des Orients unter den Okzident zum Ausdruck kam und welche die Beherrschung des Orients durch den Okzident zugleich legitimierte und rechtfertigte.⁵⁸²

Impliziert in das Bild des Orients als Gegenbild der okzidentalischen Kulturräume waren und sind zum Teil noch Vorstellungen von sinnlich-exotischen Frauen. Insbesondere aber im Zeitalter kolonialer Diskurse diente der Orient dem sexualitätsfeindlichen und zivilisationsmüden Europa als Projektionsfläche erotischer Fantasien, wobei gerade aus dem Hineinprojizieren dieser Sehnsüchte wiederum die Ablehnung des Orients als bedrohlich und verrucht

⁵⁸¹ Vgl. ebd., S. 10-15.

⁵⁸² Vgl. Schmitz: Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentation, S. 45.

resultierte.⁵⁸³ So wie der Orient aus der Perspektive des Okzidents durch diesen repräsentiert werden musste, da er aufgrund seiner Unterlegenheit nicht dazu in der Lage war, für sich selbst zu sprechen, wurden orientalische Frauen als passiv und sprachlos dargestellt. Es war der europäische Mann, der in (literarischen) Orientdarstellungen an ihrer Stelle das Wort übernahm und vermeintlich ‚charakteristische‘ Züge der orientalischen Frauen darlegte und erklärte.⁵⁸⁴

Vor dem Hintergrund politischer und ökonomischer Veränderungen haben sich auch die Assoziationen und Vorstellungen in Bezug auf die orientalischen Kulturräume gewandelt. Im Kontext gegenwärtiger ‚westlicher‘ Diskurse, in denen, wie bereits angesprochen, zunehmend die Gleichberechtigung von Mann und Frau betont und als Zeichen westlicher Zivilisation und westlichen Fortschritts herausgestellt wird, ist an die Stelle der sinnlich-erotischen Orientalin das Bild der unterdrückten und / oder fanatischen Muslimin getreten, die als Trägerin von Burka oder Kopftuch einen Gegensatz zur aktiven, selbstbestimmten und emanzipierten westlichen Frau symbolisiert und vom muslimischen Mann zum Verharren in alten (und vom Westen überholten) Traditionen gezwungen wird.⁵⁸⁵

Tanja Maier und Hanno Balz haben herausgestellt, dass bspw. mediale Diskurse immer wieder eine Dichotomisierung der Welt in westlich und islamisch vornehmen, die mit einer Dichotomisierung in demokratisch und terroristisch, modern und rückständig, säkular und fanatisch analog läuft.⁵⁸⁶ Der Westen inszeniert sich selbst gerade in medialen Darstellungen als Kämpfer für und Verfechter von Frauen- und Menschenrechten, während der muslimische Mann als tyrannischer Unterdrücker und Antagonist dieser Werte in Erscheinung tritt.⁵⁸⁷

Im Folgenden soll herausgearbeitet werden, wie in den einzelnen Texten geschlechtstypische Verhaltensweisen in den arabisch-islamischen bzw. orientalischen Gesellschaften dargestellt werden, wie die kulturell anderen Rollenvorstellungen in Bezug auf die Geschlechter beurteilt bzw. bewertet werden und ob die anderen Konzepte auf die europäischen Akteure fremd bzw. befremdlich oder aber faszinierend und anziehend wirken. Es soll gezeigt werden, ob stereotype Bilder hinsichtlich der Beschreibung von arabischen Männern und Frauen überwiegen oder ob die Texte alternative Möglichkeiten finden, um die anderen Geschlechterverhältnisse zur Darstellung zu bringen. Darüber hinaus wird darauf zu achten

⁵⁸³ Vgl. dazu Maria Röder: Haremsdame, Opfer oder Extremistin? Muslimische Frauen im Nachrichtemagazin *Der Spiegel*, Berlin 2007, S. 17.

⁵⁸⁴ Vgl. Schmitz: Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentation, S. 44.

⁵⁸⁵ Vgl. Röder: Haremsdame, Opfer oder Extremistin? S. 16.

⁵⁸⁶ Vgl. Maier / Balz: Orientierungen, S. 81.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd. sowie , S. 85-92.

sein, ob die ins Bild gesetzten arabischen bzw. orientalischen Kulturräume weiblich imaginiert werden und ob die Texte auf Basis der Dichotomie männlich-weiblich kulturelle Machtverhältnisse definieren. Nicht zuletzt gilt es, herauszuarbeiten, ob die Begegnungen mit anderem Rollenverhalten und anderen Erwartungshaltungen zu einer Reflexion und / oder Infragestellung der zuvor für selbstverständlich erachteten, europäischen Konzepte führen.

6.1.2 *Gesellschaften, Hierarchien, Herrschaftsmodelle*

Der Begriff der Gesellschaft zielt auf soziale Ordnungs- und Organisationsstrukturen. Im Kontext der eingangs gegebenen Definition von Kultur als Kollektivbegriff für die Lebensformen, Vorstellungswelten und Hervorbringungen einer bestimmten Gesellschaft, müssen gesellschaftliche Strukturen als „Erscheinungsformen und Aspekte der Kultur[en]“⁵⁸⁸ aufgefasst werden; während soziale Prozesse ihrerseits wiederum kulturell überformt sind.⁵⁸⁹ Kultur und Gesellschaft stehen also in einer interdependenten Beziehung zueinander.

Nicht nur im Zusammenhang mit Geschlechterkonzepten besitzen soziale Rollen eine Bedeutung; vielmehr werden die gesellschaftlichen Strukturen insgesamt sowie auch die Identitäten der verschiedenen Gesellschaftsmitglieder⁵⁹⁰ durch soziale Positionen und Rollen definiert. Die relative Stabilität einer Gesellschaft wird garantiert durch die Beziehung des Einzelnen zu dieser Gesellschaft, die sich in der sozialen Rolle des Individuums ausdrückt und manifestiert. Wie im vorherigen Abschnitt bereits erwähnt, gehen soziale Rollen einher mit Ansprüchen und Erwartungen an die Rollenträger.⁵⁹¹ In diese kulturellen bzw. gesellschaftlichen Erwartungsstrukturen absorbiert sind, wie Pramod Talgeri ausführt, Interessen der Individuen und Gruppen dieser Gemeinschaft. Indem sich der Einzelne diesen gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen unterwirft, trägt er zum Funktionieren der Interaktion zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft bei.⁵⁹² Gesellschaftliche Strukturen verweisen auf dahinterstehende, „wiederholt auftretende Ablaufmuster von sozialen

⁵⁸⁸ Alf Mintzel: Kultur und Gesellschaft. Der Kulturbegriff in der Soziologie. In: Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, hg. von Klaus P. Hansen, Tübingen 1993, S. 171-199, hier insb. S. 172; Anpassung: D. P.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 183.

⁵⁹⁰ Georg Herbert Mead hat die Identitätsausbildung mit der Rollenübernahme in einen Zusammenhang gestellt; Georg Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Aus dem Amerikanischen von Ulf Pacher. Mit einer Einleitung hg. von Charles W. Morris, 9. Auflage, Frankfurt am Main 1993, S. 192-194.

⁵⁹¹ Vgl. dazu auch Ralf Dahrendorf: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 17. Auflage. Mit einem Nachwort von Heinz Abels, Wiesbaden 2010, S. 31-37.

⁵⁹² Vgl. Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 369f.

Prozessen“, auf „soziale Mechanismen“. ⁵⁹³ Soziale Phänomene basieren auf Handlungen einzelner Akteure; zwischen den Handlungen und Verhaltensweisen der Einzelnen und den gesellschaftlichen Strukturen muss ein kausaler Wirkungszusammenhang bestehen, ⁵⁹⁴ der oben bereits kurz angesprochen wurde: Im Kontext des Sozialisationsprozesses, in dem der Einzelne in eine Gesellschaft ‚hineinwächst‘, verinnerlicht er das Normen-, Werte- und Kategoriensystem dieser Gesellschaft, er identifiziert sich mit dieser Gesellschaft bzw. mit den gesellschaftlichen Begebenheiten in verschiedenen Prioritätsgraden ⁵⁹⁵. Aufgrund der ‚Mitgliedschaft‘ in einer Gruppe sowie aufgrund der bestimmten Funktion, die das Individuum für diese Gruppe besitzt, nimmt es in der gesellschaftlichen Ordnung bestimmte ‚Stellungen‘, sogenannte Rollen, ein. ⁵⁹⁶

Da das Individuum, ausgerüstet mit dem verinnerlichten Normen-, Werte- und Kategoriensystem seiner Gesellschaft, das aufgrund dieser Internalisierung schließlich als innere Antriebskraft wirkt und auch von den anderen Mitgliedern dieser Gesellschaft geteilt wird, seine kulturelle Lebenswelt als weitgehend konsistent erfährt und die Verhaltens- und Handlungskategorien von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt und geteilt werden, entsteht der Eindruck des Einzelnen, seine Kultur und Gesellschaft zu verstehen: Er kann in der gesellschaftlich hervorgebrachten Sinnwelt operieren und seine Handlungs- und Verhaltensweisen erweisen sich aufgrund der reziproken Anerkennung als anschlussfähig. ⁵⁹⁷

Eine wichtige Grundlage im Kontext der Interaktionen zwischen einzelnen Gesellschaftsmitgliedern oder sozialen Gruppen einer Gesellschaft bilden Hierarchien. ⁵⁹⁸

⁵⁹³ Rasco Hartig-Perschke: Kommunikation, Kausalität, Struktur – Zur Entstehung sozialer Mechanismen im Modus kommunikativ vermittelter Reflexivitäten. In: Reflexive soziale Mechanismen. Von soziologischen Erklärungen zu sozionischen Modellen, hg. von Marco Schmitt / Michael Florian und Frank Hillebrandt, Wiesbaden 2006, S. 229-254, hier S. 234.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd. Zur Explizierung des Mechanismus-Begriffes in den Sozialwissenschaften vgl. auch Andrea Maurer: Soziale Mechanismen und das struktur-individualistische Erklärungsprogramm. Zur forschungspraktischen Verortung sozialer Mechanismen. In: Reflexive soziale Mechanismen. Von soziologischen Erklärungen zu sozionischen Modellen, hg. von Marco Schmitt / Michael Florian und Frank Hillebrandt, Wiesbaden 2006, S. 141-164, hier S. 142-145.

⁵⁹⁵ Vgl. Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 367.

⁵⁹⁶ Vgl. Ralph Linton: Mensch, Kultur, Gesellschaft. Mit einer Einführung von Paul Lüth. Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Sauer, Stuttgart 1979, S. 97; Ralph Linton: The cultural background of personality, New York 1945, S. 75-79.

⁵⁹⁷ Vgl. Talgeri: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur, S. 368f.

⁵⁹⁸ Vgl. Marie France-Chevron: Erklärungsansätze für das Zustandekommen von gesellschaftlichen Hierarchien, für ihr dauerhaftes Bestehen und für ihre Veränderung. In: Hierarchie: evolutionäre Voraussetzungen, Rangskalen in Natur und Kultur, Prozesse der Destabilisierung und Neuordnung. Herrn Prof. Dr. phil. Otto Schober zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. von Hartmut Heller, Wien 2005, S. 103-121, hier S. 103.

Gesellschaftliche Hierarchien beruhen auf Herrschafts- bzw. Machtverhältnissen.⁵⁹⁹ Macht als soziales Phänomen, das sich in allen Gesellschaften finden lässt,⁶⁰⁰ setzt Abhängigkeit voraus und ist in diesem Sinne zu verstehen als „Verfügbarkeit über Mittel, um Prozesse und Entscheidungen im eigenen Sinne beeinflussen zu können“.⁶⁰¹ Aufgrund etwa von konkurrierenden Interessen und „multiplen Hierarchien“⁶⁰² kann es zu Veränderungen der gesellschaftlichen Hierarchiestrukturen kommen.⁶⁰³ Die Rolle bzw. die Rollen, die das Individuum in einer Gesellschaft einnimmt – eine Person nimmt bspw. als Vater, Ehemann, und zugleich Verkäufer oder Kollege verschiedene Rollen ein, die mit unterschiedlichen Erwartungen von je verschiedenen ‚Rollenpartnern‘ einhergehen⁶⁰⁴ –, sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Hierarchiestrukturen zu betrachten.

Angesichts der Tatsache, dass sowohl die Werte- und Normensysteme einzelner Gesellschaften als auch deren Hierarchie- und Herrschaftsstrukturen als Resultate historisch-gesellschaftlicher Entwicklungen zu fassen sind, erscheint es kaum verwunderlich, dass die normierten Operationen einer bestimmten Gesellschaft in anderen Gesellschaften unter Umständen weder anerkannt noch verstanden werden. Auch existieren hinsichtlich der mit bestimmten Rollen in Verbindung gebrachten Erwartungen kulturelle Unterschiede.

Die gesellschaftlichen Ansprüche an die Rollenträger beziehen sich nicht alleine auf das Verhalten, sie umfassen auch andere Attribute, wie z. B. Erwartungen an Charakter und Aussehen einer Person.⁶⁰⁵ So bildet bspw. Kleidung in diesem Zusammenhang ein wichtiges Instrument der nonverbalen Kommunikation.⁶⁰⁶ Der Einzelne muss seinen Platz in der Gesellschaft stets aufs Neue aktualisieren, behaupten und modifizieren,⁶⁰⁷ und da unter anderem Kleidung einem Gegenüber wichtige Informationen übermittelt, ist sie ein grundlegendes und geeignetes Mittel dazu.⁶⁰⁸ So werden nicht alleine Geschlechterrollen

⁵⁹⁹ Vgl. Christian Fuchs: Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft. Arbeiten über Herbert Marcuse, kapitalistische Entwicklung und Selbstorganisation. Soziale Selbstorganisation im informationsgesellschaftlichen Kapitalismus, Teil 2, Wien / Norderstedt 2002, S. 313.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., S. 137, Fußnote 32.

⁶⁰¹ Christian Fuchs: Soziale Selbstorganisation im informationsgesellschaftlichen Kapitalismus. Gesellschaftliche Verhältnisse heute und Möglichkeiten zukünftiger Transformationen, Wien 2001, S. 69.

⁶⁰² France-Chevron: Erklärungsansätze für das Zustandekommen von gesellschaftlichen Hierarchien, für ihr dauerhaftes Bestehen und für ihre Veränderung, S. 113.

⁶⁰³ Ebd.

⁶⁰⁴ Vgl. dazu auch Linton: The cultural background of personality, S. 78f.

⁶⁰⁵ Vgl. Dahrendorf: Homo sociologicus, S. 34f.

⁶⁰⁶ Vgl. Carlo Michael Sommer: Sozialpsychologie der Kleidermode, Regensburg 1989, S. 73.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., S. 21.

⁶⁰⁸ Sommer beschreibt Kleidung als vom Betrachter als verlässlich angesehene Information über eine Person. Vgl. ebd., S. 27.

unter anderem über Kleidung definiert,⁶⁰⁹ Kleidung sendet auch Signale hinsichtlich weiterer sozialer Rollen und auch beruflicher Positionen aus und verrät dem Betrachtenden etwas über die Zugehörigkeit des Trägers zu sozialen Gruppen.⁶¹⁰ Sie bildet ein Codesystem, das von den Mitgliedern einer Gesellschaft, also von Trägern wie von Beobachtern gleichermaßen angewandt und verstanden wird.⁶¹¹

Während über Kleidung Informationen bezüglich einzelner Mitglieder oder Gruppen einer Gesellschaft transportiert werden, erlauben die von Menschenhand errichteten und gebauten Umgebungen Einblicke in die "komplexe[n] Struktur[en] der Gesellschaft[en]"⁶¹². Vor allem die Soziologie weist darauf hin, dass gesellschaftliche Strukturen und soziale Hierarchien ihre Spuren nicht zuletzt in architektonischen Gegebenheiten und städtebaulichen Aspekten hinterlassen.

Eine Theorierichtung der Soziologie, die *Soziale Morphologie*, betont dabei, dass Gesellschaft in erster Linie eine Vorstellung ist, darüber hinaus aber nicht alleine aus Individuen, sondern auch aus materiellen Dingen besteht.⁶¹³ Aktivitäten und Interaktionen der Gesellschaftsmitglieder äußern sich nicht zuletzt in räumlichen Dimensionen.⁶¹⁴ Die besonderen Gestaltungsweisen von Städten, Dörfern oder auch Kulturlandschaften beeinflussen nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben, vielmehr werden (vergangene) soziale Strukturierungen und gesellschaftliche Differenzierungen, die Verhältnisse einer Gesellschaft zur Natur sowie Sozialverhältnisse anhand städtebaulicher und architektonischer Gesichtspunkte sichtbar.⁶¹⁵ Architektonische und städtebauliche Aspekte repräsentieren den „Entwicklungsstand und die Differenzierung“ einer Gesellschaft⁶¹⁶ und bieten Informationen

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., S. 60.

⁶¹⁰ Vgl. ebd., S. 68f. sowie S. 75-81.

⁶¹¹ Vgl. ebd., S. 73.

⁶¹² Joachim Fischer / Heike Delitz: Die ‚Architektur der Gesellschaft‘. Einführung. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer, Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 9-17, hier S. 13. Vgl. dazu auch Bernhard Schäfers: Architektursoziologie. Zur Geschichte einer Disziplin. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer und Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 365-384, hier S. 365f.

⁶¹³ Vgl. Markus Schroer: Materielle Formen des Sozialen. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der sozialen Morphologie. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer, Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 19-48, hier S. 19f.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., S. 20.

⁶¹⁵ Vgl. Joachim Fischer / Heike Delitz: Die ‚Architektur der Gesellschaft‘, S. 12.

⁶¹⁶ Herbert Schubert: Figurationszeichen. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der Figurationssoziologie von Norbert Elias. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer und Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 49-78, hier S. 52.

über „Kulturstufen“ sowie einstige und gegenwärtige Besitz- und Herrschaftsstrukturen; sie bilden den „sichtbarste[n] Ausdruck sozialen und kulturellen Wandels“.⁶¹⁷

Vor diesen Hintergründen soll danach gefragt werden, ob die in den Texten dargestellten Akteure in Anbetracht der inszenierten interkulturellen Begegnungen die Rollenkonzepte und Hierarchiemodelle der eigenen Gesellschaft hinterfragen. Weiterhin soll herausgearbeitet werden, ob sich eine Wandlung der zentralen Figuren in den Texten hinsichtlich der Wahrnehmung von Kleidung und anderen sozialen Codes beobachten lässt. Konflikte, die auf Rollenunterschieden basieren, sollen in den Blick genommen werden; daneben wird darauf geachtet werden, inwiefern z. B. Erziehungskonzepte, Herrschaftsmodelle oder gesellschaftliche Regeln in den Texten als Resultate einer anderen historischen Entwicklung, als Ergebnis eines anderen kulturellen Gedächtnisses erkannt werden. Nicht zuletzt gilt es darzulegen, wie die Texte mithilfe der Beschreibungen von architektonischen und städtebaulichen Besonderheiten die jeweils spezifischen, kulturell anderen Vergangenheiten sichtbar machen. Sind den in den Texten agierenden Figuren die geschilderten sozialen Mechanismen bewusst? Legen die Texte das Vorhandensein solcher Mechanismen offen? Welche Auswirkungen hat dies für die Texte als Medien interkultureller Bildung?

6.2 Geschlechtsidentität als Rollenspiel in *Rub 'Al-Khali*

Für die Hauptfiguren des ethnografischen Romans *Rub 'Al-Khali* wird die Begegnung mit dem arabischen Kulturraum zugleich zur Begegnung mit anderen Geschlechterkonzepten und Rollenvorstellungen. Während ihres Arabienaufenthaltes kommen sie, wie Martin Neubauer dargelegt hat, in Berührung mit anderen Formen des „Umgang[s] der Geschlechter miteinander“ sowie mit anderen Konzepten von Erotik und Sexualität.⁶¹⁸ Roes setzt in diesem Zusammenhang unterschiedliche Beobachtungen der Protagonisten ins Bild und zeigt, wie diese sich den anderen Konzepten mit immer neuen Überlegungen sowie mithilfe von wissenschaftlichen Theorien anzunähern versuchen. Der Ethnologe setzt sich, sozialwissenschaftlichen Anschauungen folgend, welche im Spiel ein Mittel zur Einübung und Erprobung kultureller Muster erblicken⁶¹⁹, nicht zuletzt über die Beobachtung von Spielen der Jungen und Mädchen mit den arabisch-jemenitischen Geschlechterkonzepten,

⁶¹⁷ Schäfers: Architektursoziologie, S. 365; Anpassung: D. P.

⁶¹⁸ Martin Neubauer: Frühere Verhältnisse. Geschichte und Geschichtsbewusstsein im Roman der Jahrtausendwende, Wien 2007, S. 155; Anpassung: D. P.

⁶¹⁹ Vgl. dazu u. a. Anja Tervooren: Im Spielraum von Geschlecht und Begehren. Ethnographie der ausgehenden Kindheit, Weinheim und München 2006, S. 32-34.

Rollenvorstellungen und den an sie gebundenen Erwartungshaltungen auseinander. Das Spiel als zentrales Element des Sozialisationsprozesses bildet für ihn in diesem Kontext eine wichtige Verbindung zwischen der Welt der Erwachsenen und dem heranwachsenden Individuum.

Auf Entsprechungen und Parallelen zwischen Spiel und Leben weist der Text nicht nur explizit hin, wenn in den Aufzeichnungen des Ethnologen dargelegt wird, dass gerade der Westen dazu neige, das Leben zunehmend als Spiel zu begreifen – „Barber zitiert Wellington: Er habe die Schlacht von Waterloo auf dem Cricketfeld von Eton gewonnen“ (RA, S. 212) – sondern Analogien offenbaren sich, wie oben schon angedeutet, auch anhand der beiden Handlungsebenen. „Wer die Grenze verletzt, setzt aus oder ‚verbrennt‘“ (RA, S. 117), stellt der Anthropologe im Hinblick auf das Spiel *Himmel und Hölle* fest; „Derjenige gewinnt, der sich der vorgegebenen Ordnung am geschicktesten zu fügen weisz.“ (RA, S. 117). Auch in der fiktiven Wirklichkeit des Textes entpuppen sich schließlich diejenigen als Gewinner, die sich den Normen und Regeln der arabischen Gesellschaft am besten anzupassen vermögen: Schnittke verdankt sein Überleben alleine seiner Aufgeschlossenheit gegenüber den und seiner Anpassungsfähigkeit an die kulturellen Gepflogenheiten der Araber; seine Reisegefährten, die sich den anderen Lebensformen zu widersetzen suchen, sterben. Auch der Ethnologe kann in der Stammesgesellschaft, derer Gefangener er für einen längeren Zeitraum ist, nur zurechtkommen, indem er in diese andere Gemeinschaft hineinwächst. Desto mehr er sich an die soziale Normen und Regeln des Stammes anpasst, umso ernster wird er genommen, bis ihn die Stammesmitglieder schließlich beinahe als einen der Ihren akzeptieren. Die sozialen Normen und Regeln erweisen sich somit gewissermaßen als ‚Spielregeln‘, deren Nichteinhaltung Strafen nach sich zieht.

Der Text präsentiert eine Varietät und Vielfalt dieser gesellschaftlichen ‚Spielregeln‘ des Jemen in Bezug auf die Geschlechterkonzepte, indem er widersprüchliche Beobachtungen, die er sowohl bei den Kinderspielen als auch bei den Verhaltensweisen der Erwachsenen macht, schildert, und angestellte Thesen und Theorien, wie Schmitt-Maaß betont, immer wieder verwirft⁶²⁰, sodass Festschreibungen und allgemeingültige Behauptungen vermieden werden. Nicht nur werden westliche Bilder über die Stellung der Frau in den arabischen Gesellschaften als westliche Klischees entlarvt – „Die unter Anthropologen im Westen verbreitete Sicht auf die Stellung der Frau in der arabischen Welt unterscheidet sich kaum von den Vorurteilen der Allgemeinheit: Sie charakterisieren die arabische Frau als unterdrückt und

⁶²⁰ Vgl. Schmitt-Maaß: „mäandernd, ornamentalisch, ohne Progression“? S. 107.

rechtlos. Polygamie, heirats- und scheidungsregeln und die geschlechtersegregation erwecken den eindruck einer unterprivilegierten stellung“ (RA, S. 640) – vielmehr wird auch darauf hingewiesen, dass die vom Westen so häufig beanstandete Niedriger- oder Negativbewertung des Weiblichen im europäisch geprägten Kulturraum implizit und explizit ebenfalls präsent ist bzw. war: „(In diesem zusammenhang fällt mir auf, dasz *samā*, der himmel, im arabischen wie im deutschen männlichen geschlechts und *dschannam*, die hölle, weiblichen geschlechts ist)“ (RA, S. 116); legt der Ethnologe dar, als er sich mit den Spielen der jemenitischen Kinder beschäftigt. Noch stärker in diese richtung weisen die Überlegungen des im 18. Jahrhundert reisenden Schnittkes während einer Unterhaltung mit einem Stammesmitglied der Beni Lafitat:

„Im Abendlande scheint die Frau umworben und verehrt zu werden, während sie im Morgenlande im Verborgenen lebt. Doch wo hätte sie in Seiner Heimath wirklich Macht? Wo wäre es ihr Scharfsinn und nicht ihre Sinnlichkeit, ihr Wesen und nicht ihre Pose, die verehrt, ja, angebetet würde. Sie ist entweder hübsches Spielzeug oder unantastbare Göttin, um den spröden Alltag der Herren zu verfeinern.“ (RA, S. 619)

Durch solche Parallelziehungen zwischen den arabischen und europäischen Gesellschaftsordnungen gelingt es dem Text, dem Westen eine moralische Überlegenheit abzusprechen. Eine reflektive Haltung der Bericht erstattenden Figuren gegenüber den eigenen Denkweisen verhindert überdies, dass angestellte Überlegungen als Tatsachen ausgegeben und alt hergebrachte Utopien unhinterfragt fortgeschrieben werden. In Zusammenhang mit dem durch die Schilderungen des Ethnologen erweckten Eindrücke, der Jemen sei ein Ort homosexueller Abenteuer⁶²¹, wird, wie Michaela Holdenried bereits herausgestellt hat, bspw. die Frage aufgeworfen, inwieweit eigenen Wahrnehmungsurteilen überhaupt zu trauen ist, fließen in aktuelle Interpretationen doch immer das eigene kulturelle ‚Wissen‘ und vorangehende Deutungen ein. Unterstellt der westliche Betrachter der körperlichen Nähe zwischen den jemenitischen Männern nur erotische Implikationen, weil er in seiner eigenen Kultur gelernt hat, Begegnungen dieser Art in einer solchen Weise zu deuten, oder wohnt den zahlreichen Berührungen und Blicken tatsächlich ein erotisches

⁶²¹ Vgl. Dunker: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ S. 219. Christoph Schmitt-Maaß betont, dass die Homosexualität im Text von Michael Roes auch als „Überwindung der Distanz zum Forschungsobjekt“ (Schmitt-Maaß: Das gefährdete Subjekt, S. 204) rezipiert werden kann und als gleichberechtigte Begegnung zwischen Forschungsobjekt und Forschungsobjekt, in welcher die Rolle des jeweils Aktiven bzw. Passiven stets aufs neue verhandelt zu werden vermag. Der Begehrer des Anderen kann in dieser Beziehung auch zum Begehrten des Anderen werden. Vgl. ebd., S. 208-210.

Element inne? – „Täuscht mich meine phantasie? Produziert sie, ohne rücksicht auf das mögliche, nur wunschbilder?“ (RA, S. 732)⁶²²

Roes Text vermeidet eine einseitige Perspektivierung, indem er kulturell unterschiedliche Erwartungen in Bezug auf geschlechtstypische Merkmale ins Bild setzt und Sichtweisen beider Kulturkreise auf die jeweils anderen Geschlechternormen inszeniert. Die Feldtagebucheinträge der beiden zentralen Figuren im Text berichten von zahlreichen Unterschieden zwischen den europäischen und arabischen Geschlechtervorstellungen und verschweigen dabei nicht, dass die europäischen Konzepte auf die Araber ebenso merkwürdig wirken wie jene der Araber auf die Europäer.

Anhand eines „abendländischen Fest[es] in morgenländischer Manier“ (RA, S. 96; Anpassung: D. P.), dem Schnittke und seine Reisegefährten am Neujahrstag in Kairo beiwohnen, werden z. B. Unterschiede in den Schönheitsidealen hinsichtlich des weiblichen Geschlechts deutlich.

Wie Schnittke in seinen Aufzeichnungen berichtet, muss de la Motte sich die auf dieser Festlichkeit tanzenden arabischen Frauen regelrecht ‚schön trinken‘, da ihre Aufmachungen nicht seinen europäischen Vorstellungen von schöner Weiblichkeit entsprechen:

„Für die müslemischen Gäste ist es ein grosses Vergnügen, dem Schauspiel der Tänzerinnen zuzusehen. De la Motte hingegen findet im Anfange die Music schlecht und die Weiber hässlich, weil ihre gelb gefärbten Hände und bluthroten Nägel, die schwarzen oder blauen Zierrathe in den Gesichtern, auf den Armen und den Brüsten, die grossen Ringe um die Füsse, in den Ohren und in der Nase und die viele Pomade in den Haaren, Talgnester mit dem Geruch nach ranzigem Fette, so gar nicht nach seinem Geschmacke sind und fast keine unter ihnen eine angenehme, das heisst europäische Stimme hat.“ (RA, S. 97f.)

Umgekehrt schildert *Rub'Al Khali* auch, wie grotesk westliche Ideale auf die Araber wirken können. Der Jemenit Mansur hat in einem seiner Theaterstücke die Wirkung eines in der westlichen Welt aufgewachsenen Jungen auf die Jemeniten in Szene gesetzt und bringt dabei zum Ausdruck, wie unterschiedlich Wahrnehmungen und Kategorisierungen sein können. Er macht deutlich, dass Aspekte, die in westlichen Gesellschaften mit Männlichkeit assoziiert werden, von Arabern durchaus mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht werden können:

„Sein stück heisse Al`URS, die hochzeit. Es handelt von drei alten männern, die auf grund der hohen heiratskosten bisher unverheiratet geblieben sind. Nun verlieben sie sich unabhängig voneinander in ein schönes kind, das sie unverschleiert auf der strasze ihres dorfes erblicken. Dieses scheinbare mädchen aber ist in wirklichkeit ein knabe, der in Europa aufgewachsen ist, das haar lang trägt, seine haut pflegt und, im gegensatz zu jementischen männern, sich das barthaar schneidet.“ (RA, S. 215)

⁶²² Vgl. Holdenried: Künstliche Horizonte, S. 51.

Auch die in Schnittkes Tagebuch dokumentierten Verwunderungen der Araber über europäische Konzepte bezeugen die seltsame Wirkung, die westliche Geschlechternormen auf die Araber haben. Der inszenierte ‚fremde Blick‘ auf die europäischen Lebensformen entlarvt diese als gesellschaftliche Hervorbringungen; alleine aus der gewohnten Perspektive wirken sie ‚normal‘ und gewöhnlich:

„Erwidere ich ihnen auf eine ihrer vielen Fragen zum Leben in den Abendländern zum Beispiel, dass die Männer in den Städten unbewaffnet gehen, oder nur ein Weib haben dürfen, nicken sie mit solch schalckhaftem Blicke, als hätte ich ihnen von Siebenmeilenstifeln oder Lampengeistern berichtet. Und als ich ein anderes Mal die englische Königin erwähne – auch ihnen sind ja Herrscherinnen aus der eigenen Historie nicht unvertraut –, so fragt mich Ras, der Barbier, mit ernster Miene, ob denn wenigstens sie bewaffnet gehen oder mehr als einen Gatten haben dürfe.“ (RA, S. 682)

Neben kulturell unterschiedlichen Perspektiven setzt *Rub'Al-Khali* auch Veränderungsprozesse bezüglich der Haltung gegenüber den arabischen Geschlechterkonzepten ins Bild. Insbesondere die Aufzeichnungen des Ethnologen in Bezug auf seine Wahrnehmungen und Wahrnehmungsveränderungen der geschlechterspezifischen arabischen Bekleidung sowie die Reaktionen der ihn umgebenden arabischen Menschen darauf, dass sich schließlich auch der Ethnologe in arabische Männergewänder kleidet, geben Aufschluss darüber, wie er in die arabische Gesellschaft – oder genauer gesagt, in die jemenitische Stammesgesellschaft – hineinwächst. Im Laufe seines Jemenaufenthaltes beginnen sich seine Wahrnehmungen allmählich zu wandeln:

„Zum ersten Mal ist Nūr in traditioneller jemenitischer Kleidung zu unserer Verabredung gekommen. Der Rock steht ihm gut; lässt ihn männlicher erscheinen. Offenbar hat sich meine Wahrnehmung bereits soweit verändert, die *mauwis* nicht mehr als weibliches, sondern als männlich-kriegerisches Kleidungsstück zu sehen.“ (RA, S. 208f.)

Dennoch steigt Unbehagen in dem Protagonisten auf, als er sich einige Zeit später schließlich selbst in eine zuvor in Sanaa erworbene Senna kleidet. Seine emotionale Haltung zeugt davon, dass er seiner Gastkultur trotz mehrmonatigen Aufenthaltes und trotz einiger Wahrnehmungsveränderungen immer noch mehr oder minder unverbunden als Beobachter gegenübersteht und nicht als Gesellschaftsmitglied an ihr teilnimmt:

„Für mich handelt es sich um eine Art *paradoxe* Verkleidung. Im gegenwärtigen, mir fremden sozialen Kontext bedeutet das Ablegen der Hosen und das Anziehen eines Rocks (futah) oder Kleides (senna) den Wechsel von kindlichen oder weiblichen Kleidungsstücken zu männlichen Gewändern, unseren sprichwörtlichen ‚langen Hosen‘. – Selbstverständlich kann ich meinen eigenen kulturellen Hintergrund nicht vergessen. Darin würde dieser Kleiderwechsel als Transvestitismus aufgefasst werden.“ (RA, S. 386)

Auch die Reaktionen der Einheimischen – Nūr honoriert den Aufzug seines Freundes mit Spott, seine Vermieterin Dschamilah mit Verwirrung – lassen erkennen, dass sie das Verhalten

des Forschers für unangemessen halten; für sie fällt der Gast „aus der Rolle“⁶²³. Im Kontext der arabisch-jemenitischen Gesellschaft wird der Ethnologe als Fremder oder eben als Gast wahrgenommen. Die Senna aber suggeriert Zugehörigkeit zur Gruppe beduinischer Männer und Krieger. Aufgrund dieser Diskrepanz zwischen der Rolle, die der Ethnologe in der jemenitischen Gesellschaft spielt und der sozialen Identität, für welche die von ihm getragene Kleidung steht, entsteht Irritation. Die Senna erscheint seiner Rolle nicht angemessen.

Sowohl die diesbezügliche Sichtweise des Protagonisten selbst als auch die Reaktionen seiner jemenitischen Umwelt in Bezug auf die traditionelle arabische Kleidung verändern sich jedoch zu einem späteren Zeitpunkt seines Jemenaufenthaltes, als er in Bejt al-Ḥadschar festgehalten wird und sich von einem Beobachter zunehmend zu einem Mitglied der Stammesgesellschaft entwickelt. Als der Stammesangehörige Jahja ihm das typische Rocktuch der Männer sowie einen Ledergütel mit Krummdolch überreicht, damit er sich darin kleide, nimmt alleine der Ethnologe dieses für ihn ungewohnte Outfit noch als Verkleidung wahr:

„Spazeshalber ziehe ich mich um. Der griff der dschambija drückt gegen das brustbein, die haare auf meinen waden sträuben sich unter der ungewohnten kühle. Doch Jahja begutachtet ernst meine verkleidung. Er bindet mir die sumata nach qabiliart um die stirn (eine fertigkeit, die ich längst selbst beherrsche) und zupft hier und da die mauwis zurecht, damit sie auch zuchtvoll über die knie reicht.
Womöglich handelt es sich um mehr als eine verkleidung.“ (RA, S. 590)

Schließlich, im zuletzt geschilderten Kriegstanz, nimmt der Protagonist zumindest für einen kurzen Zeitraum dann vollständig die Rolle eines jemenitischen Stammeskriegers ein: Nachdem Aḥmad, sein Entführer, den Ethnologen zum Tanz aufgefordert hat und dieser, wie die anderen männlichen Stammesmitglieder mit Dschambija und Sumata gerüstet, die Herausforderung annimmt, kämpfen die Beiden im Tanz symbolisch um die Vorherrschaft in ihrem Verhältnis. Anhand der Verhaltensweisen Aḥmads wird deutlich, dass es sich bei dem symbolischen Kampf nicht um eine Vorführung handelt, die den Gast bzw. Gefangenen alleine aus Höflichkeit miteinbezieht, sondern um einen Machtkampf unter Stammeskriegern. Der Ethnologe verhält sich wie ein Mitglied der Bejt al-Ḥadschar, eine zunehmende Identifizierung mit den Werten und Orientierungen seiner Gastgeber bzw. Gefangenener setzt ein; die traditionelle Bekleidung der Stammesmitglieder sowie die dazugehörigen Kampfutensilien wirken weder auf ihn noch auf die Anderen grotesk und er wird auch von seinem Gegenüber als männlicher Krieger, als Gleichberechtigter betrachtet:

⁶²³ Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 161.

„Aḥmad kämpft. Er ringt mit mir um das kaum noch wahrnehmbare moment der vorherrschaft, die dem anderen die nachfolge aufzwingt. Seine bewegungen haben jede geschmeidigkeit verloren. Er hält den dolch nicht mehr mit den fingerspitzen, damit er einer unerwarteten berührung keinen widerstand entgegensetzt, er hält ihn in der geschlossenen faust.“ (RA, S. 749)

6.2.1 *„Orient‘ierungen (in) der arabischen Gesellschaft*

Während seiner Forschungsreise nähert sich der Ethnologe nicht zuletzt über seinen Forschungsgegenstand – das Spiel – auch den gesellschaftlichen Strukturen des Jemen an.

Von Beginn an unternimmt er immer wieder Ausflüge in das jemenitische Hinterland, um seine Forschungsarbeiten voranzutreiben und der Eintönigkeit des Instituts zu entfliehen.

Wandlungen und Veränderungen der verschiedenen Gemeinschaften und Gesellschaften im Jemen offenbaren sich ihm, – und damit auch dem Rezipienten –, nicht alleine anhand der Möglichkeit, seine eigenen Beobachtungen mit den Beschreibungen Schnittkes zu vergleichen – auch wenn die Gegenüberstellung bspw. den rasante (Bevölkerungs-)Wachstum der Stadt Sanaa deutlich macht, die sich zur Reisezeit Schnittkes noch „bequem in einer Stunde und acht Minuten“ (RA, S. 355) umgehen ließ, gegen Ende des 20. Jahrhunderts aber zu einer imposanten Großstadt herangewachsen ist (Vgl. RA, S. 110f.) – sondern er vermag die Geschichten der Städte und Ortschaften auch anhand der gebauten Umgebungen ‚abzulesen‘.

Die gebauten Strukturen der Stadt Mārib z. B. verraten einige Details über ihre bewegte Vergangenheit und über die gesellschaftlichen Entwicklungen, die sich in ihr vollzogen haben:

„Eigentlich besteht Mārib aus drei orten: der neuen provinzstadt, einkaufs- und verwaltungszentrum für die beduinenstämme der region, dem alten Mārib, das sich einige kilometer entfernt auf einem hügel am ufer des wadi as-Sadd, des ‚dammtals‘ befindet, dessen beeindruckende lehmurgen aber seit dem bürgerkrieg grösztenteils in trümmern liegen, und dem sabäischen Mārib, von dessen blütezeit einige freigelegte tempelruinen und der berühmte staudamm von Mārib zeugen.“ (RA, S. 160)

Auch das einst jüdische Viertel in Sanaa, Qa’Al-Jahud, das in der Gegenwart der erzählten Zeit wieder von Muslimen bewohnt wird, zeugt aufgrund seiner architektonischen Besonderheiten von den einstmalig dort herrschenden Sozialstrukturen. Die städtebaulichen Gegebenheiten dieses Viertels reflektieren zugleich das in der Vergangenheit herrschende Verhältnis zweier unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zueinander und liefern ein Zeugnis davon, dass aus Religionszugehörigkeiten Macht- und Überlegenheitsansprüche abgeleitet werden können:

„Bis zur revolution liegt al-Qa‘ im äussersten südwesten der stadt, zwar innerhalb der erweiterten stadtmauer, doch zusammengedrängt und von einer eigenen mauer umgeben wie eine stadt in der stadt. Die gassen sind schmaler, die häuser sind schlichter und, vor allem, niedriger als die muslimischen wohntürme in der östlichen altstadt. Die juden

Sana'as dürfen nach einer verordnung des Iman al Mahdi al Abbas ihre häuser nicht höher als neun meter bauen. Deshalb sind die ehemaligen jüdischen häuser, im unterschied zu den muslimischen, unterkellert.

Die häuser sind eng aneinander gebaut. Grosze gärten und plätze fehlen in diesem teil der stadt. Auch das innere der schlichten lehmbauten ist eher verschachtelt als klar gegliedert. [...]

Die jüdischen häuser sind in die tiefe gebaut und oft mit den nachbarhäusern verbunden. Die abweisenden häuserfronten mit kleinen, leicht zu verbarikadierenden türen und winzigen fenstern zur gasse hin spiegeln das verhältnis der bewohner zur offenbar als bedrohlich empfundenen auszenwelt wider.“ (RA, S. 281)

„Tore schlieszen ein und schlieszen aus“ (RA, S. 368), stellt Jöel, ein Bewohner der kleinen jüdischen Gemeinde Raīdah, die der Ethnologe während seines Forschungsaufenthaltes besucht, fest, und verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass die Juden Jemens in früheren Zeiten bis Sonnenuntergang in ihre eigens für sie bestimmten Viertel zurückzukehren hatten und bis zum Morgen durch eine separate Stadtmauer und separate Tore von den übrigen Einwohnern abgesondert wurden.

Die separaten Stadtmauern und Stadttore, die das Viertel Qa'Al-Jahud umgeben, spiegeln in diesem Sinne sowohl die Inklusion der beiden Religionsgemeinschaften nach innen als auch ihre Exklusion nach außen wieder.

Doch schreiben sich soziale Strukturen nicht nur in die gebauten Umgebungen ein; vielmehr werden gebaute Umwelten als soziale Erscheinungen und Zeugnisse sozialer Strukturen immer auch zu „Realitäten mit eigener Existenz“⁶²⁴. Da räumliche Strukturen dem oft rasanten Tempo, in dem sich gesellschaftliche Veränderungen ergeben, nicht standhalten können,⁶²⁵ muss sich eine Gesellschaft immer auch mit den materiell bereits realisierten Umgebungen arrangieren, sich in diesen zurechtfinden und ihre Handlungs- Verhaltens- und Denkweisen an diesen orientieren.⁶²⁶ Die Tatsache, dass gebaute Umwelten und räumliche Strukturen die kollektive Psychologie einer Gesellschaft beeinflussen,⁶²⁷ registriert der Ethnologe an den Verhaltensweisen der muslimischen Einwohner, die heute das einst jüdische Viertel Qa'Al-Jahud bewohnen:

„Die menschen in diesem viertel sind anders als die bewohner der altstadt. Weniger offen, weniger groszzügig, aber auch weniger traditionell. Die erwachsenen mustern uns abweisend und misztrauisch auf unserem spaziergang durch die engen gassen. Wir werden von geschäftigen passanten angerempelt und gestoszen, ohne dasz sich jemand entschuldigte. Kinder verfolgen uns still und hartnäckig, wie man eindringlingen nachläuft.

⁶²⁴ Èmile Durkheim: Der Selbstmord. Mit einer Einleitung von Klaus Dörner und einem Nachwort von René König, übersetzt von Sebastian und Hanne Herkommer, Neuwied und Berlin 1973, S. 365. Vgl. auch Schroer: Materielle Formen des Sozialen S. 21f.

⁶²⁵ Vgl. ebd., S. 27.

⁶²⁶ Vgl. ebd., S. 28f. Markus Schroer verweist hier auch auf Halbwachs. Vgl. entsprechend auch Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis, S. 129.

⁶²⁷ Vgl. Schroer: Materielle Formen des Sozialen, S. 26.

– Hat das abweisende Verhalten der Bewohner mit der Geschichte dieses Ortes zu tun?“ (RA, S. 281)

Seine Erkundungstouren in die verschiedenen Städte, Stadtteile und Dörfer vermitteln dem Spieleforscher einen Eindruck von der inneren Vielfalt und Varietät jemenitischer Lebens- und Gesellschaftsformen. Seine Aufzeichnungen berichten über die Abkehr von tribalen Strukturen und einer partiellen Hinwendung zu westlich-städtischen Lebensformen in der Stadt Ibb – „Die Hälfte der Männer in den Straßen trägt westliche Kleidung. Viele haben in Europa oder den Vereinigten Staaten ihre Ausbildung erhalten. Die religiösen Pflichten werden nicht allzu genau genommen“ (RA, S. 240) – sowie von den entbehrensreichen, der Natur und Umwelt angepassten Lebensweisen der Bewohner des Dorfes Bejt al-Hadschar. Er registriert zahlreiche regionale und soziale Unterschiede; dennoch fällt ihm trotz dieser Verschiedenheiten und der gebietsweisen Hinwendung zu westlichen Lebensstilen das im Vergleich zur westlichen Welt grundsätzlich stärkere Festhalten an alten Traditionen auf. Während aus westlicher Perspektive dieses ‚Verharren‘ in althergebrachten Strukturen und die Besinnung auf das Alte und Traditionelle oft als Beleg westlicher Fortschrittlichkeit gegenüber der arabischen Rückständigkeit gewertet werden – die diesbezüglich oben angeführten Sichtweisen Dick Barbers setzen eine entsprechende Einstellung ins Bild – offenbart sich dem Ethnologen in einem Gespräch mit Abdul Malik, Professor der Anthropologie an der Universität Sanaa, eine völlig andere, westlichen Perspektiven entgegengesetzte Sichtweise auf die europäisch-westlichen Gesellschaften:

„Kaum gibt es [im Westen] noch ‚Handwerk‘ oder ‚Haushalt‘. Erwachsene bedienen Schalter und Tastaturen. Das Kochen, Waschen, Reparieren, selbst die ‚Unterhaltung‘ haben Maschinen übernommen. Allenfalls diese umfassende Technisierung des Alltags hat noch Vorbildfunktion für das Kind, dessen Spiel inzwischen nicht weniger von Techniken, sowohl die Spielmittel als auch die Handhabung betreffend, durchdrungen ist. Bei vielen Spielen hat die Maschine sogar schon den Spielgefährten ersetzt. Kann das Einsame, möglicherweise auch komplizierte Fertigkeiten voraussetzende Spiel komplexer als das gemeinschaftliche sein?“ (RA, S. 149; Einfügung: D. P.)

Der ‚fremde Blick‘ betrachtet die technisierten westlichen Gesellschaften von einem anderen Standpunkt aus und steht den dortigen Entwicklungen mit Skepsis gegenüber. Abdul Malik fühlt sich dem Ideal der „traditionelle[n] Lebensweise der Wüstenbewohner“ (RA, S. 149; Anpassung: D. P.) verpflichtet und begreift die westlichen Entwicklungen eher als Verlust denn als Fortschritt. Der in *Rub'Al-Khali* dargestellte Austausch mit arabischen Sichtweisen eröffnet vor diesem Hintergrund nicht nur die Möglichkeit, die Orientierungen und Bewertungskategorien der westlich-europäisch geprägten Gesellschaften mit anderen Augen zu sehen und sie zu überdenken oder gegebenenfalls sogar infrage zu stellen, vielmehr bezeugen solche ins Bild gesetzten, kulturell anderen Perspektiven auf die Entwicklungen

westlicher Gesellschaften auch den identitätsstiftenden Charakter von Gesellschaften sowie ihre Einflussnahme auf Ideale, Überzeugungen und Bewertungen.

Die Protagonisten beider Handlungsstränge erleben überdies, dass Gesellschaften nicht nur identitätsstiftend wirken, sondern dass auch bestimmte Tätigkeiten und Beschäftigungsformen erst vor einem bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund Bedeutung gewinnen und ‚Sinn‘ ergeben. Beide Protagonisten müssen erleben, dass dem Großteil der Jemeniten ihre aus westlicher Perspektive bedeutenden Tätigkeiten und Beschäftigungen suspekt und fragwürdig erscheinen. Die Reaktionen der Einheimischen lassen erkennen, dass sie sowohl in der Inschriftensuche durch die Reisegruppe um Schnittke als auch in der Erforschung von Spielen durch den Ethnologen zweifelhafte Beschäftigungen erblicken, deren Sinn und Zweck sich ihnen nicht erschließen.

Eingangs wurde schon darauf hingewiesen, dass Handlungen ihren ‚Sinn‘ erst vor dem Hintergrund einer konkreten, gesellschaftlichen Wirklichkeit erhalten. Der Text stellt diese Aufeinanderbezogenheit von Gesellschaft und Handlungen hier in besonderer Weise heraus.

Nicht nur sind Gesellschaften, wie Thomas Luckmann darlegt, als „konkrete[] Handlungszusammenh[ä]ng[e]“ von Menschen aufzufassen,⁶²⁸ vielmehr bestimmen die jeweiligen Gesellschaften, in welche das Individuum hineinsozialisiert wird, auch mehr oder minder die Art und Weise, wie der Einzelne handelt⁶²⁹.

Die unverständigen Reaktionen der Araber in *Rub'Al-Khali* gegenüber den Unternehmungen der Europäer, welche diese im Dienste der Wissenschaften durchführen, lassen das Eingebundensein auch wissenschaftlicher Perspektiven in historisch-gesellschaftliche Zusammenhänge erkennen; die voneinander abweichenden Forschungstätigkeiten der zu unterschiedlichen Zeiten reisenden Europäer verweisen indessen darauf, dass sich auch das europäische Wissenschaftsinteresse am arabischen Kulturraum selbst gewandelt hat.

Die jeweiligen Unternehmungen der Europäer gewinnen erst in Bezug auf einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext Bedeutung: Der ‚Sinn‘ der Inschriftensuche erschließt sich erst vor dem Hintergrund des im 18. Jahrhundert in Europa weitverbreiteten Glaubens, mit dem Fund der mosaischen Gesetzestafeln beweisen zu können, dass der christliche Glaube der einzig wahre Glaube und die mit ihm verbundenen Werte die einzig richtigen Werte sind; das Interesse am Gegenstand Spiel wird erst vor dem Hintergrund zeitgenössischer, westlicher Assoziationen mit dem Spielebegriff plausibel. Vor dem Hintergrund der anderen, arabisch-

⁶²⁸ Thomas Luckmann: *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin / New York 1992, S. 4, Anpassung: D. P.

⁶²⁹ Vgl. ebd., S. 94f.

jemenitischen Gesellschaft aber erscheinen beide Tätigkeiten fragwürdig, das Verhalten der Europäer erklärungsbedürftig.

Durch die Reaktionen ihrer anderskulturellen Umwelt treten sowohl Schnittke als auch dem Spieleforscher das Eingebundensein in bestimmte gesellschaftliche Kontexte sowie der sinnstiftende Charakter von Gesellschaften in besonderem Maße ins Bewusstsein. Für beide wird der Aufenthalt in der Stadt Mārib diesbezüglich zu einem zentralen Erlebnis, da sie hier ihre Position als Außenstehende, ihr ‚Fremdsein‘, besonders vehement wahrnehmen.

Der Ethnologe registriert in diesem Umfeld besonders stark, dass er nicht nur Beobachter der anderen Kultur ist, sondern von ihren Mitgliedern immer auch selbst beobachtet wird:

„Die Männer nehmen mich wahr, mustern mich aufmerksam, warten ab. Ihr Blick ist nicht unfreundlich. Aber auch nicht einladend oder wenigstens wohlwollend.

Und sie haben recht. Ich bin hier weder Besucher, der nach einem Spaziergang zum Tempel der Bilquis den Ort wieder verlässt, noch Gast, von einem der Bewohner eingeladen und zum Bleiben aufgefordert. Ich bin ein Fremder, der, wenn er auch nicht gleich Misstrauen erregt, so doch auf Befremden stößt: Was will er hier? Was ist an uns Besonderes, das er uns auf diese Art anblickt? Warum treibt er sich allein in dieser Ödnis herum? Hat er nichts Sinnvolleres zu tun, als auf den Stufen eines Teehauses zu sitzen, auf unverputzte Fassaden und in verwitterte Gesichter zu starren?

[...]

Ihr Blick konfrontiert mich mit der ganzen Unüberlegtheit meines Hierseins, mit der erpresserischen Hilflosigkeit, der uneingestandenem Erwartung, das man sich meiner schon annehmen werde.“ (RA, S. 161)

Ähnliche Erfahrungen sammelt auch Schnittke in Mārib, wenn Schotenbauer beim Kopieren von Inschriften von einer Schar Jemeniten beobachtet wird:

„Als er mit dem Copieren einiger Inschriften beginnt, sammeln sich etliche Dorfbewohner in der Nähe des Begräbnisplatzes, um das seltsame Gebahren der Fremden zu beobachten. Noch wirken sie unsicher, ob sie diesem unverständlichen Thun mit Wohlwollen oder mit Argwohn begegnen sollen. Das ganze merkwürdige Schauspiel verlangt nach einer raschen und befriedigenden Erklärung, denn zu Recht könnte unsere Altertumskundliche Arbeit für eine Entweihung heiliger Stätten gehalten werden. Indessen ist Tertulio so sehr in die Begutachtung der Funde vertieft, dass er mir alleyn die Auseinandersetzung mit der ständig wachsenden Zuschauerschaar überlässt.

Ist bloss die Gewalt der Erwartung dafür verantwortlich, dass ich plötzlich keinen Grund zur Legitimation unseres Thuns zu nennen weiss? Oder sind mir alle möglichen und glaubhaften Gründe schon im Laufe unserer Reise abhanden gekommen? Auf jeden Fall ist nicht alleyn der Mangel an Sprachkenntnissen Schuld, dass mir die Worte fehlen.“ (RA, S. 473)

Die durch den Ethnologen beschriebenen, gebauten Umwelten veranschaulichen als Markierungen historisch-gesellschaftlicher Entwicklungen das geschichtliche Gewordensein des südarabischen Kulturraumes und zeigen die je einzigartigen Entwicklungen bestimmter Regionen an. Die südarabische Lebenswelt wird dem Rezipienten als Resultat einer bestimmten historischen Vergangenheit und einer spezifischen Entwicklungsgeschichte bewusst gemacht. Die beschriebenen Tagebucheinträge der beiden zentralen Figuren des Romans lassen erkennen, dass bei diesen, ausgelöst durch die unverständigen Reaktionen der

Araber auf ihre Handlungen und ihr Verhalten, ein Hinterfragen der in der eigenen, durch gesellschaftliche Reziprozität scheinbar objektivierten Handlungs- und Verhaltensnormen einsetzt; der ‚Sinn‘ und die ‚Richtigkeit‘ der eigenen Unternehmungen werden angezweifelt; das dialektische Verhältnis zwischen sinnvollem Handeln und Gesellschaft tritt ins Bewusstsein.

6.2.2 *Rollenspiele? Kultureller Spielraum Arabien*

Wie bereits aus dem obigen Abschnitt hervorgeht, sind soziale Rollen, Verhaltensweisen, Normen und somit auch gesellschaftliche Prozesse eng aufeinander bezogen, die Beeinflussungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft reziprok und die gesellschaftlichen Forderungen und Erwartungshaltungen in der sozialen Identität des Einzelnen absorbiert.

Um sich in einer Gesellschaft zurechtfinden zu können, an deren „lebendigen geschichtlichen Traditionen“⁶³⁰ man nicht partizipiert hat, um die Aktionen und Reaktionen der Mitglieder dieser Gesellschaft richtig auslegen zu können, um die von ihren Signalen, Symbolen und Codes ausgehenden Informationen entschlüsseln und um andererseits Einfluss darauf nehmen zu können, dass die von einem selbst intendierten Informationen, von einem Gegenüber auch ‚richtig‘ verstanden werden, – das heißt so, wie es gemeint war,⁶³¹ – ist es zum einen wichtig, die andere Gesellschaft von ‚innen‘ heraus zu verstehen und zu wissen, welche Verhaltenserwartungen z. B. an welche sozialen Rollen gekoppelt sind, welcher soziale Status einer bestimmten Rolle in der jeweiligen Gesellschaft beigemessen wird oder welche Symbole oder Zeichen auf eine bestimmte soziale Rolle hinweisen; zum anderen ist es von Bedeutung, sich der Rollen, die man selbst in der anderen Gesellschaft einnimmt, bewusst zu sein.

In der ersten Romanhälfte steht der Ethnologe in *Rub'Al-Khali* den Mitgliedern der süd-arabischen Gesellschaft, wie erwähnt, als Fremder, allenfalls als Gast gegenüber. Sowohl die „erpresserische[] Hilflosigkeit“ (RA, S.161), von der er spricht, als auch die Tatsache, dass er noch nach monatelangem Aufenthalt gestehen muss: „Ohne Nūr ist mein Alltag in Ṣana'a von beispielloser Tristesse“ (RA, S. 422), bezeugen die große Unsicherheit, mit der er sich in

⁶³⁰ Alfred Schütz: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. In: Der Fremde als sozialer Typus, hg. von Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner, Konstanz 2002, S. 73-92, hier S. 80.

⁶³¹ Vgl. dazu Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 35.

der anderskulturellen Umgebung bewegt sowie seine Scheu, sich der anderskulturellen Umwelt ohne vermittelnde Instanz bzw. Person auszusetzen.

Aber auch als Fremder nimmt er gegenüber der jemenitischen Gesellschaft eine bestimmte soziale Rolle ein und dieser Tatsache ist er sich bewusst. Man begegnet ihm in einer „sozialen maske“ (RA, S. 208), die mit Rechten, aber auch mit Pflichten verbunden ist. Gerade die besonderen Verpflichtungen, die sich aus dieser sozialen Rolle ergeben, lassen deutlich werden, dass er nicht Teil dieser Gesellschaft ist, sondern gewissermaßen ‚quer‘ zu ihr steht:

„Der status des unübersehbar fremden ist auf dauer anstrengend: mich ständig herausgehoben, beobachtet, kontrolliert zu fühlen, mich nie gehen lassen, in der menge verlieren können; mich selber kontrollieren, immer aufmerksam und freundlich sein und zurüchlächeln zu müssen, weil ich nie nur mich selber, sondern immer auch den fremden an sich repräsentiere. Eine weile mag der status des besonderen meiner eitelkeit schmeicheln. Doch mit der zeit wird dieser status zu einem stigma.“ (RA, S. 319)

Die genannte Forderung, eine andere Kultur von ‚innen‘ heraus zu verstehen⁶³² bezieht sich auf den in der Tradition entstandenen und über das kulturelle Gedächtnis vermittelten kulturspezifischen Wissensvorrat. Der im Zuge des Heranwachsens dem Individuum durch die Gesellschaft vermittelte Wissens- und Erfahrungsvorrat ermöglicht es dem Einzelnen, seine Kultur und Gesellschaft bzw. die Prozesse, die in ihr vorgehen, zu ‚verstehen‘: das heißt seine Umwelt zu deuten und Verhaltensmuster anzuwenden, mit denen er zumindest bis zu einem gewissen Grad sicherstellen kann, in dieser Gesellschaft das erhoffte Ergebnis oder die gewünschte Reaktion zu erzielen und die sich ihm stellenden Situationen zu meistern.⁶³³

Dieses Wissen ist, anders als bspw. die „deskriptiv-analytisch[en]“⁶³⁴ Kenntnisse, auf die Wissenschaftler in erster Linie abzielen, teilweise inkohärent, inkonsistent und überdies eher auf resultierende Wirksamkeit denn auf Einsichten in logische Zusammenhänge ausgerichtet. Außerdem ist dieses Wissen meist wenig konkret, das heißt, es genügt, etwas über einen bestimmten Situations- oder Ereignis-Typus zu wissen, um sich adäquat zu verhalten.⁶³⁵

Als Fremder teilt der Ethnologe nicht den Wissensvorrat der jemenitischen Gesellschaftsmitglieder, stattdessen bleibt er insbesondere am Anfang seines Forschungsaufenthaltes auf sein kulturell eigenes Wissen verwiesen. Das Bewusstsein, dass ihm aus diesem Grund eine verinnerlichte Handlungsanleitung fehlt, welche ihm dabei hilft, die sich ihm stellenden Situationen richtig einschätzen zu können und den anderen

⁶³² Vgl. dazu ebd., S. 36.

⁶³³ Vgl. Schütz: Der Fremde, S. 78f.

⁶³⁴ Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 36; Anpassung: D. P. Eine Kultur zum deskriptiv-analytischen Forschungsobjekt zu machen bedeutet „die Kultur zum Gegenstand der Beobachtung von außen“ zu machen. Ebd.

⁶³⁵ Vgl. Schütz: Der Fremde, S. 76-79.

Gesellschaftsmitgliedern in ihren sozialen Rollen in angemessener Weise zu begegnen, kommt in seinem Feldtagebuch zum Ausdruck. Die dort zur Darstellung gebrachten Unsicherheiten und Überlegungen machen deutlich, dass er nicht weiß, welche Erwartungen er an die verschiedenen Gesellschaftsmitglieder stellen darf und mit welchen Verhaltensweisen und Reaktionen er ihrerseits rechnen muss. Stets muss er Vermutungen anstellen und die jeweilige Situation vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen und seines Wissens über die arabische Gesellschaft genau analysieren:

„Wäre Nūr ein guter reisegefährte? Soll ich ihn bitten, mich nach Mārib zu begleiten und bei den gesprächen mit den dort ansässigen beduinen zu vermitteln? – Auf unserem streifzug durch die altstadt wird er schnell ungeduldig. Kommt sich vielleicht auch ein wenig lächerlich vor: Wie kann ein erwachsener mann, ein kriegler gar, sich mit kinderspielen beschäftigen?“

Er selbst ist angehöriger eines kleinen, aber ruhmreichen stammes, dessen gebiet im bergland nordwestlich von Šana'a liegt, den *Beni Matar*, den ‚Söhnen des Regens‘. Fast alle männer seines dorfes sind offiziere in der jemenitischen armee.

Vielleicht aber ist er auch zu jung; vielleicht hat er noch nicht genug abstand zur eigenen kindheit, so dasz sein erwachsenerstatus um so energischer behauptet und jede identifikation mit der gruppe der kinder (immer auch identisch mit der gruppe der frauen) gemieden werden musz.

Wie mag er in krisensituationen reagieren? Sicher ist es sinnvoll, bei reisen in traditionelle stammesgebiete unter dem schutz eines quabilis zu stehen. Doch ist mir das kriegerische auftreten der männer, der griff zum dolch oder gewehr, nicht nur zur verteidigung, sondern auch bei jedem angriff auf die ehre, was immer das sein mag, immer noch fremd. Der beste schutz ist wohl die waffenlosigkeit.“ (RA, S. 183)

Welche Konsequenzen der Rückgriff auf ein kulturell anderes Wissen im Hinblick auf die Bewertung einer Situation oder Person haben kann, veranschaulicht *Rub'Al-Khali* anhand einer Szene, die sich während eines Theaterbesuchs in Sanaa zuträgt. Die kulturell bzw. gesellschaftlich unterschiedlichen Muster in Bezug auf bestimmte soziale Rollen führen dazu, dass sich der Ethnologe nach den Maßstäben der südarabischen Gesellschaft unangemessen verhält:

„Allein mit uns in der ersten reihe des nun fast leeren zuschauerraums ein vielleicht achtzehnjähriger bursche: unrasiert, wenn auch von noch spärlichem bartwuchs geplagt (oder gesegnet?); mürrisch abweisendes gesicht unter der flüchtig gebundenen sumata; dschamija und revolver im breiten gürtel, staubgraue, doch wohlgeformte füsse in den geflickten sandalen. In den spröden, schwieligen händen – welcher arbeit mag er bei tage nachgehen? – ein kugelschreiber und ein notizblock. Ich frage ihn scherzhaft, ob er theaterkritiker sei. Er mustert mich kurz, aber eindringlich von kopf bis fusz, dann antwortet er mit ruhiger stimme auf englisch, ich hätte richtig vermutet, er sei kulturredakteur einer überregionalen tageszeitung. Auf meinen verwunderten ausruf, wie alt er denn sei, antwortet er immer noch ruhig, doch mit einem unüberhörbar feindseligen unterton: Kompetenzen würden in seinem land nicht am alter oder an der schulbildung, sondern allein an der qualität der ergebnisse gemessen.“ (RA, S. 209)

Um die andere Kultur und ihre gesellschaftlichen Prozesse ‚verstehen‘ zu lernen, um ihr irgendwann nicht mehr als Fremder gegenüberzustehen, sondern sich in ihr orientieren und zurechtfinden zu können, muss der Ethnologe das, was ihm dort begegnet, die neuen

Erlebnisse und Erfahrungen, die er sammelt, zunächst in die Sinnstrukturen seines kulturell eigenen Wissens integrieren.⁶³⁶ Er muss die anderen gesellschaftlichen Prozesse, Vorgänge und Muster auf ihr ‚Warum‘ hin befragen⁶³⁷ und sich die Hintergründe und Ursachen der anderen gesellschaftlichen Erwartungen und Normen plausibel machen. Dabei gerät immer wieder auch die eigene Gesellschaft mit ihren von der jemenitischen Kultur teilweise so unterschiedlichen Rollenmustern in den Blick:

„Warum ist der Tanz in der jemenitischen Stammesgesellschaft Ausdruck von Männlichkeit (Kraft, Kampfbereitschaft, Solidarität...), in der modernen westlichen Kultur aber mit eher weiblichen, ‚effeminierten‘ Vorstellungen verknüpft? Das Gemeinsame dieser gegensätzlichen Haltungen zum Tanz scheint der *homosexuelle* Aspekt zu sein, dem in einer Kriegergesellschaft eine wichtige soziale Funktion zukommt, während er in einer befriedeten, ‚verweiblichten‘ Umwelt eher tautologisch oder gar bedrohlich wirkt.“ (RA, S. 256)

Die Feldtagebucheinträge des Ethnologen veranschaulichen, wie sich sein Bild von der jemenitischen Gesellschaft sowie seine Vorstellungen über einzelne Gesellschaftsgruppen im Laufe seines Aufenthaltes und im Zuge seiner Erfahrungen allmählich wandeln und verändern. Erscheinen ihm die Kabilen aufgrund ihrer rauen Äußerlichkeiten und ihrer Gewohnheit, ständig und überall Waffen zu tragen zunächst noch suspekt, so nimmt er nach längerem Aufenthalt und wiederholtem Kontakt zu diesen Menschen das martialische Aussehen „gelassen hin“ (RA, S. 482) und vergleicht die Waffen mit den „aktenköfferchen oder mobiltelefone[n] unserer geschäftsleute“ (RA, S. 482; Anpassung: D. P.): „Sie haben vor allem symbolischen Charakter“ (RA, S. 482). Erst infolge des tragischen Vorfalls in Mārib, bei dem Nūr durch die Waffe eines Kabilen sein Leben verliert, entsteht ein differenziertes Bild über diese Gesellschaftsgruppe. Stück um Stück setzt sich der Ethnologe aus Einzelerlebnissen ein Bild von der jemenitischen Gesellschaft, ihren Strukturen und den sozialen Rollen und Funktionen ihrer Mitglieder zusammen, bis er ihr am Ende nicht mehr als Fremder gegenübersteht, sondern an ihr partizipieren, in ihr sogar Zuflucht und Sicherheit finden kann.⁶³⁸

⁶³⁶ Vgl. Maletzke: Interkulturelle Kommunikation, S. 35.

⁶³⁷ Vgl. Schütz: Der Fremde, S. 88.

⁶³⁸ Nach Schütz stehen wir als einstmalige Fremde einer anderen Gruppe dieser dann nicht mehr als Fremde gegenüber und finden in dieser Gruppe „Obdach und Schutz“ (ebd., S. 92), wenn wir einstmalig „fremde Tatsache[n] und das unser Bewusstsein aufreizende Problem in ein neues Element unseres gesicherten Wissens verwandelt“ haben. Ebd., S. 91; Anpassung: D. P.

6.3 ‚Fremde‘ Gesellschaften als Faszinosa für Richard Francis Burton in Trojanows Roman *Der Weltensammler*

6.3.1 *Dunkle Kontinente: Die Inderin und die Araberin als Verkörperungen westlicher Utopien im Weltensammler*

In Bezug auf die orientalischen Frauen repetiert der *Weltensammler* auf den ersten Blick gängige Utopien und Stereotypen. Indem er die Orientalinnen jedoch als Symbolfiguren europäischer Projektionen sichtbar macht, den fantastischen Charakter westlicher Vorstellungen über die Frauen des Orients in den Vordergrund rückt und an der Art und Weise, wie Burton diese Frauen behandelt vor Augen führt, dass der vermeintliche Dienst an der ‚Anderen‘ eigentlich doch nur eigenen Zwecken dient, gibt er diese Stereotypen der Kritik preis und bereitet den Weg zur kritischen Inaugenscheinnahme westlicher Herrschaftslegitimationsstrategien.

Die in Trojanows Roman geschilderten Inderinnen sind gezeichnet als Inbegriffe erotisierter Exotinnen und stehen im deutlichen Gegensatz zur im Roman eingangs vorgestellten Ehefrau des Protagonisten, die in ihrer christlich-religiösen Züchtigkeit das Idealbild einer ‚anständigen Frau‘ verkörpert⁶³⁹, wie es etwa seit Mitte des 18. Jahrhunderts und weit bis ins 19. Jahrhundert hinein in Europa vorherrschte:

Mit Hilfe einer behaupteten ‚natürlichen‘ Zweigeschlechtlichkeit wurde die Dominierung der Frau durch den Mann legitimiert. Dem Mann, dem Vernunft und Einsichtsfähigkeit zugeschrieben wurde, sollte die Frau kontrollieren. Frauen wurden ihrerseits ambivalent bewertet: einerseits waren sie Projektionsfläche männlicher Sehnsüchte, andererseits stellten sie als potenzielle Verführerinnen eine Gefahr für den Mann dar. Folglich gab es Bemühungen, die Frauen in Europa durch Männer in ähnlicher Weise zu zähmen und zu bändigen, wie fremde Kontinente durch europäische Kolonialherren.⁶⁴⁰

Mit ihren bunten Saris, ihrer Freizügigkeit und ihrer offensichtlichen Hingabebereitschaft sind die im *Weltensammler* dargestellten Inderinnen in diesem Sinne Repräsentantinnen dieser anderen, verführerischen und zugleich auch gefährlichen Seite der Frau. Sie verkörpern männliche Wünsche und sind Inbegriff jener männlichen Sehnsüchte, die es im Europa des

⁶³⁹ Michaela Holdenried etwa schreibt, dass man sich Isabel Burton, so wie sie zu Beginn des Romans geschildert wird, „nicht anders als schwarz gekleidet und hochgeschlossen streng vorstellen kann.“ Holdenried: Entdeckungsreisen ohne Entdecker, S. 308.

⁶⁴⁰ Vgl. Sigrid Weigel: Die nahe Fremde – das Territorium des ‚Weiblichen‘. Zum Verhältnis von ‚Wilden‘ und ‚Frauen‘ im Diskurs der Aufklärung. In: Die andere Welt. Studien zum Exotismus, hg. von Thomas Koebner, Gerhart Pickerodt, Frankfurt am Main 1987, S. 171-199, hier S. 178-181.

19. Jahrhunderts nicht zuletzt angesichts eines frigidem Frauenideals zu verdrängen galt. Zugleich aber sind sie Sinnbilder des Bedrohlichen.

Bereits Burtons erste Begegnung mit indischen Frauen mündet in einem sexuellen Abenteuer. Die Kurtisanen, zu denen er von Naukaram geführt wird, zeichnen sich durch betonte Körperlichkeit und Sinnlichkeit aus. Die Blumen, die am Geländer ihres Hauses ranken, versprechen sexuelle Hingabebereitschaft;⁶⁴¹ die Blüte, die Burton schließlich von einer der indischen Frauen ans Gesicht geführt wird, nachdem sie ihn mit auf ein Zimmer im ersten Stock genommen hat, ebenso wie der allgegenwärtige Duft nach Blumen, markieren den Willen zur sexuellen Verführung.

Die metaphorische Sprache des *Weltensammlers*, der Einsatz expressiver Adjektive, die detaillierte Preisgabe von Farben, Sinneseindrücke, Wahrnehmungen und Gestiken lassen für den Rezipienten den Eindruck, den Burton beim Anblick dieser Szenerie gewinnen muss, nachvollziehbar werden:

„Sie nahmen Platz in einer Kissenecke; kaum hatte sich der schmale Mann zurückgezogen, servierte ihnen eine Frau kalte Getränke und Süßigkeiten. An ihr fiel ihm auf: der schöne Bauchnabel und der schwarze Zopf, der ihr bis zur Taille reichte. [...] Eine grazile Frau schwebte herbei, und Burton war bereit, sich dem Zauber ihre Aussehens zu ergeben, als sie Naukaram einige Fragen zuwarf, so zügig und schmucklos, als werfe sie Darts, und dabei Burton musterte, als wäre er ein Fisch auf Marktplanken. Sie nahm neben ihm Platz und lächelte ihn an, mit grünen Augen und einem unbestimmten Versprechen. Wie eine Perlmuschel, die sich langsam öffnet.“ (WS, S. 34)

In gedrängter Sprache reiht der *Weltensammler* die vielfältigen betörenden und überwältigenden Sinneseindrücke, die auf Burton einwirken, aneinander und entwirft auf diese Weise eine exotisch faszinierende Kulisse, deren sinnlich-erotische Anziehungskraft für den Leser miterlebbar wird:

„Er hätte nicht sagen können, wie lange die Frauen für ihn tanzten und sangen, aufsteigende, sich selbst übertrumpfende Gesänge, und die Rhythmen, die sich überschlugen, die pochenden, pulsierenden, angespannten Rhythmen, und die Texte, die nichts verheimlichten, und die Wirkung der Milch, die keine Milch war, sondern Soma, das hatte er von Naukaram gelernt, Trank des Geistes, Wundertrank, gut für Gebete und Geburten, und der glitzernde glimmernde glühende Schmuck, und die Ketten an den Füßen und an den Armen, und die offengelegte Taille, die leichte Wölbung des Bauches, die paradiesische Einbuchtung des Nabels, und das überwältigende Lächeln, das aus dem Nirgendwo kam, und das lockere Haar, durch das immer wieder eine Hand glitt, um es zu schütteln.“ (WS, S. 36)

Zugleich identifiziert der *Weltensammler* auf sprachlicher Ebene die indische Frau mit dem in Besitz zu nehmenden Land:⁶⁴² Die dargelegte Beschreibung der „paradiesischen Einbuchtung

⁶⁴¹ Zur symbolischen Bedeutung der Blume als Einladung zu sexuellen Freuden vgl. Küchler Williams: *Erotische Paradiese*, S. 103.

⁶⁴² Zur Gleichsetzung von Frau und Land vor dem Hintergrund europäischer Inbesitznahme vgl. ebd., S. 101; sowie Weigel: *Die nahe Fremde*, S. 181f.

des Nabels“ spielt auf jene Paradiesvorstellungen an, mit welchen frühere Entdeckungs- und Kolonialunternehmen stets assoziiert waren;⁶⁴³ und wenn der Roman im weiteren Verlauf beschreibt, dass Burton in Anbetracht der dargestellten Situation „hart wie ein Gewehrlauf“ (WS, S. 37) wurde, dann verknüpft der Text im Sprachlichen symbolisch die imperiale Aneignung des fremden Landes mit der Unterwerfung der faszinierenden und gleichzeitig aber auch als bedrohlich empfundenen Frau⁶⁴⁴.

Auch beim ersten Zusammentreffen mit Kundalini, Burtons späterer Geliebten, stellt der Text die Diskurse der Eroberung und Bemächtigung des fremden Landes und der Inbesitznahme des Weiblichen mithilfe des Sprachlichen in einen Zusammenhang. Kundalini verkörpert den ‚Dunklen Kontinent‘ Freuds;⁶⁴⁵ sie ist Sinnbild und Projektionsfläche europäischer, männlicher Utopien und Fantasien. In ihr kulminiert das Bedrohliche mit dem Faszinierenden; sie ist Metapher jener Kräfte, die den europäischen Mann zur Inbesitznahme und Unterwerfung herausfordern. Der erste Blick Burtons auf die Inderin gleicht dem des ankommenden Eroberers über das Meer auf das zu vereinnehmende Land: Dem Briten fällt zunächst „die Bucht ihres nackten Rückens“ (WS, S. 73)⁶⁴⁶ ins Auge, Kundalinis Sari wird beschrieben als „blau, wie tiefes Wasser“ (WS, S. 73f.), ihre Bluse als „heller im Blau, wie Meerwasser in Strandnähe“ (WS, S. 74).

Die metaphorische Gleichsetzung von Frau und zu eroberndem Land findet sich im weiteren Verlauf des Textes noch einmal wieder, wenn Bombay im Ostafrikakapitel seinen Landsleuten und seiner Verwandtschaft zu vermitteln sucht, welche große Bedeutung jeder ‚weiße Flecken‘ afrikanischer Erde für die Europäer besaß:

„Für sie war jedes Dorf, jeder Fluß, jeder See, jeder Wald wie eine Jungfrau, und sie hatten Begierden von Riesen, die nur zufriedenzustellen waren, wenn sie sich all dieser Jungfrauen bemächtigen konnten“ (WS, S. 393f.)⁶⁴⁷

⁶⁴³ Vgl. Weigel: *Die nahe Fremde*, S. 181f.

⁶⁴⁴ Vgl. auch Holdenried: *Entdeckungsreisen ohne Entdecker*, S. 309, Fußnote 12.

⁶⁴⁵ Vgl. Ölke: *Interkulturalität und Exotismus*, S. 45. Auch de Beer konstatiert, dass Kundalini für Burton „wie ein fremder Kontinent ist“. De Beer: *Fremde schreiben*, S. 58. Vgl. zu Freuds Vorstellung von der Frau als schwarzem bzw. dunklen Kontinent Weigel: *Die nahe Fremde*, S. 175f.

Im Bild des ‚Schwarzen Kontinents‘ verbindet sich das Bild der sexualisierten Frau, die es zu bändigen und zu unterwerfen gilt mit den Vorstellungen über ‚die schwarze Frau‘ als Inbegriff von Primitivität sowie mit dem zu entdeckenden anderen Anderen. Vgl. Sander L. Gilman: *Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur*. Ins Deutsche übertragen von Helmut Rohlfing / Katharina Gerstenberger / Sabine Götz / Vera Pohland / Catherine Gelbin unter Mitwirkung des Verfassers, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 148. Zur Gleichsetzung von Dunkelhäutigkeit und Primitivität vgl. ebd., S. 139.

⁶⁴⁶ Vgl. auch Holdenried: *Entdeckungsreisen ohne Entdecker*, S. 309; vgl. weiterhin Rakowski: *Ilija Trojanows Der Weltensammler*, S. 100.

⁶⁴⁷ De Beer: *Fremde schreiben*, S. 67. De Beer führt dieses Zitat an und bemerkt, dass sich die Verschränkung von ‚Frau‘ und ‚dunklem Kontinent‘ auch durch das Ostafrika-Kapitel zieht.

Kundalini versinnbildlicht das zu erobernde Land, das sich letztendlich aber nicht bezwingen lässt bzw. welches beim Versuch einer Aneignung und Angleichung an die europäische Zivilisation verloren ist. Ihr plötzlicher Tod symbolisiert den Untergang des ‚Dunklen Kontinents‘ beim Versuch, sich seiner (bzw. ihrer) zu bemächtigen, und veranschaulicht, dass der vermeintliche Dienst am ‚Anderen‘, letztendlich doch nur dem Eigennutzen des Bezwingenden dient. So wie für Burton schlussendlich doch nur die eigenen Interessen zählen – auf Kundalinis Bedürfnisse geht er nicht ein, er vermag diese nicht einmal wirklich zu erkennen, nicht zuletzt deswegen muss sie sterben – so dienen auch die Machenschaften der Kolonialherren doch eigentlich nur eigenen Zielen. Letztendlich bewahrheiten sich auf diese Weise zumindest im Symbolischen jene Befürchtungen, die Burton dem General zuvor zugetragen hatte: dass nämlich die (vermeintliche) ‚Verbesserung der Fremde ihre Auslöschung bedeuten würde‘ (WS, S. 131); der Versuch dem oder der ‚Anderen‘ die eigenen Regeln aufzuzwingen, führt zum Verlust der- bzw. desselben.

Zumindest aber zeitweise vermag Kundalini koloniale und patriarchale Machtverhältnisse umzukehren⁶⁴⁸ und zwingt dem Protagonisten Burton ihre Bedingungen des Zusammenseins auf – ‚Er konnte das Bett mit ihr teilen, nicht aber die Teetasse. Sie aß nie mit ihm zusammen. Sie lebten auf demselben Grundstück, doch er mußte seine Mahlzeiten alleine einnehmen. Das gehört sich so, hatte sie gesagt. Sie verweigerte sich seinen Aufforderungen und Einladungen genauso, wie sie es bislang abgelehnt hatte, die ganze Nacht mit ihm zu verbringen‘ (WS, S. 83) – und offenbart dem Leser, indem sie ihn in die Rolle des sexuelle Freuden Empfangenden zwingt – ‚Er mußte an nichts denken, keine Entscheidungen fällen, sie erfüllte seine Bedürfnisse, bevor er sie aussprach‘ (WS, S. 84) –, dass der Reiz, der vom anderen Land ebenso wie vom anderen Geschlecht ausgeht, eben gerade in der Loslösung von der in Europa geforderten Triebsublimierung und Affektrestriktionen liegt, mit denen die Höherbewertung der eigenen, europäischen Kultur aber dennoch argumentiert wird. Damit führt Trojanows Text koloniale Unternehmungen zugleich in einem ambivalenten Bereich: Die zu bekämpfende bzw. zu ‚zivilisierende‘ Fremde – Teil dieser ‚Zivilisationsmission‘ ist ja nun gerade die Bekämpfung von Sitten- und Zuchtlosigkeit – ist gleichzeitig Sehnsuchtsort.

In ähnlicher Weise sind auch die zur Darstellung gebrachten Araberinnen Sinnbilder des Oszillierens zwischen Angst und Faszination gegenüber dem Fremden. Sie sind nicht weniger stereotyp gezeichnet als die ins Bild gesetzten Inderinnen. Auch bei ihnen werden im

⁶⁴⁸ Vgl. ebd. Vgl. weiterhin Rakowski: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*, S. 103.

Weltensammler exotische Zuschreibungen vorgenommen und stereotype Vorstellungen aktiviert. Auch anhand Burtons Interaktionen mit den Araberinnen wird deutlich, dass der Dienst am ‚Anderen‘ vor allem Selbstzweck ist. Der Text legt dies offen, indem er dem Rezipienten die Hoffnungen des sich als indischen Arzt verkleideten Burtons präsentiert:

„Eines Tages rief einer von ihnen [den Patriarchen] den Arzt zu sich, um mit vielen pietätvollen Wendungen auszuloten, ob er auch bereit sei, die Frau des Hauses zu behandeln. Und der Arzt, der sich seit längerem ausgemalt hatte, wie es wäre, Zugang zum Harem zu erhalten, dem letzten ihm verschlossenen Bereich, verbarg seine Freude hinter dem feierlich vorgetragenen Gebot, es sei seine Pflicht, jedem Menschen beizustehen, ungeachtet seiner Herkunft, seines Einkommens, seines Geschlechts.“ (WS, S. 253; Einfügung: D. P.)

Burton projiziert erotisch gefärbte, exotisch anmutende Fantasien auf die arabische Haremsdame; die Bitte des Patriarchen beschwört Bilder märchenhaft verklärter Orientalinnen in ihm herauf, die an Geschichten aus Tausendundeinernacht denken lassen:

„Der Arzt ging seinen Erwartungen entgegen: langes, lockiges, tuscheschwarzes Haar, samtige Haut, schlanke Arme, die Fortsetzung des Augenlächelns, das ihn in den Gassen ansprach, mit anderen Reizen.“ (WS, S. 254)

Während sich die eigentliche Patientin aufgrund ihres Alters und Leidens diesbezüglich jedoch als Enttäuschung erweist, so scheint eine weitere, jüngere Frau, die den Protagonisten um eine Untersuchung bittet, dessen Erwartungen und Hoffnungen zu erfüllen.⁶⁴⁹

Der Diener des Patriarchen hatte Burtons linkes Auge vor der Untersuchung mit einer schwarzen Binde bedeckt und ihn angewiesen, vor das rechte Auge während der Untersuchung ein Kaleidoskop zu halten. Bei der Betrachtung der jüngeren Patientin erweist sich dieses Okular nun gewissermaßen als Filter, der es ihm erlaubt, nur das in den Blick zu nehmen, was seine Erwartungen bestätigt. In diesem Sinne symbolisiert das Kaleidoskop den durch seine (europäischen) Vorerwartungen kanalisiertem Blick:

„Und sie sah ihn mit einem Blick an, in dem er gerne stundenlang gelesen hätte. Er sah ihren Bauch, hell und leicht gerundet. Die Schwester ergriff seine Hand und legte sie auf den Nabel. Er sah seine Hand durch das Okular, als würde sie zu einem anatomischen Stilleben gehören. Er traute sich nicht, sie zu bewegen. Die Haut war kühl und samtig. Wie erwartet. Mit Schrecken nahm er seine Erregung wahr. Ob etwas unter seiner Gellabiya zu erkennen war? Er konnte nicht mit dem Kaleidoskop in der Hand an sich selbst hinabblicken. Die Peinlichkeit. Sie würde sich noch weiter ausziehen, und er, er würde auf ihr Leid nur mit triebhafter Lust reagieren können. Er mußte verschwinden. [...] Der Arzt riß die Tür auf und eilte hinaus. Er entfernte sich mit dem Geschmack der eigenen Unzulänglichkeit auf der Zunge“ (WS, S. 257f.)

Auch hier stellt die schöne Orientalin mit ihren Reizen zugleich eine Gefährdung dar, ist Sinnbild für einen drohenden Kontrollverlust.

⁶⁴⁹ Preece weist darauf hin, dass diese Episode im *Weltensammler* große Ähnlichkeit mit der *Geschichte vom Pfortner und den drei Frauen aus Bagdad* aus *Tausendundeiner Nacht* aufweist. Vgl. Preece: *Faking the Hadj?* S. 16.

Auch hier entpuppt sich der Dienst am ‚Anderen‘ letztendlich doch nur wieder als Mittel zur Befriedigung eigener Interessen. Damit aber wird das Interesse Burtons an den anderen Kulturen – bei aller Aufgeschlossenheit dieser Figuren gegenüber kultureller Alterität – doch in ein fragwürdiges Licht gerückt.

Die stereotypen Darstellungen sowohl der indischen als auch der arabischen Frau erweisen sich im *Weltensammler* vor diesen Hintergründen in erster Linie als Sinnbilder für europäische Projektionen. Sie stehen einerseits für in Europa verdrängte Triebe und Sehnsüchte, andererseits sind sie Sinnbilder für die Angst vor Kontrollverlust und vor der eigenen Unzulänglichkeit. Die orientalischen Frauenfiguren lassen sich als Symbole europäischer Utopien vor dieser Andersheit rezipieren. Die europäischen Abwertungen der orientalischen Andersheit werden somit sichtbar gemacht als Ängste vor dem Nicht-Verstandenen und Unkontrollierbaren; die europäischen Unternehmungen, das Andere zu beherrschen als Versuche, das Ungeordnete zu bändigen und ihm auf diese Weise seinen bedrohlichen Charakter zu nehmen.

6.3.2 „*Er begann zu glauben, er verkleide sich nicht, sondern verwandle sich*“: *Burtons Eintauchen in ‚orientalische‘ Wirklichkeiten.*

Der *Weltensammler* bringt die unterschiedlichen gesellschaftlichen Strukturen der verschiedenen Kulturräume zur Darstellung, er lässt innerhalb der einzelnen Gesellschaften heterogene Kräfte walten und Personen bzw. Gruppen mit unterschiedlichen, zum Teil entgegengesetzten Interessen, Meinungen und Anschauungen aufeinandertreffen. So offenbaren sich Divergenzen innerhalb der indischen Gesellschaft bspw. anhand der Unterschiede in den Idealen, Positionen und Überzeugungen des Lahiyas einerseits, und des Dieners von Richard Burton, Naukaram, andererseits. Beide Figuren repräsentieren je unterschiedliche Gesellschaftsgruppen mit unterschiedlichen Positionen und Ansichten und zeichnen sich überdies durch individuelle Züge aus, die im Falle Naukarams mit einer konkreten Lebensgeschichte untermauert werden. Während der Schreiber der *Satya Shodak Samaj* angehört (Vgl. WS, S. 39), einer Bewegung, die sich gegen Aberglauben, soziale Diskriminierung und gegen das Kastensystem richtet,⁶⁵⁰ repräsentiert Naukaram, der „in der falschen Hälfte“ (WS, S. 39) des Gaekwad-Herrscherpalastes in Baroda zur Welt kam, den Glauben an Kasten-Zugehörigkeit und an ein Schicksal, in das man hineingeboren wird.

⁶⁵⁰ Vgl. P. Radhakrishnan: *India, the perfidies of power: a social critique*, New Delhi 2002, S. 153.

Auch die ins Bild gesetzte muslimische Gesellschaft in Trojanows Roman ist durch Hybridität und mannigfaltige Ansichten gekennzeichnet. Die dem Protagonisten während seines Arabienaufenthaltes begegnenden und durch die in Hijaz versammelten Amtsmänner später vernommenen Figuren unterscheiden sich sowohl im Hinblick auf ihre ethnischen Hintergründe als auch in Bezug auf ihre Einschätzung des Protagonisten. In den Gesprächen dieser verschiedenen Figuren wird überdies Bezug genommen auf unterschiedliche religiöse Strömungen, die wiederum unterschiedliche Positionen zum Islam vertreten. Auch in den Gesprächen der osmanischen Amtsträger, die durch ihren Glauben und ihr Bestreben, die heiligen Städten vor den Ungläubigen zu schützen, vereint sind, offenbart sich, dass sich die Interessen der Einzelnen im Vielvölkerstaat des Osmanischen Reiches dennoch durchaus voneinander unterscheiden. Das Ostafrikakapitel schließlich berichtet von verschiedenen Stämmen dieses Landes, die sich durch unterschiedliche Riten, Bräuche, Sprachen und Glaubensinhalte auszeichnen.

Während die Gesellschaften eines ins Bild gesetzten Kulturraumes bzw. einer zur Darstellung gebrachten Glaubensgemeinschaft trotz dieser Varianzen und Divergenzen Logik und Kohärenz der Verhaltens- und Handlungsweisen der Mitglieder ihrer Gesellschaft bzw. Glaubensgemeinschaft im *Weltensammler* ‚verstehen‘ können, das heißt Einblicke in deren Zusammenhänge und Bedeutungen haben, stehen die Figuren, die nicht an der gleichen „lebendigen geschichtlichen Tradition“⁶⁵¹ partizipiert haben, diesen Verhaltensmustern teilweise verständnislos gegenüber oder aber sie interpretieren diese im Sinne ihres kulturell eigenen Wissens, wodurch es zu Fehldeutungen und falschen Einschätzungen kommt: Die an kultureller Alterität wenig interessierten britischen Kolonialherren betrachten das durch die Inder hervorgebrachte „Argument der Reinheit“ (F, S. 45) als raffinierte Ausrede, um sich vor der Arbeit zu drücken; Naukaram steht den Traditionen und Lebensformen der Muslime im Sindh verständnislos und ablehnend gegenüber und Sidi Mubarak Bombay zeigt sich wiederum verwundert über die „unsichtbare[n] Gesetze“ (WS, S. 363; Anpassung: D. P.) der Inder.

Auch Burton vermag weder in Indien, im Sindh oder in Arabien auf Anhieb, die Kulturmuster und Strukturen dieser Gesellschaften adäquat zu interpretieren noch sich in den kulturell anderen Umgebungen zu orientieren. Auch er muss sich die Bedeutungen der Kulturäußerungen in einem Lernprozess zu eigen machen und die sich im Zuge seiner verändernden Rollen jeweils richtigen und angemessenen Handlungs- und Verhaltensweisen

⁶⁵¹ Schütz: *Der Fremde*, S. 80.

erlernen; durch seine Partizipation an den verschiedenen Gesellschaften als ‚teilnehmender Beobachter‘ aber vermag er Einsichten in die Hintergründe und Zusammenhänge gesellschaftlicher und kultureller Praktiken zu gewinnen und sich schließlich in den unterschiedlichen sozialen Wirklichkeiten der verschiedenen Gesellschaften zu bewegen. Er „[...] springt sozusagen vom Parkett auf die Bühne, er wird ein Mitglied des Ensembles, tritt als Partner in die sozialen Beziehungen seiner Mit-Spieler und nimmt von nun an am Spielgeschehen teil“⁶⁵². Indem er, verkleidet als Gesellschaftsmitglied, mit den Legitimierungen der anderen gesellschaftlichen Einrichtungen, Institutionen und Handlungsweisen konfrontiert wird⁶⁵³ und die innerkulturelle Logik dieser Gesellschaften bzw. ihrer Handlungen und Ordnungen zu ‚verstehen‘ erlernt; indem ihm deren Bezüge und Zusammenhänge einleuchten, kann er, da er sie zu den Strukturen und Einrichtungen seiner eigenen Gesellschaft in Beziehung zu setzen vermag, gesellschaftliche Institutionen und Regeln als bloße Produkte menschlicher Handlungsweisen erkennen; als „typisierte Handlungen, [die] durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden“⁶⁵⁴ und die sich im Zuge gesellschaftlicher Genese etabliert haben. Aus diesem Grunde vermag er auch zu begreifen, dass es unmöglich ist, einer Gesellschaft ein Rechtssystem überzustülpen, welches nicht an Sinnwelt und Geschichtlichkeit dieser Gesellschaft anschließt und er empfiehlt General Charles Napier alias Shaitan-Bhai (WS, S. 114) vor diesem Hintergrund Strafmaßnahmen, welche die Geschichte und Lebenswelt der zu Bestrafenden berücksichtigen:

„Mörder sollten nicht gehängt werden, hatte er bei ihrem letzten Gespräch plädiert. Sie sollten wie gehabt vor eine Kanone gespannt werden, die dann abgefeuert wird. Brutal, zugegeben. Ich denke allerdings, unser Mitgefühl muß auf den erprobten Pfaden des Realistischen wandeln. Wir dürfen die Abschreckung nicht aus den Augen verlieren. Dem in Stücke gerissenen Mörder wird das Begräbnis verwehrt, ohne das kein Moslem in das Paradies gelangen kann. Wenn wir hängen, sollten wir die Leiche verbrennen lassen, aus denselben Gründen. Gleiches Recht für alle, das funktioniert hier nicht. Unser Strafrecht hat auf dem langen Transportweg an Effizienz verloren. Sehen Sie, jemanden einzusperren, das mag in Manchester wirkungsvoll sein, im Sindh ist es geradezu kontraproduktiv. Das gemeine Maskulin in diesen Breitengraden empfindet einige Monate in unseren Gefängnissen als Erholung. Essen, trinken, dösen und in Ruhe die Pfeife rauchen. Statt dessen sollten wir die Ärmeren unter den Verbrechern auspeitschen und die Reicheren zur Kasse bitten.“ (WS, S. 132)

Wenngleich diesen Empfehlungen durchaus stereotype Sichtweisen auf den Orientalen zugrunde liegen – dieser wird hier durch Burton ja als faul und auf seine Triebe fixiert

⁶⁵² Ebd., S. 81.

⁶⁵³ Erst vor dem Hintergrund eines objektivierten Sinns erhalten gesellschaftliche Einrichtungen den Charakter des Normativen, d. h. dieser objektivierte Sinn legitimiert diese Einrichtungen und Normierungen, vgl. Berger / Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 100.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 58; Anpassung: D. P.

beschrieben –, so zeigen Burtons Äußerungen doch, dass er gesellschaftliche Einrichtungen als Resultate historisch-gesellschaftlicher Entwicklungen erkennt und dass er sieht, dass jene nur aufgrund spezifischer kollektiver Erfahrungen einer Gesellschaft in der Vergangenheit in diesen gesellschaftlichen Kontexten anwendbar und effizient sind. Burton betrachtet gesellschaftliche Einrichtungen als menschliche Setzungen, wie schon seine bereits genannte Anschauung von Gerechtigkeit als „anerzogene[n] Geschmack“ (WS, S. 124; Anpassung: D. P.) verdeutlicht. Gerade aber weil der Protagonist im Zuge seiner Reisen mit unterschiedlichen Sinnwelten in Berührung kommt und ihm jene auf diese Weise als gesellschaftlich erzeugte Produkte gewahr werden, ist es ihm nicht mehr möglich, z. B. bestimmte Glaubensinhalte, Normen oder Gesetze als letztendliche Gewissheiten hinzunehmen.⁶⁵⁵ „Er stand innerhalb seiner eigenen Gesetze“ (WS, S. 202), wie Naukaram feststellt, und diese Gesetze beziehen Burtons spezifische Erfahrungsgeschichte, seine Begegnung mit unterschiedlichen Wirklichkeitsvorstellungen sowie die sich im Kontext dieser unterschiedlichen Wirklichkeiten offenbarenden Widersprüche, mit ein.

Während dem Protagonisten, solange er sich als Offizier der Ostindischen Gesellschaft zu erkennen gibt, aus der Perspektive der Einheimischen ‚falsche‘ oder ‚unangemessene‘ Verhaltensweisen noch mehr oder minder nachgesehen bzw. diese zumindest hingenommen werden, da er nicht als Gesellschaftsmitglied, sondern als Repräsentant der Kolonialmacht wahrgenommen wird – der Mann bspw., der Burton und Naukaram in jenem ersten Bordell empfängt, in welches Naukaram seinen Diener geführt hat, „versicherte ihnen wortreich, wie willkommen sie seien, während er einen argwöhnischen Blick auf Naukarams abgenutzte Kurta warf“ (WS, S. 34) – zieht ungebührliches Verhalten unmittelbare Konsequenzen nach sich, sobald er in die Rolle eines Einheimischen geschlüpft ist. Burtons Verkleidungen senden stets auch bestimmte Informationen aus, die von den Einheimischen als Hinweise auf eine bestimmte berufliche und / oder soziale Stellung rezipiert werden, an welche wiederum spezifische Erwartungen geknüpft sind. Zwar übt der Protagonist die ‚richtigen‘, also seiner Rolle entsprechenden Verhaltens- und Handlungsnormen ein und lässt sich von seinen Lehrern und Freunden diesbezüglich unterweisen, dennoch unterlaufen ihm immer wieder Fehler, die ihn entweder beinahe verraten, oder aber durch die Einheimischen mit Missachtung quittiert werden.

Als Burton seinem Diener Naukaram bspw. aufträgt, in der Öffentlichkeit so zu tun, als sei er, Burton, der Diener und Naukaram sein Herr, verliert ein Inder, den Burton zuvor in der

⁶⁵⁵ Damit institutionale Ordnungen als fraglose Gewissheiten hingenommen werden können, müssen sie vor dem Hintergrund einer symbolischen Sinnwelt legitimiert werden. Vgl. ebd., S. 112.

Verkleidung eines aus Kashmir stammenden Gurujis kennengelernt hatte, den Respekt vor dem Protagonisten, als er ihm zufällig auf einem Basar begegnet. In Kairo dann bewahrt ihn alleine Hadji Wali, ein Händler aus Alexandria, vor einem folgenreichen Fauxpas, als er ihn in einem Hinterhof eines Patrizierhauses zu Fuß antrifft, zu dem Burton als Derwisch gerufen wurde:

„Der Händler beschwor ihn, er schulde es seiner Position, nach einem Diener mit Maulesel zu verlangen, der ihn abzuholen und zu geleiten habe, selbst wenn das Haus des Kranken sich um die Ecke befinden sollte.“ (WS, S. 250)

Ein in Kairo zusammen mit dem Albaner Ali Aghi veranstaltetes Trinkgelage, das von Ägyptern entdeckt wird, zwingt Burton schließlich mehr oder weniger dazu, die Stadt zu verlassen und zur Hadji aufzubrechen: *„Sein Ruf war zerstört. Wäre er in Kairo geblieben, er hätte in ein anderes Viertel ziehen müssen.“* (WS, S. 270)

Weil Burton gesellschaftliche Einrichtungen und Strukturen als Ergebnisse gesellschaftlichen Handelns erkennt, besitzen sie für ihn keine Verbindlichkeit. Er bewertet sie danach, wie gut es sich in ihnen leben lässt und unterwirft sich ihnen in erster Linie, um sich unerkannt unter die einheimischen Bevölkerungen mischen zu können. Der Protagonist vermag die gesellschaftlichen Regeln die richtigen Verhaltensmuster anzuwenden, indem er sie zuerst als Beobachter und als Schüler Upanitsches und des Sheikh Mohammed Ali Attar, später als ‚Teilnehmer‘ an diesen Gesellschaften erlernt. Dennoch scheint er sich mit keiner der Rollen, die er einnimmt, in letzter Konsequenz zu identifizieren. Normen, Regeln, Traditionen und gesellschaftliche Institutionen bilden für ihn nur mehr oder minder austauschbare Optionen der Lebensbewältigung.

6.4 Neue Blicke auf den Kulturraum Marokko

6.4.1 *Begehrte Fremde? Die marokkanische Frau in Fes*

Klischeehaft erwähnt *Fes* die Spelunke, das Bordell und die Prostituierte und greift damit unter anderem das mit ‚orientalischer Unterlegenheit‘ assoziierte Motiv der leicht verfügbaren Orientalin auf, wie es in Orientbeschreibungen – erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Figur Kuchuk Hanem bei Flaubert – in variiert Form immer wieder zu finden ist. Die Prostituierte ist eine in westlichen Diskursen über andere Kulturen und über das ‚andere Geschlecht‘ gerne verwendete Metapher, welche auf bestimmte kulturelle und soziale

Ordnungen und Machtkonstellationen hinweist⁶⁵⁶ und im Kontext des Orient- und Arabiendiskurses als Sinnbild der vom Westen behaupteten Abhängigkeit dieser Kulturen vom Westen gedeutet werden kann. Der (europäische) Mann blickt auf die (orientalische) Frau, die in der Prostituierten uneingeschränkte Verfügbarkeit verkörpert, in gleicher Weise mit einer Mischung aus Begehren und Mitleid⁶⁵⁷ herab, wie auch der Westen auf den Orient mit einer Mischung aus Begehren und Mitleid blickt. Die Frau sowie auch der Orient nehmen in dieser Beziehung zum Anderen jeweils die Rolle der bzw. des Unterlegenen ein. Stefan Weidners literarisch-essayistischer Text *Fes* greift das Motiv der (orientalischen) Frau als Objekt der Begierde des (europäischen) Mannes auf, stellt es jedoch in neue Zusammenhänge und hinterfragt die dem Motiv eingeschriebenen Machtverhältnisse, sodass der Topos-Charakter von Figurationen dieser Art sichtbar wird:

Die zu Beginn des Textes geschilderten Prostituierten in der *Bar du Monarque* versinnbildlichen jene sexualisierte Weiblichkeit, die in ihrer Vulgarität auf den männlichen Betrachter zugleich abstoßend und anziehend wirkt. Mit ihrer im Text beschriebenen Leibesfülle und ihren ‚billigen‘ äußerlichen Erscheinungsbildern verkörpern sie jenen Typus der Prostituierten, der gemeinhin Primitivität und Unbeherrschtheit symbolisiert.⁶⁵⁸

„Nur dort, wo die vielen Mädchen ein wenig Haut zeigten, schimmerte es hell, Paare schwerer, den Stoff schwarzer Bodys überdehnender Brüste, Röllchen weißen, über der Hüfte aus T-Shirts quellenden Specks, ein fetter Nacken, den schwarze Haare zufällig nicht bedeckten. Die Gesichter waren sehr blaß im Neonlicht, wie gepudert; die Augen hingegen überdeutlich geschwärzt und die Lippen tiefrot. Von den vielen Prostituierten, die sich überall in Rabat, ja noch in den kleinsten marokkanischen Städten anboten, waren sie vermutlich die billigsten. Selbst sie aber wirkten in diesem Moment, in dieser Dunkelheit und aus den Augenwinkeln betrachtet, nicht unattraktiv.“ (F, S. 12)

In diesen Beschreibungen spiegelt sich der zwiespältige Blick des europäischen Betrachters auf die arabische Kultur, die hier durch die prostituierte Marokkanerin verkörpert wird.⁶⁵⁹ Mit

⁶⁵⁶ Vgl. Georg Seeblen: *Erotik. Ästhetik des erotischen Films*, überarbeitete und aktualisierte Neuauflage, Marburg 1996, S. 266.

⁶⁵⁷ Seeblen legt dar, dass der romantische Diskurs über die Prostituierte den Blick spaltet in „das Begehren und das Mitleid, Lust und Schwärmerei“. Ebd.

⁶⁵⁸ Wie Gilman anführt, zählte man z. B. im 19. Jahrhundert unter Anderem Fettleibigkeit zu jenen physiognomischen Kennzeichen, die auf Primitivität und fehlende Selbstbeherrschung hindeuten, Eigenschaften, die wiederum in der ungezügelten sexuellen Sinnlichkeit der Prostituierten ihren Ausdruck finden. Vgl. Gilman: *Rasse, Sexualität und Seuche*, S. 133-139.

⁶⁵⁹ In diesem Zusammenhang muss auch an die Gleichzeitigkeit von Sehnsucht und Bemächtigungswille gedacht werden, wie Ulrike Stamm sie für derartige Konstellationen betont hat. Insbesondere die Prostituierte ist in solchen Darstellungen Sinnbild für das ersehnte Fremde, dem man(n) sich zugleich zu bemächtigen vermag. Stamm führt als ein Beispiel der von ihr als doppeldeutig gedeuteten Beziehungen entsprechend auch die Schilderungen Gustave Flauberts bei der Prostituierten Kuchuk Hanem an. Vgl. Ulrike Stamm: *Negation und Rationalisierung von Begehren in Orientberichten von Autorinnen des 19. Jahrhunderts*. In: *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*, hg. von

der Prostituierten, einer Figur, die traditionell das ambivalente Verhältnis des Europäers zur Fremde reflektiert – einerseits die Sehnsucht nach den aus der eigenen Kultur verdrängten Trieben und Sehnsüchten, andererseits die Ablehnung derselben – nimmt Weidners Text ein Motiv auf, das zum stereotypen Bilderinventar des Westens über den Orient zählt und welches das Oszillieren zwischen Begehren und Mitleid, Faszination und Furcht symbolisiert. Indem der Text durch den häufigen Einsatz des Konjunktivs sowie durch die wiederholte Verwendung des Verbes ‚scheinen‘ jedoch darauf hinweist, dass das in *Fes* geschilderte Erleben der Figur R. zwischen Wirklichkeit und Deutung oszilliert, wird der Imaginations- und Utopiecharakter der an solche Figurationen gekoppelten Assoziationen ins Blickfeld gerückt und die Einwirkung von angelesenem oder in anderer Form (medial) überblendetem Vorwissen auf die Wahrnehmung hervorgehoben.⁶⁶⁰ Visuelle Wahrnehmungen vermischen sich immer wieder mit stereotypen Bildern oder Vorstellungen über den Orient im Allgemeinen oder den maghrebinischen Kulturraum im Besonderen. Der Text lenkt die Aufmerksamkeit auf den psychischen Innenraum des Betrachters, in welchem die Prostituierte erst zum Symbol einer als ambivalent interpretierten kulturellen Andersheit gemacht wird.

Zwei Textstellen heben das Ineinanderübergreifen von Innen- und Außenwelt im Kontext der Wahrnehmung der orientalischen Frau in *Fes* in besonderer Weise hervor und machen deutlich, dass der Blick Rs. auf die arabische Kultur stets immer auch durch Vorannahmen, Vermutungen und Deutungen verstellt wird:

Zum einen offenbaren dies jene Assoziationen, die bei Carima und R. durch den Anblick der arabischen ‚Society-Girls‘ geweckt werden, welche auf einer herausgerissenen Seite eines Hochglanzmagazins abgebildet sind, die den Beiden von dem Erdnussverkäufer in der Spelunke eigentlich als Unterlage für die gekauften Erdnüsse auf den Tisch gelegt wurde: Die abgebildeten, blondierten und grell geschminkten Araberinnen erwecken bei ihren Betrachtern den Eindruck, als offenbarten sie ihnen „die geheime Wahrheit über die feine marokkanische Gesellschaft“ (F, S. 15) oder „als solle R. eine der Frauen sich auswählen, und eine der hier Sitzenden würde sich daraufhin entpuppen als die Betreffende oder ihr Double“ (F, S. 15). Die Interpretation des Gesehenen geht eindeutig weit über das hinaus, was der Abbildung tatsächlich zu entnehmen ist und das tatsächlich Gesehene mischt sich mit westlichen

Eva Lezzi und Monika Ehlers in Zusammenarbeit mit Sandra Schramm, Köln 2003, S. 210-221, hier S. 210.

⁶⁶⁰ Schmidt-Bergmann schreibt in diesem Zusammenhang: „Der moderne Reisende, sofern er sich im letztlich vertrauten Terrain bewegt, nimmt die Realität durch Überblendungen und mit medial bereits vorgefertigten Bildern wahr; es ist im übergreifenden Kontext ein intertextuelles Reisen, immer auf den Spuren des bereits Verbildlichten und Verschriftlichten.“ Schmidt-Bergmann: „Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens“, S. 180.

Stereotypen und Utopien über die arabisch-marokkanische Gesellschaft.

Zum anderen veranschaulicht auch die Begegnung Rs. mit einer jungen Marokkanerin in einer Buchhandlung in Marrakesch die Überlappung von Realität und psychischem Innenraum. *Fes* lässt den Rezipienten bei jener Szene im Unklaren darüber, ob die sinnlich-erotisch konnotierte Begegnung mit der exotischen Schönheit als solche alleine in Rs. Kopf stattfindet oder ob die Begegnung auch von der jungen Frau in ähnlicher Weise wahrgenommen wird. Der Text vollzieht alleine die subjektive Perspektive des Protagonisten nach, der die Blicke seines Gegenübers deutet und in die Gesten der schönen Marokkanerin Informationen hineininterpretiert. Deutung und Wirklichkeit legen sich übereinander und werden in ihrer Verschmelzung zu einer subjektiven Interpretation des Geschehens präsentiert:

„Sie blickt hoch und starrt ihm knapp, aber unverhohlen in die Augen. Was willst du? Gibt es irgend etwas? Dann sag es jetzt, oder laß mich in Frieden. Das mochte dieser Blick sagen. Oder doch nur Neugier? Wer bist du? Läufst du mir hinterher? Könntest du etwas wollen von mir? Dann mach schon: könnte ja auch mich interessieren.“ (F, S. 81)

Indem sich die vermeintliche Verführerin letztendlich jedoch nur als Führerin durch die arabisch-marokkanische Sinn- und Gedankenwelt entpuppt und die Begegnung mit der jungen Schönheit nicht in einem sexuellen Abenteuer, sondern in der Begegnung mit einer Schrift Ibn Arabis mündet, verdeutlicht *Fes* nicht alleine wie im Erleben des Reisenden R. Traum und Wirklichkeit verschmelzen, sondern wandelt darüber hinaus auch das Motiv der Frau als Objekt der Begierde ab. Die begehrte Frau, in kolonialen Kontexten Sinnbild des in Besitz zu nehmenden Landes, unterwirft sich in *Fes* nicht dem europäischen Mann, sondern sie führt den Protagonisten in eine ‚fremde Welt‘ und wird symbolisch zur Vermittlerin eines neuen Erfahrungsraums. Damit aber wird sie zur Verkörperung einer verführenden Kultur, die in ihrer Andersheit als Bereicherung erlebbar wird. Von R. begehrt wird letztendlich die Überschreitung des eigenen kulturellen Kontextes, die entgrenzende Erfahrung jenseits der eigenen kulturellen Identität.⁶⁶¹

Auch das oben erwähnte Motiv der Prostitution bestätigt in Weidners Text weder die ihm üblicherweise zugeschriebene geschlechtliche Rangordnung noch die Hierarchiekonfiguration zwischen Orient und Okzident, die es in kolonialen Kontexten des Westens metaphorisierte. Vielmehr dekonstruiert der Text die diesem Bild typischerweise eingeschriebenen

⁶⁶¹ Monika Ehlers, Eva Lezzi und Sandra Schramm weisen auf die vielfältigen Konstellationen des Begehrens in Zusammenhang mit der oder dem Fremden hin und machen darauf aufmerksam, dass sich das Begehren des Fremden bereits in kolonialen Kontexten auf „Überschreitung und Auflösung von Identitätsgrenzen“ richtete. Monika Ehlers / Eva Lezzi / Sandra Schramm: Vorwort. In: *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*, hg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers in Zusammenarbeit mit Sandra Schramm, Köln 2003, S. 1-15, hier S. 1f.

Machtverhältnisse, rekonfiguriert die der Prostituierten-Metapher implizite „Dichotomie Opfer/Handlungsmächtige(r)“⁶⁶² und hinterfragt damit die mit diesem Bild assoziierte Rollenverteilung zwischen Orient und Okzident ebenso wie jene vom Westen behauptete zwischen den (arabischen) Männern und Frauen. Weder in der *Bar du Monarque*, noch in einem Café in Marrakesch, in dem R. beobachtet, wie sich eine junge Marokkanerin den vorbeigehenden Touristen anbietet, scheinen die Frauen die Opferrolle einzunehmen. Vielmehr sind es in der *Bar* die Männer, welche „den Zenith ihrer Männlichkeit überschritten hatten“ (F, S. 12), die das Mitleid Rs. und Carimas erregen; und auch im Café nehmen nicht die sich prostituierenden Frauen, sondern die vorüberschreitenden männlichen Touristen, potenzielle Kunden, die Rolle der Passiven ein. Die orientalische Frau tritt als Handlungsmächtige in Erscheinung:

„Jedesmal, wenn ein Mann, ein Tourist, an den beiden vorbeiläuft und er die schönere, wie es kaum anders möglich ist, anschauen muß, schickt sie ihm ein strahlendes, einladendes Lächeln entgegen, und wenn der Angelächelte, wie R. mehrfach beobachten kann, nur ein wenig zögert, fordert sie ihn schon auf, sich hinzusetzen.“ (F, S. 163)

6.4.2 *Reisen durch Raum und Zeit: Begegnungen mit der marokkanischen Gesellschaft*

Der Reisende R. nähert sich der anderen sozialen Wirklichkeit Marokkos, den anderen Organisations- und Strukturformen dieses Kulturraumes, in erster Linie über detaillierte Beobachtungen an. Dabei geraten sowohl die Einheimischen in den Blick als auch die gebauten Umgebungen als Zeugnisse der marokkanischen Vergangenheit und gesellschaftlicher und kultureller Wandlungen und Veränderungen.

Rs. Beobachtungen verschmelzen mit Deutungen, Interpretationen und Imaginationen und verdichten sich auf diese Weise zu einem in wesentlichen Teilen von subjektiven Vorstellungen geprägten Bild über diesen nordafrikanischen Kulturraum, seine Bevölkerung und seine Ordnungs- und Organisationsstrukturen: In einem Park in Marrakesch sitzende und dabei lernende junge Leute bspw. regen den Protagonisten zu Fantasien über das Zuhause dieser Studierenden, über ihre Familien- und Wohnverhältnisse an. Ausgehend von seinen Beobachtungen imaginiert er Bilder der sozialen Strukturen, in welche die Studierenden eingebunden sind, sodass sich Realität und Fantasie zu einem Gesamteindruck ihrer Lebensverhältnisse zusammenfügen:

„Er stellt sich das Zuhause der Studierenden vor: etliche Geschwister, mürrische, überarbeitete, frustrierte Eltern, ein ständig laut laufender Fernseher im einzigen zum

⁶⁶² Hedwig Wagner: *Die Prostituierte im Film. Zum Verhältnis von Gender und Medium*, Bielefeld 2007, S. 124.

Lernen tauglichen Raum, die enge Küche, in deren Neonlicht, neben den Schaben, jeder Gedanke sofort gefriert.“ (F, S. 150)

Architektonische Gegebenheiten und städtebauliche Strukturen werden in *Fes* mittels der Berichterstattungen des mit der maghrebinisch-andalusischen Kultur Marokkos verwobenen Intellektuellen Nassib sowie vor dem Hintergrund der Kenntnisse Rs. in geschichtlich-gesellschaftliche Kontexte eingebettet und als anschauliche Zeugnisse gegenwärtiger und vergangener Gesellschaftsstrukturen sichtbar gemacht. In Zusammenhang mit den Abrissen über ihre Geschichte, mit denen die Orte präsentiert werden, liefern die geschilderten Bauten und Plätze Einblicke in Strukturen und gesellschaftliche Organisationsformen.

Architektonische Überbleibsel vergangener Zeiten werden in *Fes* als „Botschafter [...] längst vergangene[r] gesellschaftliche[r] Zustände“⁶⁶³ für den sich auf sie einlassenden Betrachtenden beschrieben. Die Geschichte der marokkanischen Gesellschaft wird anhand von Bauten und Raumgestaltungen sichtbar gemacht, inklusive der (vergangenen) kollektiven Sinn-, Vorstellungs- und Gedankenwelten ihrer Bewohner, die sich symbolhaft in ihnen niedergeschlagen haben.⁶⁶⁴

So schildert der Text das architektonische Stadtbild von Fes, das die Gäste aus Deutschland während ihres Nordafrikaaufenthaltes von Nassib präsentiert bekommen, als Resultat der vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen und Umbrüche, die diese Stadt im Laufe ihrer Geschichte erlebt hat. Die Besichtigung von verschiedenen Gebäuden und Plätzen, die zu unterschiedlichen Zeiten erbaut bzw. gestaltet wurden, gewährt ihnen Einblicke in die gesellschaftlichen Entwicklungen dieser Stadt:

„Der Bus fuhr, wie R. später anhand eines Stadtplans rekonstruierte, zunächst am weitläufig ummauerten Gelände vorbei, das den mittelalterlichen Königspalast, die Garnison und die Verwaltungsgebäude umfaßt. Dieses 1276 vor den Toren des alten Fes liegende ‚neue Fes‘ geht auf die Dynastie der Meriniden zurück, unter denen die Stadt im vierzehnten Jahrhundert, genau zu Lebzeiten Ibn Khalduns, ihre letzte große Blüte erlebte. Der Bus hielt dann an einem abschüssigen Platz vor einem Stadttor. Bevor sie ausstiegen, hatte Nassib sie darauf hingewiesen, daß das Bou Djelloud-Tor mit seinen auf der einen Seite blauen, auf der anderen Seite grünen Fayencen keineswegs aus dem Mittelalter stamme, wie sonst die Tore und Mauern, die sie sahen, sondern erst 1913 im orientalisierenden Stil anstelle des verfallenen alten Tores errichtet worden sei. Wie der sensible Beobachter merke, fügt er hinzu, entspreche es in Aufbau und Größe dem Typ des römisch-französischen Triumphbogens, der einzige Unterschied sei die Form der Bögen selbst, die andalusische Hufeisenform statt des gewöhnlichen Halbrunds.“ (F, S. 108f.)

Der von den deutschen Gästen im weiteren Verlauf besichtigte und in seiner architektonischen Gestalt detailliert beschriebene Hof in der Nähe der Moschee der Kairuaner und des Grabes des Stadtgründers Idris II, „[...] einst die Herzkammer der Stadt“ (F, S. 111),

⁶⁶³ Schroer: Materielle Formen des Sozialen S. 28.

⁶⁶⁴ Die an der Architektur interessierte Soziologie betont, dass sich die kollektive Psychologie einer Gesellschaft auch in den räumlichen, materiell realisierten Strukturen niederschlägt. Vgl. ebd., S. 26.

belegt nicht nur den vormaligen Entwicklungsstand der dort lebenden Gesellschaft, sondern entpuppt sich vor dem Hintergrund der Ausführungen Nassibs auch als Erinnerungsort für das einstige Ringen um Macht und Herrschaft über die Stadt:

„Die Kenntnis dieser Kanalisation, erklärte Nassib, ihrer von Generation zu Generation weitergegebenen, weitergeschriebenen und immer aktualisierten Pläne sei von strategischer Bedeutung gewesen, und noch die Franzosen hätten während der mehrfachen Belagerung der Stadt in den Kämpfen um die Unabhängigkeit vergeblich versucht, der Pläne habhaft zu werden, was ihnen, wäre es gelungen, ermöglicht hätte, die Stadt an jedem beliebigen Punkt vom Wasser abzuschneiden und so die Familien, Clans und Viertel gezielt zu erpressen oder gegeneinander auszuspielen. Sein, Nassibs, Urgroßvater sei es gewesen, der diese Pläne nach dem ersten Weltkrieg unter seiner Obhut gehabt habe. Er sei von den Franzosen gefangengenommen und erpreßt worden, damit er die Pläne aushändige. Doch sei er standhaft geblieben.“ (F, S. 111)

Symbolische Wirkung entfaltet schließlich das Minarett der Moschee Ain al-Khail, die dem Mystiker Ibn Arabi zu Zeiten seines Aufenthaltes in Fes als Herberge diente. In seiner spezifischen Bauweise wirkt es auf R. beinahe wie eine Nahtstelle zwischen dem Irdischen und dem Überirdischen:

„Das Minarett war sechseckig und stach ihnen, nach all den viereckigen, die sie gesehen hatten, sofort als schöne Variation in die Augen. Durch die Balken, die den freien Blick auf den Turm in Rauten, Dreiecke und andere geometrische Formen aufteilten, wirkte es entrückt, enthoben, schwebend, nicht wie auf der Erde stehend.“ (F, S. 62)

Vor dem Hintergrund der im weiteren Verlauf durch Nassib vermittelten Informationen entpuppt es sich für R. als Sinnbild jener ‚mystischen Himmelsreise‘, die Ibn Arabi an diesem Ort erlebt haben will und die er dann in kunstvoller Reimprosa niedergeschrieben hat. Damit verweist es zugleich auf jenen ‚anderen Islam‘ (F, S. 73), um den Nassib trauert, der in ihm weiterlebt und nach dessen Spuren R. in Marokko sucht.

Für R. bilden die in der Vergangenheit errichteten und in der Gegenwart noch immer als Bestandteil der sozialen Wirklichkeit wirkenden Bauwerke eine Brücke, die die verschiedenen Zeiten, und damit die frühere Kultur Marokkos mit der heutigen, verbindet. Durch die Präsenz der alten, zum Teil restaurierten Gebäude hallt gewissermaßen ein Nachruf der vergangenen Kultur in die Gegenwart und wirkt auf sie ein; das Vergangene ist im Gegenwärtigen noch immer präsent. Wenn man es wahrnimmt, so wie R. in *Fes*, erhält man einen Eindruck von der Größe und Heterogenität dieser Kultur, scheint der Text nahe zu legen. Diese immense Bedeutung des Alten für R. offenbart sich nicht zuletzt in seiner Wahrnehmung der räumlichen Dimensionen, wie sie in der siebten und letzten ‚Umkreisung‘ in Bezug auf die Stadt Marrakesch präsentiert wird:

„Und da, zwei Steinwürfe vor ihm, leuchtet auch die schwere alte Mauer zu ihm hin, mit ihrer Haut aus Lehm, milchkafeefarben, eine lebende Stadtmauer, mehr Tier als Stein, eine versteinerte Schlange der Vorzeit. Wo die vierspurige Straße in die Medina hineinführt, ist

das uralte Tier in der Mitte gespalten und mit Macht auseinandergedrückt. Selbst am Durchbruch aber ist die Mauer erhaben, ein Wink und Gruß aus einer anderen, schöneren Zeit, von einer Massivität, einer inneren Schwere, die die Gebäude, an denen er eben vorbeigelaufen ist, trotz ihrer Neuheit zu Bruchbuden degradiert.“ (F, S. 47)

6.5 Ergebnisse: Fremde soziale Wirklichkeiten

Begegnungen mit anderen, arabischen und orientalischen Gesellschaftsformen werden in den hier untersuchten Narrationen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur auf unterschiedliche Weise literarisch ausgestaltet. Die inszenierten anderen Werte und differierenden Gesellschaftsordnungen und Rollenvorstellungen zeugen davon, dass diese Thematik im Kontext interkultureller Verständnis- und Verständigungsprozesse zwischen Europa und der arabischen Welt von Relevanz ist. Die Texte führen vor Augen, dass die von den eigenen Gesellschaftsmodellen differierenden Sozialkonzepte der arabischen Länder befremdend und verunsichernd wirken können. Indem jedoch nicht alleine die Unterschiede zur Darstellung gebracht, sondern auch die Wahrnehmungsveränderungen der europäischen Reisenden fokussiert werden, lenken die Autoren die Aufmerksamkeit der Lesenden auch auf den Konstruktcharakter sozialer Rollenmodelle und gesellschaftlicher Organisationsformen und bezeugen die Veränderungsfähigkeit kulturell geprägter Anschauungsformen. Der Themenkomplex ‚Identität, Gesellschaft, soziale Rolle‘ wird in seinen Interdependenzen in den Blick genommen und dem Rezipienten vor Augen geführt; die Texte setzen Möglichkeiten ins Bild, sich mit anderen Gesellschaftsformen auseinanderzusetzen und sich ihnen anzunähern.

Die untersuchten Werke schreiben arabisch-europäische Gegensätze und Differenzen nicht fest; sie stellen vielmehr die Heterogenität der anderen Lebensbewältigungsformen heraus und lenken den Blick auch auf ihre geschichtlich-gesellschaftliche Bedingtheit. Nicht zuletzt anhand der Beschreibungen räumlicher Strukturen offenbaren sich dem Rezipienten historische Entwicklungen der ins Bild gesetzten Gesellschaften; die anderen sozialen Mechanismen erweisen sich dabei vor allem als an die anderen Lebensumstände angepasste Formen der Daseinsbewältigung. Während in Weidners Text Stadtbilder und Architekturen bedeutende Möglichkeiten eröffnen, sich der arabisch-marokkanischen Gesellschaft zu nähern und Einblicke in ihre Vergangenheit zu gewinnen, demonstrieren *Rub'Al-Khali* und *der Weltensammler* nicht zuletzt, wie sich der Einzelne im Rahmen einer teilnehmenden Beobachtung die kulturell anderen Praktiken zu erschließen vermag.

Exotische Araberinnen, erotisierte Orientalinnen oder unterdrückte Musliminnen werden in den ausgewählten Beispielen als westliche Wunsch-, Utopie- oder Klischeevorstellungen offenbar gemacht. Imaginationen dieser Art werden offengelegt als Metaphern und Ausdrucksformen europäischer Machtbegierden und westlicher Überlegenheitsutopien. Stereotype Machtkonstellationen werden dekonstruiert, indem herkömmliche Dichotomien zwischen Mann und Frau, Okzident und Orient umgeschrieben werden.

7. Schlussbetrachtungen

Die in dieser Arbeit untersuchten Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur verhandeln Kulturbegegnungen zwischen dem westlich-europäischen Raum und den arabisch-islamischen bzw. ‚orientaischen‘ Kulturen in vielgestaltiger Weise und führen verschiedene Optionen der wechselseitigen Annäherung und Verständnisausbildung vor Augen. Das Thema der kulturellen Identität wird in den poetischen Gestaltungen dabei nicht immer direkt und explizit angesprochen, spielt aber in Bezug auf die von den dargestellten Figuren emotional oder mit analytischem Blick wahrgenommenen Eigenheiten und Besonderheiten ihrer Herkunftsländer und / oder Reiseziele implizit stets eine wichtige Rolle. Verhaltensnormen oder -erwartungen, Haltungen und Anschauungen, zentrale Aspekte der kulturellen und zugleich individuellen Identität, werden als kulturelle Konditionierungen und Ergebnis kollektiv- oder individualgeschichtlicher Erlebnisse erkannt und dem Leser vor Augen geführt; alternative Lebensentwürfe und Betrachtungsweisen lassen sich in den Texten vor diesem Hintergrund tolerieren und respektieren. Dabei erweisen sich Toleranz und Aufgeschlossenheit keineswegs als einfach zu erreichende und absolute Einstellungen, vielmehr stellen die Autoren der hier behandelten Gegenwartstexte die zu Toleranz notwendige Geistesarbeit sowie das dazu erforderliche Reflexionsvermögen heraus und nehmen auch diesbezügliche Schwierigkeiten, kulturelle und persönliche Interessen und Überzeugungen, die toleranten Einstellungen im Weg stehen, in den Blick. Indem in den Narrationen die über intellektuelle und reflektive Potenziale verfügenden, gegenüber kultureller Andersheit aufgeschlossenen Persönlichkeiten den einfältigen, unreflektierten und an eigenen Einstellungen und Überzeugungen strikt festhaltenden Figuren kontrastierend gegenübergestellt werden und sich positiv von diesen abheben, stellen die Texte ein implizites Toleranzpostulat auf und fordern zum kritischen Blick auf die eigenen, oft unhinterfragten Richtungen des Denkens und Wahrnehmens auf. Indem die arabisch-islamischen Kulturen und ihre den europäischen bzw. westlichen Erwartungen teilweise diametral entgegenstehenden Konzepte als aus geschichtlichen Bedingungen ‚erwachsene‘ Systeme und Strukturen sichtbar gemacht werden, löst sich ihre auf den ersten Blick zum Teil bedrohlich erscheinende Fremdheit auf: Die Möglichkeit, das ‚Andere‘ in seiner historischen Bedingtheit nachzuvollziehen und es dabei ‚verstehen‘ zu lernen, tilgt die emotional aufgeladene Vorstellung der Fremdheit und lässt die sich von den aus der eigenen Kultur vertrauten und bekannten Entwürfe unterscheidenden Verhaltens- und Handlungsweisen als andere, alternative, aber durchaus mögliche Konzepte erscheinen. Die gemeinsame, und wie dargelegt, auch konfliktreiche Vergangenheit der arabischen und europäischen Welt, spielt für

die Einstellungen und Sichtweisen der in den fiktiven Realitäten der Texte zur Darstellung gebrachten Figuren gegenüber den jeweils ‚Anderen‘ eine bedeutende Rolle. Das Hineinwirken der Vergangenheit in die Gegenwart wird dabei weniger auf den Handlungsebenen diskutiert, vielmehr wird die Wirkungsmacht von in der Vergangenheit entstandenen Einstellungen und Stereotypen in der Gegenwart anhand von konkreten Situationen zur Darstellung gebracht. Nicht zuletzt das literarische Gedächtnis erweist sich als lebendige Kraft der Einflussnahme und prägt Wahrnehmung und Erlebnisweise der jeweils anderen Kultur maßgeblich mit. *Rub'Al-Khali* setzt Parallelen zwischen der Erlebnisweise Schnittkes im 18. Jahrhundert und dem persönlichen Erlebnis des Ethnologen, der am Ende des 20. Jahrhunderts reist, ins Bild und macht somit deutlich, wie sehr literarische Erinnerungen die Wahrnehmung steuern; durch die Hereinnahme von Intertexten erscheint die Wirkungsmacht des Vergangenen dabei in besonderer Weise authentifiziert. Trojanows *Weltensammler*, der „die kulturelle Konfliktlage um die Mitte des 19. Jahrhunderts quasi postkolonial perspektiviert“⁶⁶⁵ und der „als Parabel über das Zusammenleben der Kulturen konzipiert war und als Beitrag zur aktuellen Debatte über die Probleme der Globalisierung gelesen werden konnte und wohl auch sollte“⁶⁶⁶, rekurriert implizit auf das Andauern der kulturellen Konflikte und auf Kontinuitäten und Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Das Werk stellt die Tendenzen der Ab- und Ausgrenzung aufgrund von kulturellen Eigen- und Besonderheiten als noch immer aktuelles Problemfeld zur Debatte. *Fes* schließlich stellt nicht nur heraus, wie literarische Erinnerungen die Wahrnehmungen prägen können, der Text macht auch das Hineinwirken vergangener Epochen und einstiger kultureller Konstellationen in die Gegenwart sichtbar.

Verschiedene Annäherungsmöglichkeiten an den arabisch-islamischen Kulturraum bzw. an die anderen Kulturen des Orients werden in den hier untersuchten Fallbeispielen inszeniert; unterschiedliche Möglichkeiten der interkulturellen Verständigung und Verständnisausbildung demonstriert, immer aber erweist sich dabei das Sicheinlassen auf die anderen kulturellen Wirklichkeiten als zentraler Gesichtspunkt: Das Hineinblicken in alternative Vorstellungs- und Sinnwelten und die bewusste Auseinandersetzung mit anderen Formen der Lebensführung verändern die Sichtweisen auf den eigenen sowie auf den anderen Kulturraum und bereichern die Persönlichkeitsstrukturen der ins Bild gesetzten Figuren.

Auch zeugen die ausgewählten Texte davon, dass die arabisch-islamischen Kulturen heute durchaus auch in ihrer Heterogenität und Vielfalt wahrgenommen werden können. Die

⁶⁶⁵ Streim: *Differente Welt oder diverse Welten* S. 79.

⁶⁶⁶ Ebd., S. 73.

Fallbeispiele breiten vor den Lesern differenzierte Bilder der von ihnen zur Darstellung gebrachten Kulturräume aus und geben in unterschiedlichen Formen zu erkennen, dass die von ihnen im Medium Sprache dargestellten arabischen und orientalischen Kulturen immer schon interpretiert sind, dass die Beschreibung nicht unabhängig vom Beschreibenden ist und dass der Beschreibende sowie die Sprache, die er zur Beschreibung nutzt, nicht unabhängig sind von dessen Kultur bzw. dessen kultureller Wirklichkeitsauffassung. Dabei finden die Texte ganz unterschiedliche Möglichkeiten, dem Rezipienten diese Gegebenheiten vor Augen zu führen und diesen für die kulturellen Voraussetzungen der fiktiven Reisebeschreibungen zu sensibilisieren: *Rub'Al-Khali* verdeutlicht die Einbindung des Ethnologen in ein bestimmtes kulturelles Bezugssystem mithilfe reflektierender Passagen und versucht kulturelle Festschreibungen zu vermeiden, *der Weltensammler* setzt unterschiedliche, auch sich widersprechende Beobachtungen ins Bild und konstruiert polyperspektivisch unterschiedliche Wahrnehmungsformen und Standpunkte. *Fes* schließlich rekurriert auf die Wirkungsmacht des psychischen Innenraumes des Beschreibenden und zeigt, dass dieser die Realität Marokkos nicht losgelöst von inneren Bildern und Vorstellungen wahrzunehmen vermag.

Die arabischen Kulturräume werden nicht frei von stereotypen Überblendungen wahrgenommen; zugleich aber zeugen die Texte von einem Bewusstsein von den Wirkungsmechanismen solcher Verallgemeinerungen und Pauschalisierungen. Es gelingt ihnen, diese aufzubrechen oder zumindest aber den Leser auf ihre Präsenz hinzuweisen.

Die Texte unterscheiden sich nicht nur inhaltlich, berichten sie doch über ganz unterschiedliche zur arabisch-islamischen bzw. orientalischen Welt zählende Länder und setzen verschiedene Erlebnisse ins Bild; auch im Hinblick auf ihre Darstellungs- und Gestaltungsweisen sind sie durch Differenzen gekennzeichnet. Die Annäherung an die anderen Kulturräume erfolgt bei Michael Roes durch den Bericht zweier erlebender Ich-Figuren, Trojanow stellt die Perspektive der Einheimischen den europäischen Sichtweisen sowie dem in weiten Teilen interkulturellen Blickwinkel des Weltensammlers Burton gegenüber und *Fes* gestaltet vor allem die geistige Auseinandersetzung des Protagonisten mit Beobachtetem, Erlebtem und Erinnertem.

In den untersuchten Texten wird Identität als Ergebnis eines komplexen Zusammenwirkens von kollektiven Erfahrungen und Erinnerungen, kulturellen Mustern und Konzepten sowie individuellen Persönlichkeitsstrukturen und Erfahrungen gezeichnet; dabei werden auch Dynamik- und Veränderungspotenziale der Einzelnen sowie ganzer Kulturräume ins Blickfeld gerückt. Starren Identitäts- und Kulturkonzepten wird auf diese Weise entgegengewirkt, dichotome Festschreibungen in Bezug auf das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ werden suspendiert.

Im Kontext der zur Darstellung gebrachten interkulturellen Erlebnisse und Erfahrungen scheinen die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden vielmehr zu verschwimmen, westliche bzw. europäische Konzepte ebenso wie jene der arabisch-islamischen oder der anderen ins Bild gesetzten Kulturräume verlieren ihre Selbstverständlichkeit. Gerade, indem die Texte starre Abgrenzungen suspendieren, differenzierte Bilder interkultureller Dynamik zeigen und Bedingungen und Voraussetzungen kultureller Eigenheiten sichtbar machen, erschließen sie wichtige Grundlagen für interkulturelle Toleranz. Dem Rezipienten werden Einblicke in Gründe und Ursachen für Xenophobie und für interkulturelle Probleme verdeutlicht; zugleich führen ihm die Texte Möglichkeiten zu deren Überwindung und Entschärfung vor Augen. Indem arabische Konzepte, die den kulturellen Entwürfen Europas und der westlichen Welt diametral entgegensetzen scheinen, in ihrer historisch-kulturellen Bedingtheit in den Blick gerückt werden, wirken die Texte toleranzstimulierend auch auf den Rezipienten und werben um dessen Verständnis für die kulturelle Andersheit der arabischen Räume. Toleranzvorstellungen, welche die historische Bedingtheit von kulturellen Unterschieden und Besonderheiten berücksichtigen, erweisen sich in den zur Darstellung gebrachten interkulturellen Konstellationen als tragfähig; allerdings nur dann, wenn die Wertschätzung kultureller Relativität nicht von universalistischen Entwicklungsvorstellungen unterlaufen wird. Interkulturell fruchtbare Toleranzkonzepte, so lautet die den Texten eingeschriebene Forderung, müssen im Miteinander der Kulturen gefunden werden; weil die historisch-gesellschaftlichen Bedingtheiten der dialogführenden Kulturen dabei berücksichtigt werden müssen, bildet die Beschäftigung mit geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen eine unumgehbare Voraussetzung.

In Bezug auf den Orientalismuskurs verhalten sich die behandelten Fallstudien höchst reflektiv; sie sind durchdrungen von der Erkenntnis, sich diesem nicht vollständig entziehen zu können; zugleich opponieren sie gegen westliche Superioritätsbehauptungen und starre Anschauungen und finden alternative Annäherungsmöglichkeiten an die arabische Welt. Die vielfältigen Aspekte und Bedingungen interkultureller Kommunikation und ihrer Problemfelder werden in den Texten erschlossen und die Problematiken sprachlicher Repräsentationen in den Blick genommen. In ganz unterschiedlicher Weise lassen die Narrationen ihre Protagonisten auf arabische und orientalische Gesellschafts- und Organisationsformen treffen und setzen deren Begegnungen mit anderen Rollenkonzepten und -vorstellungen ins Bild. Dabei rekurren sie auf den Konstruktionscharakter der verschiedenen Gesellschaftsformen und reflektieren deren geschichtlich-gesellschaftliche Bedingtheit.

Wie auch bei anderen deutschsprachigen Gegenwartstexten, die sich um die Entfaltung interkultureller Potenziale bemühen, zu beobachten ist, so gerät auch bei den hier näher betrachteten Fallbeispielen der kulturell geprägte psychische Innenraum der zur Darstellung gebrachten Reisenden ins Visier. Einer allzu naiven Lektüre der durchaus ins Bild gesetzten exotisch-stereotypen Momente durch den Rezipienten wird vorgebeugt, indem die Texte die Voraussetzungen kultureller Wahrnehmungen und Perspektiven thematisieren und die subjektive Erlebnisweise der arabisch-islamischen Kulturen betonen. In ihren postkolonialen Bemühungen um europäische Selbstreflexivität verbleiben die Texte freilich innerhalb der Möglichkeiten des eigenen kulturellen Bezugsrahmens, der sich jedoch gerade in den heutigen Zeiten der Globalisierung und kulturellen Hybridität selbst immer stärker durch eine Vermischung unterschiedlicher kultureller Konzepte auszeichnet. Dabei erweisen sich die Narrationen ihrer Existenz als „Subsysteme“ von Kultur⁶⁶⁷ als durchaus bewusst. In unterschiedlichen Formen nehmen die Texte auf aktuelle Problemstellungen und Hemmnisse des interkulturellen Dialogs zwischen Europa und der arabischen Welt Bezug und weisen auf diesbezügliche Traditionslinien und Kontinuitäten hin. Faszination durch die anderen, oft durchaus exotisch anmutenden, Konzepte erweist sich in den Fallbeispielen nicht zwangsläufig als hinderlich für die kulturübergreifende Dialogführung. Solange sie nicht zu kulturellen Festschreibungen führt, sondern vielmehr die Auseinandersetzung mit arabischer Alterität initiiert, erweist sie sich als durchaus wertvolle Antriebskraft für den interkulturellen Austausch.

Im Hinblick auf ihre literarischen Mischformen und mehrperspektivische Gestaltungsweisen tragen die Texte postmodernen und postkolonialen Tendenzen Rechnung: Sie schaffen Übergänge und Brücken zwischen Literatur und Wissenschaft, zwischen unterschiedlichen kulturellen Blickwinkeln, zwischen Innen- und Außenwelt.

Indem die Texte ihren Lesern Einsichten in die Bedingtheiten und Voraussetzungen kulturspezifischer Wahrnehmungen und Repräsentationen vermitteln und kulturelle Konzepte als bloße Möglichkeitsformen der Lebens- und Daseinsbewältigung vor Augen stellen, vermögen sie als Medien interkultureller Bildung zu fungieren. Sie sensibilisieren für die Vielzahl möglicher Blickwinkel und stellen die Rolle von Toleranz und Sprache für das Gelingen interkultureller Konstellationen heraus. Mithilfe der ins Bild gesetzten Reisenden und Grenzgänger vermitteln die Texte einen Eindruck von der Vielfalt und Vielgestaltigkeit der arabischen Welt und der Religion des Islam. Die zur Darstellung gebrachten

⁶⁶⁷ Thum: Einleitung, S. XXXI (Siehe auch Anm. 4)

interkulturellen Begegnungssituationen verweisen auf heterogene Ansichten und Meinungen; Möglichkeiten und Grenzen der Interkulturalität werden in Einzelsituationen erprobt und geschildert. Die dargestellten Figuren zeigen Strategien zur Bewältigung interkultureller Konflikte auf und gehen den Ursachen dieser Konflikte auf den Grund. Die Texte setzen Optionen ins Bild, sich für kulturell andere Blickwinkel und Strategien zu öffnen und regen den Rezipienten dazu an, sich auf die anderen, arabischen oder ‚orientalischen‘ Sichtweisen einzulassen.

Literaturverzeichnis

Die untersuchten Primärtexte

- Roes, Michael: *Rub‘ Al-Khali. Leeres Viertel. Invention über das Spiel*, Frankfurt am Main 1996.
- Trojanow, Ilija: *Der Weltensammler*. 5. Auflage, München 2008.
- Weidner Stefan: *Fes. Sieben Umkreisungen*. Mit 21 Fotografien des Autors, Zürich 2006.

Weitere Primärliteratur

- Niebuhr, Carsten: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Mit einem Vorwort von Stig Rasmussen und einem biographischen Porträt von Bathold Georg Niebuhr, Zürich 1992, S. 298.
- Roes, Michael: *Weg nach Timimoun*, Berlin 2006.
- Roes, Michael: *Die Geschichte der Freundschaft*, Berlin 2010.
- Roes, Michael: *Durus Arabij. Arabische Lektionen*, Frankfurt am Main 1997.
- Trojanow, Ilija: *Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton*, Frankfurt am Main 2007.
- Trojanow, Ilija: *Zu den heiligen Quellen des Islam. Als Pilger nach Mekka und Medina*, München 2004.
- Trojanow, Ilija: *Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen*. Aus dem Englischen von Heike Schlatterer, München 2007.
- Weidner, Stefan: *Mohammedanische Versuchungen*, Zürich 2004.

Sekundärliteratur

- Abdallah, Laila: *Islamischer Fundamentalismus – eine fundamentale Fehlwahrnehmung? Zur Rolle von Orientalismus in westlichen Analysen des islamischen Fundamentalismus*, Berlin 1998
- Ackermann, Christiane: *Dimensionen der Medialität. Die Osmanen im Rosenplütschen ‚Turken Vasnachtspil‘ sowie in den Dramen des Hans Sachs und Jakob Ayrer‘*. In: *Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten*, hg. von Klaus Ridder, Tübingen 2009, S. 189- 220.
- Albrecht, Corinna: *Fremdheit*. In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S.232-238.
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Mit einem Nachwort von Thomas Mergel, 2., um ein Nachwort von Thomas Mergel erweiterte Auflage, Frankfurt / New York, 1996.
- Anz, Thomas: *Literatur und Lust. Glück und Unglück beim Lesen*, München 1998.
- Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In: *Kultur und Gedächtnis*, hg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt am Main 1988, S. 9-19.
- Assmann, Jan: *Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike*. In: *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 283-306.
- Bachmann-Medick, Doris: *Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in ‚postkoloniale‘ Landkarten*. In: *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*, hg. von Hartmut Böhme und Klaus R Scherpe, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 60-77.

- Bachmann-Medick, Doris: Weltsprache der Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft, Bd. 42 (1998), hg. von Wilfried Barner / Walter Müller-Seidel / Ulrich Ott, Stuttgart 1998, S. 463-469.
- Balke, Diethelm: Orient und orientalische Literaturen. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, zweite neubearbeitete Auflage, Bd. 2: L-O, hg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr, Berlin 1965, S. 816-869.
- Barloewen, Constantin von: Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 297-318.
- Bausinger, Hermann: Zur Problematik des Kulturbegriffs. In: Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie, Bd. 1, hg. von Alois Wierlacher, München 1980, S. 57-69.
- Bausinger, Herrmann: Kulturelle Identität als Leit- und Problembegriff in der Kulturpolitik der UNESCO. In: Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft der deutschsprachigen Länder, hg. von Bernd Thum, München 1985, S. 379-390.
- Bausinger, Hermann: Kultur. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 271-276.
- Bay, Hansjörg: Going native? Mimikry und Maskerade in kolonialen Entdeckungsreisen der Gegenwartsliteratur (Stangl; Trojanow). In: Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 117-142.
- Becker, Jörg: Information und Gesellschaft, Wien 2002.
- Bechtold, Gerhard / Scherer, Bernd M.: Fremdes und Eigenes – oder wie man einander mißverstehen kann. Annäherungsversuche an zentrale Begriffe interkultureller Kommunikation. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 303-323.
- Beller, Manfred: Eingebildete Nationalcharaktere. Vorträge und Aufsätze zur literarischen Imagologie, hg. von Elena Agazzi in Zusammenarbeit mit Raul Calzoni, Göttingen 2006.
- Beller, Manfred / Leerssen, Joep: Foreword. In: Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, New York 2007, S. XIIIV-XVI.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmut Plessner, übersetzt von Monika Plessner, Frankfurt am Main 1994.
- Berking, Sabine: Kein Zutritt zu dieser Moschee. Und bitte keine Bilder. Stefan Weidner bereist die Stadt Fes. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 152, 04.07.2007, S. 32.
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Frenzl, Tübingen 2000.
- Bielefeldt, Heiner: Menschenrechte und Toleranz. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 117-128.
- Bizeul, Yves: Pierre Bayle – Vordenker des modernen Toleranzbegriffs. In: Toleranz im Wandel, hg. von Hans Jürgen Wendel / Wolfgang Bernard und Yves Bizeul, Rostock 2000, S. 67-112.
- Bogdal, Klaus-Michael: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Vorwort. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 7-10.
- Bora, Alfons: Die Konstitution sozialer Ordnung, Pfaffenweiler 1991.

- Bornscheuer, Lothar: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt am Main 1976.
- Brandtner, Martin: Koloniale Archäologie: Monopolisierte Vergangenheitsdeutung und Herrschaftslegitimation in Britisch-Indien. In: Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit, hg. von Stephan Conermann, Hamburg 1999, S. 303-366.
- Brenner, Peter J.: Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudien zu einer Gattungsgeschichte, Tübingen 1990.
- Brôcan, Jürgen: Die leuchtenden Farben der Ferne. Laudatio auf Stefan Weidner. In: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 2007, Darmstadt 2008, S. 72-77.
- Brumlik, Micha: Entstehung des Christentums. Kurze Geschichte in 5 Kapiteln, Berlin 2010.
- Bückendorf, Jutta: „Schwarz – weiß – rot über Ostafrika“. Deutsche Kolonialpläne und afrikanische Realität, Münster 1997.
- Bühl, Walther L.: Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft, Konstanz 2000.
- Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hg. von Aleida Assmann und Dietrich Harth, Frankfurt am Main 1991, S. 289-304.
- Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: Moralische tolerantia – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum „Kulturthema Toleranz“ in der griechischen und römischen Antike. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 263-282.
- Cardini, Franco: Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses. Aus dem Italienischen von Rita Seuß, München 2000.
- Catani, Stephanie: Metafiktionale Geschichte(n). Zum unzuverlässigen Erzählen historischer Stoffe in der Gegenwartsliteratur. In: Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 143-168.
- Chimelli, Rudolph: Marokko. In: Die arabischen Staaten. Geschichte, Politik, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft, hg. von Walter M. Weiss, Heidelberg 2007, S. 194-207.
- Conermann, Stephan: Mythen, Geschichte(n), Identitäten – eine Einführung. In: Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit, hg. von Stephan Conermann, Hamburg 1999, S. 1-32.
- Coulmas, Florian: Sprache und Staat. Studien zur Sprachplanung und Sprachpolitik, Berlin 1985.
- Dahrendorf, Ralf: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 17. Auflage. Mit einem Nachwort von Heinz Abels, Wiesbaden 2010.
- De Boor, Helmut: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Teil 1: 1250-1350, 5. neubearbeitete Auflage von Johannes Janota, München 1997.
- Delanty, Gerard: Inventing Europe. Idea, Identity, Reality, London 1995.
- Delanty, Gerard: Die Transformation nationaler Identität und die kulturelle Ambivalenz europäischer Identität. Demokratische Identifikation in einem postnationalen Europa. In: Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion, hg. von Reinhold Viehoff und Rien T. Segers, Frankfurt am Main 1999, S. 267-288.
- Dirks, Walter: Wozu tolerant sein? In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 88-99.
- Domdey, Jana: Interkulturelles *Afrikanissimo*. Postkoloniale Erzählverfahren im Ostafrika-Kapitel von Ilija Trojanows *Der Weltensammler* (2006). In: Acta Germanica. Jahrbuch des Germanistenverbandes im Südlichen Afrika, Bd. 37, hg. von Carlotta von Maltzan, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2009, S. 46-64.

- Dunker, Axel: „Als wisse ich endlich Alles oder doch wenigstens mehr vom Oriente als die Orientalen selbst.“ Zu Michael Roes' *Rub' al-Khali. Leeres Viertel. Invention über das Spiel*. In: *Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen*, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 203-225.
- Durkheim, Émile: *Der Selbstmord*. Mit einer Einleitung von Klaus Dörner und einem Nachwort von René König, übersetzt von Sebastian und Hanne Herkommer, Neuwied und Berlin 1973.
- Dux, Günter: *Wie der Sinn in die Welt kam und was aus ihm wurde*. In: *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, hg. von Klaus E. Müller und Jörg Rösen, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 195-217.
- Eckes, Thomas: *Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen*. In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S.178-189.
- Ehlers, Monika / Lezzi, Eva / Schramm, Sandra: *Vorwort*. In: *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*, hg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers in Zusammenarbeit mit Sandra Schramm, Köln 2003, S. 1-15.
- Eid, Volker: *Toleranz ist mehr als nur „Duldung“*. Ein moralischer Grundaspekt des Verhaltens zu Fremden. In: *Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation*, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 401-413.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, 20., neu durchges. und erw. Auflage, Frankfurt am Main 1997.
- Endress, Gerhard: *Der arabische Aristoteles und die Einheit der Wissenschaften im Islam*. In: *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft*. Hg. von Heinz Balmer und Beat Glaus, Zürich 1990, S. 3-39.
- Escher, Anton: *Die Wahrnehmung und Einschätzung deutscher Touristen aus Sicht der marokkanischen „Guides“ in Fes*. In: *Die Sicht des Anderen – Das Marokkobild der Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10- 12. November 1993*, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 261-268.
- Esselborn, Karl: *Die Krise des europäischen Reisens und die neue Topographie der Welt. Reiseliteratur als zentraler Gegenstand interkultureller Literaturwissenschaft*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Bd. 30 (2004), hg. von Alois Wierlacher / Konrad Ehlich / Ludwig M.Eichner / Andreas F. Kelletat / Hans-Jürgen Krumm, / Willy Michel / Kurt-Friedrich Bohrer, München 2004, S. 285-324.
- Fendri, Mounir: *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*, München 1996.
- Fendri, Mounir: *Die Entdeckung des maghrebinischen Orients*. In: *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 183-199.
- Fichte, Hubert: *Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen*. In: *ders.: Petersilie*, Frankfurt am Main 1980, S. 359-365.
- Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, Köln 2005.
- Fischer, Joachim / Delitz, Heike: *Die ‚Architektur der Gesellschaft‘*. Einführung. In: *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, hg. von Joachim Fischer / Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 9-17.
- Fleck, Ludwig: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt am Main 1980.
- Flores, Alexander: *Die arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon*, 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2007.

- Forkel, Fritz: Die sprachliche Situation im heutigen Marokko. Eine soziologische Untersuchung, phil. Diss., Hamburg 1980.
- Forst, Rainer: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, hg. von Rainer Forst, Frankfurt am Main 2000, S. 119-143.
- France-Chevron, Marie: Erklärungsansätze für das Zustandekommen von gesellschaftlichen Hierarchien, für ihr dauerhaftes Bestehen und für ihre Veränderung. In: Hierarchie: evolutionäre Voraussetzungen, Rangskalen in Natur und Kultur, Prozesse der Destabilisierung und Neuordnung. Herrn Prof. Dr. phil. Otto Schober zur Vollendung des 70. Lebensjahres, hg. von Hartmut Heller, Wien 2005, S. 103-121.
- Fritzsche, K. Peter: Toleranz im Umbruch – Über die Schwierigkeit, tolerant zu sein. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 31-49.
- Fuchs, Christian: Soziale Selbstorganisation im informationsgesellschaftlichen Kapitalismus. Gesellschaftliche Verhältnisse heute und Möglichkeiten zukünftiger Transformationen, Wien 2001.
- Fuchs, Christian: Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft. Arbeiten über Herbert Marcuse, kapitalistische Entwicklung und Selbstorganisation. Soziale Selbstorganisation im informationsgesellschaftlichen Kapitalismus Teil 2, Wien / Norderstedt 2002.
- Geraerts, Dirk: Kulturhistorische Dialektik und sprachliche Identität. In: Sprachgeschichte als Kulturgeschichte, hg. von Andreas Gardt / Ulrike Haß-Zumkehr und Thorsten Roelcke, Berlin / New York 1999, S. 393- 396.
- Gildemeister, Regine / Wetterer, Angelika: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Traditionen Brüche, hg. von Gudrun Axeli-Knapp und Angelika Wetterer, Freiburg in Br. 1992, S. 201-254.
- Gildemeister, Regine: Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S. 137-145.
- Gilman, Sander L.: Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur. Ins Deutsche übertragen von Helmut Rohlfing / Katharina Gerstenberger / Sabine Gözl / Vera Pohland / Catherine Gelbin unter Mitwirkung des Verfassers, Reinbek bei Hamburg 1992.
- Giordano, Christian: Die Rolle von Mißverständnissen bei Prozessen der interkulturellen Kommunikation. In: Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, hg. von Klaus Roth, 2. Auflage, Münster / München / New York 2000, S. 31-42.
- Glaser, Evelyne: Fremdsprachenkompetenz in der interkulturellen Zusammenarbeit. In: Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation, Bd.1: Grundlagen und Praxisfelder, hg. von Alexander Thomas / Eva-Ulrike Kinast und Sylvia Schroll-Machl, Göttingen 2003, S. 74-93.
- Glesner, Julia: Theater für Touristen. Eine kulturwissenschaftliche Studie zum Tjapukai Aboriginal Culture Park, Australien, Münster 2002.
- Göckede, Regina / Karentzos, Alexandra: Einleitung: Der Orient, die Fremde. In: Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, hg. von Regina Göckede und Alexandra Karentzos, Bielefeld 2006, S. 9-19.
- Göller, Thomas: Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik, Würzburg 2001.
- Göttsche, Dirk: Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur, hg. von M. Moustaphan Diallo und Dirk Göttsche, Bielefeld 2003, S. 161-244.

- Gottowik, Volker: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnologischen Repräsentation, Berlin 1997.
- Graumann, Carl F.: Soziale Identitäten. Manifestation sozialer Differenzierung und Identifikation. In: Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten einer Konstruktion, hg. von Reinhold Viehoff und Rien T. Segers, Frankfurt am Main 1999, S. 59-74.
- Gross, Mirjana: Von der Antike bis zur Postmoderne. Die zeitgenössische Geschichtsschreibung und ihre Wurzeln, Wien, Köln, Weimar 1998.
- Groß, Matthias: Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie, München 2001.
- Großklaus, Götz / Thum, Bernd: Interkulturelle Germanistik als Aufgabe an Technischen Hochschulen. Das Beispiel Karlsruhe. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten de I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 187-218.
- Haberkorn, Michaela: *Treibeis und Weltensammler*: Konzepte nomadischer Identität in den Romanen von Libuše Moníkova und Ilija Trojanow. In: Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globalisierter Migration, hg. von Helmut Schmitz, Amsterdam / New York 2009, S. 242-262.
- Hagemann, Ludwig: Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 1999.
- Hahn, Hans Henning / Hahn, Eva: Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung. In: Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen, hg. von Hans Henning Hahn unter Mitarbeit von Stephan Scholz, Frankfurt am Main 2002, S. 17-56.
- Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Heinz Maus. Aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann, Frankfurt am Main 1985.
- Hall, Edward Twitchell / Hall, Mildred Reed: Understanding cultural differences. German, French and Americans, Yarmouth 1990.
- Hall, Stuart: Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, hg. und übersetzt von Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, Joachim Gutsche, Matthias Oberg und Dominik Schrage unter Mitarbeit von Britta Grell und Dominique John, Hamburg 1994, S. 137-179.
- Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 2., vollst. überarb. u. erw. Auflage, Tübingen / Basel 2000.
- Hanimann, Joseph: Das Paradies ist in der Tiefgarage. Kleine Gesten, große Worte: Stefan Weidner blickt in Fes und Marrakesch auf die arabische Welt. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 14, 18.01.2007, S. 14.
- Harbsmeier, Michael: Orientreisen im 18. Jahrhundert. In: Carsten Niebuhr (1733-1815) und seine Zeit. Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 7.-10. Oktober 1999 in Eutin, hg. von Josef Wiesehöfer und Stephan Conermann, Stuttgart 2002, S. 63-84.
- Hard, Gerhard: Die Geographie. Eine wissenstheoretische Einführung, Berlin / New York 1973.
- Härtel, Insa: Symbolische Ordnungen umschreiben. Autorität, Autorschaft und Handlungsmacht, Bielefeld 2009.
- Hartig-Perschke, Rasco: Kommunikation, Kausalität, Struktur – Zur Entstehung sozialer Mechanismen im Modus kommunikativ vermittelter Reflexivitäten. In: Reflexive soziale Mechanismen. Von soziologischen Erklärungen zu sozionischen Modellen, hg. von Marco Schmitt / Michael Florian und Frank Hillebrandt, Wiesbaden 2006, S. 229-254.
- Hartmann, Angelika: Zyklisches Denken im Islam. Zum Geschichtsbild des Ibn Ḥaldūn. In: Europas islamische Nachbarn. Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, hg. von Ernstpeter Ruhe, Würzburg 1993, S. 125-158.
- Hein, Kerstin: Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa, Bielefeld 2006.

- Helfrich, Hede: Toleranz und Kultur. Überlegungen aus psychologischer Sicht. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 129-141.
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989.
- Herder, Johann Gottfried: Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten. In: Werke in zehn Bänden, Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von Jürgen Brummak und Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1994, S. 149-214.
- Hermanns, Fritz: Sprache, Kultur und Identität. Reflexionen über drei Totalitätsbegriffe. In: Sprachgeschichte als Kulturgeschichte, hg. von Andreas Gardt / Ulrike Haß-Zumkehr und Thorsten Roelcke, Berlin / New York 1999, S. 351-391.
- Heller-Goldenberg, Lucette: Das Marokkobildd deutscher Studenten. Empirische Ergebnisse einer Befragung an der Universität Köln. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildd der Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 139-143.
- Hexelschneider, Erhard: Das Fremde und das Eigene als Grundkomponente von Interkulturalität. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 259-266.
- Hofmann, Michael: Humanitäts-Diskurs und Orient-Diskurs um 1780: Herder, Lessing, Wieland. In: Der deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München 2008, S. 37-55.
- Holdenried, Michaela: Ketzerische Bemerkungen zu Michael Roes' ethnologischen Roman Rub'al-Khali. In: Ethno / Grafie. Reiseformen des Wissens, hg. von Peter Braun und Manfred Weinberg, Tübingen 2002, S. 355-366.
- Holdenried, Michaela: Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas, Berlin 2004.
- Holdenried, Michaela: Entdeckungsreisen ohne Entdecker. Zur literarischen Rekonstruktion eines Fantomas: Richard Burton. In: Christof Hamann / Alexander Honold: Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen, Göttingen 2009, S. 301-312.
- Holland, Tom: Im Schatten des Schwertes. Mohammed und die Entstehung des arabischen Weltreichs. Übersetzt aus dem Englischen von Susanne Held, Stuttgart 2012.
- Honold, Alexander: Der ethnographische Roman am Ende des 20. Jahrhunderts: Fichte und Roes. In: Räume der literarischen Postmoderne. Gender, Performativität, Globalsierung, hg. von Paul Michael Lützel, Tübingen 2000, S.71-95.
- Horn, Peter: Fremdheitskonstruktionen weißer Kolonisten. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 405-418.
- Huck, Christian: Kultur – Transdifferenz – Gemeinschaft. In: Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie zur Transdifferenz, hg. von Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke, Frankfurt am Main 2005, S. 53-67.
- Huizinga, Johan: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Übertragen aus dem Niederländischen von H. Nachod, hg. von Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg 1956.
- Humboldt, Wilhelm von: Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung [1829] In: Werke in fünf Bänden, Bd. III: Schriften zur Sprachphilosophie, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, 9. Auflage, Darmstadt 2002, S. 1-26.
- Ileri, Esin: Goethes ‚West-östlicher Divan‘ als imaginäre Orient-Reise. Sinn und Funktion, Frankfurt am Main 1982.
- Ineichen, Gustav: Arabisch-orientalische Sprachkontakte in der Romania. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters, Tübingen 1997.

- Jammal, Elias: Kulturelle Befangenheit und Anpassung. Deutsche Auslandsentsandte in arabisch-islamischen Ländern, Wiesbaden 2003.
- Kandil, Fuad: Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum. Zum Hintergrund aktueller Verständigungsprobleme. Mit einem Geleitwort von Karl Ernst Nipkow, Berlin 2008.
- Kautenburger, Monika: Vom Orient zum Orientalismus – Europas Begegnungen mit der Orientalischen Kultur, Kunst und Wissenschaft. In: Morgenland und Abendland. Das orientalische Erbe in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte, hg. von Monika Kautenburger und Christian Timm, Hamburg 2006, S. 11-28.
- Kayser, Wolfgang: Die Iberische Welt im Denken J. G. Herders. Mit einem Nachwort von Hans Dietrich Irmscher, Tübingen 2002.
- Keller, Heidi: Männlichkeit Weiblichkeit, Darmstadt 1978.
- Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005.
- Kerth, Sonja: „Den armen Judas er gebildot“ – Feindbilder im „Rolandslied“ des Pfaffen Konrad und im „Willehalm“ Wolfram von Eschenbachs. In: Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes 42/1 (1995), S. 32-37.
- Klüh, Ekaterina: Interkulturelle Identitäten im Spiegel der Migrantenliteratur. Kulturelle Metamorphosen bei Ilija Trojanow und Rumjana Zacharieva, Würzburg 2009.
- Knab, Janina: Emblematisierung der Spirale. *La Prise de Gibraltar* von Rachid Boudjera. In: Europas islamische Nachbarn. Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, hg. von Ernstpeter Ruhe, Würzburg 1993, S. 91-109.
- Köhler, Benedikt: Soziologie des Neuen Kosmopolitismus, Wiesbaden 2006.
- Kontje, Todd: German Orientalism, Michigan 2004.
- Kopp-Marx, Michaela: Zwischen Petrarca und Madonna. Der Roman der Postmoderne, München 2005.
- Košťálová, Dagmar: Grenze. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 238-244.
- Kramer, Thomas: Der Orientkomplex. Das Nahost-Bild in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 2009.
- Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, München 2005.
- Kretzenbacher, Heinz L.: Der „erweiterte Kulturbegriff“ in der außenpolitischen Diskussion der Bundesrepublik Deutschland. Ein Vergleich mit der öffentlichen / innenkulturpolitischen und kulturwissenschaftlichen Begriffsentwicklung von den sechziger bis zu den achtziger Jahren. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 18 (1992), hg. von Alois Wierlacher, München 1992, S. 171-196.
- Küchler Williams, Christiane: Erotische Paradiese. Zur europäischen Südseerezeption im 18. Jahrhundert, Göttingen 2004.
- Kuhn, Gerhard: Wahrnehmungen und Einschätzungen deutscher Studienreiseteilnehmer in Marokko. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobild der Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10- 12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 149-152.
- Kunitzsch, Paul: Der Orient bei Wolfram von Eschenbach – Phantasie und Wirklichkeit. In: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, hg. von Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg, Berlin / New York 1985, S. 112-122.
- Kuske, Silvia: Von Tasendundeiner Nacht zu Tausenundeiner Angst: der Islam in den Medien. In: Feindbilder in der deutschen Geschichte. Studien zur Vorurteilsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, hg. von Christoph Jahr / Uwe Mai und Kathrin Roller, Berlin 1994. S. 251-279.
- Lazaare, Khalid: Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Vorstudien zur deutschen Wahrnehmung einer islamischen Region, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1998.

- Leersen, Joep: Arabs. In: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, Amsterdam / New York 2007, S. 94f.
- Lehmann, Beat: *Rot ist nicht „rot“ ist nicht [rot]. Eine Bilanz und Neuinterpretation der linguistischen Relativitätstheorie*, Tübingen 1998.
- Lindemann, Uwe: *Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart*, Heidelberg 2000.
- Lindner, Wulf-Volker: *Die Fremden und unsere Identität. Überlegungen aus psychoanalytischer und psychosozialer Sicht*. In: *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*, hg. von Hans-Eckehard Bahr und Helga Egner, Düsseldorf 1994, S. 139-158.
- Linton, Ralph: *The cultural background of personality*, New York 1945.
- Linton, Ralph: *Mensch, Kultur, Gesellschaft. Mit einer Einführung von Paul Lüth. Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Sauer*, Stuttgart 1979.
- Litters, Ulrike: *Manifestation von Kulturunterschieden und ihre Auswirkungen auf die interpersonale Kommunikation*. In: *Didaktik des Fremdverstehens*, hg. von Lothar Bredella und Herbert Christ, Tübingen 1995, S. 68-80.
- Lönker, Fred / Turk, Horst: *Das Fremde in und zwischen den Literaturen*, In: *Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik*, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 527-549.
- Luckmann, Thomas: *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin / New York 1992.
- Lütterfels, Wilhelm: *Das Erklärungsparadigma der Dialektik. Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels*, Würzburg 2006.
- Lützel, Paul: *Von der Postmoderne zur Globalisierung: Zur Interrelation der Diskurse*. In: *Räume der literarischen Postmoderne. Gender, Performativität, Globalisierung*, hg. von Paul Michael Lützel, Tübingen 2000, S. 1-21.
- Maier, Tanja / Balz, Hanno: *Orientierungen. Bilder des ‚Fremden‘ in medialen Darstellungen von ‚Krieg‘ und ‚Terror‘*. In: *Medien – Krieg – Geschlecht. Affirmationen und Irritationen sozialer Ordnungen*, hg. von Martina Thiele / Tanja Thomas / Fabian Virchow, Wiesbaden 2010, S. 81-101.
- Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996.
- Mangold, Sabine: *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004.
- Mangold, Sabine: *Anmerkungen zur deutschen Orientalistik im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild*. In: *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München 2008, S. 223-241.
- Manz, Wolfgang: *Das Stereotyp. Zur Operationalisierung eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*, Meisenheim am Glan 1968.
- Mattes, Stephanie: *Orient im Film. Die Geschichte des Bauchtanzes von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien 2002.
- Maurer, Andrea: *Soziale Mechanismen und das struktur-individualistische Erklärungsprogramm. Zur forschungspraktischen Verortung sozialer Mechanismen*. In: *Reflexive soziale Mechanismen. Von soziologischen Erklärungen zu sozionischen Modellen*, hg. von Marco Schmitt / Michael Florian und Frank Hillebrandt, Wiesbaden 2006, S. 141-164.
- Mead, Georg Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Aus dem Amerikanischen von Ulf Pacher. Mit einer Einleitung hg. von Charles W. Morris*, 9. Auflage, Frankfurt am Main 1993, S. 192-194.

- Mertens, Volker: Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzugsepik (Pfaffe Konrad: *Rolandslied*, Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*) In: „*Chanson de Roland*“ und „*Rolandslied*“, Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne 11 et 12 Janvier 1996, hg. von Danielle Buschinger und Wolfgang Spiewok, Greifswald 1997, S. 77-86.
- Mintzel, Alf: Kultur und Gesellschaft. Der Kulturbegriff in der Soziologie. In: Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, hg. von Klaus P Hansen, Tübingen 1993, S. 171-199.
- Mitscherlich, Alexander: Toleranz – Intoleranz. Anmerkungen zu Begriff, Bedingungen und Beeinflussung. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 197-210.
- Mommsen, Katharina: Goethe und die arabische Welt, Frankfurt am Main 1988.
- Müller, Klaus: Konstruktivistische Perspektiven kultureller Wirklichkeit. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 88-96.
- Mummendey, Amélie: Fremde im Spiegel sozialer Vorurteile. In: Erfahrungen des Fremden. Vorträge im Sommersemester 1992, hg. von der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 1993, S.127-138.
- Nachit, Rachida: Literarische Bilder von Marokko, Darstellungsformen in deutschen Übersetzungen marokkanischer Autoren und in deutschsprachiger Literatur, Münster / New York / München / Berlin 1997.
- Nell, Werner: Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur. Literarische und sozialwissenschaftliche Studien zu einer interkulturellen Hermeneutik, St. Augustin 2001.
- Neubauer, Martin: Frühere Verhältnisse. Geschichte und Geschichtsbewusstsein im Roman der Jahrtausendwende, Wien 2007.
- Nissel, Heinz: Vom Kulturerdteil Orient zur Islamischen Welt. Eine geographische Spurensuche. In: Vom Alten Orient zum Nahen Osten, hg. von Khaled Hakami und Ilja Steffelbauer, Essen 2006, S. 11-27.
- Noltze, Holger: Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolframs ‚Parzival‘ (4, 27 – 58, 26), Würzburg 1995, S. 229-247.
- Ölke, Martina: Interkulturalität und Exotismus: Ilija Trojanows Erfolgsroman *Der Weltensammler*. In: Interkulturelles Lernen. Mit Beiträgen zum Deutsch- und DaF-Unterricht, zu ‚Migranten‘-Bildern in den Medien und zu Texten von Özdamar, Trojanow und Zaimoglu, hg. von Petra Meurer / Martina Ölke und Sabine Wilmes, Bielefeld 2009, S. 35-47.
- Osterhammel, Jürgen: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen 2001.
- Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, 5., aktualisierte Auflage, München 2006.
- Osterhammel, Jürgen: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 2010.
- Pleines, Jochen: Die Sprachlosigkeit der Touristen. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobildder Deutschen, das Deutschlandbild der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 171-175.
- Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin 2005.
- Polaschegg, Andrea: Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850. In: Der deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, hg. von Charis Goer und Michael Hofmann, München 2008, S. 13-36.
- Polat, Tülin: Zur Stellung und Rolle der deutschen Sprache bei der Entwicklung einer zukunftsbezogenen Fremdsprachenpolitik in der Türkei. In: Deutsch und andere Fremdsprachen –

- international. Länderberichte, sprachpolitische Analysen, Anregungen, hg. von Albert Raasch, Amsterdam / Atlanta 1999, S. 133-138.
- Popp, Herbert: Das Marokkobilid in den gegenwärtigen deutschsprachigen Reiseführern. In: Die Sicht des Anderen – Das Marokkobilid der Deutschen, das Deutschlandbilid der Marokkaner. Referate des 3. deutsch-marokkanischen Symposiums in Rabat, 10-12. November 1993, hg. von Herbert Popp, Passau 1994, S. 161-170.
- Poya, Abbas / Reinkowski, Maurus: Einführung: Was soll Islamwissenschaft bedeuten? In: Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien, hg. von Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Bielefeld 2008, S. 9-15.
- Preece, Julian: Faking the Hadj? Richard Burton Slips between the Lines in Ilija Trojanow's *Der Weltensammler*. In: Religion and Identity in Germany Today. Doubters, Believers, Seekers in Literature and Film, hg. von Julian Preece / Frank Finlay and Sinéad Crowe, Oxford / Bern, Bruxelles / Frankfurt am Main / New York / Wien 210, S. 211-225.
- Quenzel, Gudrun: Konstruktionen von Europa. Die europäische Identität und die Kulturpolitik der Europäischen Union, Bielefeld 2005.
- Radhakrishnan, P.: India, the perfidies of power: a social critique, New Delhi 2002, S. 153.
- Rakowski, Janna: Ilija Trojanows *Der Weltensammler*. Ein postkolonialer Roman? Hamurg 2012.
- Rath, Matthias: Von der „(Un)Möglichkeit, sich in die Fremde hineinzuleben“. Kulturelle Assimilation als Desintegration am Beispiel von Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler*. In: Arcadia – International journal for literary studies 45 (2011), Heft 2, S. 446-464.
- Rauchfleisch, Udo: Die Begegnung mit dem Fremden – psychologische Aspekte. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 414-420.
- Reinkowski, Maurus: Islamwissenschaft und relevante Redundanz. In: Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien, hg. von Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Bielefeld 2008, S. 19-35.
- Rex, Friedemann: Grundlegende Beiträge der arabischen Wissenschaft zum Werdegang von Physik und Chemie. In: Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft, hg. von Heinz Balmer und Beat Glau, Zürich 1990, S. 109-126.
- Richter, Virginia: Fluchtpunkt Orient. Imaginative Kontaktzonen der Goethezeit. In: Geistiger Handelsverkehr. Komparatistische Aspekte der Goethezeit, hg. von Anne Bohnenkamp und Matías Martínez, Göttingen 2008, S. 411-430.
- Röder, Maria: Haremsdame, Opfer oder Extremistin? Muslimische Frauen im Nachrichtemagazin *Der Spiegel*, Berlin 2007.
- Roth, Klaus: „Bilder in den Köpfen“. Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht. In: Das Bild vom Anderen: Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, hg. von Valerie Heuberger / Arnold Suppan und Elisabeth Vyslonzil, Frankfurt am Main 1998, S. 21-43.
- Roth, Klaus: Erzählen und Interkulturelle Kommunikation. In: Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, hg. von Klaus Roth, 2. Auflage, Münster / München / New York 2000, S. 63-78.
- Sabel, Barbara: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur, Wiesbaden 2003.
- Said, Edward W.: Orientalismus. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, 2. Auflage, Frankfurt am Main 2010.
- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übersetzt von Hermann Lommel. Mit einem Nachwort von Peter Ernst, hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Auflage, Berlin / New York, 2001, S. 132-135.
- Schäfers, Bernhard: Architektursoziologie. Zur Geschichte einer Disziplin. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer und Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 365-384.

- Scheiffele, Eberhard: Über die Rolltreppe. Studien zur deutschsprachigen Literatur. Mit einem Entwurf materialer literarischer Hermeneutik, München 1999.
- Scherpe, Klaus R.: Europas „rettende Liebe“? Erfundene Ethnographie von Michael Roes. In: Auslassungen. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft, hg. von Natascha Adamowsky und Peter Matussek, Würzburg 2004, S. 109-115.
- Schlicht, Alfred: Columbus und der Islam. In: Überseegeschichte. Beiträge der jüngeren Forschung, hg. von Thomas Beck / Horst Gründer / Horst Pietschmann und Roderich Ptak, Stuttgart 1999, S. 200-205.
- Schlicht, Alfred: Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte, Stuttgart 2008.
- Schmidt, Bernd: Fantasia – Tausendundeine Nacht. Die touristische Sicht des Orients. In: Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration, hg. von Walter Dostal / Helmut A. Niederle und Karl R. Wernhart, Wien 1999, S.107-126.
- Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Als wäre das Unvollständige, Bruchstückhafte nicht Teil dieses Kennenlernens“. Annäherung an den Islam in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Stefan Weidners „Mohammedanische Versuchungen“ und „Fes. Sieben Umkreisungen“. In: Fragmenta Melanchthonina. Humanismus und Europäische Identität, Bd. 4, hg. von Günter Frank, Ubstadt-Weiher / Heidelberg / Neustadt a. d. W., Basel 2009, S. 177-184.
- Schmitt-Maaß, Christoph: Michael Roes. In: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. von Heinz Ludwig Arnold, München 72. Nlg. 10/2002.
- Schmitt-Maaß, Christoph: „mäandernd, ornamentalisch, ohne progression“? Intertextualität in Michael Roes' Freibeutertesxt Leeres Viertel (1996). In: Revista de Filología Alemana Bd. 15 (2007), S. 95-109.
- Schmitt-Maaß, Christoph: Das gefährdete Subjekt. Selbst- und Fremdforschung in gegenwärtiger Ethnopoese, Heidelberg 2011.
- Schmitz, Markus: Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentation. In: Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur, hg. von Regina Göckede und Alexandra Karentzos, Bielefeld 2006, S. 39-66.
- Schmitz-Emans, Monika: Sprachphilosophie. In: Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760-1820: Epoche im Überblick, hg. von Horst Albert Glaser und György Mihály Vajdu, Amsterdam 2001, S. 545-566.
- Schoeler, Gregor: Einleitung: Der Dichter und Schriftsteller Abū L- 'Alā' al-Ma' arrī. In: Abū al- 'Alā' al-Ma' arrī: *Paradies und Hölle*. Die Jenseitsreise aus dem ‚Sendschreiben über die Vergebung‘. Aus dem Arabischen übersetzt und hg. von Gregor Schoeler, München 2002, S. 9-37.
- Schoeller Wilfried F.: Der ausgesetzte Erzähler. In: Der Bremer Literaturpreis 1954-1998. Reden der Preisträger und andere Texte. Eine Dokumentation der Rudolf-Alexander-Schröder-Stiftung, hg. von Wolfgang Emmerich, Bremerhaven 1999, S. 495f.
- Schubert, Herbert: Figurationszeichen. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der Figurationssoziologie von Norbert Elias. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer und Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 49-78.
- Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. In: Der Fremde als sozialer Typus, hg. von Peter-Ulrich Merz-Benz und Gerhard Wagner, Konstanz 2002, S. 73-92.
- Schumacher, Meinolf: Die Konstituierung des ‚Heiligen Landes‘ durch die Literatur. Walthers Palästinalied (L. 14,38) und die Funktion der europäischen Kreuzzugsdichtung. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 11-30.
- Schroer, Markus: Materielle Formen des Sozialen. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der sozialen Morphologie. In: Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, hg. von Joachim Fischer, Heike Delitz, Bielefeld 2009, S. 19-48.

- Schweiger, Hannes / Holmes, Deborah: Nationale Grenzen und ihre biographischen Überschreitungen. In: Die Biographie – Zur Grundlegung ihrer Theorie, hg. von Bernhard Fetz, Berlin 2009, S. 385-418.
- Seel, Hans-Jürgen: Psychologie der Megamaschine. Zu den Strukturkräften in der menschlichen Naturbeziehung. In: Mensch – Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, hg. von Hans Jürgen Seel / Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner, Opladen 1993, S. 88-110.
- Seeßlen, Georg: Erotik. Ästhetik des erotischen Films, überarbeitete und aktualisierte Neuauflage, Marburg 1996.
- Serauky, Eberhard: Im Glanze Allahs. Die arabische Kulturwelt und Europa, Berlin 2004.
- Simo, S.: Germanistik und Selbstfindung. Zur Dialektik Fremdverstehen-Selbstverstehen. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 693-700.
- Sommer, Carlo Michael: Sozialpsychologie der Kleidermode, Regensburg 1989.
- Spinner, Helmut F.: Wissen. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 337-343.
- Stamm, Ulrike: Negation und Rationalisierung von Begehren in Orientberichten von Autorinnen des 19. Jahrhunderts. In: Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien, hg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers in Zusammenarbeit mit Sandra Schramm, Köln 2003, S. 210-221.
- Stamm, Ulrike: Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur, hg. von Klaus-Michael Bogdal, Bielefeld 2007, S. 141-162.
- Steinkamp, Volker: Voltaire – Europäer oder Kosmopolit? Überlegungen zum *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. In: Voltaire und Europa. Der interkulturelle Kontext von Voltaires Correspondance, Tübingen 2006, S. 69-78.
- Steinmetz, Horst: Literarische Wirklichkeitsperspektivierung und relative Identitäten. Bemerkungen aus der Sicht der Allgemeinen Literaturwissenschaft. In: Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, Bayreuth 1994, S. 65-80.
- Streim, Gregor: Differente Welt oder diverse Welten: Zur historischen Perspektivierung der Globalisierung in Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler*. In: Globalisierung und Gegenwartsliteratur. Konstellationen – Konzepte – Perspektivierung, hg. von Wilhelm Amann / Georg Mein und Rolf Parr, Heidelberg 2010, S. 73-89.
- Stoellger, Phillip: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.
- Sundermeier, Theo: Toleranz als Begegnungsmodell im Rahmen einer praxisorientierten interkulturellen Hermeneutik. In: Toleranztheorie in Deutschland (1949-1999). Eine anthologische Dokumentation, hg. von Alois Wierlacher und Wolf Dieter Otto, Tübingen 2002, S. 453-458.
- Sundermeier, Theo: Religion und Fremde. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 547-552.
- Suppan, Arnold: Einleitung. Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen. In: Das Bild vom Anderen: Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen, hg. von Valerie Heuberger / Arnold Suppan und Elisabeth Vyslonzil, Frankfurt am Main 1998, S. 9-20, hier S. 16.
- Talgeri, Pramod: Vom Verständnis der Andersheit der Fremdkultur. In: Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik, hg. von Alois Wierlacher, München 1987, S. 367-376.
- Tervooren, Anja: Im Spielraum von Geschlecht und Begehren. Ethnographie der ausgehenden Kindheit, Weinheim und München 2006.

- Tetzlaff, Rainer: Europas islamisches Erbe. Orient und Okzident zwischen Kooperation und Konkurrenz, Hamburg 2005.
- Thum, Bernd / Lawn-Thum, Elisabeth: ‚Kultur-Programme‘ und ‚Kulturthemen‘ im Umgang mit Fremdkulturen: Die Südsee in der deutschen Literatur. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Bd. 8 (1982), hg. von Alois Wierlacher / Dietrich Eggers / Ulrich Engel / Hans-Jürgen Krumm / Robert Picht / Kurt-Friedrich Bohrer, Heidelberg 1982, S. 1-38.
- Thum, Bernd: Die Südsee als Mythos. Warnung vor einem Mißverständnis. In. Evangelische Kommentare 17, 1/1984, S. 23-25.
- Thum, Bernd: Einleitung. In: Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft der deutschsprachigen Länder, hg. von Thum, Bernd, München 1985, S. XV-LXVII.
- Thum, Bernd: Die historische Dimension in germanistischer Landeskunde und Kulturwissenschaft. Vorschläge zur Methode. In: Dr. Jochen Pleines (Hg.): Germanistik im Maghreb. Tagungsbeiträge Rabat, 30.10.-1.11.1989. DAAD, Bonn 1990, S. 161-184 (= DAAD Dokumentationen & Materialien 20).
- Thum, Bernd: Kulturelle Identität und interkultureller Dialog in allgemeiner Bildung und germanistischer Fachwissenschaft. In: Dialog: interkulturelle Verständigung in Europa – ein deutsch-polnisches Gespräch, hg. von Ernest W. B. Hess-Lüttich und Jan Papiór, Saarbrücken 1990, S. 81-96.
- Thum, Bernd: ‚Interkulturelle Germanistik‘ in der deutschen Muttersprachengermanistik. Ihre gegenwärtigen fachlichen Bedingungen und Leistungen. In: Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik, Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik Straßburg 1991, hg. von Bernd Thum und Gonthier-Louis Fink, München 1993, S.117-162.
- Thum, Bernd: Orientalism. In: Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey, hg. von Manfred Beller und Joep Leerssen, New York 2007, S. 389-393.
- Thum, Bernd: Kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung. In: Streit der Kulturen. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2006 / 2007, hg. von Jochen Tröger, Heidelberg 2008, S. 41-65.
- Thum, Bernd: Geisteswissenschaften und Technik auf dem Weg zu neuen Wissensräumen. Initiativen der Universität Karlsruhe (TH) im Euro-Islamischen Dialog. In: Deutsche Hochschulen im Dialog mit der Arabischen Welt. Beiträge zur Tagung des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) Karlsruhe, 19. und 20. Juli 2007, hg. von Kurt-Jürgen Maaß und Bernd Thum, Karlsruhe 2009, S. 85-94.
- Trabant, Jürgen: Was ist Sprache? München 2008.
- Trojanow, Ilija: Recherche als poetologische Kategorie. Die Entzündung des narrativen Motors. In: Ins Fremde schreiben. Gegenwartsliteratur auf den Spuren historischer und fantastischer Entdeckungsreisen, hg. von Christof Hamann und Alexander Honold, Göttingen 2009, S. 287-300.
- Turk, Horst: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. Zum Fremdeheitsbegriff der Übersetzungsforschung. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 173-197.
- Vancea, Georgeta: Toleranz und Konflikt. Interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Heidelberg 2008.
- Vernet, Juan: Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. Aus dem Spanischen übersetzt von Kurt Maier, Zürich / München 1984.
- Volkening, Heide: Den Schleier lüften. In: Grenzüberschreitungen: „Feminismus“ und „Cultural Studies“, hg. von Hanjo Berressem / Dagmar Buchwald und Heide Volkening, Bielefeld 2001. S. 239 – 259.

- Wagner, Hedwig: Die Prostituierte im Film. Zum Verhältnis von Gender und Medium, Bielefeld 2007, S. 124.
- Warnke, Ingo H.: Deutsche Sprache und Kolonialismus. Umriss eines Forschungsfeldes. In: Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1848-1919, hg. von Ingo H. Warnke, Berlin / New York 2009, S. 3-62.
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 11. unveränderte Auflage, Bern 2007.
- Weigel, Sigrid: Die nahe Fremde – das Territorium des ‚Weiblichen‘. Zum Verhältnis von ‚Wilden‘ und ‚Frauen‘ im Diskurs der Aufklärung. In: Die andere Welt. Studien zum Exotismus, hg. von Thomas Koebner, Gerhart Pickerodt, Frankfurt am Main 1987, S. 171-199.
- Wendel, Hans Jürgen: Toleranz und Wahrheit. In: Toleranz im Wandel, hg. von Hans Jürgen Wendel / Wolfgang Bernard und Yves Bizeul, Rostock 2000, S. 141-161.
- Wengeler, Martin: Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960-1985), Tübingen 2003.
- Wernitz, Corinna J.: Bedingungen und Voraussetzungen für Sprachwechsel. Eine Untersuchung zum Sprachwechsel bei bilingualen Marokkanern in Frankreich, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1993.
- Wetterer, Angelika: Konstruktionen von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. In: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, hg. von Ruth Becker und Beate Kortendiek, Wiesbaden 2010, S. 126-136.
- Wierlacher, Alois: Deutsche Literatur als fremdkulturelle Literatur. Zu Gegenstand, Textauswahl und Fragestellung einer Literaturwissenschaft des Faches Deutsch als Fremdsprache. In: Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie, Bd. 1, hg. von Alois Wierlacher, München 1980.
- Wierlacher, Alois: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. In: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1993, S. 19-112.
- Wierlacher, Alois: Aktive Toleranz. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 51-82.
- Wierlacher, Alois: Die vernachlässigte Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Zugleich eine Einführung in den vorliegenden Band. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, hg. von Alois Wierlacher, München 1996, S. 11-27.
- Wierlacher, Alois: Toleranz. In: Handbuch interkulturelle Germanistik, hg. von Alois Wierlacher und Andrea Bogner, Stuttgart 2003, S. 316-326.
- Willhardt, Jens: Kulturbegegnung mit dem Orient. Eine Untersuchung historischer Reiseberichte sowie der Berichte von Touristen und Auslandsentsandten am Beispiel des Jemen, Berlin 2004.
- Zistel, Edgar: Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft. Mit einer bibliographischen Notiz von Jörn Behrmann, hg. und übersetzt von Wolfgang Krohn, Frankfurt am Main 1976.

Internet-Quellen

- Anz, Thomas: Literaturtheorie als Spieltheorie. Aus Anlass neuerer Bücher von Stefan Matuschek, Johannes Merkel und Ruth Sonderegger. URL: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=3654, Datum des Zugriffs 22.07.2013.

- De Beer, Amanda Erika: Fremde schreiben. Zu Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* (2006). Abrufbar unter der URL: <<http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/4199>>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- DTV Hanser: Ilija Trojanow – Biografie. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/biografie.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.
- Hauser, Robert: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt? <<http://www.itas.fzk.de/deu/lit/2006/haus06b.pdf>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.
- Konrad, Felix: Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453-1914). In: Europäische Geschichte online (EGO), Mainz 2010-12-03. URL: <<http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>> Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- Literaturport: Stefan Weidner – Vita. URL: <[http://www.literaturport.de/index.php?id=26&user_autorenlexikonfrontend_pi1\[al_aid\]=733&user_autorenlexikonfrontend_pi1\[al_opt\]=2&cHash=0bf1b779fc9a4d1452b2ac99c1cb539e](http://www.literaturport.de/index.php?id=26&user_autorenlexikonfrontend_pi1[al_aid]=733&user_autorenlexikonfrontend_pi1[al_opt]=2&cHash=0bf1b779fc9a4d1452b2ac99c1cb539e)>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- Preis der Leipziger Buchmesse: Archiv: Preisträger 2006. URL: <http://www.preis-der-leipziger-buchmesse.de/LeMMon/plb_web GER.nsf/framessuchen?OpenPage&Query=Trojanow> , Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- Pressemitteilung der Stadt Heidelberg: Brentano Preis ging an Stefan Weidner. URL: <<http://www.heidelberg.de/servlet/PB/menu/1208112/index.html>>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- Pressemitteilung der Adolf Würth GmbH&CO.KG: Ilija Trojanow erhält Würth-Preis für Europäische Literatur. URL: <http://www.wuerth.de/web/de/awkg/presse/pm/pm_detail_390.php>, Datum des Zugriffs 22.07.2013.
- Trojanow, Ilija: *Der Weltensammler* – Die Recherche. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/recherche.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.
- Trojanow, Ilija: *Der Weltensammler* – Der Roman. URL: <<http://www.ilija-trojanow.de/roman.cfm>>, Datum des Zugriffs: 22.07.2013.

Ich versichere, die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt sowie die wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen als solche kenntlich gemacht zu haben und die Satzung des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis in der gültigen Fassung beachtet zu haben.

Diana Pachur