

**Mitstreiten. Literarische Solidarität
und anti-rassistische Verbündungen**

Undercurrents Forum für linke Literaturwissenschaft. Winter 2024/25, Heft 19

Kritische Literaturwissenschaft unterstützen –
Fördermitglied werden!

Der Verein undercurrents e.V. gibt die Online-Zeitschrift undercurrents. Forum für linke Literaturwissenschaft heraus. undercurrents fragt seit 2012 nach dem Verhältnis von Literatur, Literaturwissenschaft und sozialen Bewegungen.

Der Verein undercurrents e.V. finanziert seine Arbeit über Fördermitgliedschaften und Spenden. Der Verein ist als gemeinnützig anerkannt, Förderbeiträge und Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Wenn ihr die Arbeit von undercurrents und damit ein Forum für linke Literaturwissenschaft unterstützen wollt, macht mit!

Durch eine Fördermitgliedschaft könnt ihr den Fortbestand und die Weiterentwicklung der Open-Access-Zeitschrift undercurrents unterstützen und zur Erhaltung einer solidarischen Struktur jenseits des akademischen Wettbewerbbetriebs beitragen. Uns ist es wichtig, auch unter den schwierigen Bedingungen von Prekarität und Arbeitsüberlastung, Angriffen von rechts und Aushöhlungen kritischer Inhalte (sowie Krisen wie der Pandemie) eine kritisch-emanzipatorische, literaturwissenschaftliche Debatte lebendig zu halten.

Der Verein undercurrents e.V. ist dem Solidaritätsprinzip verpflichtet. Es gelten die folgenden Beiträge für Fördermitgliedschaften:

für Einzelpersonen:
50 € im Jahr / 25 € ermäßigt nach Selbsteinschätzung,

für Institutionen: 250 € im Jahr.

Natürlich sind unabhängig von einer Fördermitgliedschaft auch Spenden an den Verein möglich.

Wer Fördermitglied werden oder spenden möchte, schreibt uns eine Nachricht an: undercurrentsverein@gmx.de

UNDERCURRENTS (HG.)

LITERATUR UND CARE

Undercurrents (Hg.)

LITERATUR UND CARE

lfb texte 21

Broschur

222 Seiten, 24 Euro

VERBRECHER VERLAG

ISBN 978-3-95732-555-6



VERBRECHER VERLAG

»Wer kochte den Siegesschmaus?«, fragte schon Bertolt Brecht.

Und wer hat eigentlich Fausts Studierzimmer nach seiner Eskapadem mit Mephisto wieder aufgeräumt? Irgendjemand muss diese Tätigkeiten – kochen, putzen, trösten, pflegen, stillen – verrichtet haben, aber die Literatur erzählt oft nicht viel darüber. Angesichts dessen überrascht es nicht, dass sich auch die Literaturwissenschaft bisher kaum für Care-Arbeit interessiert hat. Unter den literarischen Neuererscheinungen der letzten Jahre finden sich nun zunehmend Texte, die Care-Tätigkeiten ins Zentrum stellen und den politischen Diskurs um Sorgearbeit reflektieren. Das nehmen die Träger*innen zum Anlass, sich mit den Genres, ästhetischen Formen und Verfahren für die Literarisierung von Sorge-Verhältnissen zu beschäftigen. Wie werden herrschaftsförmige Verhältnisse der Care-Arbeit dargestellt und kritisiert? Bietet die Literatur utopische Perspektiven auf Care an?

MIT BEITRÄGEN VON Charlotte Alex, Katharina Bendixen, Lisa Brunke, Charlotte Carl, Yasemin Dayıođlu-Yücel, Sahra Dornick, Mareike Gronich, Alena Heinritz, Josefine Hetterich, Ute Kalender, Annika Klanke, Diego León-Villagr, Stephanie Marx, Liza Mattutat, Judith Niehaus, Other Writers Need to Concentrate, Barbara Peveling, Sonakshi Srivastava, Wiebke von Bernstorff, Aljoscha Weskott und Christian Wimplinger.

- 5 LISA BRUNKE, KATHARINA KALTHOFF & FLORIAN KAPPELER
Mitsprechen.
Gespräch unter Mitgliedern der
Redaktion von Undercurrents
7.10.2024
- 20 ANNE D. PEITER
Shoah und Tutsizid.
Überlegungen zum Antirassismus am
Beispiel autobiographischer Texte von
Überlebenden aus Ruanda
- 33 MAUD MEYZAUD
Flucht und lateinamerikanische
Konvivenz.
Anatol Rosenfelds deutsch(-jüdisch)e
Brasilkunde
- 47 FLORIAN KAPPELER
Multidirektionale Solidarität.
Jüdisch-Schwarzer Antirassismus in
Anna Seghers' *Die Hochzeit von Haiti*
- 60 LISA BRUNKE &
CHRISTIAN WIMPLINGER
Bevorworten, Befürworten.
Postkoloniale Solidarität in Paratexten
von Jean-Paul Sartre und Amílcar
Cabral
- 79 ELA GEZEN
Fragile Bindungen, empathische
Solidarität und literarische
Diskursräume bei Deniz Utlu
- 91 DUNCAN GULLICK LIEN
Dubbing Almanya.
(Multilingual) Musical Intertextuality
and Literary Solidarity in Duygu Ağals
Yeni Yeşerenler
- 103 DIEGO LEÓN-VILLAGRÁ
„Wir müssen uns zusammentun“.
Solidarität in Aras Örens *Berliner
Trilogie* (1973–1980)
- 118 LISA JÜTTNER
Vulnerabilität und Verbindung.
Literarische Ekstase als Schreibweise
der Solidarität
- 129 CARINA NAGEL
Geschichte(n) jenseits von Helden und
Siegern.
Sammeln als solidarische Praxis bei
Walter Benjamin und Ursula K. Le Guin
- 143 SEBASTIAN SCHWEER
REZENSION
Jan Petersen.
*Unsere Straße. Literarischer
Tatsachenroman*
- 147 FLORIAN KAPPELER
REZENSION
Jannis Panagiotidis /
Hans-Christian Petersen.
*Antiosteuropäischer Rassismus
in Deutschland. Geschichte und
Gegenwart*

Mitstreiten

Gespräch unter Mitgliedern der Redaktion von Undercurrents 07.10.2024

Lisa Brunke, Katharina Kalthoff und Florian Kappeler

FRAGE: Warum haben wir diese Ausgabe gemacht und warum gerade jetzt?

FK: Mich hat vor dem Hintergrund, dass wir eine Zeitschrift sind, die sich nicht zuletzt der Herrschaftskritik widmet, erstaunt, dass wir uns noch nie schwerpunktmäßig mit dem Thema des Rassismus und des Antirassismus beschäftigt haben. Bereits bei unserer Ausgabe zu linken Narrativen und dann nochmal während der Corona-Zeit in unserem Buch *Literatur und Care*, kam immer wieder einmal die Frage nach einer Art der Solidarität auf, die Identitäten überschreitet. Diese Dynamik im Verlauf der Arbeit von *Undercurrents* hat nahegelegt, sich mit dem Thema antirassistischer Bündnisse zu beschäftigen. In der Zeit, in der wir den Workshop *Mitstreiten. Literarische Solidarität und anti-rassistische Verbündungen* geplant und die Ausgabe vorbereitet haben, ist das Thema womöglich noch einmal virulenter geworden, das zeigen die aktuellen, schwierigen Auseinandersetzungen um den Krieg gegen die Ukraine und den Nahostkonflikt sowie die Entwicklung einer inzwischen noch repressiveren staatlichen Abschiebepolitik und der drastische migrationsfeindliche Rechtsruck. Das macht diese Ausgabe in meinen Augen gerade jetzt sehr wichtig.

LB: Ich schließe mich in den meisten Punkten an, möchte jedoch – aus einer eher persönlichen Perspektive – hinzufügen, dass sich für mich, bedingt durch meine Arbeit in der Philologie mit verschiedenen Sprachen, häufig die Frage stellt, wo sich Verbindungslinien erkennen lassen, wenn man nicht nur über Gewaltgeschichte und die Täter:innen forscht, sondern auch nach emanzipatorischen Praktiken fragt. Dann stellt sich meines Erachtens auch die Frage nach Solidaritäten, die über die Sprache und manchmal über Sprachgrenzen sowie auch über Identitätsgrenzen hinausgehen.

Dazu kommen die Diskussionen über multidirektionales Erinnern. Wir haben lange überlegt, was eigentlich passiert, wenn man Erinnern tatsächlich als eine aktive Praktik denkt, die sich auch im Literarischen manifestiert.

FRAGE: Welche Entwicklungen literarischer, inhaltlicher und politischer Natur haben euch bei der Vorbereitung der Veranstaltung und der Ausgabe überrascht?

KK: FK hat vorhin in der Beantwortung der ersten Frage schon eine Entwicklung skizziert, mit der wir es zu tun bekommen haben, nämlich den russischen Angriff auf die Ukraine und den Nahostkonflikt, die sich auch in unserer Arbeit für die Ausgabe niedergeschlagen haben. Um noch einmal auf unsere Veranstaltung zum Thema zurückzukehren und den größeren politischen Kontext vielleicht für den Moment auszublenden: Mein Eindruck war, dass wir einerseits wiederholt über multidirektionale Solidarität gesprochen und formale Überlegungen angestellt haben, wie sich diese Solidarität literarisch übersetzen lässt. Andererseits wurde gerade bei den Abendveranstaltungen auch eine Notwendigkeit von strategischen Verbündungen betont, die vielleicht dieser Multidirektionalität nicht immer gerecht werden können. Dieses Spannungsfeld hat sich auch in unserer Arbeit niedergeschlagen.

FK: Mich hat überrascht, dass die innerlinken Spaltungen im Kontext des Nahostkonflikts noch polarisierender werden. Ich hätte nicht gedacht, wie sehr das auch zu Kontroversen innerhalb der Redaktion und in ihrem Umfeld führt. Ein zweiter Punkt hat mit dem Krieg gegen die Ukraine zu tun, nämlich dass wir in der Forschung zu Rassismus und antirassistischen Verbündungen bei einigen Rassismen nicht gerade weit sind, und das betrifft beispielsweise den anti-osteuropäischen Rassismus, wenn etwa ein designierter Bundeskanzlerkandidat wiederholt gegen angebliche ukrainische ‚Sozialschmarotzer:innen‘ polemisiert. Wir haben vielleicht in unseren Disziplinen und in unseren Debatten manche sehr aktuelle Rassismen noch nicht genügend auf dem Schirm. Interessant ist auch, dass es solidarische Bündnisse gibt, die beide Kontexte betreffen, wenn z.B. Lena Gorelik, die auch über anti-osteuropäischen Rassismus publiziert hat, mit anderen gemeinsam über den Nahostkonflikt den sehr interessanten Band *Trotzdem sprechen* herausgibt.

FRAGE: Wie betrachtet Ihr das Verhältnis von Solidarität und Dissens bzw. Konflikt? Inwiefern bietet literarische Auseinandersetzung da Möglichkeiten? Was sind emanzipatorische Formen der Solidarisierung und des Mitstreitens?

LB: Gerade Literatur bietet ja eigentlich die Möglichkeit, Differenz und Ambivalenz und auch Identität in Ambivalenz zu erhalten. Das ist ein Potenzial der Literatur, mit Dissens und Solidarität umgehen zu können. In meiner Definition von Solidarität geht es auch um Transformation nicht nur der Gesellschaft insgesamt, sondern auch von Beziehungen und Beziehungsweisen und im besten Fall auch von Identitäten. Dann müsste der Konflikt Teil der Solidarisierung sein, die ohne Reibung meiner Meinung nach gar nicht möglich wäre. Wobei Diversität oder Differenz nicht notwendigerweise Konflikte hervorbringen. Diese Frage nach dem Umgang mit Dissens im Rahmen von Solidarisierungen zu beantworten, finde ich für die Literatur noch einigermaßen einfach, aber wie das dann tatsächlich in einem politischen Kontext aussehen kann, ist sehr schwierig. Ich glaube, dass wir bei der Arbeit an der Ausgabe und der Veranstaltung beides gesehen haben, also sowohl die Erfahrung gemacht haben, dass in einem vertrauensvollen Raum unter bestimmten Bedingungen auch die Konflikte verhandelbar sind, Dissens präsent ist und es trotzdem eine solidarische Möglichkeit gibt, darüber zu sprechen. Und gleichzeitig haben wir auch die Erfahrung gemacht, dass das an bestimmten Punkten kippt oder aufbricht und sich dann nicht wieder zusammenbringen oder einholen lässt.

FK: Ich frage mich, ob es überhaupt nicht-emanzipatorische Solidarisierungen gibt. Den anderen Punkten stimme ich zu. Literatur ist auch ein Modus, Subjekte und deren Beziehungen zu beobachten. Im Eifer des politischen Gefechts beobachten wir uns ja erstmal notwendigerweise nicht; manchmal gehen vielleicht Emotion und Interesse durcheinander. Das Schöne an der Solidarität ist, dass sie auch zwischen Subjekten oder Gruppen erfolgen kann, die nicht in jedem Punkt die gleichen Interessen haben und schon gar nicht die gleichen Identitäten, sondern dass sie gewissermaßen aus Schnittmengen von Interessen hervorgeht. Ich denke, schief läuft es genau dann, wenn der Anspruch ist, über die Schnittmenge hinaus eine Form kollektiver Identität oder gar emotionalen Gleichklangs oder Gleichschritts zu erzielen.

Literatur kann vielleicht im besten Fall ermöglichen, die Punkte zu betrachten, an denen diese Aspekte ineinandergreifen oder durcheinander gehen.

KK: Wenn man literarische Solidarität in rezeptionsästhetischer Perspektive durchdenkt, wird sichtbar, dass Literatur oft genau diese Ambivalenzerfahrung ermöglicht oder auslöst – nicht selten verspüre ich Widerstand, wenn ich etwas lese, was meiner politischen Haltung nicht entspricht. Dadurch kann Literatur auch zu einem Raum der Selbstbeobachtung werden: Wo liegen die Grenzen meiner eigenen ‚solidarischen Fähigkeiten‘? Wo muss ich mich selbst noch einmal hinterfragen?

LB: Ich möchte noch einmal auf diese Frage abheben, was mit Solidarität gemeint ist und ob es nicht-emanzipatorische Solidarität gibt. Die Frage ist, wann es eine Notwendigkeit zur Solidaritätsbekundung gibt, ob es angebracht ist, gerade jetzt eine solche zu äußern, und was mich diese Solidarität kostet. Wenn man auf die ursprüngliche Bedeutung von Solidarität zurückgeht, dann ist diese ja mit einer gemeinsamen Haftung verbunden. Vielleicht gibt es also schon nicht-emanzipatorische Solidarität, nämlich wenn dieser Aspekt fehlt.

FRAGE: **Wie beurteilt ihr aktuell das Verhältnis – oder auch die Spaltung – zwischen Forschung und Aktivismus zu verschiedenen Rassismen, z.B. Antisemitismus und antischwarzem Rassismus?**

FK: Interessant ist ja erstmal, dass in der jüngeren Forschung Antisemitismus und Rassismus überhaupt unterschieden werden. Das ist nicht selbstverständlich und das war auch nicht immer so. In meinen Augen ist es richtig, dass diese strikte Unterscheidung inzwischen von verschiedener Seite wieder kritisiert wird, weil es sehr unterschiedliche Rassismen gibt – und auch unterschiedliche Antisemitismen. Außerdem finde ich bemerkenswert, dass Antisemitismus historisch häufig als eines der zentralen Beispiele für Rassismus angesehen wurde und dass die Ächtung von Antisemitismus nach der Shoa ein Ausgangspunkt war, Rassismen

überhaupt zu verurteilen. Es gibt Spezifitäten von unterschiedlichen Rassismen und ganz gewiss solche des Antisemitismus. Ich glaube aber, beides radikal zu trennen trägt zu ziemlich fatalen Spaltungen bei, weil dadurch der absurde Eindruck entstehen kann, Jüdinnen/Juden seien nicht von Rassismus betroffen, oder Rassismus sei etwas, das beispielsweise nur über die Hautfarbe funktioniert. Eine mögliche Konsequenz ist – und das ist ja auch passiert –, dass Jüdinnen/Juden aus antirassistischen Bündnissen ausgeschlossen werden und eine andere, dass man einerseits die Unterschiede innerhalb anderer Rassismen kleinredet und andererseits die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen inklusive des Antisemitismus übersieht, also etwa die Essentialisierung angeblicher oder realer Merkmale von Menschen bestimmter Herkunft. Ich finde es gut, dass unsere Ausgabe – ein Beispiel ist der Rassismus gegen die Tutsi in Ruanda und der Antisemitismus im Beitrag von Anne Peiter – eher auf Verflechtungen und Gemeinsamkeiten hinweist.

LB: Ich frage mich, ob es überhaupt sinnvoll ist, immer wieder zu fragen, ob es eine Verbindung zwischen Antisemitismus und anderen Rassismen gibt, da dies meines Erachtens sehr eindeutig der Fall ist. Man sollte eher immer wieder das konkrete Verhältnis bestimmen und keinesfalls Hierarchien zwischen Rassismen aufmachen. Es sollte sowohl den Vergleich geben als auch die spezifische Abgrenzung. Wir können diese analytische Herangehensweise aber für den Aktivismus nicht vorgeben.

FK: Ja, in aktivistischen Kontexten gibt es bestimmte Begriffe jetzt erst einmal, und gewiss muss man von diesen ausgehen. Trotzdem glaube ich, dass das eine Geschichte hat und es sinnvoll ist, diese Kategorien und ihr Verhältnis auch immer wieder zu hinterfragen.

FRAGE: In der Rassismusforschung stehen derzeit verschiedene Herangehensweisen nebeneinander oder auch in Konflikt: a) Biologistische versus kulturalistische Rassismen, b) rassistische Symboliken und Diskurse versus gesellschaftliche Praxis. Wie schätzt ihr den Wert dieser jeweiligen Ansätze ein?

LB: Ich finde es schwierig, eine Hierarchie im Sinne einer Bewertung aufzumachen. Was unter Rassismusforschung verstanden wird, ist ja kontextuell ganz unterschiedlich, und dementsprechend ist der Forschungsgegenstand das eine oder das andere oder auch beides.

KK: Das betrifft ja auch das Verhältnis von ‚Rasse‘ und Ethnie. Was wäre denn der Unterschied biologistischer und kulturalistischer Rassismen?

FK: Biologistische Rassismen verstehe ich als Rassifizierung sowie Ethnisierung und kulturalistische Rassismen als Homogenisierung von Kultur und teilweise auch Religion. Wenn ich das richtig wahrnehme, wird es heute in der Forschung ein bisschen anders bewertet als in den 1990er Jahren, in denen kulturalistischer Rassismus als ein neues Phänomen angesehen wurde. Aber kulturalistischer Rassismus war im Falle des antimuslimischen Rassismus und des Antisemitismus ja viel früher schon virulent.

LB: Der Kulturbegriff ist ja dann ein essentialistischer, und in dieser Essentialisierung wird er trotzdem zu einer Art Natur, aus der es unmöglich ist herauszukommen. Das spielt in Rassismen zur Zeit des Kolonialismus auch eine Rolle, etwa im Falle der Zivilisierungsmission. Beides kann nicht eindeutig getrennt werden.

FK: Da würde ich dir auf jeden Fall zustimmen. Einer der meistdiskutierten Entstehungspunkte des modernen Rassismus ist ja die mit der Reconquista verbundene ‚Säuberung‘ Europas von der muslimischen und jüdischen Kultur im damaligen Spanien und Portugal. Und da vermischen sich Kulturalismus (Religion) und Biologismus (Abstammung) ganz klar.

Der zweite Teil der Frage zielt auf Symbolik/Diskurs versus Praxis des Rassismus und Antirassismus. Die Literaturwissenschaft hat sich, denke ich, wenig überraschend stärker für die erste Komponente interessiert, wenn es auch etwa in der (Inter-)Diskursforschung auch Interesse für (gerade mediale) Praktiken gab. Aber wenn man auf die Ungleichzeitigkeiten

rassistischer Benennungen (und ihrer Kritik) und der Praktiken schaut, aus denen sie hervorgingen, dann müsste vielleicht stärker der praktische Kontext ihres Gebrauchs – und ihres (Noch-)Nicht-Gebrauchs – einbezogen werden und der Zusammenhang zwischen beiden. Und das trifft umso mehr auf die antirassistischen Bündnisse zu, die sich ja nicht die ganze Zeit innerhalb der Höhenkammliteratur artikulieren, sondern auch wesentlich über praktische Formate wie etwa des Singens von Liedern.

KK: Ich glaube, inwieweit eine solche Praxis einbezogen wird, hängt auch davon ab, ob wir von der deutschen oder der amerikanischen Literaturwissenschaft sprechen. Ein Nachdenken über die gesellschaftliche Praxis generiert auch neues Wissen. Insofern finde ich es problematisch, wenn die akademische Diskussion in Deutschland sie kaum berücksichtigt.

FK: Symbole oder Narrative schweben dann im kontextfreien Raum und werden unter Umständen auch losgelöst von der Praxis bewertet.

FRAGE: **Neueste Forschungen weisen darauf hin, dass Rassismus nicht nur ein europäisches Phänomen ist. Welche Konsequenzen für den Blick auf Rassismus und antirassistische Bündnisse kann oder sollte diese Erweiterung der Perspektive haben?**

LB: Ist damit gemeint, dass Rassismus nicht nur ein europäisches Phänomen ist oder die Genese von Rassismus? Diese war ja auch verknüpft mit einem bestimmten Ausbeutungsverhältnis und das gab es nicht überall zur gleichen Zeit auf die gleiche Art.

FK: In aktuellen Publikationen wie Alastair Bonnetts *Multiracism* wird gezeigt, dass z.B. Rassismus gegen Muslime in Indien nicht nur auf europäische Logiken zurückgeführt werden

kann oder antichinesischer Rassismus in Südostasien zwar dem Antisemitismus ähnelt, aber nicht historisch aus ihm entstanden ist. Es gibt also Beispiele historischer Verbindungen zwischen Europa und anderen Teilen der Welt, aber auch historisch erst einmal nicht verbundene Entwicklungen von Rassismen. Und in unserer global vernetzten Welt treffen diese nun aufeinander, z.B. innerhalb von Migrationsbewegungen. Zumindest in der Literaturwissenschaft scheint mir das noch kaum diskutiert zu werden, es könnte aber für unser Schwerpunktthema von Interesse sein, sich Konstellationen anzusehen, in denen Erfahrungen europäischer und außereuropäischer Rassismen aufeinandertreffen. Ronya Othmann gab in unserem Workshop das Beispiel von Rassismus gegen Jesid:innen als Migrant:innen in Deutschland einerseits und seitens des IS in Syrien andererseits. Rassismen allein auf Europa zurückzuführen, wäre hingegen Ausdruck eines eurozentrischen Blicks.

LB: In der historischen Perspektive kann ich das nachvollziehen. Ich habe den Eindruck, dass man sich dafür auch mit den Kulturen und Sprachen beschäftigen muss, in denen diese Rassismen zirkulieren, um die Muster zu verstehen, die da genau am Werk sind. Das ist schwer, ohne den Entstehungskontext gut zu kennen. Rassismus und Solidarität gegen Rassismus zwischen Leuten aus Kulturen oder Sprachräumen, die uns noch weniger vertraut sind, sollten genauso analysiert werden wie die, die wir bereits besser kennen.

KK: Diese Frage stellt sich ja ebenfalls für Rassismen mit einer europäischen Genealogie, also wann und wie verschiedene Rassismen in Europa aufkamen und wie sie über verschiedene Zeitebenen interagierten und noch interagieren.

FK: Die Herkunftskontexte sind unterschiedlich, die Frage ist, wie Bündnisse jenseits dieser Spaltungen historisch wie auch aktuell hergestellt werden.

FRAGE: In der Literaturwissenschaft (zumindest der deutschen) ist die Rassismuskforschung nur schwach institutionalisiert – und die Forschung zu antirassistischen Bündnissen noch viel weniger. Wo seht ihr gleichwohl Anknüpfungspunkte und was müsste getan werden, um die Forschungslage zu verbessern?

LB: Ich denke, dass eine größere Öffnung der Germanistik dafür wichtig wäre. Da gibt es einfach zu wenig interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Philologien – sowohl im eigenen Land als auch über das eigene Land hinaus. Das wäre der erste Schritt, der meiner Meinung nach notwendig wäre. Ich meine, dass Ansätze, die gar nicht mehr ganz so neu sind, wie z.B. die Global- oder Verflechtungsgeschichte, in diese Richtung gehen. Eine wichtige Frage in diesem Kontext ist die nach den Verbindungslinien und Zirkulationen zwischen bestimmten Diskursen und Narrativen, wie also z.B. bestimmte Erzählweisen miteinander in Kontakt treten. Und auch eine stärkere Beschäftigung mit der deutschen kolonialen Geschichte ist wichtig, auch über die historischen deutschen Kolonien hinaus, etwa zur Beteiligung deutschsprachiger Leute an kolonialen Geschäften. Zum Beispiel gab es vor dem Ersten Weltkrieg eine starke deutsche Präsenz in Haiti, die von Joseph Bernard jr. auch als ‚Deutsche Kolonie‘ bezeichnet wird, was glaube ich noch nicht so bekannt ist, und es gibt viele solche Verbindungen, die man sich näher anschauen sollte und die den Blick für unsere Frage schärfen könnten.

FK: In der Germanistik – aber auch darüber hinaus im interdisziplinären Verbund – fehlt in Deutschland eine institutionalisierte Rassismuskforschung. Nach den Anschlägen von Hanau und Halle hat die Bundesregierung vor ein paar Jahren Geld zur Verfügung gestellt und daraus sind begrüßenswerte Dinge wie der Nationale Diskriminierungsmonitor hervorgegangen. Mein Eindruck ist aber, dass die Forschung bisher sehr auf die Sozialwissenschaften fokussiert ist. Die Frage ist, ob es finanzielle und institutionelle Mittel gibt, die Literaturwissenschaft stärker einzubeziehen. Dabei finde ich entscheidend, verschiedene Forschungsstränge zu verknüpfen, etwa zwischen den Postkolonialen Studien bzw. der von diesen inspirierten Rassismuskforschung und der Forschung zu Antisemitismus. Dass es momentan Leute gibt, die die Postkolonialen Studien insgesamt für regressiv und antisemitisch erklären und sich diese umgekehrt noch wenig für Erkenntnisse aus der Antisemitismuskforschung öffnen, ist der

Sache nicht förderlich. Die Frage ist, wie man die Forschung und ihre Ressourcen insgesamt stärken und dabei Schnittstellen aufzeigen kann, statt verschiedene Ansätze nebeneinanderher laufen zu lassen oder gar gegeneinander zu polarisieren.

KK: Als Anglistin ist es schwierig für mich, für die Germanistik zu sprechen, aber gerade in der Amerikanistik (und der Anglistik) gibt es m.E. größere Berührungspunkte. Eine antiras-sistische Brille auf Texte spielt dort allein schon aufgrund der Verankerung der Postcolonial Studies eine größere Rolle, als das vielleicht in anderen Philologien der Fall ist, und so sind auch Themen wie Ungerechtigkeit und Ungleichheit stärker im Curriculum verankert. Wenn man abgesehen von vereinzelt Ansätzen zu einer stärkeren Institutionalisierung und Wirkung kommen will, ist glaube ich immer noch ein Problem, dass internationale Ebenen und ein für Themen wie etwa Rassismus zentraler transdisziplinärer Blick in der Germanistik bisher kaum vermittelt werden. Das beginnt schon bei der Vermittlung unterschiedlicher (historischer) Bedeutungsdimensionen von Begriffen wie ‚Rasse‘, der in Deutschland auf stärkeren Widerstand stößt als andernorts; im Englischen bedeutet er etwa auch Ethnie.

LB: Ich würde noch hinzufügen, dass es meinem Eindruck nach in Deutschland generell kaum Wissen über Rassismus und seine Geschichte gibt. Nicht einmal bei den Leuten, die unterrichten, bin ich mir sicher, ob sie wissen, was Rassismus ist, und dessen historische Dimension vor Augen haben. Und dieses Wissen braucht es, um Grundlagen zu vermitteln und neue Perspektiven zu entwickeln. Das ist glaube ich kaum vorhanden.

FRAGE: **Gibt es Genres, Philologien oder Epochen, die aus Eurer Sicht besonders produktiv und prädestiniert für Formen des literarischen Mitstreitens sind?**

1
4

KK: Das ist kontextabhängig. Bereits die Idee von ‚Literatur‘ lässt sich nicht universalisieren. Wichtig sind hier in meinen Augen Formen, die es ermöglichen, Realitäten wahrzunehmen, und gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit sich selbst beherbergen können, wie zum Beispiel der Essay und kürzere poetische Formen.

LB: Und auf jeden Fall mündliche Formen, die vielleicht erst einmal nicht in die wissenschaftliche Auseinandersetzung eingepflegt wurden, aus dem einfachen Grund, weil sie weniger zugänglich waren. Aber gerade interkulturell betrachtet ist die mündliche Kultur sehr wichtig. Bei den Epochen sind die 1950er und 1960er Jahre naheliegend, also die Zeit direkt unter dem Eindruck der Shoa und des Zweiten Weltkrieges sowie den antikolonialen Befreiungskämpfen und einer starken Linken, welche besonders viele Beispiele antirassistischer Bündnisse hervorgebracht hat.

KK: Was Du zu den mündlichen Formen des Mitstreitens gesagt hast, finde ich interessant, und dabei fällt mir ein, dass bei einem Podium zu Solidaritäten im Literaturforum im Brecht-Haus dieses Jahr eine Person aus dem Publikum mit einem mündlich vorgetragenen Gedicht kritisch in die Veranstaltung interveniert hat zur Frage des Raumes, der Subjekte und der Form von Antirassismus. Dieser performative Moment, in dem er das Gedicht dann wirklich vorlas, hat noch einmal eine andere Abstraktionsebene geschaffen und auch eine andere emotionale Ebene, und das ist vielleicht ein ganz schönes Beispiel dafür gewesen, was mündliche Formen vermögen.

LB: Das ist ein interessantes Beispiel, denn wenn ich nochmal an unsere Veranstaltung denke, haben wir dort Differenzen ausgehalten und bestehen lassen. Das bedeutet nicht, dass das immer so war, aber es gab dieses Potential.

FK: Ich stimme euch zu, man kann nicht a priori bestimmen, welche Genres besonders interessant sind, aber im jeweiligen historischen Kontext fragen, welche Arten der Aufführung z.B. die Vielstimmigkeit antirassistischer Solidarisierungen getragen haben. Eine Form, die mich persönlich interessiert, ist das Lied. Bekannte Beispiele sind *Bread and Roses* oder auch *Bella Ciao*, die zu verschiedenen Zeiten von unterschiedlichen Leuten gesungen wurden, z.B. gemeinsam von Menschen mit verschiedenem Migrationshintergrund und Unterwerfungserfahrungen als Arbeiter:innen, Frauen und von Rassismus Betroffenen. Historisch interessiert mich besonders die Zeit, in der rassistische Trennungen noch gar nicht so

selbstverständlich waren, was bis ins 19. Jahrhundert meines Wissens der Fall war. Das Proletariat war einmal ein recht buntscheckiger Haufen. Und dann die kommunistische Bewegung: Man sagt ja – nicht zu Unrecht –, dass diese teils blind gewesen wäre gegenüber Rassismus, aber wir können von Michael Rothberg und anderen lernen, dass in ihrem Rahmen antirassistische Bündnisse inklusive literarischer Praktiken eine bedeutende Rolle spielten, etwa zwischen jüdischen und afroamerikanischen Aktivist:innen in den USA Mitte des 20. Jahrhunderts.

LB: Man könnte die Hypothese aufstellen, dass Philologien besonders offen dafür sind, die mit vielen verschiedenen Gruppen zu tun haben, also etwa Sprachen im kolonialen Kontext. Diese Erfahrung von Diversität ermöglicht es vielleicht, auch mehr Differenz wiedergeben zu können.

FRAGE: **Welche antirassistischen Bündnisse spielen derzeit eine Rolle und welche wären zu fördern? Was für eine Rolle spielt die Literatur dabei oder kann sie spielen?**

FK: Im Moment besonders die Vielstimmigkeit von Migrant:innen, die sich verbünden jenseits problematischer Spaltungen, die dann eher den Rassist:innen nützen. Gerade angesichts einer Situation, in der eine rechte Hegemonie sie immer mehr zum Schweigen zu bringen versucht. Denn es existieren gerade in Migrationskontexten, aktuell wie historisch, immer wieder Verbündungen gegen den Rassismus, die Gruppen, Zugehörigkeiten und Identitäten überschreiten. Exakt mit diesen müssen wir uns im Moment solidarisieren und sie stärken. Ich bin ehrlich gesagt im Moment teils sprachlos und schockiert angesichts dessen, dass ich vor ein paar Jahren geglaubt habe, mit Bündnissen wie *Unteilbar* und antirassistischen Bewegungen hätten wir den Rechten nachhaltig etwas entgegengesetzt. Im Moment dominieren aber ein massiver rassistischer Diskurs und rassistische Migrationspolitiken, und daneben werden zumindest medial eher partikular begrenzte Kämpfe wahrgenommen. Ich finde dagegen das vielstimmige Archiv der Migration wichtiger, das gruppenübergreifende

antirassistische Kämpfe beinhaltet, wie z.B. dieses Jahr eine Ausstellung im Kreuzberg Museum in Kooperation mit der Universität Göttingen gezeigt hat. Das muss man fördern und damit sollten wir uns beschäftigen.

KK: Für mich kommt während unseres Gesprächs immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Emotion, Empathie und Solidaritäten auf, über das wir zum Schluss noch reden sollten. Ich habe viel darüber nachgedacht, dass jemand bei der Veranstaltung zu mir sagte, Empathie wäre unpolitisch. Das sehe ich nicht so. Hier spielt für mich die Frage hinein, von der Du gesagt hast, es handle sich um partikuläre Kämpfe. Diese beinhalten ja auch partikuläre Solidarierungen. Ich denke, dass es diese gibt, liegt einerseits an einer Überforderung mit den globalen Krisen und der Schnelligkeit, mit der wir mit ihnen konfrontiert werden. Zudem haben wir bis 2022 wenig über Dinge wie etwa Krieg in Europa nachgedacht, und so fehlt es andererseits auch an Wissen, das dabei helfen könnte, aktuelle Konflikte zu überblicken. Empathie kann dann doch eine wichtige Rolle spielen, weil sie etwas vorwegnimmt, um Solidarität über einen allzu partikulären Bereich hinaus zu praktizieren; vielleicht auch, um multidirektionale Solidarität, die ja in der Praxis und mit Blick auf die aktuellen Konflikte, über die wir zu Beginn des Gesprächs gesprochen haben, gar nicht so leicht erreichbar zu sein scheint, zu ermöglichen. Denn es ist nicht möglich, auch nicht als politisch interessierter oder aktivistischer Mensch, allen multiplen Krisen mit fundiertem Wissen gerecht zu werden und sich aufgrund dessen auf eine ‚Seite‘ zu stellen.

LB: In partikularer Empathie fällt dann eine andere Empathie weg. Ich stimme Dir trotzdem zu, es muss eine Empathie geben ‚im Sinne von im Zweifel für die/den anderen und die Angeklagten‘. Aber was für eine Form kann es geben, die empathisch ist und gleichzeitig Komplexität nicht reduziert? Das Problem ist doch immer wieder diese Vereindeutigung, der Wunsch, Komplexität zu reduzieren und sich dann auf eine einfache Position zurückzuziehen. Manchmal gibt es vielleicht auch einfach keine emanzipatorische Position, die empathisch ist und zugleich Komplexität nicht scheut.

KK: Ich finde sehr gut, was Du gesagt hast mit der Komplexitätsreduktion und dem Wunsch danach, der sich gerade in der jetzigen Situation einfach nicht erfüllt und eben auch nicht erfüllen kann. Der gegenwärtige Erfolg populistischer und rechter Narrative ist Ausdruck von diesem Wunsch. Gefragt ist doch eher eine Erhöhung der Komplexität und mehr noch die Möglichkeit, einen Umgang mit dieser Verdichtung zu finden. Genau da ist Literatur interessant, weil sie Komplexität erhöhen kann, z.B. durch ihre konstitutive Mehrdeutigkeit, und gleichwohl Empathie eine Rolle spielt: sich an die Stelle der/des anderen zu setzen oder ein Problem aus verschiedenen Positionen zu betrachten, die ihrerseits jeweils ein Stück zum Verständnis des jeweiligen Konfliktes beitragen, das über allzu simple gut/böse-Verhältnisse hinweg und zu differenzierteren Betrachtungen und Ambiguitätstoleranz führen kann.

FK: Es gibt verschiedene Varianten, sich an die Stelle der/des anderen zu setzen: setze ich voraus, dass die/der andere mir gleich ist, oder stelle ich mir vor, wie es wäre, wenn ich in ihrer/seiner Situation wäre? Schlucke ich die/den anderen oder stelle ich mich auch in Frage? Darüber müssten wir vielleicht mehr nachdenken. Der Germanist Fritz Breithaupt kritisiert Empathie in Bausch und Bogen, aber ich glaube, er meint nur eine Form der Empathie. Ob es dazu immer eine Steigerung von Komplexität braucht oder manchmal nicht doch auch eine – wie es Vladimir Jankélévitch nannte – ‚Einfachheit des Herzens‘, darüber müsste ich noch nachdenken.

LB: Was ich meine mit Komplexitätsreduktion, ist, die jeweils anderen nicht zu vereinfachen, denn vielleicht muss man sie aus dem Konflikt heraus verstehen. Man müsste sozusagen akzeptieren, dass es mehr gibt, als das, was man auf einen Nenner bringen kann, also dass man nicht einfach nur ein Wort finden kann und dann ist alles gesagt.

Das Gespräch führten drei Mitglieder der Redaktion von Undercurrents.

LB = Lisa Brunke, Romanistin

KK = Katharina Kalthoff, Anglistin

FK = Florian Kappeler, Germanist

Teil der Veranstaltung im *Literaturforum im Brecht-Haus* am 22./23.02.2024, auf der diese Ausgabe von *Undercurrents* basiert, waren eine künstlerische Performance und eine Podiumsdiskussion, die unter den folgenden links frei verfügbar sind:

Alle Erinnerungen fließen ins Meer (und wieder raus).

Künstlerische Intervention von Adi Liraz, 22.02.2024;

<https://www.youtube.com/watch?v=CVdJd4WZBro>.

Solidarität, brüchige Bündnisse und Genres des Mitstreitens.

Podiumsgespräch mit Ronya Othmann und Hannah Peaceman, 23.02.2024;

<https://www.youtube.com/watch?v=uKUzGJI6bAY>.

Shoah und Tutsizid

Überlegungen zum Antirassismus am Beispiel autobiographischer Texte von Überlebenden aus Ruanda

Anne D. Peiter

ABSTRACT: Der Beitrag vergleicht anhand von kulturellen, literarischen, musealen und erinnerungspolitischen Materialien den Umgang mit dem Genozid an den Tutsi Ruandas und der Shoah in Frankreich und Deutschland. Die Grundthese lautet, dass die beiden Genozide in Frankreich auf vielfältige Weise in Beziehung zueinander gesetzt werden, während das deutsche Interesse trotz der Rolle, die das Kaiserreich seit der Mitte der 1890er Jahre als erste Kolonialmacht in Ruanda gespielt hatte, gering ausgeprägt ist. Es liegt eine Verdrängung vor: Die deutsche Kolonialgeschichte kommt nicht vor, die in Deutschland lebenden Betroffenen gewinnen keine Stimme. Der Ruf, die Shoah möge sich nicht wiederholen, läuft ins Leere.

‚Hamitische Theorien‘

Der Tutsizid, der im Jahr 1994 in nur hundert Tagen mehr als 1,1 Million Menschen das Leben gekostet hat, ist trotz des Rufs ‚Nie wieder Auschwitz!‘, der sich im Zuge jahrzehntelanger Debatten in Deutschland schließlich doch zu so etwas wie einem gesellschaftlichen Konsens entwickelt hat, kaum ins wiedervereinigte Bewusstsein gedrungen. Es war, als gehörten die Kontakte, die zwischen Ruanda und Deutschland existiert hatten, zu einer Vergangenheit, der für die neue Katastrophe nicht die geringste Bedeutung zukam. Dabei gehörte Ruanda bis 1916 als Teil von ‚Deutsch-Ostafrika‘ zum kolonialen ‚Besitz‘ des Kaiserreichs.

Die historische Forschung – vor allen Dingen die französische (Chrétien 2016) und amerikanische (Jackson o.J.) – hat schon lange die Mechanismen freigelegt, die zur kolonialbedingten ‚Ethnifizierung‘ der ruandischen Gesellschaft führten. Gemeint ist die so genannte ‚hamitische Theorie‘, die besagt, die Tutsi gehörten anders als die Twa nicht zur ursprünglichen Bevölkerung. Vielmehr seien sie nach den Hutus als nomadische Hirten in jahrhundertelangen Wanderbewegungen vermutlich aus Abessinien, vielleicht aber auch zur Zeit der ägyptischen Pharaonen nach Ruanda gezogen, wo sie als ‚weiße Neger‘ (so der zeitgenössische Ausdruck) und ‚überlegen-aristokratisches‘, extrem hoch gewachsenes und den ‚Semiten‘ ähnelndes ‚Herrenvolk‘ die beiden anderen (ebenfalls vermeintlich feststehenden) ‚Ethnien‘ unterjocht hätten (Chrétien/Kabanda 2015, Peiter 2024b).

Deutsche Kolonialist:innen sind an der Verbreitung dieser ordnenden, klassifizierenden und anthropometrischen Kategorien beteiligt gewesen, die mittelbar zur ideologischen Vorbereitung des Genozids beitrug. Dies kann unschwer an der einschlägigen Kolonialliteratur (Felsing 1905, 389-390), an anthropologischen Studien (Hiernaux 1954, 62) oder am Beispiel der Aufnahmen nachvollzogen werden, die heute in digitalisierter Form, als kaum bekanntes ‚Erbe‘ der einstigen ‚Deutschen Kolonialgesellschaft‘ an der Frankfurter Universitätsbibliothek aufbewahrt werden (dazu kritisch: Peiter 2024d). Wie erwartbar, dokumentiert sich in den einschlägigen Publikationen eine Zahlenobsession, zu deren zentralen Elementen die Nase gehört (Hiernaux 27). Diese wurde (ähnlich wie in antisemitischen ‚Vermessungen‘) ‚millimetergenau‘ dokumentiert. Für die Fotos ist entsprechend die Herstellung von Kontrasten zwischen ‚großen Tutsi‘ und ‚kleinen Twa‘ kennzeichnend. Während der Mythos auf eine jahrhundertealte Traditionen der Bibelexegese zur Noah-Geschichte zurückblickte (Rohrbacher 2002), stellte die ‚Verwissenschaftlichung‘ eine Neuerung dar. Erst war es nur

darum gegangen, die Tutsi als Nachfahren des Noah-Sohns Cham zu interpretieren und ihnen bestimmte Wanderungsbewegungen zuzuschreiben. Doch dann wurden antisemitische Stereotypen wie ‚Geldgier‘, ‚Intelligenz‘ und ‚Verschlagenheit‘ auf die Tutsi übertragen (Miles 2000). Die Tutsi wurden zu den ‚Juden Afrikas‘. Dies bestimmte im Genozid gleich mehrfach die Formen der Gewalt: Der Tötungs-Apparat nutzte Flüsse, um die Mitglieder der ‚ethnischen Minderheit‘ zu ertränken und sie so ‚nach Hause‘ – Richtung Ägypten – ‚zurückzuschicken‘: tot (Mukasonga 2014: 33, Peiter 2024e). Zu den häufigsten Tötungsmethoden gehörten Amputationen – von Nasen und Extremitäten –, und zwar mit dem Ziel, die vermeintlich ‚riesenhafte‘ Größe der Tutsi (und ihrer Tiere) auf ein ‚physisches Standardmaß‘ ‚zurechtzustutzen‘ (Rurangwa 2006). Gestorben werden sollte langsam und qualvoll (Audoin-Rouzeau 2017).

Die fehlende Aufarbeitung für die ideologische Grundlegung des Genozids ca. hundert Jahre nach Beginn der Kolonialisierung erklärt, warum auch die spätere Einführung von ethnischen Markierungen in den Pässen der ruandischen Bevölkerung, wie sie zu Beginn der 1930er Jahre von den Belgiern praktiziert worden ist, in seiner Bedeutung nicht erkannt werden konnte (Mugesera 2014). Es wurde übersehen, dass kein Genozid stattfinden kann, wenn nicht zuvor die prospektiven Opfer identifizier- und erkennbar gemacht werden (Hilberg 1990, Peiter 2024c). Die Pass-Einträge verstetigten die rassistisch begründeten Separierungstendenzen und dienten 1994 an den überall im Land errichteten Straßensperrender zur Kontrolle der Identitäten (Dumas 2014b; Brandstetter 2001).

Tutsizid und Shoah

Die schrittweise ‚Ethnogenese‘, deren separierende Logik durch Deutschland und Belgien ins kollektive Imaginäre der ruandischen Bevölkerung eingespeist wurde und so zur Verdrängung der einstigen, allein sozial und berufsständisch gemeinten Bedeutungen führte, soll nun zur Shoah in Beziehung gesetzt werden. Leitend wird die These sein, dass trotz aller offensichtlichen Unterschiede vielfältige Verbindungen existieren. Dazu gehört neben der schon erwähnten Identifizierbarmachung von rassistisch Verfolgten das biologistische und kulturalistische Denken, das ab der Mitte des 19. Jahrhunderts sowohl den modernen Antisemitismus als auch die ‚Rassifizierung‘ kolonial unterworfenen Länder (hier die physiologisch untermauerten Ursprungslegenden zu den Tutsi) bestimmte. Hamitismus und Antisemitismus sind in der Geschichte des Rassismus eng miteinander verzahnt (Miles 2000, Chrétien 1999).

Dem Tutsizid ging die Etablierung von Namenslisten voraus, die den lokalen Tötungs- ‚Prioritäten‘ galten. Aus China importierte Waffen, nicht zuletzt Macheten, wurden landesweit verteilt. Das Radio spielte durch seine rassistische Hetze eine entscheidende Rolle, auch als Koordinationsmittel im Genozid selbst (Chrétien 1999, Biju-Duval 2007, Krüger 2003). Eine minutiöse Vorbereitung hat die ‚Effizienz‘ der Massaker überhaupt erst möglich gemacht (Human Rights Watch, 1995). Neben der ideologischen Fundierung fallen Parallelen bei der räumlichen Konzentration der Opfer ins Auge. In Europa geschah die ‚Verfügbarmachung‘ derselben mit Hilfe so genannter ‚Judenhäuser‘, Ghettos und schließlich Lager (Hilberg 1990), in Ruanda in Schulen, Sportstadien, Krankenhäusern und Kirchen. Viele Opfer vertrauten darauf, dass zumindest die heiligen Orte unangetastet bleiben würden (Longman 2001). Zum Teil machte sich der Mordapparat dieses Vertrauen zunutze, indem er die prospektiven Opfer dazu aufforderte, sich gerade dort zusammenzufinden. Das ‚Tötungsgeschäft‘ wurde so erleichtert. Auch bei der Behandlung von Frauen, Kindern, Babies, ja Föten im Leib ihrer Mütter, fallen Ähnlichkeiten ins Auge. Zukunft sollte komplett verunmöglicht werden. Schließlich folgten Bereicherungspraktiken bis hin zu den Körpern der Ermordeten. Kleider und Schmuck wurden weggenommen, Leichenschändungen waren an der Tagesordnung. Es kamen Mechanismen zum Zuge, bei denen in mancher Hinsicht Ähnlichkeiten zu verzeichnen sind: Der Zivilisationsbruch des Vorgehens gegen die Ermordeten wurde nicht mehr wahrgenommen. Es handelte sich um eine totale Plünderung von mobilem wie immobilem Besitz, die sich auf die Körper der Geschändeten ausweitete (Audoin-Rouzeau 2017).

Es wären jedoch auch viele Unterschiede zu nennen: Während in Europa die antisemitischen Phantasmen der Gefahr, die von den Jüd:innen für die Mehrheitsgesellschaft ausgehe, ohne die geringste Verankerung in der Wirklichkeit auskamen (Friedländer 2006), bestand in Ruanda ein steter Rekurs auf einen Genozid, der 1972 von burundischen Tutsi an ihren zur Hutu-Mehrheit gehörenden Landsleuten begangen worden war (Lemarchand 1994; 2002). Der ‚Affektspeicher‘ der Angst mitsamt seinen verschwörungsmithischen Ausläufern funktionierte in Ruanda also anders als in Europa. Während in der Shoah sehr relative und auf Dauer kaum wirksame Geheimhaltungsversuche unternommen wurden, erfolgten die Tötungen in Ruanda bewusst vor aller Augen und unter Einbeziehung eines hohen Anteils der Zivilbevölkerung. Auch Kinder wurden im Töten ‚ausgebildet‘ (Dumas 2014a). Die extreme Schnelligkeit des Tutsizids erklärt sich aus der Tatsache, dass weder ‚Sichtblenden‘ aufgebaut noch so genannte ‚Hinterbühnen‘ zur Verbergung der Taten errichtet werden mussten (Goffman

2008). Auch die Massenvergewaltigungen, die später vom Internationalen Gerichtshof erstmalig als integraler Bestandteil des Mordapparates anerkannt werden sollte, erfolgten keineswegs im Geheimen (Torgownik 2009).

Im Zwischenraum der Genozide

Die Vielfalt der Bezüge zur Shoah, die in autobiographischen Texten von überlebenden Tutsi zur Shoah hergestellt werden, ist offensichtlich. Eine Identifizierung und ein Gesprächsbedürfnis werden erkennbar, die auf der These der Gemeinsamkeit des Erlittenen beruhen. Wenn eine ruandische Überlebende wie Esther Mujawayo, die zwar ihre drei Töchter retten konnte, jedoch ihren Mann und die gesamte Großfamilie im Tutsizid verlor, heute in einem Düsseldorfer Zentrum für Traumageschädigte und Flüchtlinge in psychotherapeutischer Weise zu helfen versucht, ist dies ein Indiz für eine ‚verwobene Erinnerung‘, die sich selbst auch von der Shoah her denkt: Die Grenzen zwischen Ländern und Herkunftsnationen spielten kaum oder gar keine Rolle mehr.

Auch der heute im Schweizer Exil lebende Révérien Rurangwa berichtet von seinen Reisen nach Auschwitz und betont, dass er das ‚Überleben des Überlebenden‘ einem Schweizer Juden verdanke, der sich ihm, dem Schwerst-Verletzten, als ‚Ersatzvater‘ anbot. Rurangwa hatte mit ansehen müssen, wie in wenigen Minuten dreiundvierzig Mitglieder seiner Familie ermordet wurden (Peiter 2023b).

Als weiteres Beispiel für eine Pendelbewegung zwischen Shoah und Tutsizid ist das auf Langfristigkeit hin angelegte Projekt des französischen Journalisten Jean Hatzfeld zu nennen. Ganz so wie sein amerikanischer Kollege Philip Gourevitch, der wie Hatzfeld jüdisch ist, erfolgt das Schreiben im Bewusstsein, als Enkel von Shoah-Überlebenden der Gewalt zu begegnen. Hatzfelds Werk verweist *ex negativo* auf eine Scheu bei der deutschen ‚Mehrheitsgesellschaft‘, die Möglichkeit zur ‚zweiäugigen‘, auf beide Genozide bezogene Reflexion auch nur zu versuchen.

Hatzfeld war, ohne über Landes- oder Sprachkenntnisse zu verfügen, früh nach Ruanda aufgebrochen, um sich mit der Wiederholung der genozidalen Katastrophe auseinanderzusetzen. Seine Interviews erschienen, fotografisch unterstützt durch Porträts des Franzosen

Raymond Depardon, unter dem Titel *Das nackte Leben* (Hatzfeld 2000). Später folgten Gespräche mit den Tätern desselben Ortes, die inzwischen inhaftiert worden waren (Hatzfeld 2003). Dieses Buch heißt wörtlich: *Eine Jahreszeit der Macheten*. Neben einem Einzelporträt eines ruandischen Intellektuellen (Hatzfeld 2014) hatte sich Hatzfeld auch den Kindern von Überlebenden und Täter:innen zugewandt, um auf diese Weise die Frage nach dem transgenerationellen Gedächtnis, das in der Shoah-Forschung einen so prominenten Platz einnimmt, in eine Art ‚Kollektivbiographie‘ zu gießen (Hatzfeld 2015). Diese Publikation steht unter dem Titel *Ein Blutpapa*. Das vorerst letzte Buch zu Ruanda ist den ‚Gerechten unter den Völkern‘ gewidmet: *Da, wo alles schweigt* (Hatzfeld 2021). Hier handelt es sich um einen Begriff, der aus der Shoah hervorgegangen und in Yad Vashem mit den entsprechenden Ehrungen verbunden ist.

Implizit plädiert Hatzfeld für eine analytische Zusammenschau der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. In Ruanda bestand der erste Schritt der Aneignung in die Übersetzung: Hatzfeld war auf die Zusammenarbeit mit ruandischen Dolmetscher:innen angewiesen. Nach dieser Phase kürzte er die Gespräche, sodass eine sprachliche Verdichtung entstand. Der Autor setzt auf ein findendes Erfinden – mit Akzent auf dem Attribut ‚findend‘ (Peiter 2019).

Über die Literatur hinaus hat das *Mémorial de la Shoah*, d.h. die wohl wichtigste Pariser Institution zum Shoah-Gedenken, gemeinsame Projekte mit Ruanda betrieben, zum Beispiel Ausstellungen zu Ruanda, Konferenzen und auch die Gestaltung von Erinnerungsorten. Es waren aber vor allen Dingen Expert:innen aus Yad Vashem, die zwecks Beratung nach Ruanda reisten, während umgekehrt Mitglieder der ruandischen Regierung Yad Vashem besichtigten (Korman 2014).

An den Gedenkstätten, die heute in Ruanda existieren, lassen sich Unterschiede zu Gedenkstätten zur Shoah genauso erkennen wie Gemeinsamkeiten. Der wohl größte Unterschied erklärt sich durch die Tötungsmethoden des jeweiligen Genozids. Während die Shoah trotz der Phase der Massenerschießungen zu Beginn des Zweiten Weltkriegs vor allen Dingen die Asche von Körpern verstreut, d.h. deren Präsenz komplett ausgelöscht hat, lagen, als im Sommer 1994 endlich internationale Truppen nach Ruanda gesendet wurden, die Straßen voller Leichen. Entsprechend ist die erinnerungspolitische Entscheidung gefallen, nicht alle getöteten Tutsi einem christlichen Begräbnis zuzuführen (Korman 2014). Vielmehr sind bestimmte Orte in dem Zustand belassen worden, in dem man sie im Moment der Befreiung

vorfand. Im Schulkomplex von Murambi liegen ausgewählte, mumifizierte Körper bis heute in den Stellungen, die sie beim Sterben eingenommen hatten. Gerade in den ersten Monaten nach dem Tutsizid ergab sich aus der Ausstellung von Evidenz eine nicht zuletzt olfaktorische Konkretion, ja Unaushaltbarkeit, die mit der eher dokumentarisch verfahrenen Annäherung – z.B. über die alphabetische Auflistung der Namen der Getöteten oder über deren Fotos – kontrastierte bzw. diese ergänzte.

Blinde Stellen in der deutschen Öffentlichkeit

In Deutschland hat der Genozid weder eine Spur hinterlassen noch gar bleibendes Interesse geweckt. Die Kolonialvergessenheit wirkt weiter. Das Außenministerium der Bundesrepublik hat 2017 in der Hauptstadt Kigali ein Museum eröffnet, das nach dem ersten deutschen Residenten in Ruanda, dem Kolonialisten Richard Kandt, benannt worden ist. Kandt kommt zwar der Verdienst zu, während seines elf Jahre dauernden Aufenthalts in Ruanda das Kinyarwanda erlernt zu haben, doch führte er mit der Peitsche genau die Bestrafungspraktiken durch, die für die europäische Kolonialisierung Afrikas insgesamt charakteristisch waren (dazu zeitgenössisch: Giesebrecht 1898; kritisch: Peiter 2019). Seine Suche nach den Nilquellen, die in seinem Hauptwerk *Caput Nili* dokumentiert ist, macht ihn zu einem Bindeglied zwischen kolonialer Kartographierung von Raum und anthropometrischer Kartographierung vermeintlich existierender ‚Rassen‘. Da er bei seinem Vormarsch mit seiner Karawane auch Ruander:innen erschießen ließ, verwundert die heutige, museale Kolonialapologetik. Die Skelette ruandischer Toten, die Kandt, der Biographie Bindseils zufolge, mitsamt anderer, ‚erbeuteter‘ Ethnografica Richtung Berliner Museen verschickt hat, liegen noch heute dort (Bindseil 1988, 83; Heeb & Kabwete 2022).

Bundespräsident Horst Köhler ließ sich nach dem Tutsizid von einem als ‚Afrika-Experten‘ geltenden Autor auf seinen Afrika-Reisen begleiten. Es handelte sich um einen Mann, der, ohne dass dies von der deutschen Öffentlichkeit bemerkt worden wäre, dezidiert als Negationist auftritt, d.h. den Tutsizid entlang der Theorie vom ‚doppelten Genozid‘ – also der Tutsi an den Hutu wie der Hutu an den Tutsi in gleichem Ausmaß – interpretiert. Gemeint ist Hans Christoph Buch, der in angesehenen Zeitungen und Verlagen veröffentlicht.

[W]ie reagieren Sie [gemeint ist Köhler; A.P.] auf den Vorwurf [...], dass Paul Kagame am 6. April 1994 ein Flugzeug mit den Staatschefs Ruandas und Burundis an Bord, die in Arusha ein Friedensabkommen ausgehandelt hatten, beim Landeanflug auf Kigali abschießen ließ? Und dass er das durch den Absturz der Maschine ausgelöste Massaker an seinen Landsleuten billigend in Kauf nahm, weil das politische Chaos seinem Invasionsheer den Weg zur Macht ebnete? (Buch 2011, 246).

Die Spiegelmetapher der ‚Verdopplung‘ besagt, nicht nur die Tutsi seien zu Opfern der Hutu geworden, sondern umgekehrt sei die eigentliche Gewalt den Tutsi zuzuschreiben. Buch übernimmt und propagiert diese Idee. Bei seiner literarischen Porträtierung Kandts stützt er sich zum einen auf dessen eigene Schriften (Buch 2001), zum anderen auf Bindseils Kandt-Biographie, die, 1988 erschienen, auf naivste Weise kolonialapologetisch ist (Bindseil 1988, 73). Buchs Schreiben ist misogyn, exotisierend sex-besessen, er übernimmt passiv die ‚hamistischen Theorien‘ des 19. Jahrhunderts. Eine Dolmetscherin, die 1994 wiederholt vergewaltigt worden war, nahm jeden Sex ausdrücklich als Gewalt wahr. Buch beschreibt, wie er dann trotzdem eine Nacht mit ihr verbracht habe:

Was sich im Duschaum und auf dem schmutzigen Teppichboden der Auberge du Kivu abspielt, hat weder mit Liebe noch mit Sex zu tun. Es ist eine Serie konvulsivischer Entladungen, eine gewaltsame Abfuhr aufgetauter Energie, die zwei ineinander verbissene Körper schüttelt. (Buch 2001, 113).

Bezüglich der Umkehr von Opfern und Täter:innen stimmt Buch mit dem in Deutschland gefeierten brasilianischen Fotografen Sebastião Salgado überein, der in seinem umfänglichen, im Taschenverlag erschienenen Bildband *Exodes* einer Verwechslung von Ursache und Wirkung folgt (Salgado 2016/2010; dazu kritisch: Peiter 2024d). Hier scheint jedoch, anders als bei Buch, eine verheerende Ignoranz im Spiel zu sein: Salgado bemerkte noch nicht einmal, dass er Chronologien umkehrte und dem Leid der Hutu dadurch ein zeitliches Prius einräumte. In dem ehrenden Poträt, das Wim Wenders in *Le sel de la terre* Salgado gewidmet hat, wird darüber kein Wort verloren. Es zeigt sich also, dass sogar die ‚großen Namen‘ des deutschen Kinos der Kolonialvergessenheit unterliegen.

Zusammenfassung

Insgesamt ergibt sich ein deutsch-französischer Kontrast. Trotz (oder gerade wegen) der Schuld, die Frankreich mit der Opération Turquoise während des Tutsizids auf sich geladen hat (Duclert 2021), ist – auch bedingt durch Prozesse gegen Mörder aus Ruanda, die bis heute andauern –, eine relative Wachheit und literarische Produktivität zu beobachten. Im Sommer 1994 hatte Frankreich versucht, unter Einsatz französischer Soldaten humanitäre Hilfe zu leisten. In Wirklichkeit war dadurch jedoch auch ein Fluchtkorridor für die Täter:innen geöffnet worden. Die Zahl der in französischer Sprache erschienenen Autobiographien und Romane aus Ruanda ist beachtlich. Für die deutschsprachige Literatur gilt das Gegenteil. Es gibt, zugegeben, in deutscher Sprache drei Romane, deren Autor:innen korrekt dokumentiert haben. Da ist zum einen der – literarisch schwache – Roman *Der Clown und der General* von Rainer Wochele; dann das sprachlich wie inhaltlich überzeugende Buch eines Deutschschweizers, nämlich *Hundert Tage* von Ludwig Bärfuss; schließlich der ausgezeichnete Burundi-Roman von Nora Bossong mit dem Titel *Schutzzone*, der sich auch mit dem Versagen der UNO beschäftigt. Doch damit ist die literarische Rundreise auch schon an ihrem Ende angelangt.

Es bleibt die Einsicht, dass die deutsche Presse – unter ihr *Der Spiegel* – parallel zum Tutsizid alle bekannten Ruanda-Klischees der Kolonialzeit wieder zutage gefördert hat (Peiter 2024a). Die Rede war von ‚tribaler Gewalt‘ und ‚Stammesfehden‘, in der auf Hobbes’sche Manier ‚jeder jeden umbringe‘. Die vermeintlich ‚avancierte‘ deutsche ‚Erinnerungskultur‘ hat für den Genozid an den Tutsi keinen Raum.

Anne D. Peiter, Studium der Germanistik, Geschichte, Philosophie in Münster, Rom, Paris und Berlin. 2001–2007 DAAD-Lektorin an der Sorbonne IV in Paris. 2006 Promotion an der HU Berlin. Seit 2007 Germanistikdozentin auf La Réunion (Frankreich). 2018 Habilitation an der Sorbonne Nouvelle. 2024 Buchveröffentlichung: *Der Genozid an den Tutsi Ruandas. Von den kolonialen Ursprüngen bis in die Gegenwart* (Marburg: BÜCHNER).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Bärfuss, Lukas. 2008. *Hundert Tage*. Göttingen: Wallstein.

Bossong, Nora. 2019. *Schutzzone*. Berlin: Suhrkamp.

Buch, Hans Christoph. 2011. *Apokalypse Afrika oder Schiffbruch mit Zuschauern. Romanessay*. Frankfurt/M.: Eichborn.

Ders. 2001. *Kain und Abel in Afrika*. Berlin: Volk und Welt.

Ders. 2006. *Black Box Afrika. Ein Kontinent driftet ab*. Hannover: Klampen.

Ders. 2008. „Ihr Gast ist ein Verbrecher“. *Frankfurter Rundschau* vom 24. April 2008.

Felsing, Otto. 1905. *Rote Männer in Ruanda. Abenteuer im Riesen- und Zwergerlande Deutsch-Ostafrikas*. Elberfeld: Samuel Lucas.

Hatzfeld, Jean. 2000. *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*. Paris: Editions des Seuil.

Ders. 2003. *Une saison de machettes*. Paris: Editions du Seuil.

Ders. 2014. *Englebert des collines*. Paris: folio.

Ders. 2015. *Un papa de sang*. Paris: folio.

Ders. 2021. *Là où tout se tait*. Paris: folio.

Ders. 2023. *Tu la trouveras*. Paris: Gallimard.

Rurangwa, Révérien. 2006. *Génocidé. Récits*. Paris: J'ai lu.

Salgado, Sebastião. 2016. *Exodes*. Köln, Paris: Taschenverlag.

Wochele, Rainer. 2008. *Der General und der Clown*. Tübingen: Klöpfer und Meyer.

Sekundärliteratur

- Audoin-Rouzeau, Stéphane. 2017.** *Une initiation. Rwanda (1994–2016)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bindseil, Reinhardt. 1988.** *Ruanda und Deutschland seit den Tagen Richard Kandts*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Brandstetter, Anna-Maria. 2001.** „Die Rhetorik von Reinheit, Gewalt und Gemeinschaft. Bürgerkrieg und Genozid in Ruanda“. In: *Sociologos*, 51 (1/2): 148–84.
- Chrétien, Jean-Pierre. 1999.** „Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi“. In: *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, hrsg. von Jean-Loup Amselle und Elikia M'Bokolo, 129–66. Paris: La découverte.
- Ders. und Marcel Kabanda. 2016.** *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*. Paris: Éditions Belin.
- Duclert, Vincent. 2021.** „La France, le Rwanda et le génocide des Tutsi (1990–1994). Rapport remis au Président de la République“, in *Vie public*, 26. März. <https://www.vie-publique.fr/rapport/279186-rapport-duclert-la-france-le-rwanda-et-le-genocide-des-tutsi-1990-1994>.
- Dumas, Hélène. 2014.** „Enfants victimes, enfants tueurs. Expériences enfantines (Rwanda, 1994)“. In: *Vingtième siècle*, Nr. 122: 75–86.
- Dies. 2014.** *Génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*. Paris: Éditions Seuil.
- Friedländer, Saul. 2006.** *Das Dritte Reich und die Juden*. Band 2. München: Beck.
- Giesebrecht, Franz (Hrsg.). 1898.** *Die Behandlung der Eingeborenen in den deutschen Kolonien. Ein Sammelwerk*. Berlin: S. Fischer.
- Goffman, Erving. 2008.** *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München/ Zürich: Piper.
- Gourevitch, Philip 1998.** *Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles*. Chroniques rwandaises. Paris: Folio documentaire.
- Heeb, Bernhard und Charles Mulinda Kabwete (Hrsg.). 2022.** *Human Remains from Former German Colony of East Africa. Recontextualization and Approaches for Restitution*. Göttingen: Böhlau.

Hiernaux, J. 1954. „Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi“. In: *Publikationen des Institut royal des sciences naturelles de Belgique* 52.

Hilberg, Raul. 1990. *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Frankfurt/M.: Fischer.

Human Rights Watch (Hrsg.). 1995. *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*. Paris: Karthala.

Kandt, Richard. 1904. *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*. Berlin: Dietrich Reimer.

Korman, Remi. 2014. „L'État rwandais et la mémoire du génocide. Commémorer sur les ruines (1994-1996)“. In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Nr. 122: 87–98.

Krüger, Karen. 2003. „Worte der Gewalt. Das Radio und der kollektive Bluttausch in Ruanda“. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 51 (7): 923–39.

Lemarchand, René. 1994. *Burundi. Ethnic Conflict and Genocide*. Cambridge: Woodrow Wilson.

Longman, Timothy. 2001. „Church politics and the genocide in Rwanda“. In: *Journal of religion in Africa*, 41(2): 163–86.

Miles, William F.S. 2000. „Hamites and Hebrews. Problems in ‚Judaizing‘ the Rwandan genocide“. In: *Journal of Genocide Research* (2:1): 107–15, URL: 10.1080/146235200112436; abgerufen am 15.11.2023.

Mugesera, Antoine. 2014. *Les conditions de vie des Tutsi au Rwanda de 1959 à 1990. Persécutions et massacres antérieurs au génocide de 1990 à 1994*. Kigali: Dialogue.

Peiter, Anne D. 2007. *Komik und Gewalt. Zur literarischen Verarbeitung der beiden Weltkriege und der Shoah*. Köln: Böhlau.

Dies. 2019. *Träume der Gewalt. Studien der Unverhältnismäßigkeit zu Texten, Filmen und Fotografien. Nationalsozialismus – Kolonialismus – Kalter Krieg*. Bielefeld: transcript.

Dies. 2023a. „Beispiellos Beispielhaftes. Zu Vorbildern in autobiographischen Erinnerungstexten von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids in Ruanda“. In: *Wem folgen? Über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern*, hrsg. von André Schütte und Jürgen Nielsen-Sikora, 169–84 Berlin: Metzler-Verlag.

Dies. 2023b. „Genozide und die Frage nach dem ‚Warum?‘ Komparatistische Überlegungen zum Konzept der „extremen Grundlosigkeit“ in autobiographischen Zeugnissen von Überlebenden der Shoah und des Tutsizids“. In: *dive-in*, 3 (1).

Dies. 2024a. *Der Genozid an den Tutsi Ruandas. Von den kolonialen Ursprüngen bis in die Gegenwart*. Marburg: Büchnerverlag.

Dies. 2024b. „Die Watussi auf dem Wasser. Überlegungen zu kultur-, fotografie- und literaturgeschichtlichen Quellen eines Schiffsnamens und seiner ethnifizierenden Ausdeutung“. In: *Nordelbingen. Beiträge zur Geschichte der Kunst und Kultur, Literatur und Musik in Schleswig-Holstein*. DOI: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>.

Dies. 2024c. „Invektiven im Genozid. Zu Zeugnissen von überlebenden Tutsi“. In: *Invective discourse*, hrsg. von Heidrun D. Kämper, Simon Meier-Vieracker, Ingo H. Warnke, 149–75 Berlin: De Gruyter.

Dies. 2024d. „Kohl, Köhler, Mitterrand oder: Negationismus und ‚tribale Gewalt‘. Zur kulturgestützten Amnesie in Frankreich und Deutschland nach dem Tutsizid in Ruanda“ (in Vorbereitung).

Dies. 2024e. „Migration – Krieg – Genozid. Zur Migrationserfahrung in autobiografischen Texten von Überlebenden des Genozids an den Tutsi Ruandas“. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, Band 64: 1–22.

Torgovnik, Jonathan. 2009. *Kinder des Krieges. Ruanda und die unbekanntenen Folgen des Völkermords*. [Ohne Ort]: Zweitausendeins.

Zimmerer, Jürgen. 2001. *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*. Münster, Hamburg, London: LIT-Verlag.

Filmographie

Wim Wenders und Juliano Ribeiro Salgado. 2014. *Le sel de la terre. Un voyage avec Sebastião Salgado*. Frankreich.

Flucht und lateinamerikanische Konvivenz

Anatol Rosenfelds deutsch(-jüdisch)e Brasilkunde

Maud Meyzaud

ABSTRACT: Nach seiner Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland widmete sich der Literaturkritiker Anatol Rosenfeld in São Paulo zunächst sukzessive dem europäischen Antisemitismus und der Situation der Afrobrasilianer*innen in der ‚Rassendemokratie‘ (*democracia racial*) Brasiliens. Vor dem historischen Hintergrund des Verlusts einer deutsch-jüdischen Konvivenz legen insbesondere Rosenfelds Vergleich und Verflechtung der deutsch-jüdischen Minderheit in Europa und der *mixed-race persons* in Brasilien die Weichen für die transkulturelle Literaturkritik, die seinen Beitrag aus heutiger Sicht besonders interessant macht.

Ein brasilianischer Mythos: die ‚Rassendemokratie‘

Brasilien, Land der jahrhundertelangen ethnischen Durchmischung (*mestiçagem*) und große Einwanderungsnation, wurde nach Ende des Zweiten Weltkriegs von der UNESCO zum Labor eines vorbildlichen friedlichen Miteinanders verschiedener ethnischer Gruppen erklärt (vgl. Schwarcz 2012, 69). Die im Auftrag der UNESCO entstandenen anthropologischen Studien kamen auf andere Ergebnisse. Das in Wirklichkeit eindeutig (bis heute) mit der vielfachen Hinterlassenschaft einer Sklavenhaltergesellschaft kämpfende Land der selbsternannten „Rassendemokratie“ hatte sehr wohl ein Rassismusproblem. In Brasilien sollte Rassismus bis in die 1970er-Jahren Tabu bleiben – es wurde allenfalls schamvoll auf ein „Rassenvorurteil“ (*preconceito racial*) hingewiesen. Zu einem konstanten und virulenten öffentlichen Thema ist es erst seit circa einem Jahrzehnt geworden.

Den Begriff „Rassendemokratie“ etablierte der Soziologe Gilberto Freyre in den 1930er-Jahren. Er bezog sich auf eine Gesellschaft, die seit der Gründung der portugiesischen Kolonie im 16. Jahrhundert fortwährend aus der ethnischen Durchmischung indigener und europäischer wie auch der im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels als menschliche Ware eingeführten westafrikanischen Völker bestanden hatte und er zielte darauf ab, die einzigartige kulturelle Stärke dieser Gesellschaft hervorheben. Der damit geborene, heute kontrovers diskutierte Nationalmythos war zunächst ein Befreiungsschlag gewesen: Noch um 1900 und darüber hinaus war Brasilien von der Ideologie des *branqueamento* (zu Deutsch: „Weißwerdung“ bzw. „Erhellung“) weitgehend geprägt. Nach diesem offen rassistischen Grundsatz konnte der ethnischen Durchmischung der Gesellschaft nur durch die Zunahme weißer Elemente begegnet werden, womit längerfristig eine hellere Hautfarbe sich gesamtgesellschaftlich durchsetzen sollte.

Freyre selbst hatte erst im Zuge eines langen Aufenthalts in den USA, in dem er den Ku Klux Klan, die Segregation wie auch die soziale Ausgrenzung von katholischen, irischen oder polnischen Einwanderer*innen kennenlernte, die Ideologie der ‚Weißwerdung‘ verworfen. Er hatte damit einen ähnlichen Weg eingeschlagen, wie der kubanische Anthropologe und Theoretiker der Transkulturation (*transculturación*) Fernando Ortiz (vgl. Ette 2021, 230-244). Freyres kanonisches Werk *Herrenhaus und Sklavenhütte* (*Casa-grande & Senzala*; 1933; vgl. Freyre 2003) „verwandelte ein [vermeintliches, M.M.] Problem“, nämlich die ethnische Durchmischung (*mestiçagem*) Brasiliens, „in eine Lösung“ (Pallares-Burke 2006, 842; meine Übersetzung, M.M.).

Damit war ein Nationalmythos geboren, demzufolge Indigene, portugiesische Kolonisten und versklavte Afrobrasilianer*innen allesamt für die Einzigartigkeit Brasiliens gesorgt hätten und alle Gruppen in Brasilien ungeachtet ihrer Hautfarbe friedlich zusammenlebten. Damit wurde die systemische soziale und ökonomische Ausgrenzung der Afrobrasilianer*innen weiterhin ausgeblendet, und zwar dies gerade innerhalb einer Gesellschaft, in der Karneval und Samba, die von legendären afrobrasilianischen Spielern geprägte Tradition des Fußballs, ja sogar der religiöse Synkretismus von Cadomblé und Umbanda, als kulturelle Errungenschaften gefeiert werden.

Zum historischen Hintergrund einer Antisemitismus- und Rassismuskritik in Brasilien

Zu einer grundlegenden Infragestellung der „Rassendemokratie“ und zur kultur- und sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion ihrer Genealogie haben insbesondere die Arbeiten der international anerkannten brasilianischen Anthropologin und Soziologin Lilia Moritz Schwarcz beigetragen (vgl. insb. Schwarcz 2012). Die Offenlegung des verkappten und verschwiegenen brasilianischen Rassismus durch Schwarcz, jüdischer und europäischer Abstammung, wird allerdings in der Gegenwart von afrobrasilianischen Intellektuellen nicht immer willkommen geheit. Aber okkupiert Schwarcz in der Öffentlichkeit einen Platz, der afrobrasilianischen Akademiker*innen zustnde? Oder lässt sich diese Sprecherposition anders begreifen? Ich plädiere dafür, sie hingegen in die lange sozialwissenschaftliche und kulturanthropologische Tradition schwarz-jüdischen Solidarität des 20. Jahrhunderts einzuordnen, die im W. E. B. Du Bois, in Melville Herskovits und Alice und Raymond Bauer ihre bekannteren Vertreter*innen fand (vgl. u.a. Lubrich 2022; Drmann 2024). So soll hier anhand einer bestimmten historischen Konstellation und der intellektuellen Vorarbeit eines Vorgängers aus dem 20. Jahrhundert die intrinsische Logik herausgearbeitet werden, der sich diese Sprecherposition verdankt. Adressiert wurde das Problem eines verkappten brasilianischen Rassismus nämlich just zur Hochzeit des brasilianischen Nationalmythos in den frühen 1950er-Jahren, in einer deutlichen Nähe zu den damals entstehenden UNESCO-Studien, und zwar ausgerechnet durch einen geflüchteten deutschen Juden, der sich wenige Jahre später als Literaturkritiker in Brasilien einen Namen machen sollte: Anatol Rosenfeld.

Rosenfeld, dessen wichtigsten Arbeiten zum modernen Roman, zum epischen Theater, zur deutschen wie auch zur brasilianischen Literatur um 1960 und um 1970 entstanden sind, ist als klassischer Literaturkritiker und -theoretiker in die Geschichte Brasiliens eingegangen (in Deutschland ist er bis heute ein unbekannter Autor). Dass seine früheren – meist journalistischen – Interventionen zunächst um Antisemitismus und Shoah, dann um (antischwarzen) Rassismus kreisen, weiß dort heute trotz des unermüdlichen Engagements seines Verlags (vgl. Rosenfeld 2011; Rosenfeld 2012) kaum jemand. Das liegt weniger an der Qualität der entstandenen Beiträge als vielmehr daran, dass eine grundlegende Kritik des Antisemitismus in Brasilien kaum Fuß gefasst hat: Europäische Juden und Jüdinnen wurden dort pauschal zu den Gruppen gerechnet, die sich im Zuge einer aktiven Einwanderungspolitik sukzessive in die brasilianische Gesellschaft eingegliedert haben und sozial aufgestiegen sind. Einwander*innen wurden aus zwei Gründen benötigt: Zum einen war durch die Abschaffung der Sklaverei insbesondere im ländlichen Bereich ein Kräfte­mangel entstanden, zum anderen wurde um 1900 jede*r Einwandernde, ob Japanerin, polnischer Jude oder Libanese, als geeignet empfunden, einer Biopolitik der gesellschaftlichen Weißwerdung nachzuhelfen, die sich offen auf die importierte Rassenlehre der Eugenik stützte. Selbst dann, als die brasilianische Einwanderungspolitik unter der Diktatur Getúlio Vargas' europäische Juden und Jüdinnen zusammen mit Schwarzen und Japaner*innen als untauglich zur „Bildung des angestrebten Typen des ‚neuen Brasilianers‘“ erklärte (Tucci Carneiro 2014, 61), wurde die „unerwünschte Rasse“ (ebd., 28) jedoch, einmal auf brasilianischem Boden, ‚weiß‘ umkodiert (Eckl 2010, 334 unter Bezug auf Cytrynowicz). Umso bemerkenswerter erscheinen die Arbeiten über den Antisemitismus und die Shoah, die Rosenfeld ab Mitte der 1940er-Jahre veröffentlichte. Aus dieser Reflexion, die ihm zuallererst ermöglichte, den in Brasilien tabuisierten Rassismus im vollen Umfang wahrzunehmen, ging eine akute Sensibilität für das Vermögen der Literatur hervor, Positionen der Marginalität zu konstruieren und umgekehrt das Interesse daran, wie Marginalität selbst gewissermaßen Literatur erzeugen kann.

Wie sehr sich Rosenfelds intellektuelle Arbeit insgesamt aus der historischen Erfahrung der Flucht herleiten lässt, hat der Literaturwissenschaftler Roberto Schwarz, dessen Eltern, beide säkular jüdische Intellektuelle aus Wien, ebenfalls nach dem Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland fliehen mussten, hervorgehoben. Schwarz analysierte in seinem unvergesslichen Nachruf und Essay *Anatol Rosenfeld, um Intelectual Estrangeiro*, wie die Flucht bei Rosenfeld sich bis in die Denkbewegung des Essays hinein einschrieb (übers. ins Englische unter dem Titel *Anatol Rosenfeld, a Foreign Intellectual* in: Schwarz

1992, 175-186). Darauf aufbauend wird im Folgenden gezeigt, dass das Verflechten von zwei Gewaltgeschichten, Shoah und Sklaverei, Rosenfeld zum Durchbruch als Literatur- und Theaterkritiker verholfen hat: indem er daran seinen transkulturellen Blick trainierte. An Rosenfelds Beiträgen zu einer Brasilkunde in den frühen 1950er-Jahren zeigt sich eine Sprecherposition, die sich kaum aus einem Elitebewusstsein herleiten lässt. Eher handelt es sich um die Sprecherposition eines Intellektuellen, der die brasilianische Konvivenz bei allen Widersprüchen und eklatanten sozialen Ungleichheiten zu schätzen weiß — aus der eigenen Erfahrung als geflüchteter deutscher Juden heraus, genauer: im Bewusstsein für die Lüge einer europäischen Assimilationspolitik, die sich am Ende ihren „internal others“ (Rothberg 2009, 40) in den Gaskammern entledigt hatte.

Zur Relevanz des Konzepts der Konvivenz

Den Neologismus ‚Konvivenz‘ hat Ottmar Ette vorgeschlagen (vgl. auch dessen Neologismus „ZusammenLebensWissen“, Ette 2010): In ihm hallen das auf das Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen in Al-Andalus verweisende Konzept der *convivencia* auf Spanisch wie auch die folgenreiche Neukonturierung des englischen Begriffs *conviviality* durch Ivan Illich (Illich 1973) nach, die sich wiederum dem intellektuellen Austausch in Mexiko verdankte. „Konvivenz“ verwies bei Ette im Rahmen eines umfangreichen Forschungsprogramms auf das spezifische Vermögen der Literatur, Lebenswissen, ja, Wissen vom Zusammenleben, zu generieren. Dass die Arbeiten des Romanisten Ette sich größtenteils auf lateinamerikanische Literatur wie auch allgemeiner auf Literatur mit einer starken Verbindung zu Lateinamerika beziehen, ist kein Zufall. So ist Lateinamerika in eminenter Weise seit Beginn der Kolonial- und Versklavungsgeschichte ein Raum, in dem sich einerseits gewaltvolle Kulturkontakte und koloniale Herrschaftsstrukturen in Form von drastischen sozialen und ökonomischen Ungleichheiten fortgeschrieben haben, andererseits aber auch transkulturelle Widerstandspraktiken aus diesen Kulturkontakten hervorgegangen sind, wie Ettes Vordenker Édouard Glissant u. a. an der Schöpfung der kreolischen Sprachen festmachte (Glissant 1990).

Dieser Nexus war zweifelsohne Teil der brasilianischen Wirklichkeit, der Anatol Rosenfeld begegnete, als er mit 25 Jahren im Zuge der Nürnberger Gesetze über Amsterdam nach Brasilien gelangte und sich dort zunächst als Tagelöhner auf Fazendas oder als Türpolierer,

später als reisender Handelsvertreter verdingen musste. Dass dem so ist, legt jedenfalls die zeitliche Überlappung der zwei Themen nahe, Antisemitismus und (antischwarzer) Rassismus, die er Jahre später als selbstständiger Journalist, Übersetzer und Kritiker bearbeitete. Den einen damit verbundenen Problemkomplex möchte ich „Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz“, den anderen „brasilianische Konvivenz“ nennen. Die damit suggerierte Symmetrie ist zugestandermaßen trügerisch. Denn während Rosenfelds Versuch, die ungeschriebenen Gesetze des brasilianischen Zusammenlebens zu verstehen, allein durch die Themenwahl auf der Hand liegt – *Die Situation der Farbigen in Brasilien* (Rosenfeld 1954), *Macumba* (1955) und *Das Fußballspiel in Brasilien* (1956) –, so ist das Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz ein Problem, das zwar hartnäckig, jedoch unterschwellig – als Markierung eines Traumas und Gegenstand einer unmöglichen Trauer – andere Themen begleitet.

Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz

Unmittelbar nach Kriegsende klärte Rosenfeld zur Shoah und zum Antisemitismus in den größten Tageszeitungen von São Paulo auf. Die Spannweite der unter dem Titel *Preconceito, Racismo e Política* beim Verlag Perspectiva posthum herausgegebenen Beiträge reicht von den „psychologischen Ursachen des Nationalsozialismus“ (*As Causas Psicológicas do Nazismo*; 1945) und der „Krise der Demokratie“ (*A Crise da Democracia*; 1947) über die Analyse der Rassentheorie Rosenbergs (*O sentido do Racismo*; 1943), den Appell daran, die Shoah nie zu vergessen (*O Que Ninguém Deve Esquecer*; 1946), eine frühe Diagnose des Mechanismus der deutschen Schuldumkehr (*Os Alemães Não Se Arrependeram*; 1947), bis hin zur Rezension von Jean-Paul Sartres *Réflexions sur la question juive* (1944) (vgl. Rosenfeld 2011). Insbesondere Sartres Buch, das heute als wichtiger Beitrag zu einer Theorie des Antisemitismus wiederentdeckt wird, sollte Rosenfelds spätere Literaturkritik prägen. Diese frühen journalistischen Beiträge erfüllen nach der Erfahrung einer antisemitischen Politik am eigenen Leib, erst recht nach der internationalen Offenlegung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, ein existenzielles Bedürfnis. Analysen zum Antisemitismus, zu Demokratie und totalitärer Herrschaft erweisen sich als die erste Stufe einer Reflexion, die längerfristig um die Geschichte der jüdischen Diaspora in Europa und insbesondere um die Tragik der Assimilation kreist.

Rosenfeld wurde wenige Jahre nach seiner Ankunft in Brasilien fester Mitarbeiter der Zeitung der (damals) liberalen jüdischen Gemeinde São Paulos, der *Crônica israelita*, der er auch nach seinem Durchbruch als regelmäßiger Kolumnist einer großen brasilianischen Zeitung (*O Estado de São Paulo*) ab 1956 treu blieb. Er hatte deren Chefredakteur wie auch Leiter der jüdisch-liberalen Gemeinde von São Paulo, Alfred Hirschberg, spätestens nach dessen Ankunft aus dem Londoner Exil 1940, womöglich bereits zuvor in Berlin kennengelernt. Hirschberg hatte in Deutschland als Chefredaktor der Zeitung des jüdischen Zentralvereins eine assimilationistische, an einem starken Rechtsverständnis geknüpfte emanzipatorische Politik vertreten. Dem Gemeindevorsitzenden galt demzufolge der nüchterne Spruch seines Vorbilds Leo Baeck, der 1945 formulierte: „Die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei“ (Jünger 2016, S. 45). Als religiöser Mensch konnte Hirschberg auch nach der Aufkündigung der „lebendigen Verknüpfung mit deutschem Land, deutscher Geschichte und deutscher Zukunft“ (vgl. Kaufmann 2020, 30) im Zuge der Nürnberger Gesetze 1935 und auch noch nach der Pogromnacht und dem Verbot der jüdischen Presse 1938, „wir“ sagen. Rosenfeld hingegen schreibt in einem langen Essay 1952 Heinrich Heine eine Grundeigenschaft zu, die erst recht für einen säkularen Juden im Angesicht der Shoah galt: „Heine“ habe „nie ‚wir‘“ sagen können (Rosenfeld 1993, 71). Wenn Heine als das Subjekt präsentiert wird, das von dieser Unmöglichkeit, „wir“ zu sagen, fundamental konstituiert wurde, so bestimmt ebendiese Unmöglichkeit Rosenfelds Lage: Im emphatischen Sinne gilt für ihn wie auch für alle „vom Glauben abgefallenen, emanzipierten und assimilierten“ Juden und Jüdinnen als „typische[] Opfer des Holocaust“ (Kertész 2004, 215) der Befund von Hannah Arendt, wonach Flucht im 20. Jahrhundert mit einem Novum einhergeht: „die Unmöglichkeit, eine neue [Heimat] zu finden“ (Arendt [1955] 2006, 608). Als säkularer Intellektueller war Rosenfeld selbst Produkt jener Assimilation bzw. „Emanzipationsperiode“, deren Mechanismus er in seinen fragmentarisch erhaltenen Arbeitsnotizen hellsichtig beschrieb: „Nur das Individuum in dem einzelnen Juden wurde befreit [...]. Die kollektive Seite des Juden, seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volke, blieb weiter unterdrückt, ja sie wurde, als Wert, verdrängt auch in Juden selber, was nie zuvor der Fall gewesen war.“ (Rosenfeld [loses Blatt ohne Datum])

Bemerkbar macht sich dieser Erkenntnisprozess in der Phase der Selbstfindung als Literaturkritiker vor allem im Fokus auf Positionen der Marginalität. Die (unmögliche) Trauer um jüdische Existenz in Deutschland bekundet Rosenfeld Ende der 1950er-Jahre im Zusammenhang mit der Lyrik von Gertrud Kolmar und Else Lasker-Schüler und zitiert Gottfried Benns schamlos opportunistische Würdigung von Lasker-Schüler: „Ein Gedicht wie das Gedicht

Mein Volk [...] ist [...] eine so völlige Verschmelzung des Jüdischen und des Deutschen, der Ausdruck einer wirklichen Seinsgemeinschaft auf höchster Stufe, daß es auf beiden Seiten, sofern die Kunst bei uns überhaupt etwas zu sagen hätte, auch politische Folgen würde gehabt haben können.“ (Benn 1968, 1103) Rosenfeld beobachtet lakonisch, es habe „selbstverständlich keine gehabt“ (Rosenfeld 1993, 194). Betrauert wird hier nicht eine verlorene Heimat, sondern ein „convívio de mais de mil anos“, ein deutsch-jüdisches „mehr als tausendjähriges Zusammenleben“, aus dem Kolmars bzw. Laske-Schülers lyrische Sprache(n) als „letzte und überaus wertvollen Vermächtnisse“ hervorgegangen seien (ebd.).

In derselben Zeit verweisen Arbeitsnotizen im Vorfeld der Rezension einer „abschließenden Anthologie“ deutsch-jüdischer Dichtung (vgl. Kaznelson 1959) auf ein literatur- und kulturtheoretisches Problem: „Es gibt keine Geschichte des juedischen Beitrags zur deutschen Literatur. Auch kaum moeglich, weil untrennbar mit ihr verbunden, tief in ihrem Gewebe verflochten. Es würde ein schiefes, einseitiges Bild ergeben“ (Rosenfeld [vermutlich 1959], 1)). Auf der Suche nach einem einigenden Merkmal dieses „jüdischen Beitrags“ findet Rosenfeld dann die spezifische soziale Situation des „Juden in der Diaspora“, nämlich jene „Situation des Marginalen“, „jene Spannung und Distanz, die den Marginalen bezeichnet, der nicht restlos mit der ihn umgebenden Kultur identifiziert ist“ und „die juedische Dichtung geformt“ habe (Rosenfeld [vermutlich 1959], 2). Dass hingegen – auch hier mit Verweis auf Lasker-Schüler – von Heimat nicht die Rede sein könne, wird an diesen Notizen deutlich, die dem „Heimweh nach Deutschland“ eine wesentliche jüdisch-diasporische „[H]eimatlos[igkeit]“ gegenüberstellen (ebd.).

Marginalität in der brasilianischen Konvivenz

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich beim frühen Rosenfeld Rassismus- aus Antisemitismuskritik ergibt. Entscheidend ist, dass ihm mit der an Heine exemplarisch studierten „Situation des Marginalen“ ein analytisches, der Soziologie entliehenes Instrument zur Verfügung stand, das ihm ermöglichte, sich die brasilianische Gesellschaft und davon ausgehend die brasilianische Literatur zu erschließen (vgl. hierzu Meyzaud 2024, 108 ff.). Die Scharnierstelle bilden hier seine ersten Beiträge zum Staden-Jahrbuch: Ab 1952 entsteht unter der Leitung des Anthropologen Egon Schaden eine „Brasilkunde“, die heuristisch und

interdisziplinär verfährt, international ausgerichtet ist und Wissenschaft an ein breiteres, deutschsprachiges Publikum vermitteln soll (Schaden 1953, 5–8).

Der an der von Illich eröffneten Theorietradition orientierte Begriff der Konvivenz kann beim Nachvollzug der Kulturwissenschaft *avant la lettre* helfen, die Rosenfeld an Brasilien praktiziert (vgl. Vejmelka 2007). Denn damit soll der diffizile Balanceakt festgehalten werden, den seine Analysen leisten: zwischen Einschluss und Ausgrenzung, zwischen der Gewalt der faktisch produzierten Ungleichheiten und der schöpferischen Kraft, die marginalisierte Gruppen mobilisieren können, um diesen Ungleichheiten zu begegnen. Dass Rosenfeld in Bezug auf Rosenbergs Rassenlehre von Antisemitismus als Rassismus spricht, angesichts der „Situation der Farbigen in Brasilien“ sich jedoch ganz bewusst für „Vorurteil“ (das „pre-conceito“ übersetzt) entscheidet, hat wohl nicht lediglich taktische Gründe, zumal das anvisierte Publikum der (deutschsprachigen) *Beiträge zur Brasilkunde* unter der Leitung von Egon Schaden primär kein brasilianisches ist. Affektiv liegt diese Entscheidung in der biographischen Lage eines Intellektuellen, der sich zwar selbst der Heimatlosigkeit nicht entledigen kann, in São Paulo jedoch einen Ort gefunden hat, an dem er bleibt. Argumentativ liegt sie im Vergleich mit den Vereinigten Staaten in derselben historischen Phase begründet, den der erste Beitrag – wohlgemerkt: unmittelbar vor dem *Civil Rights Movement* (1954-1968) – durchzieht. Der nordamerikanischen ‚Kastengesellschaft‘, ihrem auf Segregation und Rassengesetze ruhenden systemischen Rassismus, stellt *Die Situation der Farbigen in Brasilien* die Beweglichkeit der brasilianischen Klassengesellschaft entgegen. Mit dem biologistisch begründeten, in Gesetzen verankerten Rassismus der USA, kontrastiert die diskrete, aber folgenreiche Beharrlichkeit eines sich an die Hautfarbe ausrichtenden Vorurteils, das explizit auszusprechen niemand wagt.

So wird in Rosenfelds Beiträgen zur Brasilkunde die Ästhetik des Fußballspiels auf dessen Status als Fest der ‚Rassendemokratie‘ zurückgeführt, der religiöse Synkretismus anhand der Rassen- bzw. Klassenunterschiede erklärt, der ubiquitäre Gebrauch des Diminutivs in der Alltagssprache aus einer der Republik und Abschaffung der Sklaverei überdauernden patriarchalischen Ordnung der Sklavenhaltergesellschaft hergeleitet. Die stärksten Momente liegen jedoch im Nachvollzug der Situation der „Mulatten“, nämlich der *Pardos* (mixed-race persons) einschließlich der damit einhergehenden grausamen, seelischen Folgen. Die Marginalität, um die es hier geht, ist keinesfalls schlichtweg mit Ausgrenzung gleichzusetzen: Ihre Besonderheit liegt vielmehr in der Position zwischen zwei sogenannten Rassen, zwei

Klassen und zwei sozialen Welten. Ohne Zweifel dient die Geschichte des deutschen Judentums als Minderheit diesen Analysen als Folie. Dass sich für den Literaturkritiker zwischen der sozio-historischen Lage Heines und derjenigen des Vordenkers des *Modernismo*, dem kanonischen brasilianischen Autor Lima Barreto, Verbindungslinien ergeben, ist allein durch eine Arbeitsnotiz belegt (vgl. Meyzaud 2024, 108). Nach *Die Situation der Farbigen in Brasilien, Das Fußballspiel in Brasilien* und *Macumba* folgt dann der erste von zahlreichen Beiträgen zur brasilianischen Literatur, der vorführt, wie Lima Barretos Zwischenstellung als Pardo ihm dazu verholfen habe, das Brasilianisch-Portugiesische als Literatursprache von der „sprachlichen Zwangsjacke“ der kolonialen Literaturtradition zu befreien (Rosenfeld 1958, 133-146, hier: 140; zur brasilianischen Literaturgeschichte vgl. Candido 1981). Barretos Werk wie jenes seines Vorgängers Joaquim Maria Machado de Assis, so Rosenfeld, sei „eine Art Racheakt an der Gesellschaft“ (ebd.): Ihrer sozialen Zwischenstellung verdanken beide Schriftsteller die „Waffe des Marginalen“, nämlich – frei nach W. E. B. Du Bois – „den Doppelblick, den von innen und den von außen, um eine Gesellschaft, der sie zugleich angehörten und nicht angehörten, liebend zu verstehen und hassend zu entlarven.“ (ebd., 145).

Fazit

An den frühen Arbeiten des Literaturkritikers Anatol Rosenfeld ließ sich beobachten, wie die unmittelbar nach Kriegsende einsetzende Antisemitismuskritik eines geflüchteten deutschen Juden Analysen des verkappten, tabuisierten Rassismus in Brasilien ermöglichte – dies im Rahmen eines ambitionierten kollektiven Projekts der „Brasilkunde“ um den Anthropologen Egon Schaden in den frühen 1950er-Jahren. Es wurde jedoch deutlich, dass die Leistung dieser Kritik und Essayistik weit darüber hinausgeht, ein zu diesem Zeitpunkt verschwiegenes Rassismusproblem offenzulegen. Indem die Reflexion über eine nun irreversibel verlorene deutsch-jüdische Konvivenz in jene über die brasilianische Konvivenz übergeht, öffnet vielmehr die Perspektive auf eine historisch bedingte deutsch-jüdische Heimatlosigkeit, die für Rosenfeld mit dem Leben als Minderheit ko-extensiv ist, die Aufmerksamkeit für andere historische Situationen der Marginalität. Erst dieses transkulturelle Vorgehen stellte im Fall des geflüchteten „fremden Intellektuellen“ (Schwarz) die Weichen für die Literaturkritik im engeren Sinne, nämlich das Nachvollziehen der literarischen Formarbeit aus der „Situation des Marginalen“ heraus. Damit konnte Rosenfelds frühe Kritik zu dem

Arbeitsprogramm – der Literatur des Marginalen – und zu der Methodik – Vergleich und Verflechtung – finden, die sie als Literaturkritik und -theorie in den darauffolgenden Jahren bestimmen sollte.

Maud Meyzaud ist Literaturwissenschaftlerin und derzeit Fellow am Leuphana Institute for Advanced Studies (LIAS) in Culture and Society der Leuphana Universität Lüneburg. Ihre thematischen Schwerpunkte liegen u.a. auf der politischen Theorie, auf der Theorie des Romans und auf der Literatur der Flucht.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah. 2006. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus.* München: Piper.

Benn, Gottfried. 1968. „Rede auf Else Lasker-Schüler“. In *Gesammelte Werke 4: Reden und Vorträge*. Hrsg. von Dieter Wellershoff, 1101–04. München: DTV.

Cândido, Antônio. 1981. *Formação da literatura brasileira.* Belo Horizonte: Itatiaia.

Costa, Sérgio. 2019. „The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality“. *Novos estudos CEBRAP* 38 (Heft 1): 15–32. Letzter Zugriff 22.08.2024.

Därmann, Iris. 2024. „Vergebliche Widerstände? Eine Spurensuche mit W.E.B. Du Bois, Herbert Aptheker, Melville J. Herskovits, Raymond A. Bauer und Alice H. Bauer“. *Sprache und Literatur* Jg. 53 (Heft 129): 9–34.

Eckl, Marlen. 2010. „*Das Paradies ist überall verloren*“: *Das Brasilienbild von Flüchtlingen des Nationalsozialismus.* Madrid/Frankfurt/M.: Iberoamericana/Vervuert.

Ette, Ottmar. 2021. *Romantik zwischen zwei Welten.* Berlin/München/Boston: De Gruyter.

Ette, Ottmar. 2010. *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab.* Berlin: Kadmos.

Freyre, Gilberto (1933) 2003. *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* São Paulo: Global.

Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la Relation – Poétique III.* Paris: Gallimard.

Illich, Ivan. 1973. *Tools for Conviviality.* New York: Harper & Row.

Jünger, David. 2016. *Jahre der Ungewissheit: Emigrationspläne deutscher Juden 1933-1938.* [Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 24]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kaufmann, Kristin. 2020. *Wege jüdischer Wanderung: „Das zweite transportable Vaterland“ des Publizisten Alfred Hirschberg in Brasilien. Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin, Kultur-, sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät, Institut für Kulturwissenschaft.*

Kertész, Imre. 2004. „Die exilierte Sprache“. In *Die exilierte Sprache*, hrsg. von ders., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 206–21.

Kaznelson, Siegmund (Hg.). 1959. *Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten: eine abschließende Anthologie.* Berlin: Jüdischer Verlag.

Lubrich, Oliver. 2021. „Entlang der Farbenlinie‘. W. E. B. Du Bois in Nazi-Deutschland“. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 6. Jg. 6 (3): 33–51. Letzter Zugriff 22.08.2024 <https://doi.org/10.2478/kwg-2021-0031>.

Meyzaud, Maud. 2024. „Kosmopolitismus der Geflüchteten. Zur transkulturellen Literaturkritik Anatol Rosenfelds in Brasilien“. *Sprache und Literatur* Jg. 53 (Heft 129): 89–116. <https://doi.org/10.30965/25890859-05301005>.

Rosenfeld, Anatol. (ohne Datum). „Nur das Individuum in dem einzelnen Juden wurde befreit“. In: *Mappe E 13 „Literatura – Conferencias (notas)“.* Quelle: Acervo Anatol Rosenfeld, Casa do Povo, São Paulo.

Rosenfeld, Anatol. 1993. „Duas Poetisas: Gertrud Kolmar e Else Lasker-Schüler“. (Erstver. 25. Juli 1959). In *Letras Germânicas*, 189–94. São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. (vermutlich 1959). „Es gibt keine Geschichte des jüdischen Beitrag...“. In: *Mappe E 13 „Literatura – Conferencias (notas)“.* Quelle: Acervo Anatol Rosenfeld, Casa do Povo, São Paulo.

Rosenfeld, Anatol. 1956. „Das Fussballspiel in Brasilien“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 4, 149–70.

Rosenfeld, Anatol. 2012. *Judaísmo, reflexões e vivências.* São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. (1955): „Macumba“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 3: 125–40.

Rosenfeld, Anatol. 1958. „Das Romanwerk Lima Barretos“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 6: 133–46.

Rosenfeld, Anatol. 2011. *Preconceito, Racismo e Política.* São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. 1954. „Die Situation der Farbigen in Brasilien“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 2: 149–70.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford UP.

Schaden, Egon. 1953. „Zum Geleit“. *Staden Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 1: 5–8.

Schwarcz, Lilia Moritz. 2021. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, Roberto. 1992. „Anatol Rosenfeld, a Foreign Intellectual“. In *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. London/New York, NY: Verso, 175–86.

Tucci Carneiro, Maria Luiza. 2014. *Weltbürger. Brasilien und die jüdischen Flüchtlinge 1933-1948*. Münster: Litt.

Vejmelka, Marcel. 2007. „Annäherungen an die brasilianische Kultur: Anatol Rosenfelds frühe Beiträge zu den Staden-Jahrbüchern 1954-56“. *Martius-Staden-Jahrbuch* 54: 79–101.

Multidirektionale Solidarität

Jüdisch-Schwarzer Antirassismus in Anna Seghers' *Die Hochzeit von Haiti*

Florian Kappeler

ABSTRACT: Ausgehend von der rätselhaften Schlusspassage von Anna Seghers' Novelle *Die Hochzeit von Haiti* (1948/49) diskutiert der Beitrag das solidarische Bündnis des Schwarzen Toussaint Louverture und des Juden Michael Nathan im Kontext der Haitianischen Revolution (1791–1804). Dabei kommen Antisemitismus und antischwarzer Rassismus innerhalb der kolonialen Gesellschaft wie auch Spannungen zwischen Jüdinnen/Juden und Schwarzen zur Sprache, den Kern der Novelle bildet aber ein Exempel multidirektionaler Solidarität zwischen Angehörigen beider Gruppen, das im kritischen Anschluss an Michael Rothberg analysiert wird.

Ein Rätsel

Auseinandersetzungen mit antischwarzem Rassismus und Antisemitismus stehen heute – theoretisch wie politisch – häufig recht unverbunden nebeneinander. Das war nicht immer so: Mitte des 20. Jahrhunderts galten sie etwa bei W.E.B. du Bois, einem der bedeutendsten Vorkämpfer der Rechte der Schwarzen, oder dem postkolonialen Vordenker Frantz Fanon als zwei zentrale Beispiele für Rassismen (vgl. so auch noch Fredrickson 2002), und nicht, wie heute verbreitet, als jeweils eigenständige Phänomene. Mehr noch: Jüdische-Schwarze Bündnisse gegen Rassismus waren verbreitet. Die Frage ist einerseits, warum diese mehr in den Hintergrund traten, und andererseits, worin sie gründeten. Ich diskutiere in diesem Beitrag den zweiten Punkt und möchte dazu mit dem Ende einer Erzählung von Anna Seghers (1900–83) beginnen, welche uns Rätsel aufgibt:

Michael hat vermutlich vom Ende Toussaints nichts mehr erfahren. Toussaint starb ungefähr um dieselbe Zeit [die des Todes von Michael] einen qualvollen Tod auf der Festung, auf der ihn Napoleon gefangenhielt. Bei diesen zwei Toten fallen einem die Bäume ein, die, längs der Heerstraßen quer durch Europa gepflanzt, zusammen krank werden und verkommen. Ihr Tod, gleichzeitig an verschiedenen Enden der Welt, erscheint einem weniger rätselhaft, wenn man weiß, daß sie derselben Aussaat entstammen. (Seghers 1949, 69)

Es handelt sich um die Novelle *Die Hochzeit von Haiti*, die erstmals 1948 in der sowohl in Ost- als auch in Westdeutschland erscheinenden Zeitschrift *Die neue Rundschau* sowie 1949, zusammen mit einer anderen Novelle, in Buchform in der neu gegründeten DDR veröffentlicht wurde. Der jüdische Protagonist Michael Nathan lernt in der damaligen französischen Kolonie den versklavten Schwarzen Toussaint Louverture (1743–1803) kennen, der – wie in der historischen Realität – zum Anführer der Haitianischen Revolution gegen die französische Kolonialmacht und die Sklaverei wird. Beide verbünden sich, doch im Jahre 1802 wird Toussaint während des (Ende 1803 gescheiterten) Versuches Napoleons, Haiti zurückzuerobern, in eine Falle gelockt, verhaftet und nach Frankreich deportiert. Er stirbt am 7.4.1803 in Gefangenschaft im französischen Jura, an der Grenze zur Schweiz, Michael in Seghers Novelle zeitgleich und von Melancholie befallen in London.

Dass beide dem letzten Satz des Textes zufolge „an verschiedenen Enden der Welt“ sterben, wirkt zunächst kontraintuitiv, da London und Ostfrankreich aus globaler Perspektive nicht allzu weit voneinander entfernt liegen. Als eurozentrisch kritisiert werden (so z.B. Uerlings 1997, 59) kann dies allerdings nur, wenn man unterstellt, es gäbe Enden der Welt,

was aufgrund der kugelförmigen Gestalt der Erde nicht der Fall ist. Die Erde hat im übertragenen Sinne multiple Enden und geometrisch keines. Dazu passend ist von den Familien Michaels väter- bzw. mütterlicherseits in der Novelle als „Emigrantenfamilien [...] aus entgegengesetzten Enden von Europa“ (Seghers 1949, 15) die Rede, nämlich aus Frankreich (die Familie des Vaters namens Nathan) und Spanien (die der Mutter mit Namen Mendez) und demnach beide aus dem westlichen Europa. Von verschiedenen Enden kann höchstens im übertragenen Sinne die Rede sein, zum Beispiel insofern die Nathans aschkenasischer und die Mendez sephardischer Herkunft – also aus dem einst muslimisch beherrschten Spanien – sind.

Die Rede von den „Heerstraßen“ im vorletzten Satz kann als Anspielung auf die Napoleonischen Kriege genommen werden. Keineswegs selbstevident ist allerdings die Rede von den zusammen eingehenden Bäumen an den Rändern dieser Straßen, die „einem“, also einem unbestimmten Subjekt, einfallen sollen, wenn es an Toussaints und Michaels Tod denkt. Das Kriterium der Ähnlichkeit der Bäume und der beiden Figuren ist der zeitgleiche Tod, der auf eine ähnliche Ursache verweisen könnte. Bei den Bäumen scheint diese die Tatsache zu betreffen, dass sie aus gleicher Pflanzung und dem Krieg ausgesetzt sind. Opfer des Krieges – dem der französischen Kolonialmacht in Haiti – sind auch Toussaint und Michael geworden, doch es stellt sich die Frage, inwiefern der aus Westafrika stammende Revolutionär und der Jude aus Westeuropa – sowie längerfristig betrachtet Israel – aus gleicher Pflanzung stammen, wie der letzte Satz der Novelle behauptet: dass sie „derselben Aussaat entstammen“.

Hierin liegt das finale Rätsel der Novelle: Der Schlusssatz behauptet, ihr gleichzeitiger Tod trotz räumlicher Entfernung erscheine „einem“ gerade weniger rätselhaft, wenn „man“ wisse, dass sie „derselben Aussaat entstammen“. Seghers' Novelle endet mit einem Rätsel, das von sich selbst sagt, es sei seine Lösung. Diese Lösung wird jedoch nicht dechiffriert, sondern uns Leser:innen aufgegeben. Können wir es, sei es im Rekurs auf die Metapher der Aussaat oder die Handlung der Novelle, lösen? Das ist das Ziel dieses Beitrags. Seine These ist, dass die Lösung nicht allein philologischer Natur ist, sondern auf ein politisches Desiderat verweist.

Zunächst zur Metapher der Aussaat, welche die Verbindung zwischen den beiden Hauptfiguren der Novelle, Toussaint und Michael, stiftet und ihren gleichzeitigen Tod erklären soll. Sie beruht auf einer bereits im Alten Testament verbürgten Assoziation von pflanzlichem Saatgut und menschlichem (oder genauer: männlichem) Samen. Der kulturelle Akt des

Säens und die genealogische Herkunft von Menschen werden in eins gesetzt; es handelt sich also um eine Metapher, welche die biologische Reproduktion – die Herstellung des Lebens – und die Produktion von Lebensmitteln zusammenfügt, welche Karl Marx und Friedrich Engels zufolge die Basis menschlicher Gesellschaften bilden (Marx/Engels 1969, 28–29). In diesem säkularisierten Sinne sind Toussaint und Michael weniger Teil einer biblischen Genesis als der gesellschaftlichen Produktion der Menschheit. Sie sind dies aber gerade nicht wie in rassistischen oder identitären Ideologien im Sinne einer gemeinsamen Wurzel, sondern als Streuungen einer gemeinsamen Saat. Das Ziel einer Saat ist nicht die Herkunft, sondern die Zukunft: die Ernte oder die Nachkommen. Diese Richtung wird auch angedeutet, indem von ‚Aussaat‘ und nicht nur von ‚Saat‘ die Rede ist.

Für Toussaint und Michael steht am Ende allerdings keine Ernte, sondern der Tod. Die Nähe zwischen den beiden muss auf einer anderen Ebene verortet werden. Die Metapher verweist ihrer Semantik nach auf die Streuung, was sie mit der Diaspora teilt, die etymologisch auf das altgriechische Wort *diasporá* zurückgeht, das die Verstreuung von Menschen bezeichnet. Den jüdischen Migranten aus Westeuropa bzw. Israel und dem als Sklave aus Westafrika verschleppten Revolutionär gemeinsam ist eine Erfahrung der Diaspora. Nicht die Herkunft nähert sie einander an, sondern die Erfahrung der Entfernung von ihr. Die Zugehörigkeit zur Menschheit als Saat, die erst künftig in ihrer gesellschaftlichen Produktion aufgehen wird, sowie die gemeinsame Erfahrung der räumlichen Entfernung vom Ort der Herkunft machen also die Gemeinsamkeit Michaels und Toussaints aus. Die Metapher der Aussaat verdichtet so gesehen am Schluss der Novelle deren Inhalt. Denn sie schildert das historische Bündnis eines Juden und eines Schwarzen im (anti-)kolonialen Kontext der Haitianischen Revolution. Dieses Bündnis wird vor dem Hintergrund einer differenzierten Skizze der Kolonialgesellschaft entlang der Herrschaftsachsen von Klasse, Geschlecht und Rassifizierung sowie deren Verschränkungen skizziert.

Diese ‚intersektionale‘ Erzählung werde ich hier nicht näher darlegen (vgl. dazu Kappeler 2023), sondern allein auf den dabei wesentlichen Punkt für die Frage nach dem Schwarzjüdischen Bündnis eingehen. Dieser betrifft den Rassismus, das heißt den antischwarzen Rassismus, der für die Kolonialgesellschaft konstitutiv ist, sowie den Antisemitismus, der im kolonialen Kontext ebenfalls eine Rolle spielt. Dies hervorzuheben ist auch insofern relevant, als historischer wie auch aktueller Antisemitismus in postkolonialen Ansätzen und aktuellen antirassistischen Bewegungen häufig ignoriert werden.

Bei Seghers wird das „Verbot für Juden“ (Seghers 1949, 27) erwähnt, sich in den Kolonien aufzuhalten, welches im französischen Code Noir seit 1685 galt. Historisch gab es Ende des 18. Jahrhunderts in Haiti gleichwohl nachweislich Jüdinnen/Juden (Arbell 2002, 288 u. 291–94), was in der Novelle implizit auf die Französische Revolution zurückgeführt wird – welche den Jüdinnen/Juden 1791 erstmals auch das Bürgerrecht verlieh –, wenn die Rede davon ist, dass dieses Verbot in der benachbarten spanischen Kolonie Santo Domingo (der heutigen Dominikanischen Republik) noch nicht aufgehoben worden sei (Seghers 1949, 27).

In der Novelle werden die dort lebenden Jüdinnen/Juden eindeutig marginalisiert, ja aus der gesellschaftlichen Kommunikation ausgeschlossen: „Nathan [...] wurde weder beachtet noch angesprochen, er wurde auch nicht deutlich gemieden, er gehörte zu keiner bestimmten Gruppe von Weißen und zu keiner Gruppe Mulatten“ (Seghers 1949, 12). Er – gemeint ist an dieser Stelle Michaels Vater Samuel – wird nicht einmal als Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe anerkannt. Dabei spielt auch eine Rolle, dass die Jüdinnen/Juden nicht in die kolonialrassistische Unterscheidung von Weißen und Schwarzen passen. Ordnet man sie den Weißen zu, so leugnet man die Tatsache, dass es einen nennenswerten Teil Schwarzer Juden bzw. jüdischer Schwarzer gab und gibt. Ordnete man sie den Schwarzen zu, so gerieten Unterschiede in der Funktionsweise des antisemitischen und des antischwarzen Rassismus aus dem Blick.

Auf der anderen Seite sind die Gruppen der Jüdinnen/Juden und der Schwarzen beide von Unsichtbarkeit, Unterdrückung und Marginalisierung betroffen: auch die letzteren stehen im sprichwörtlichen sozialen Schatten, wie ein einprägsames Bild verdeutlicht, das sich auch in anderen Texten von Seghers findet (Seghers 1962, 136, dies. 1971, 233): „Die schwarzen Diener standen hinter den Stühlen, als hätte jeder der Gäste seinen wachsamen Schatten mitgebracht“ (Seghers 1949, 17). Die Schwarzen sind Doppelgänger der Weißen, also von gleicher Art, doch in der sozialen Hierarchie unten platziert.

Selbst Michaels Vater Samuel übernimmt die damit verbundenen kolonialrassistischen Zuordnungen, wenn er die Welt aufteilt in Weiße, die denken („Gedanken machen“), und Schwarze, die dienen („Hinter den Stühlen stehen“): „Gedanken machen, das ist eine Beschäftigung für die Weißen. Die Schwarzen stehen hinter den Stühlen“ (Seghers 1949, 19). Auch Jüdinnen/Juden können also den kolonialen Rassismus gegen Schwarze affirmieren, selbst wenn sie dabei die eigene soziale Position verkennen, worauf in rassismuskritischer

Absicht Michael hinweist und dabei betont, dass sie den Schwarzen näherstünden als den Herrschenden: „Ich bin für den Grafen Evremont auch nur der Sohn eines Händlers, nicht einmal das“ (Seghers 1949, 26). Dies muss sich an anderer Stelle auch Samuel ein Stück weit eingestehen: „Was gingen ihn die französischen Herrschaften an [...]?“ (Seghers 1949, 13). Umgekehrt können Schwarze die koloniale Diskriminierung von Jüdinnen/Juden affirmieren, wie das Beispiel der Haushälterin Veronika zeigt:

Die Hausbesorgerin von Gut Evremont [...] verbeugte sich vor den Männern, weil sie ihnen als Schwarze im Rang unterlegen war, aber ohne Regung in ihrem [...] Gesicht, weil sie in diesen zwei jüdischen Händlern die kleinsten der ‚kleinen Weißen‘, ihrem Herrn an Rang tief unterlegen, begrüßte. (Seghers 1949, 9)

Indem sie sich vor den jüdischen Männern nur verbeugt, doch in ihrer Mimik regungslos bleibt, gibt Veronika körpersprachlich zu erkennen, dass sie die koloniale Hierarchie kennt und affirmiert, in welcher Jüdinnen/Juden unter allen anderen nicht versklavten Gruppen platziert werden. Sie ordnet sie den ‚Weißen‘ zu und grenzt sie damit von der eigenen Gruppe ab; zugleich verdeutlicht sie, dass eine Unterwerfung mit Lächeln statt nur äußerlicher Gestik ein höhergestelltes Gegenüber verlangt. Am Beispiel Veronikas wird also wie auch im Falle von Samuel Nathan die Möglichkeit aufgezeigt, die beiden unterworfenen und von Rassismus betroffenen Gruppen – unter deren aktiven Beteiligung – gegeneinander auszuspielen. Aus der ihnen gemeinsamen subalternen Stellung ergibt sich nicht notwendig ein Bündnis. Ein solches ist gleichwohl real möglich, ja nimmt in der *Hochzeit von Haiti* deutlich breiteren Raum ein als die Affirmation der kolonialen Distinktionen durch Angehörige der subalternen Gruppen wie Veronika und Samuel.

Die Hochzeit von Haiti als Exempel multidirektionaler Solidarität

Das für die Novelle zentrale solidarische Bündnis wird zwischen Toussaint und Michael geschlossen, die den unterschiedlich rassifizierten Gruppen der Schwarzen bzw. Jüdinnen/Juden angehören und auch nicht die gleiche soziale Stellung innehaben: So ist der als Kut-scher fungierende Toussaint zwar des Lesens kundig (Seghers 1949, 20), der Sohn des Juweliers Nathan ihm jedoch darin und insbesondere im Schreiben überlegen, nicht jedoch im politischen Handeln. Ihr Bündnis nimmt genau hier seinen Ausgangspunkt und gründet zunächst darin, dass Michael für Toussaint als Sekretär arbeitet. „Toussaint brauchte mehr

Zeit, um den Brief zu lesen, als Michael zum Schreiben gebraucht hatte. [...]. Er buchstabierte nicht ohne Mühe [...]. Er machte sich seufzend daran, den Brief selbst abzuschreiben. Michael las ihn sorgfältig durch“ (Seghers 1949, 41–42).

Toussaint schreibt, was Michael in einer ersten Version entwirft, im Gegensatz zu seiner Effizienz im Bereich politischen Handelns hier noch langsam und mit Mühe ab. Die unterschiedlichen Fähigkeiten der beiden werden produktiv gemacht: Michael assistiert dem Revolutionsanführer Toussaint beim Schreiben, dieser übernimmt hingegen im Bereich politischen Handelns die Führung und gibt die Inhalte des Schreibens vor. Das revolutionäre Bündnis macht die schreibende Expertise des Juden und die Handlungskraft des Schwarzen innerhalb einer gänzlich neuen Beziehung fruchtbar. Diese ist einerseits von wechselseitigem Nutzen bestimmt, geht aber im Verlauf der Beziehung und mit dem Erfolg der Revolution darüber hinaus:

Toussaint begrüßte Michael beinahe lustig wie einen alten Kumpan [...]. „Schreiben Sie auf“, sagte Toussaint, „was ich ihnen diktieren“ [...]. Michael merkte plötzlich, daß Toussaint das Kinn im Grübeln hängen ließ wie er selbst [...]. Toussaint hatte längst selbst gelernt, solche Briefe zu verfassen (Seghers 1949, 61–62).

Toussaint bedarf nun nicht mehr der Hilfe Michaels, sodass statt der Notwendigkeit nun die Sympathie des ‚Kumpans‘ ihre Beziehung leitet. Die Beziehung zwischen Kumpanen ist der zwischen Genoss:innen eng verwandt und von Solidarität bestimmt, welche wechselseitige Unterstützung impliziert, ohne sich darauf reduzieren zu lassen. Das Bündnis befördert die Umsetzung gemeinsamer Interessen, aus ihm geht aber eine solidarische Beziehung hervor, die auch wechselseitige Sympathie impliziert und dabei statt der unterschiedlichen Herkunft Gemeinsamkeiten zu Tage treten lässt. So bezeugt die grübelnde Mimik der beiden eine ihnen gemeinsame Fähigkeit zur Reflexion und eine Beziehung auf Augenhöhe. Dabei wird die Aufmerksamkeit mit dem Kinn auf ein körperliches Merkmal gerichtet, das – anders als es etwa die Hautfarbe, die Lippen oder die Nase – nicht rassistisch codiert ist.

Mit der Beziehung Michaels und Toussaints verändert sich im Zuge der Revolution auch deren soziale Position, denn beide steigen durch sie auf. Toussaint sammelt nun als Hobby Juwelen, die Michael unter Bedingungen der Kolonialherrschaft noch seinem Kolonialherrscher verkaufte: „Jetzt, wo er die Möglichkeit hatte zu wählen, war er schnell von der Vorliebe echter Sammler angetan“ (Seghers 1949, 56). Michael kann sich derweil ein eigenes Haus kaufen, in dem er mit einer Schwarzen zusammenlebt: „Michael kaufte ein kleines Landhaus,

Margot gebar ihm dort eine Tochter [...]; er war ein ausgewachsener Herr, der auf die richtige Karte gesetzt hatte. Das waren feste Zustände, die man anerkannte“ (Seghers 1949, 56). In der postrevolutionären Gesellschaft ist eine jüdisch-Schwarze Liebesbeziehung sozial anerkannt, wie sie auch in der „goldbraunen“ Haut (Seghers 1949, 57) der Tochter Margots und Michaels, symbolisiert wird.

Diese jüdisch-Schwarze Beziehung, welche die Novelle von Seghers anhand Michaels und Toussaints schildert, ist ein Beispiel multidirektionaler Solidarität. In diesem Sinne konstatiert bereits 2008 Laurel Plapp: „These figures embody the potential for understanding and solidarity across ethnic divides“ (Plapp 2008, 160). Den Begriff des Multidirektionalen, den ich dafür verwende, entlehne ich Michael Rothberg, verbinde ihn aber anders als dieser nicht mit der gemeinsamen literarischen Erinnerung der Shoa und kolonialer Verbrechen, sondern mit einem Exempel gemeinsamer Solidarität zwischen unterschiedlichen von Rassismen betroffenen Gruppen. Rothberg war mit der These angetreten, dass das literarische Gedenken an die Shoa und die Verbrechen des europäischen Kolonialismus sich in der Nachkriegszeit vielfach wechselseitig befördern, anstatt einen Konkurrenzkampf um Ressourcen der Erinnerungspolitik auszufeuchten:

Im Gegensatz zu einer Konzeption, die kollektive Erinnerung als einen Fall von Erinnerungskonkurrenz – als Nullsummenspiel und Kampf um knappe Ressourcen – begreift, schlage ich vor, dass wir Erinnerung als *multidirektional* verstehen: als Erinnerung, die ständigen Aushandlungen, Quervergleichen und Anleihen unterworfen und dabei produktiv und nicht ablehnend ist. (Rothberg 2021, 27)

Ich übernehme die Idee wechselseitiger Produktivität, stelle jedoch Zoltán Kékesis und Máté Zomborys (2023) Kritik an Rothberg in Rechnung, dass dieser von den historischen Umständen multidirektionaler politischer Solidarität im Kontext der globalen kommunistischen Bewegung abstrahiere, welche die gemeinsamen erinnerungspolitischen Ansätze erst möglich gemacht habe. Mit der Kategorie der Solidarität wird eine Praxis innerhalb politischer Bewegungen bezeichnet, mittels derer unterworfenen Gruppen soziale Beziehungen transformieren, d.h. sich von alten lösen und neue herausbilden (Eiden-Offe 2020).

Dabei interessieren mich solidarische Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher unterworfenen sozialer Gruppen, also Subjekten *verschiedener* Identität, worin ein wesentliches Potenzial von Solidarität liegt, wie Lea Susemichel und Jens Kastner betonen: Solidarität baut weniger auf einer gemeinsamen Identität auf, als dass sie gemeinsame

Erfahrungen oder Interessen von Subjekten unterschiedlicher Identität zum Ausgangspunkt nimmt (Susemichel/Kastner 2021, 14–15). Darin liegt ihre Verbindung zum Konzept der Multidirektionalität: Befördert multidirektionale Erinnerung an das eine historische Verbrechen auch die an das andere und ist dabei produktiv für die Gestalt des Gedenkens, so befördert in Akten multidirektionaler Solidarität der Einsatz von Angehörigen der einen unterworfenen Gruppe für die andere die Interessen beider, wobei die beteiligten Subjekte sich verändern.

Eine Kritik an diesem Ansatz (wie auch an Rothberg) könnte sein, dass Spannungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen kaschiert werden und so ein idealisierendes Bild entsteht, als ob etwa zwischen Schwarzen und Jüdinnen/Juden keine Konflikte existieren können. Das ist, wie wir in Seghers Novelle bereits am Beispiel Veronikas und Samuel Nathans gesehen haben, nicht der Fall. Es kommt vielmehr nicht nur im Kontext der Kolonialgesellschaft, sondern selbst unter den Revolutionär:innen zu Spannungen, wie ein antisemitischer Übergriff seitens des Revolutionärs Henry zeigt:

Einer von Toussaints Freunden, der Henry hieß, mit dem Spitznamen Tintin, machte kein Hehl aus seinem Mißtrauen gegen den einzigen Weißen im Lager [...]. Toussaint wurde [...] verhaftet und abgeführt. Am Abend [...] stürzte sich Henry in einem Wutanfall auf Michael, als sei dieser schuld an dem Unglück [...]. Henry wurde an beiden Armen zurückgehalten [...], er schrie so laut, daß vor der Tür die Neger zusammenrannten. Er schrie auch: „Verdammter weißer Jude!“ Michael schwieg, bis Henry von seiner Wut erschöpft war. An einem der folgenden Tage [...] trat Henry von selbst zu Michael. Er sagte: „Ich liebe dich nicht. Du bist aber unschuldig an dem Unglück, das sehe ich ein.“ Michael schwieg. (Seghers 1949, 62–64)

Zu dem Übergriff kommt es im Zuge der Verhaftung Toussaints durch die französische Armee. Zunächst misstraut Henry Michael aufgrund seiner Zuordnung zu den herrschenden ‚Weißen‘. Bereits dies ist aufgrund der der subalternen Position der Jüdinnen/Juden innerhalb der Kolonialgesellschaft, der politischen Positionierung Michaels auf der Seite der Revolution und seiner teils sephardischen Herkunft fragwürdig. Die Gewalttat entspringt dann eindeutig einer antisemitischen Projektion der Verantwortung der Kolonialmacht für die Verhaftung Toussaints auf Michael („als sei dieser schuld an dem Unglück“).

Einerseits wird hier deutlich, dass es auch unter den Revolutionär:innen Antisemitismus gibt. Andererseits stellen sich andere von ihnen dem Übergriff entgegen und auch Henry ändert seine Einstellung in der Folge, vielleicht auch angesichts von Michaels Schweigen, das ihn auf den projektiven Charakter seiner antisemitischen Zuschreibungen zurückwirft. Er wird

also – ähnlich Michael, der sich von der Einstellung seines Vaters lösen musste – als der Reflexion fähig dargestellt, wenn auch deutlich wird, dass diese kaum die affektive Komponente des Antisemitismus berührt, wie Henrys Äußerung zeigt, er liebe den Juden nicht, selbst wenn ihm keine Schuld zukomme. Der Konflikt wird demnach als Bestandteil des Bündnisses erzählt und kann im Kontext der Revolution gehandhabt werden. Entsprechend beschreiben Sussemichel und Kastner derartige Konflikte als Teil solidarischer Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gruppen, mit denen im positiven Fall ein Umgang gefunden werden kann (Sussemichel/Kastner 2021, bes. 14).

Es ist gewiss kein Zufall, dass Seghers dieses Exempel multidirektionaler Solidarität 1948/49 erstmals publiziert – zur Zeit zunehmender Konflikte zwischen unterschiedlichen rassifizierten Gruppen etwa im Kontext der Staatsgründungen Israels (1948) oder Indiens (1947) nach dem Rückzug der Kolonialmacht Großbritannien, aber auch neuer Bündnisse wie etwa zwischen Schwarzen und Jüdinnen/Juden in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und diversen, etwa antikolonialen Aktivist:innen innerhalb der internationalen kommunistischen Bewegung. Zugleich schrieb Seghers in der *Hochzeit von Haiti* nur drei Jahre nach der Shoa, von der sie persönlich betroffen war – ihr Mann und sie entkamen nur knapp den Nazis und ihre Mutter wurde deportiert und ermordet –, gerade nicht über diese, sondern über eine antikoloniale Bewegung 150 Jahre früher, an der sich die jüdische Hauptfigur beteiligt. Exakt diese Bewegung kennzeichnet literarische multidirektionale Solidarität.

In der damaligen historischen Situation öffnete die Ächtung des präzedenzlosen nationalsozialistischen Genozids einen multidirektionalen Raum für die Verurteilung von Genoziden und Rassismus überhaupt. Es ist bereits aus diesem Grund ein Fehler der aktuellen deutschen Debatte, Multidirektionalität und die Präzedenzlosigkeit der Shoa als sich widerstreitende Konzepte zu verstehen und dann entweder das eine oder das andere zu verwerfen (vgl. dagegen Lindner 2022). Auch bei Rothberg heißt es: „Meine These lautet nicht nur, dass der Holocaust die Artikulation anderer Opfergeschichten ermöglicht hat, und zwar zeitgleich zur Erklärung seiner ‚Einzigartigkeit‘ oder ‚Singularität‘“ (Rothberg 2021, 31). Vielmehr konstatiert er, „dass der Holocaust gerade deswegen eine Metapher oder Analogie für andere Ereignisse und Geschichten geworden ist, weil er weitgehend als singuläre [...] Form politischer Gewalt angesehen wird“ (Rothberg 2021, 36, Herv. F.K.). Die Annahme ist, dass die Präzedenzlosigkeit der Shoa multidirektionale Erinnerung nicht nur keineswegs konterkariert, sondern eine ihrer Bedingungen ist.

Zu guter Letzt schrieb Seghers mit der *Hochzeit von Haiti* zur Zeit der Staatsgründungen der BRD und der DDR den beiden neuen deutschen Staaten die Erzählung eines multidirektionalen Antirassismus mit dem Exempel eines jüdisch-Schwarzen Bündnisses gewissermaßen ins Stammbuch – in Zeiten eines im westlichen Deutschland offenen und auch institutionell gestützten, doch auch im Osten mindestens unterschwellig fortgesetzten antislawischen Rassismus, Antiziganismus, antischwarzen Rassismus und Antisemitismus, letzterer in der DDR von offizieller Seite camoufliert als Antizionismus. Ihre Novelle, die mit dem Tod der beiden Hauptfiguren wie auch der Tochter Michaels und Margots endet, zeugt von einem großen – und angesichts des Nationalsozialismus nicht erstaunlichen – Pessimismus.

Zugleich zeigt sie aber nicht nur, wie bedroht multidirektionale Bündnisse in Geschichte und Gegenwart sind, sondern stellt sie uns auch als Beispiel und Vorbild für die Zukunft vor Augen. Darin liegt die erinnerungspolitische Botschaft der Novelle. In der rätselhaften Metapher der gemeinsamen Aussaat des Schwarzen und des jüdischen Revolutionärs an ihrem Ende verdichtet sich das Exempel multidirektionaler Solidarität, von dem zuvor erzählt wurde. Die politische Lösung – und davon zeugt der philologisch kaum auflösbare rätselhafte Rest und Sinnüberschuss der Schlusspassage – ist uns aber nicht gegeben. Sie ist uns aufgegeben, als Desiderat in einer Zeit zunehmender Stärke der Nachfahren des Nationalsozialismus und einer fortgesetzten Konjunktur von Rassismen, denen allzu oft identitätspolitischer Streit betroffener Gruppen entgegensteht anstatt multidirektionaler Solidarität.

Florian Kappeler ist Mitglied des Redaktionskollektivs von *Undercurrents* und hat sich mit der Schrift *Die Deutsche Literatur der Haitianischen Revolution* (2023) habilitiert.

Literaturverzeichnis

Arbell, Mordechai. 2002. *The Jewish Nation of the Caribbean. The Spanish-Portuguese Jewish Settlements in the Caribbean and the Guianas.* Jerusalem: Gefen.

Eiden-Offe, Patrick. 2020. „Ansätze zu einer Poetik der Solidarität“. *Ifb Journal* 4 (2019/2020): 4–7.

Fredrickson, George M. 2002. *Racism. A Short History.* Princeton: Princeton University Press.

Kappeler, Florian. 2023. „Materialität und Materialismus. Anna Seghers' *Die Hochzeit von Haiti*.“ In *Umstülpen. Zur Praxis materialistischer Literaturinterpretation*, hrsg. von ders. und Roman Widder, 101–17. Paderborn: Wilhelm Fink.

Kékesi, Zoltán/Zombory, Máté. 2023. „Beyond multidirectional memory: Opening pathways to politics and solidarity“. *Memory Studies*. 5. Juni 2023. Letzter Zugriff 12.07.2024. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/17506980231176040>.

Lindner, Urs. 2022. „Die Singularität der Shoah und die postkoloniale Herausforderung der deutschen Erinnerungskultur. Eine Bestandsaufnahme des ‚Historikerstreits 2.0‘“. *Geschichte und Gesellschaft* 48, H. 2: 272–300.

Marx, Karl und Friedrich Engels. (1845/46) 1969. „Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“. In Bd. 3 von *Marx-Engels-Werke*, 5–530. Berlin: Dietz.

Plapp, Laurel. 2008. „Le Parfum des Antilles: The Caribbean Revolutions in the Works of Anna Seghers and André Schwarz-Bart“. In *Zionism and Revolution in European-Jewish Literature*, hrsg. von dies., 102–61. New York/London: Routledge.

Rothberg, Michael. 2021. *Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung.* Berlin: Metropol.

Seghers, Anna. 1948. „Die Hochzeit von Haiti“. *Die neue Rundschau* 12: 416–60.

Dies. 1949. *Die Hochzeit von Haiti. Zwei Novellen.* Berlin: Aufbau.

Dies. (1947/48) 1971. „Große Unbekannte“. In *Über Kunstwerk und Wirklichkeit, Bd. III. Für den Frieden der Welt*. Bearbeitet und eingeleitet von Sigrid Bock, 217–42. Berlin: Akademie.

Susemichel, Lea und Jens Kastner. 2021. „Unbedingte Solidarität“. In *Unbedingte Solidarität*, hrsg. von dies., 13–48. Münster: Unrast.

Uerlings, Herbert. 1997. *Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte*. Tübingen: Max Niemeyer.

Bevorworten, Befürworten

Postkoloniale Solidarität in Paratexten von Jean-Paul Sartre und Amílcar Cabral

Lisa Brunke und Christian Wimplinger

ABSTRACT: Das Vorstellen einer Person in neue soziale Kreise birgt Risiken, da es die Reputation des Empfehlenden mit dem Verhalten der eingeführten Person verknüpft. Ähnlich funktioniert das literarische Genre des allographen Vorworts, das nicht von den Autor*innen eines Textes selbst verfasst wird, sondern von Dritten, die durch ihre Empfehlung für den Text einstehen. Am Beispiel von Jean-Paul Sartres Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (1961) und Amílcar Cabrals Vorwort zu Basil Davidsons *The Liberation of Guiné* (1969) zeigt sich, wie allographe Vorwörter in postkolonialen Kontexten politische und soziale Allianzen formen. Beide Texte veranschaulichen, wie literarische Formen während anti-kolonialer Befreiungsbewegungen neue Beziehungsmodelle und Solidaritäten sowohl innerhalb der kolonisierten Gesellschaften als auch zwischen Kolonisierten und Kolonisator*innen hervorbringen können.

Die soziale Gepflogenheit, eine Person in ihr unbekannte Kreise einzuführen, eröffnet oft Chancen und Gelegenheiten. So alltäglich dieser Prozess des Einander-Vorstellens erscheint und so problemlos er sich in aller Regel auch vollzieht, entbehrt er in seinen Details nicht einer gewissen Dramatik. Schließlich verlässt man nicht ohne Risiko den Schutz der eigenen Gemeinschaft, wenn man sich an die Seite der noch unbekannt Person stellt, um sie den eigenen Kreisen zu vermitteln. Und schließlich wird man für das Betragen jener Person, deren Bekanntschaft man gerade noch so leichtfertig ‚empfohlen‘ hat, auch dann bürgen müssen, wenn ‚die anderen‘ (die gerade noch die eigenen waren), ihr Betragen missbilligen. Mit solchen ‚recommandations‘ (wörtlich: ‚jmd. der Obhut eines anderen anvertrauen‘) gibt man nicht nur das Schicksal einer unbekannt Person in die behütenden Hände der eigenen Gruppe, sondern stellt auch die eigene Reputation aufs Spiel. Man steht *für* den anderen ein und haftet sozial auch für dessen Verhalten. Und das geschieht nicht nur direkt mündlich unter Anwesenheit aller Beteiligten, sondern auch in Form von vorgefertigten (*préface*) und mit auf den Weg gegebenen Empfehlungsschreiben. Hierin könnte man wohl eine Vorform von heutigen Vorwörtern erkennen, die von fremder Hand, also nicht von dem/der Autor*in selbst verfasst wurden.

Laut dem französischen Literaturtheoretiker Gérard Genette sind von den ‚auktorialen‘ Vorwörtern, die von den Umständen und Intentionen der darauffolgenden Werke aus der Perspektive der Autor*innen berichten und dadurch Anweisung geben, wie sie zu lesen seien, die sogenannten ‚allographen Vorwörter‘ zu unterscheiden. Sie werden von anderen Personen verfasst als jenen, deren Werke sie einleiten, treten erst spät, nämlich im 19. Jahrhundert auf, und standen eher theoretischen als literarischen Texten vor. Als Textpraxis waren sie zu Beginn umstritten. Stehen sie dem Text einer Erstausgabe vor, nennt Genette sie ‚original‘ (und ausschließlich um diese geht es im Folgenden). Während die auktorialen Vorwörter für das Werk werben und dessen Lektüre steuern, üben ihre allographen Pendants genau jene Funktion aus, die auch in den eben angedeuteten gesellschaftlichen Kontexten relevant sind: Sie bevorworten nicht nur, sondern befürworten auch. Sie ‚empfehlen‘ und sind durch ihr schlichtes Vorhandensein, ungeachtet ihres fürsprechenden Inhalts, bereits eine Empfehlung (vgl. Genette 1997, 268).

Solche Vorwörter zählen neben Buchumschlägen, Widmungen, Waschzetteln und selbst der Typographie, in der das Buch gedruckt wurde, zu den Randzonen eines Textes, die Genette bekanntlich in der topologischen Metapher der Schwelle denkt und die er auch als Titel (*Seuils*) seiner auf Deutsch als *Paratexte* erschienenen Pionierstudie wählte. Diese

Metapher unterstreicht, dass Paratexte, die ein Text erst zu einem Buch machen, nicht nur ein Werk-Außen mit einem Werk-Innen vermitteln, sondern dass sie vor allem helfen, eine *Steigung* zu bewältigen, wie sie zwischen der soziokulturellen Realität eines Buches und seiner Leser*innenschaft besteht. Nicht umsonst spricht Genette am Ende seines Buches auch vom Paratext als einer Schleuse (vgl. Genette 1997, 408). Welche Schleusen passieren Leser*innen also, wenn sie über die Schwelle allographer Vorwörter treten? Welche sozialen Verbindungen zwischen Autor*innen, die ihnen vorangehen oder ihnen auch erst entspringen können, entfalten sich in diesen Texten? In welche Gesellschaft treten wir – als Leser*innen, als Verfasser*innen – über die paratextuelle Schwelle ein?

Im Kontext postkolonialen, literarischen Mitstreitens, aber auch darüber hinaus zählt Jean Paul Sartres Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (1961, auf dt. *Die Verdammten der Erde*, 1969) zu den bekanntesten Vorwörtern allographen Typs. Es ist berüchtigt, weil Sartre durch seine „Bauchrednertechnik“ (Sznaider 2022, 103) Fanon pathetischer und emotionaler erklingen lässt, als dieser im bevorworteten Buch selbst sich zu erkennen gibt, sodass im kollektiven Gedächtnis, zumindest was Europa betrifft, oft nicht mehr unterschieden wird, wer von den beiden abwägt und wer eins draufsetzt. Zweifellos reizt Sartre dadurch die Möglichkeiten und Grenzen allographer Vorwörter aus. Umso vielversprechend scheint es daher, das bevorwortete *Les damnés de la terre* mit einem zweiten Buch zu vergleichen, das ebenso als literarisches Mittel des Mitstreitens im afrikanischen Befreiungskampf Einsatz fand, die sozialen Hierarchien zwischen seinem Autor und seinem *préfacier* jedoch auf den Kopf stellt. Gemeint ist Basil Davidsons *The Liberation of Guiné. Aspects of an African Revolution*, 1969 in der *African Library* von Penguin Books erschienen, für das kein Geringerer als Amílcar Cabral, der zentrale Theoretiker, Taktiker und Politiker der guineischen Befreiungsbewegung, das Vorwort verfasste. Sicherlich weisen die beiden Texte historisch, räumlich und auch inhaltlich zahlreiche Gemeinsamkeiten auf, und doch unterscheiden sich ihre Konstellationen, die Formen der Empfehlung und der Legitimierung des befürworteten Textes sowie auch die offerierten Formen der Beziehung voneinander. Anhand dieser allographen Vorwörter lässt sich hervorragend nachvollziehen, wie sich in Phasen des politischen Umbruchs neue literarische Formen der Bezogenheit – u.a. wie in den vorliegenden Fällen der Verbrüderung, Solidarisierung und Allianzenbildung – herstellen. Dabei ist wichtig zu berücksichtigen, dass auch in den anti-kolonialen Befreiungsbewegungen der 1960er und 70er Jahre der bloße Kampf gegen die feindlichen Kolonialarmeen nicht zum Sieg verhalf, wenn nicht gleichzeitig auch an neuen Allianzen geschmiedet wurde. Solche Kämpfe

müssen demnach auch neue Beziehungsformen sowohl innerhalb der kolonialisierten Gesellschaft befördern, um nicht allein die weißen Besatzer durch Schwarze Köpfe auszutauschen, als auch zwischen Kolonialisierten und Kolonialisator*innen. Uns interessiert also die Frage, welche Beziehungsformen das literarische Mittel des allographen Vorwortes *innerhalb* der Kolonien als „große Erneuerung ihrer Lebensweise“ (vgl. Davidson 1970, 49) und auch *außerhalb* ihrer mit einem neuen alten Europa realisiert und ob hierdurch eine kolonial geprägte Innen-Außen-Differenz aufgehoben wird oder nicht.

Bauchredner, Spion, Komplize? Sartres Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre*

Denn in der ersten Zeit des Aufstands muß getötet werden: Einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigbleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch. (Fanon [Sartre] 2021, 20)

Dieses Zitat aus *Die Verdammten dieser Erde* ist wohl eines der bekanntesten. Gleichwohl stammt es nicht aus der Feder von Frantz Fanon, sondern von seinem Vorwortschreiber Jean-Paul Sartre. Unbestritten besitzt der 20 Jahre ältere, etablierte französische Philosoph Sartre 1961, als *Les Damnés de la terre* erscheint, entschieden mehr Einfluss und Bekanntheit als der martinikanische Arzt und Psychiater, der nicht die Eliteuniversitäten des Pariser Zentrums besuchte, sondern aus einer ehemaligen französischen Kolonie, einem nun sogenannten Überseedepartement stammte und zudem gegen den Rassismus im vermeintlichen „Mutterland“ und den Kolonialismus in Algerien anschreibt. Vor allem der Altersunterschied, aber auch die große Differenz in der sozialen Herkunft sowie ihr unterschiedlicher Bekanntheitsgrad müssen bei der Einordnung von Sartres Vorwort zu *Les damnés de la terre* Berücksichtigung finden und muten an, Sartre in die Rolle eines väterlichen Mentors zu stellen. Hinzu kommt, dass das Buch, wie bereits 1959 Fanons *Aspekte der algerischen Revolution (L'an V de la Revolution algérienne)*, in Frankreich von seinem Erscheinen an verboten wurde und Fanon wenige Tage nach dem Erscheinen des Buches in den USA an Leukämie verstarb.

Trotz oder auch gerade wegen des Verbots von *Die Verdammten dieser Erde* zirkulierte das Buch weiter und wurde, wie angesichts der angespannten politischen Lage in Frankreich während des Algerischen Unabhängigkeitskrieges zu erwarten war, sehr gegensätzlich kommentiert (vgl. Bessone 2011, 37). Als Ereignisse dieser Zeit sind die Bombenanschläge von Gegner*innen der algerischen Unabhängigkeit auf das Büro der *Les Temps modernes* und auf das (während des Attentats leere) Appartement Sartres zu nennen (vgl. Cormann 2015, 106). Die Forderungen von Demonstrant*innen im Oktober 1960, man möge Sartre an die Wand stellen (vgl. 2006, 149), gehört auch in dieses Kapitel gewalttätiger ‚Rezeptions‘-Befunde. Sartres Vorwort und seine Interpretation von Fanons Text haben selbstverständlich die Aufmerksamkeit auf das gerade erschienene Buch enorm gesteigert (Bessone 2011, 37). Obwohl Fanons Person und sein Schreiben im Zuge der politischen ‚Amnesie‘ über den Algerienkrieg in Frankreich in den Hintergrund treten (ebd., 42), erfahren sie ab den 2000er Jahren wieder vermehrt Aufmerksamkeit. Nichtsdestoweniger begleitet Sartres Vorwort Fanons Text auch heute noch auf dieser turbulenten Reise, auch wenn neuere französische Ausgaben dem Vorwort noch ein weiteres Vorwort von Fanons Kollegin, der algerischen Psychiaterin Alice Cherki, vorrausschicken (vgl. Fanon/Mbembe/Bessone 2011).

Sartre beginnt seinen Text mit einer kurzen Darstellung der Beziehung zwischen Kolonialisierenden und Kolonialiserten und etabliert in diesem Zuge bereits ein ‚Wir‘, welches auf die weißen, nicht-kolonialisierten Franzosen und Französinen abhebt. Von Anfang an strukturiert die Opposition zwischen *uns* und *ihnen* den Text und reflektiert auf diese Weise die koloniale Dichotomie, die auch für Fanons Beschreibung der kolonialen Situation eine entscheidende Rolle spielt. Sartre zeichnet die Entwicklung der kolonialen Situation nach und legt dabei besondere Aufmerksamkeit auf das Sprechen sowie das Hören und das Nicht-Gehört-Werden. Diese Entwicklung reicht von der „Knebelung von Jünglingen im Mutterland“ (Fanon [Sartre] 2021, 7) und der stumpfen Wiederholung: „Aus Paris, London und Amsterdam lancierten wir die Wörter ‚Parthenon! Brüderlichkeit!‘, und irgendwo in Afrika, in Asien öffneten sich die Lippen: ‚...thenon!...lichkeit!‘“ (ebd., 7) bis hin zu einer offenen Kritik am französischen Kolonialismus und seinem heuchlerisch propagierten Humanismus:

Es kam eine andere Generation und änderte die Fragestellung. Ihre Schriftsteller und Dichter versuchten mit einer unglaublichen Geduld, uns zu erklären, daß unsere Werte mit der Wahrheit ihres Lebens schlecht zusammenpaßten [...] Wir hörten ihnen ohne Aufregung zu: die Kolonialbeamten werden nicht dafür bezahlt, Hegel zu lesen. (Ebd., 7)

Nach jahrhundertelanger Ignoranz der kolonialisierten Stimmen und ihrer Kritik ist 1961 ein ganz neuer Ton zu hören, jener Fanons, der, in der Wahrnehmung Sartres, sich nicht länger damit aufhalten will, in Europa bzw. bei den Europäer*innen Gehör zu finden oder sich auch nur an ihren Worten zu messen (ebd., 8, 263). Sartre liest Fanons Text (sowie auch die anti-kolonialen Befreiungskriege) als die letzte Konsequenz einer verhinderten Kommunikation, die nun in ihrer Aktion von der sprachlichen auf die Handlungsebene wechselt. Fanon, so legt uns Sartre nahe, spricht nicht länger zu *uns*, d.h. zu Europa und seinen Kolonialherr*innen. Mit dieser Textpassage tritt Sartres Vorwort an Fanons Stelle und gerät zwischen Ver- und Übermittlung sowie Übersetzung ins Schwanken. Kurz gesagt: Damit ‚wir‘ Fanon hören und verstehen können, hören wir ihm durch die Ohren Sartres zu.

Genau in diesem Moment erwähnt Sartre, dass Fanon Arzt ist, und gibt damit auch seinen Leser*innen zu verstehen, dass sie sich in einer therapeutischen Situation befinden. Denn die Neuausrichtung der Kommunikation bedeutet keinesfalls, dass Fanon *uns* nichts mehr zu sagen hat, wohl aber, dass *unsere* Rettung nicht (mehr) sein Anliegen ist und dass er *uns* dafür nicht mehr zur Verfügung steht (Ebd., 8f.). Aus dieser neu erkämpften, kommunikativen und intellektuellen Unabhängigkeit gewinnt Fanons Diagnose seine Wahrheit und Klarheit, da sie eben nicht länger von dem Wunsch nach Heilung und Anerkennung getrieben ist, sondern schlicht Ergebnis von Beobachtung, Anamnese und Analyse ist. Geschickt etabliert Sartre in seinem Vorwort ein neues Verhältnis, denn er rekonstruiert erstens, den Weg, der zu 1961 – hier ließe sich auch das „Afrikanische Jahr“ 1960 hinzufügen (Eckert 2020) – und seinen omnipräsenten, gewaltsamen Unabhängigkeitskriegen geführt hat, zweitens pathologisiert er die koloniale Situation und setzt, drittens, Fanon als Diagnostiker und Arzt ein, der – vielleicht als einziger – in der Lage ist, das koloniale Europa über seinen eigenen Krankheitszustand aufzuklären. Insbesondere der letzte Schritt ist von großer Bedeutung, da er gewissermaßen aufgreift, was Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken* in Übertragung der Herr-Knecht-Dialektik auf die koloniale Situation als Weg zur Befreiung des Kolonialisierten ausruft, denn in Sartres Vorwort braucht Fanon nicht Europa, wohl aber Europa Fanon (Fanon [Sartre] 2021, 11). Demnach liegt die Rettung und Befreiung Europas in den Händen der außereuropäischen Welt und deshalb ist es für die Europäer*innen Zeit, Fanon zu lesen, wie Sartre bekräftigt:

Europäer, schlägt dieses Buch auf, dringt in es ein. [...] Warum werfen wir das Buch nicht aus dem Fenster? Warum sollen wir es lesen, wenn es gar nicht für uns geschrieben ist? Aus zwei Gründen: der erste ist, daß Fanon euch seinen Brüdern erklärt [...] Profitiert davon, um euch selbst als Gegenstände zu erkennen [...] Als Europäer stehle ich einem Feind sein Buch und mache es zu einem Mittel, Europa zu heilen. Profitiert davon! (Ebd., 13)

Sartre, so macht er von Anfang an klar, schließt sich in die Gruppe der Europäer*innen ein und macht sich damit mit dem kolonialisierenden ‚Wir‘ gemein, welches einem kolonialiserten *sie* – vermeintlich feindlich – gegenübersteht. In dieser Rolle verrichtet er mit seinem Vorwort die klassische paratextuelle Aufgabe, einen Übergang zwischen der Realität der Leser*innen und jener des Haupttextes zu bahnen. Ganz in diesem Sinne beginnt Sartre sein Vorwort damit, den weißen, europäischen Leser*innen die koloniale Ausgangssituation zu vermitteln, aber er versucht eben gerade nicht, seine Leser*innen durch die Abscheu über die im Namen der Nation begangenen Verbrechen zu gewinnen. Die Rolle des Anklägers und Mahners ist folglich nicht seine Wahl. Ganz wie der antike Prometheus, der den Göttern das Feuer stiehlt, um die Menschen zu erleuchten, präsentiert er sich als Verbündeter der Französ*innen, als deren Spion, der heimlich die heilende Nachricht des Arztes aus dem gegnerischen Lager zu entwenden, zu deuten und für seine eigene Gruppe zu verwenden weiß. Sartre imaginiert folglich *Les damnés de la terre*, wie Judith Butler schreibt, als ein Gespräch zwischen Kolonialiserten (vgl. Butler 2015, 173). Zunächst stellt sich Sartre folglich nicht an Fanons Seite und, das ist bemerkenswert, er tritt auch nicht als väterlicher Freund oder Mentor auf, sondern er wahrt Distanz und hebt Fanon in eine von seiner eigenen Person weitestgehend unabhängige und durch sein situiertes Wissen überlegene Position. Dementsprechend verliert er, anders als in seinem Vorwort zu Paul Nizans *Aden Arabie* (vgl. Genette 1997, 267), kein Wort über seine persönliche Begegnung mit Fanon, die erst kurz vor dem Erscheinen des Buches im Sommer 1961 stattgefunden hatte (vgl. Cormann 2015, 105 ff.).

Sartres suggerierte Kompliz*innenschaft mit den Europä:erinnen überdauert nicht bis zum Ende des Vorwortes, sondern er wechselt bereits nach vier Seiten vom ‚kameradschaftlichen‘ *Wir* zum distanzierenden, formalen *Sie*, das zwar nicht identisch ist mit den ‚Kolonialherren‘, aber doch von ihnen profitiert (Sartre 2011, 12). Das hier adressierte *Sie* teilt viel mit dem Verfasser, muss allerdings noch davon überzeugt werden, dass Fanons Text ihm eine neue, heilende Wahrheit eröffnen kann – eine unvermeidliche Etappe hin zur Befreiung. Das *Sie* fungiert als Anredeform jener, welche noch überzeugt werden müssen, und legt auch die Freiheit nahe, anders zu handeln. Im Unterschied zu dem *Wir*, welches auf eine geteilte, ererbte Position in der Geschichte zurückgeht und gewissermaßen schicksalhaft ist, löst das

Sie den Einzelnen aus dem Kollektiv und legt dessen Verantwortung und Entscheidungsmöglichkeiten frei (vgl. ebd., 26). Sartre, so legt es das *Sie* nahe, hat die Kompliz*innenschaft zu diesem Zeitpunkt bereits aufgekündigt und schickt sich an, sich auf die Seite jener zu schlagen, die die Geschichte des Menschen schreiben: „Die Zeit nähert sich, dessen bin ich sicher, wo wir uns denen anschließen werden, die sie heute machen“ (Fanon [Sartre] 2021, 27).

Doch ob Sartre sich tatsächlich so uneingeschränkt und solidarisch auf Fanons Seite und, noch viel wichtiger, hinter die Sache der Dekolonialisierung stellt, wurde während der bereits über 60 Jahre dauernden Rezeptionsgeschichte kontrovers diskutiert (vgl. Butler 2015; Bitang 2020/21). So bezichtigt Abdoulou Bitang Sartre des Verrates, da der von ihm gewählte pathetische Ton Fanons auf Reflexivität ausgerichteten Duktus widerspräche (Bitang 2020/21: 51) und weil das für Sartre so zentrale, revolutionäre Gefühl der Scham sich bei ihm selbst nicht abzuzeichnen scheine (ebd., 52). Hinzu kommt, dass Sartre im Widerspruch zu seiner in *Qu'est-ce que c'est la littérature?* entwickelten Theorie die Unfreiheit der Kolonisierten reproduziere, anstatt die Freiheit in Fanons Schreibakt zu bestärken und den Kolonisierten als Gleichen zu begegnen (vgl. ebd., 53f.). Der Verrat, den Bitang Sartre zum Vorwurf macht, widerspricht zwar unserer Vorstellung von Solidarität, doch, obwohl in unserem Sprachgebrauch Verrat als Gegenteil von Solidarität fungiert, liegt die Schwierigkeit der Einschätzung des solidarischen Gehalts des Sartre'schen Vorworts nicht allein darin.

Im Römischen Recht bezeichnet *in solidum* eine „Gesamtschuldnerschaft“ in dem Sinne, „dass der Gläubiger, wenn er sich an einen Einzelnen zur Begleichung der Gesamtschuld wendet, nicht zu begründen braucht, warum er gerade diesen Einzelnen anspricht“ (Röttgers 2011, 24). Damit unterscheidet sich der Begriff in seinem Ursprung entschieden von Teilen seiner späteren Konnotation, wie z.B. die theologische „Idee einer kollektiven Schuld oder Verpflichtung“ (ebd., 27). Von seinen Anfängen an ist er auf Egalität gerichtet und kein einseitiger mildtätiger Akt, der Ungleichheit fortschreibt, da jeder Beliebige für die Gesamtschuld ansprechbar bleibt. Wenn wir also zurück auf Sartre schauen, klingt auch in seinem Vorwort eine solche beliebige Ansprechbarkeit einer Gesamtschuldner*innenschaft an, die er einmal als *Sie* und einmal als *Wir* adressiert: „Wir weichen der Auseinandersetzung täglich aus. Aber seien Sie sicher: wir werden ihr nicht entgehen“ (Fanon [Sartre] 2021, 27). In diesem Falle sind die Europäer*innen, auch ohne direkt schuldig geworden zu sein, *in solidum* haftbar für die Kolonialverbrechen. „Die Solidarisierung mit den algerischen Kämpfern“ (ebd.,

27) – Sartre verwendet nur die männliche Form, obwohl die algerische Unabhängigkeit ohne die weiblichen Kämpfenden nicht möglich gewesen wäre – würde demnach zwangsläufig zum einen bedeuten, die eigene Gruppe zu verlassen, um Teil einer neuen Gesamtheit zu werden, und zum anderen, als Teil dieser neuen Gesamtheit haftbar für alle von dieser Gruppe begangenen Taten zu werden. Hier stellt sich jedoch die Frage, inwiefern Sartres Text diesen Gruppenwechsel wirklich nahelegt bzw. für möglich hält, wenn wir die klare Trennung zwischen den beiden Gruppen, die seinen Text strukturiert, nicht beiseiteschieben wollen. Im Text finden sich, sieht man von dem bereits erwähnten Endpassage ab, keine Anhaltspunkte für eine ausgesprochene Solidarisierung Sartres mit Fanon bzw. den Kolonisierten, denn bis zum Ende löst der *préfacier* die Dichotomie nicht auf und setzt sich höchstens in die Position eines Dritten, der (noch) nicht zu den Kolonisierten gehört, aber Bereitschaft signalisiert, das Lager seiner ererbten Kompliz*innenschaft zu verlassen. In diesem Kontext sind insbesondere die evozierten familiären Kategorien, in denen sich imaginierte, politische Verwandtschaftsverhältnisse ausdrücken, von Interesse. Zunächst ist dabei auffallend, dass Frauen in diesen nicht vorkommen, wie auch Judith in ihrem Aufsatz *Sartre on Fanon* implizit anmerkt (vgl. Butler 2015, 175). Zwar stoßen wir in der deutschen Übersetzung mehrmals auf das „Mutterland“, im französischen Original finden wir jedoch stattdessen den Begriff *métropole* vor, der die koloniale Beziehung von Zentrum und Peripherie hervorhebt (vgl. Döring 2015, 138). Neben der fehlenden Repräsentation von Frauen, die nur als Gewaltopfer Erwähnung finden (vgl. Fanon [Sartre] 2021, 21), zeigt sich, dass – bis auf eine kurze Passage über die „schönen Söhne Europas“ (ebd., 8) – Beziehung nur mit Blick auf die Kämpfenden in den Kolonien imaginiert wird. Hier wird einerseits die Geschichte der Kolonialisierung anhand der verschiedenen Generationen von Vätern zu Söhnen aufgegriffen (ebd., 7–9, 12), andererseits wird Fanon im Gespräch und im gemeinsamen Kampf mit seinen Brüdern imaginiert (ebd., 11, 20). Wenn Fanon Teil einer Familie, einer Bruderschaft von Kolonisierten ist und die Dichotomie von „Mutterland“ und Kolonie grundlegend für die Konstellation ist, so lässt sich nicht leichtfertig annehmen, Fanon und Sartre seien Teil der gleichen Familie:

Sartre himself assumes that the European is white and a man. And so two separate zones of masculinity are contoured when he imagines Fanon speaking to his brothers, his colonized brothers, in the text, whereas Sartre speaks to his European brothers, collaborators with the powers of colonization, in one way or another. (Butler 2015, 172)

Eine geteilte Brüderlichkeit erklingt, wenn überhaupt, nur zu Beginn des Vorwortes („Aus Paris, London und Amsterdam lancierten wir die Wörter ‚Parthenon! Brüderlichkeit!‘, und

irgendwo in Afrika, in Asien öffneten sich die Lippen: „...thenon!...lichkeit!“). Aber auch zu diesem frühen Zeitpunkt ist klar, dass Brüderlichkeit (*Fraternité*) zwar in der Trias mit Freiheit und Gleichheit als Inbegriff des republikanischen Frankreichs gilt, dieser Wert jedoch im kolonialen Kontext nicht eingelöst wird und vielmehr nur als amputierter Suffixrest, seines eigentlichen Sinns entledigt und damit austauschbar, als Ausdruck französischer Hegemonie zirkuliert.

In seiner Auseinandersetzung mit der Begriffsgeschichte von Solidarität argumentiert Kurt Röttgers, dass sie das Resultat eines Fraternisierungsprozesses sei, deren ständiger und doppelter Begleiter der Tod ist, nämlich in Form der Bereitschaft, für den Bruder zu sterben, oder ihn aber zu töten, sollte er Verrat begehen (vgl. Röttgers 2011, 31f. und 36). Brüderlichkeit als „transindividualistischer Wert“ (ebd., 35) scheint daher notwendigerweise die Gefahr des Todes in Kauf zu nehmen, was auch Sartre dadurch konstatiert, dass Bruderschaft sich nur insofern einstellt, als „jeder von ihnen getötet hat oder in jedem Augenblick getötet haben kann“ (Sartre 2011, 20).

Ohne Zweifel erkennt Sartre in Fanons Schreiben sowie seiner Unterstützung des Algerischen Unabhängigkeitskrieges eine Brüderlichkeit, die gewissermaßen in der Situiertheit als Kolonisierte sowie in dem aktiven Engagement für die anti-koloniale Bewegung begründet ist und für deren Realisierung reine Zustimmung zur Befreiung nicht ausreichend ist (sonst würde sie auch Sartre und seine intendierte Leser*innenschaft einschließen). Sartres Vorwort ist kein Aufruf an die Leser*innen der *métropole* zur Fraternisierung mit den Kolonisierten zu entnehmen, sondern eine mögliche Solidarisierung nur in Aussicht gestellt, und zwar zu „eine[r] andere[n] Zeit. Die des Menschen“ (Fanon [Sartre] 2021, 27). Somit wird, anders als im Falle der Fraternisierung (vgl. Röttgers 2011, 47), die ternäre Struktur bestehend aus mindestens zwei Schuldner*innen und eine*r Gläubiger*in zu keinem Zeitpunkt aufgegeben, obgleich die Opposition zwischen *Wir* und *Sie* eine solche zunächst nicht erkennen lässt.

In dem Verweis auf eine kommende Humanität liegt nicht nur eine Verbindung zu Fanons Haupttext, es kündigt sich auch die Aufhebung der Dichotomie zwischen Kolonialisierten und Kolonisatoren in einer gemeinsamen, egalitären Gesamtheit an. Trotz der schwierigen Vergangenheit, welche Anrufungen der Menschheit und Betonungen des Humanismus in der, insbesondere, französischen Kolonialgeschichte aufweisen (vgl. Garcés 2020, Lüsebrink 2021), könnte Sartres indirekter Aufruf zur Solidarisierung mit den algerischen Kämpfern als Vorgriff auf eine Gesamtheit *à venir* verstanden werden.

Die Waffen der Theorie und ihr Schmuggel über Großbritannien

Wenige Jahre nach diesem undurchsichtigen Wechselspiel aus Bevorworten und Befürworten erscheint in der renommierten *Penguin African Library*, herausgegeben von dem Südafrika-Aktivist Ronald Segal, das neue Buch des britischen Schriftstellers und Journalisten Basil Davidson. Ebenso wie in mehreren seiner früheren Romane und Sachbücher über die koloniale Situation in Afrika, allen voran das auch für die Unabhängigkeitsbewegungen wichtige Buch *The African Awakening* (1955), geht es auch in *The Liberation of Guiné* (1969) um die politische Zukunft des Kontinents, und zwar am Beispiel von Guinea-Bissau und seinem Kampf gegen das portugiesische Kolonialregime.

Portugals Diktatur kämpft als letztes europäisches Land um seine imperialistische Vormachtstellung in Afrika und befindet sich zu diesem Zeitpunkt bereits im siebten von insgesamt elf Jahren eines aussichtslosen, zermürenden Stellungskrieges mit seinen ‚Überseeprovinzen‘ Angola, Mozambique und eben Guinea-Bissau sowie Kap Verde. Davidson, ein ehemaliger Geheimagent und Partisanenkämpfer im Jugoslawien des Zweiten Weltkriegs, der sich als nicht-akademischer Autor mittlerweile auch beim wissenschaftlichen Fachpublikum einen Namen machte, bereiste mehrfach, über länger Zeiträume hinweg und mit Zustimmung, Unterstützung und Begleitung der PAIGC (*Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde*) Guinea-Bissau. Zu seiner Gesellschaft durfte er den PAIGC-Gründer und führenden Kopf des guineischen und kapverdischen Befreiungskampfes Amílcar Cabral zählen, mit dem er bereits länger bekannt war. Die beiden trafen einander erstmals 1960, als die noch junge PAIGC nach internationalen Mitstreiter*innen Ausschau hielt und Cabral als ihr Vertreter zu diesem Zweck auch nach London reiste. Davidson bot Cabral Unterkunft bei seinen Freunden und empfahl ihn, ganz im eingangs genannten Sinn, in den Kreisen der Labour-Linken. Im Zuge dieses Aufeinandertreffens übersetzte, bevorwortete und edierte Davidson auch Cabrals noch unter Pseudonym erschienenenes Pamphlet *The Facts about Portugal's African Colonies*, das später auch Eingang in Cabrals publizierte Schriften fand (vgl. Oliveira 2023).

Davidsons *The Liberation of Guiné* erzählt die Geschichte, Prinzipien, Ziele und Probleme des westafrikanischen Befreiungskampfes aus der Perspektive des Autors, der jedoch stets erkennbar Partei für die guineische Unabhängigkeit nimmt. Die Kapitel des Buches sind mit Fragewörtern benannt (im Folgenden in Anführungszeichen aufgeführt, die paraphrasierten Antworten stammen von uns): „Warum“ die Befreiung Guinea-Bissaus

erfolgen muss? Weil kein anderer Weg zur langfristigen Verbesserung der Lebensbedingungen führt! „Wie und mit wem“ soll sie geschehen? Im bewaffneten Kampf der Bäuer*innen unter Vermittlung einer entwurzelten Stadtjugend! „Unter welchen spezifischen Bedingungen?“ Jenen der ethnischen und agrarischen Heterogenität Guinea-Bissaus! Nach „[w]elche[n] politischen Prinzipien und durch welche Organisation?“ Basisdemokratisch, aus eigener Kraft, mit Rücksichtnahme auf die traditionellen Stammesstrukturen, aber unter Mobilisierung der PAIGC! „Mit welchen militärischen Methoden?“ Durch eine mobile Guerilla-Taktik zur Zerstörung der portugiesischen Infrastruktur! Die „kommenden Aufgaben“ liegen im Aufbau einer nationalen unabhängigen Wirtschaft, einer eigenständigen, dezentralen Verwaltung und eines stabilen demokratischen Parlamentarismus! „Bedeutung“ hat der guineische Befreiungskampf deshalb, weil er beweist, dass ein ökonomisch, militärisch, technisch unterentwickeltes Land einen revolutionären Befreiungskampf gegen ein NATO-Mitglied wie Portugal erfolgreich führen kann.

Das in einem reportageartigen Stil verfasste Buch spricht sich klar für die Ziele und Wege der PAIGC, ihrer Kämpfer*innen und der guineischen Bevölkerung aus, gleicht die Themen aber auch mit den aus seiner Sicht ‚verzerrten‘ Darstellungen der britischen oder portugiesischen Presse ab. Davidson zitiert nicht nur ausführlich aus seinen Gesprächen mit den Führern der PAIGC und aus erlebten Situationen in den guineischen Dörfern (die verschiedenen afrikanischen Dialekte oder auch das kreolisierte Portugiesisch werden für ihn ins Französische übersetzt), sondern auch aus den Einsatzberichten und Strategiepapieren, auf die er im Parteiarchiv zugreifen durfte. Aus der durch eigene Fotografien beglaubigten Augenzugehörigkeit des Autors sowie aus dem Bündnisvorteil, der Davidson Zugang zu den Parteiarchiven gewährte, speist sich die Authentizität des publizistisch-militanten Anliegens. Seine Darstellungen entsprechen zumeist der Linie der Partei, deren Quellen er ja auch umfänglich verwendete. Hörbar wird seine eigene Interpretation bemerkenswerterweise vor allem dann, wenn er die aktuellen Situationen in Guinea-Bissau mit seinen bereits über zwanzig Jahre zurückliegenden Erfahrungen im jugoslawischen Partisanenkampf vergleicht (vgl. z.B. Davidson 1970, 46f.).

Welchen Einfluss hatte das Buch aber auf das damalige Zeitgeschehen? Der Direktor der Portugiesischen Nationalbibliothek Diogo Ramada Curto nannte erst kürzlich in der Aufzählung jener antikolonialen Bücher, die die Nelkenrevolution in Portugal 1974 am stärksten beeinflusst haben, Basil Davidsons Schriften an erster Stelle (Curto 2024). Diese, wie Curto

selber betont, subjektive Einschätzung ist unserer Meinung nach dadurch gerechtfertigt, dass *The Liberation of Guiné* das europäische Lesepublikum neben der kolonialen Situation Guinea-Bissaus und Kap Verdes auch mit den Ideen Cabrals, dargelegt in seinem Vorwort, bekannt machte. Cabral wurde Ende der 1960er Jahre zwar von vielen *gehört*, vor allem von den größtenteils nicht alphabetisierten Bäuer*innen Guinea-Bissaus und Kap Verdes, die er im Zuge der Mobilisierungskampagne der PAIGC besuchte; er wurde auch gehört auch auf den großen Bühnen internationaler Politik, etwa in Havanna 1966 vor den internationalen Delegierten des 1. Trikontinental-Kongresses oder 1962 vor der UNO in Conacry. Soweit die unübersichtliche Lage des wild wuchernden Printbereiches diese Einschätzung zulässt, scheint Cabral im Vergleich hierzu weitaus weniger *gelesen* worden zu sein, insbesondere was das englisch- und deutschsprachige Publikum betrifft, auch weil seine bis dahin publizierten Schriften, von seiner agrarwissenschaftlichen Doktorarbeit abgesehen (vgl. Saraiva 2022), nur spärlich übersetzt und schwer erhältlich waren. Die bereits genannten *Facts about Portugal's African Colonies* (1960) sowie die *Palavras de Ordem* (1962) zählen zu den wenigen Ausnahmen, von denen Davidson in seiner Literaturliste noch eine Hand voll weitere nennt (vgl. Davidson 1970, 227). In Buchform erscheinen Cabrals gesammelten Theorien überwiegend erst Mitte der 1970er Jahre, also nach Cabrals Tod durch ein Sprengstoffattentat (dessen politischen Hintergründe übrigens bis heute nicht eindeutig geklärt sind – vermutlich konnte die portugiesischen Geheimpolizei PIDE innerparteiliche und panafrikanische Konfliktlinien zu ihren Zwecken nutzen, vgl. Casthaneira 2023). Noch ehe Cabrals ‚Waffen der Theorie‘, so der Titel seines später viel zitierten Aufsatzes (port. *A Arma da teoria*), durch die posthume Publikation seiner gesammelten Schriften massenhaft ausgegeben wurden, konnte man in Davidsons Buch konzentriert bereits 1969 detailliert die Begriffsarsenale der PAIGC und Cabrals studieren.

Als Cabral im Oktober 1968 zusagte, das Vorwort für Davidsons Buch zu verfassen, befand er sich in den Vorbereitungen eines Angriffs auf die portugiesische Festung in Madina da Boé (vgl. Davidson 1986, 125) – ein militärischer Schlag, der zum Abzug des dortigen Regiments führte und sich in Folge als kriegsentscheidend erweisen sollte. „Wir blickten auf dieselben portugiesischen Befestigungen, beschmutzten unsere Kleidung mit derselben Lateriterde, rot wie das Blut unserer Kämpfer und der Soldaten von Portugal“, schreibt Cabral im Vorwort (Davidson [Cabral] 1970, 10). Neben militärischen Errungenschaften wie diesen hatte die PAIGC in den vergangenen Monaten auch auf dem Parkett internationaler Politik bedeutende Erfolge verbucht. Die „*Mauer von Schweigen*“, die

der portugiesische Kolonialismus um unsere Völker baute“ (Davidson [Cabral] 1970, 7), begann mit der UN-Charta von 1966 langsam, aber stetig zu bröckeln. Auch wenn die NATO-Mitglieder Großbritannien, USA und die BRD Portugal nach wie vor politisch unterstützten und mit Waffen belieferten, machte sich die internationale Kritik immer lauter bemerkbar. Und dass Cabral seine Waffen der Theorie durch den Unterhändler Davidson über London in die anglophone Welt schmuggeln ließ, gab den „phlegmatischen Briten, diese[n] argwöhnischen Europäern“, vor allem aber der „rebellische[n] Jugend“ und den „Intellektuellen“ (ebd., 10, 15) die Werkzeuge an die Hand, um dieser Mauer des Schweigens weitere Risse hinzuzufügen. Diese für den Kampf gegen den portugiesischen Kolonialherren neue Strategie, nämlich den westlichen Buchmarkt über London mit antikolonialer Theorie zu beliefern, um so die portugiesische Heimatfront für sich zu gewinnen und im Momentum von '68 die ‚feindliche‘ Öffentlichkeit für die Befreiungsbewegungen zu mobilisieren, verfolgte im Übrigen wohl auch der Präsident der FRELIMO (*Frente da Libertação de Moçambique*) Eduardo Mondlane, dessen Monographie *The Struggle of Mozambique* im Original als Folgenummer von Davidsons Buch in der Penguin *African Library* erschien.

Um gleichzeitig die objektive *und* solidarische des Buches zu behaupten, begibt sich Cabral in seinem Vorwort für *The Liberation of Guiné* auf eine Gratwanderung zwischen der Betonung der „einfachen individuellen Erfahrung“ Davidsons einerseits (ebd., 10) und jener des kollektiven Erlebens andererseits. Zwar wollte Davidson, in den Worten Cabrals und gemäß der zeittypischen Inszenierung von Augenzeugenschaft, „selber sehen und seine eigenen Schlüsse ziehen“ (ebd., 9). Doch tat er das stets, als er mit den Kämpfern der PAIGC

zusammen dieselben Schiffe, dieselben Kanus, dieselben Pfade im Busch [benutzte]; wir nahmen an denselben Treffen teil; wir tranken aus demselben Kürbis, aßen vom selben Teller, durchquerten dieselben zahllosen südlichen Flüsse, wateten durch denselben Schlamm, wuschen uns im selben Wasser, legten uns zur selben Zeit schlafen und stiegen [sic!] zur selben Stunde auf und wurden von denselben Kämpfern begleitet. Dieselben Ameisen bissen uns, dieselben Flugzeuge bombardierten uns, dieselben Moskitos vermischten unser Blut. (Ebd., 9f.)

Nicht erst seit Enzensbergers Kritik am „Revolutions-Tourismus“ der Weimarer Republik in die noch junge Sowjetunion (vgl. Enzensberger 1974) ist die hier sich aufbauende Spannung zwischen der Maxime des Selber-Sehens bei gleichzeitigem und stetigem Geführt-Werden mit Händen zu greifen. Umso wichtiger ist daher für die Erzählstrategie des Vorwortes, die Einvernehmlichkeit in der Wahrnehmung der „objektiven Wirklichkeit“ (Davidson

[Cabral] 1970, 13) zu beglaubigen, selbst mit solch zweischneidigen Bildern wie jenem der Blutsvermischung durch den Moskitostich. Was ‚wir‘ sehen, sagt uns Cabral, sieht auch Davidson. Und was Davidson sieht, sehen auch ‚wir‘. Demgemäß kann Cabral von der Leser*innenschaft denselben Grad an Glaubwürdigkeit einfordern, wenn *er* erzählt, was Davidson alles nicht gesehen hat, aber doch neben der zerschossenen und napalmverbrannten „objektiven Wirklichkeit“ sehen hätte können: die „Blumen von Quitáfine“ etwa oder die „junge Rebellin“ Lebeta Na N’Kanha (ebd., 11).

Solche Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen eines gemeinsamen Bezugs auf Wirklichkeit in einer Welt, die sich in Kolonisierte und Kolonisierende aufteilt, bilden das genuin theoretische Interesse des Vorwortes, das vom Paratext auf das übrige Buch auch dann ausstrahlt, wenn Davidson diese Überlegungen nicht weiter verfolgt: Das „cartesiansche und überentwickelte Europa“ (ebd., 10) hat sich zur Herstellung von Wirklichkeit auf die Subtraktion des Subjekts spezialisiert, sowohl im Denken, das vom Körper, den Sinnen und der Geschichte abstrahiert, als auch in der Kriegsführung, die bloß „Wunden und Leichen“ (Ebd., 10) zurücklässt. Ergebnis ist die „objektivste Objektivität“, deren menschliches Leid von London aus nicht zu bilanzieren und statistisch nicht zu erfassen ist. Erst mit der Addition eines Subjekts, das solidarische Beziehungen mit den Kolonisierten aufbaut, entsteht subjektive Objektivität, die den Titel „objektiver Wirklichkeit“ verdient. Und so knüpft das Vorwort tatsächlich neue Beziehungsformen.

Im Gestus eines die PAIGC umschließenden ‚Wir‘ spricht Cabral in seiner Funktion als Generalsekretär der Partei, durch die er mit Davidson als dem öffentlichen Intellektuellen und Mitglied der *Union of Democratic Control* (UDC) in Verbindung tritt. Dementsprechend soll Davidson die PAIGC gebeten haben, „wenn wir möchten, ein Vorwort zu schreiben.“ (ebd., 9) Sobald der Text jedoch von Davidson als Kombattanten im Unabhängigkeitskrieg erzählt, fraternalisiert sich diese funktionale Beziehung, sodass sich das zuvor ausschließende in ein einschließendes ‚Wir‘ umstülpt („wir tranken aus demselben Kürbis“). Über längere Passagen hinweg nimmt das Vorwort daher den Charakter eines öffentlichen Briefes an, den Cabral an seinen ‚Waffenbruder‘ richtet. Über diese aufgerufene funktionale und fraternalische Beziehung zwischen Cabral und Davidson hinaus entspinnt der Text aber unter der Hand noch eine dritte, die man eine negazionabel nennen könnte, und zwar in der dem Wort eigenen Ambiguität von ‚handeln‘ und ‚schmuggeln‘. Anders als in den Analysen Fanons bleibt es bei Cabral/Davidson nicht beim bloßen Ausverhandeln dessen, worin die

koloniale Situation Guinea-Bissaus und Kap Verdes („objektiv“-wirklich) besteht. Denn gemäß des Vorworts dient das Buch vielmehr dazu, seine Analysen den feindlichen „Verbündeten Portugals, die USA, Großbritannien und die BRD“, ins Land zu schmuggeln, und zwar eingewickelt in die Tücher Davidsons, der als „Freund“ nach Guinea-Bissau kam, aber auch zum „Feinde“ nach Großbritannien zurückkehren wird (ebd., 14). Mit im Gepäck befinden sich Cabrals geradezu lyrische Bilder anti-rassistischer Konzilianz als Unterpfand: „Weiße Bärte auf dem schwarzen Fels“ der Gesichter der älteren „Kämpfer oder Parteimitglieder“, über die Cabral von Davidson in Erfahrung bringen will:

[E]rinnerten sie dich an den Schnee auf den Spitzen eurer Berge? Gar nicht so schlecht: es ist der Schnee der Erfahrungen, die keine Sonne jemals zerschmelzen wird, die wir respektieren, auch wenn intellektuelle Logik nicht immer ihre Sache ist. Sie sind unsere Museen, unsere Bibliotheken, unsere Geschichtsbücher - die Gegenwart und die Vergangenheit. (Ebd., 12)

Und die Zukunft?

Zumindest die intellektuelle Zukunft gehört, so ist aus heutiger Sicht klar, nicht zuletzt den antikolonialen Theoretikern Fanon, den einst Sartre aufs Wärmste empfahl, und Cabral, der seinerseits Davidson vorstellen durfte, der wiederum Cabral vorzustellen beabsichtigte. Und auch nach den beiden sind zahlreiche weitere anti- und postkoloniale Theoretiker*innen durch die Türen des intellektuellen Salons gefolgt. Auf den ersten Blick scheinen deren Rollen von Autor und *préfacier*, was ihre Position in der kolonialen Situation betrifft, diametral entgegengesetzt zu sein – der in Frankreich ansässige Sartre als Teil jener Kolonialgesellschaft, die durch die Antithese Fanon'scher Theorie zu einer neuen Menschheit aufgehoben werden soll, und Cabral in Guinea-Bissau als Kolonialisierer, der nicht länger mit offiziellen Funktionären über die zukünftige Unabhängigkeit verhandeln will, sondern durch seine lyrischen Bilder in der rebellischen Jugend von '68 den Keim einer neuen, anti-repressiven Sensibilität pflanzen möchte. Bei genauerem Hinsehen entfaltet sich an den Gespannen Fanon/Sartre und Davidson/Cabral jedoch das vollständige dialektische Feld zwischen Bevorworten und Befürworten, das über das Machtgefälle zwischen Kolonialgesellschaft und kolonisierter Gesellschaft weit hinausgreift. Denn die Unterstützung richtet sich nicht zwangsläufig von der *métropole* in Richtung der Kolonien. Indem die *préfaciers* die jeweiligen Texte bevorworten, befürworten sie nicht nur deren Autoren, sondern auch sich selbst als zeitgemäße

Theoretiker, die sich in guter Gesellschaft befinden: Die *new kids on the block* – Fanon und Cabral – sind auch die *cool kids on the block* und diese Coolness strahlt auf jene ab, die mit ihnen befreundet sind. Und dennoch verarbeiten beide Textkonstellationen Grenzziehungen zwischen Innen und Außen unterschiedlich. Während Cabrals Vorwort und Davidsons Text sich miteinander vermischen und eine Emulsion bilden dadurch, dass sie aufgrund gemeinsamer Kampferfahrung über weite Strecken hinweg mit einer Stimme sprechen und das Eigene und Fremde in einer Polyphonie aufgehen lassen, beharrt Sartres Vorwort auf einer Dialektik, die im ersten Schritt strikte Grenzziehungen bestehen lässt und erst kraft einer synthetischen Aufhebung ein gemeinsames Drittes in einer zu verwirklichenden Zukunft zulässt.

Lisa Brunke hat zu Vergemeinschaftung und Zusammenleben in haitianischen Romanen nach 1986 an der Martin-Luther-Universität Halle- Wittenberg promoviert und ist gegenwärtig DAAD-Lektorin an der Universität Aix-Marseille. Wissenschaftlich setzt sie sich vor allem mit frankophonen und post-kolonialen Literaturen insbesondere im Kontext der Karibik auseinander . Lisa Brunke ist zudem Mitglied des Redaktionskollektives *Undercurrents*.

Christian Wimplinger ist wissenschaftlicher Referent an der *Austrian School of Government* im BMKÖS (Bundesministerium für Kunst, Kultur, Öffentlichen Dienst und Sport). Hier forscht er zu soziologischen, medien- und kulturwissenschaftlichen Fragen der Verwaltung und ihrer Geschichte. Promotion zur kooperativen Schreibpraxis von Oskar Negt und Alexander Kluge. Zuvor Universitätsassistent am Institut für Germanistik an der Universität Wien und IFK-Junior Fellow in Wien, Berlin und Princeton sowie OeAD-Lektor an der Universität Wrocław.

Literaturverzeichnis

Bessone, Magali. 2011. „Introduction.“ In Frantz Fanon Œuvres, edited by Frantz Fanon, Achille Mbembe, and Magali Bessone, 23–43. Paris: La Découverte.

Bitang, Adoulou N. 2020/2021. „Résister à la Lecture Sartrienne de Fanon.“ *Raison Ardente: Frantz Fanon: Icône d'une Philosophie de Libération*, 49–62. Accessed July 7, 2024. <https://philarchive.org/archive/BITRL>.

Butler, Judith. 2015. „Violence, Nonviolence.“ In *Senses of the Subject*, 171–98. New York: Fordham University Press.

Castanheira, José Pedro. 2023. „Quem mandou matar Amílcar Cabral?“ *Expresso*, January 22, 2023. Accessed December 10, 2024 <https://expresso.pt/revista/2023-01-22-Quem-mandou-matar-Amilcar-Cabral--b2057cf5>.

Cormann, Grégory. 2015. „Se récapituler au futur: Sartre et Fanon, l'enjeu d'une préface.“ *Les Temps Modernes* 686 (5), 105–34. <https://doi.org/10.3917/lm.686.0105>.

Curto, Diogo Ramada. 2024. „As Origens Intelectuais da Revolução Portuguesa – as causas dos livros.“ *Expresso*, July 16, 2024.

Davidson, Basil. 1970. *Die Befreiung Guineas. Aspekte einer Afrikanischen Revolution*. Mit einem Vorwort von Amilcar Cabral. Frankfurt am Main: März Verlag.

Döring, Tobias. 2015. „Postkoloniale Räume.“ In *Handbuch Literatur & Raum*, edited by Jörg Dünne und Andreas Mahler, 137–47. Berlin und Boston: De Gruyter.

Bessone, Magali. 2011. „Introduction.“ In Frantz Fanon Œuvres, hg. v. Frantz Fanon, Achille Mbembe, and Magali Bessone, 23–43. Paris: La Découverte.

Eckert, Andreas. 2020. 1960: „Das ‚Jahr Afrikas‘“. *Bundeszentrale für Politische Bildung*. Accessed July 7, 2024. <https://www.bpb.de/themen/kolonialismus-imperialismus/postkolonialismus-und-global-geschichte/317211/1960-das-jahr-afrikas/>.

Enzensberger, Hans Magnus. 1974. *Palaver. Politische Überlegungen (1967–1973)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fanon, Frantz; Achille Mbembe; and Magali Bessone, eds. 2011. *Frantz Fanon Œuvres*. Paris: La Découverte.

Fanon, Frantz. 2021. *Die Verdammten dieser Erde*. 19th ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fanon, Frantz. 2011. „L’an V de la révolution algérienne.“ In *Frantz Fanon Œuvres*, edited by Frantz Fanon, Achille Mbembe, and Magali Bessone, 259–418. Paris: La Découverte.

Fanon, Frantz. 2011. „Les damnés de la terre.“ In *Frantz Fanon Œuvres*, edited by Frantz Fanon, Achille Mbembe, and Magali Bessone, 449–681. Paris: La Découverte.

Garcés, Marina. 2020. *Nouvelles lumières radicales*. Saint-Michel-de-Vax: La Lenteur.

Genette, Gérard. 1997. *Paratexts. Thresholds of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. 2021. „Universalisme des Lumières et impérialisme colonial. Concepts culturels et positionnements politiques, de G.-T. Raynal à Jules Ferry.“ In *The Epoch of Universalism 1769–1989/L’époque de l’universalisme 1769–1989*, edited by Franck Hofmann and Markus Messling, 55–70. Berlin: De Gruyter.

Mornet, Joseph. 2006. „Sartre et Fanon. Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour Les Damnés de la terre de Frantz Fanon.“ *Vie Sociale et Traitements* 89 (1): 148–53. <https://doi.org/10.3917/vst.089.0148>.

Oliveira, Pedro Aires. 2023. „Amílcar Cabral e Basil Davidson, um britânico amigo do ‚Terceiro Mundo‘.“ *Público*, March 9, 2023.

Röttgers, Kurt. 2011. „Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis: Begriffsgeschichtliche Beobachtungen.“ In *Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik*, edited by Hubertus Busche, 19–53. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Saraiva, Tiago. 2022. „Black Science: Amílcar Cabral’s Agricultural Survey and the Seeds of African Decolonization.“ *Isis* 113 (3): 597–609.

Sartre, Jean-Paul. 2011. „Préface à l’édition de 1961.“ In *Frantz Fanon Œuvres*, edited by Frantz Fanon, Achille Mbembe, and Magali Bessone, 431–48. Paris: La Découverte.

Fragile Bindungen, empathische Solidarität und literarische Diskursräume bei Deniz Utlu

Ela Gezen

ABSTRACT: Dieser Beitrag befasst sich mit Deniz Utlus essayistischem Werk und seiner Beteiligung an verschiedenen Kollaborationen, die Selbstpositionierungen formulieren, Diskursverschiebungen einleiten und Empowerment für Marginalisierte ermöglichen. Hierbei liegt mein Fokus nicht nur auf verschiedenen Ansätzen Utlus in Bezug auf die Formierung und Bildung von Netzwerken und Allianzen in der postmigrantischen Gesellschaft, sondern auch darauf, wie diese auf frühere Formen aufbauen. Zudem wird reflektiert, wie sich solidarische emanzipative Kulturpraktiken auf literaturwissenschaftliche Methoden und Arbeitsweisen auswirken.

Über seine Beteiligung an einer Vielzahl genreübergreifender, teils auch multimedialer künstlerischer Kollaborationen, Plattformen und Netzwerke thematisiert Deniz Utlu wiederholt Schnittstellen von künstlerischer Praxis und politischem Bewusstsein und skizziert Ansätze in Bezug auf potenzielle Netzwerk- und Bündnisbildung, Rollen- und Fremdzuschreibungen sowie Ausgrenzungsmechanismen in der deutschen Gesellschaft. Zunächst wird der von Utlu formulierte ‚Zusammenhalten der Verletzbaren‘ erörtert, der mit der von ihm später konzeptualisierten empathischen Solidarität eng verbunden ist, da beide eine „fremdbestimmte Modalität der Zugehörigkeit“ zurückweisen und so eine „Desintegration aus [ablehnenden] Mechanismen“ bewirken (Utlu 2016, 79). Wir begegnen diesem Begriff erstmals in seinem Essay *Verletzt vernetzt. Notizen über fragile Bindungen*, der im Katalog des von Max Czollek und Sasha Marianna Salzmann kuratierten *Desintegrationskongresses über zeitgenössische jüdische Positionen* (2016) erschien. Desintegration fungiert hier als künstlerische Strategie mit dem Ziel, einen Raum zur gemeinsamen Reflexion über „Rollen, [...] die Jüd*innen und Juden* in Deutschland zugeschrieben werden“, zu schaffen, um eine „Suche nach Positionen“ zu ermöglichen „die jene eingespielte Inszenierung von (deutschen) Tätern und (jüdischen Opfern) unterlaufen, transzendieren oder verqueeren“ (Czollek und Salzmann 2016, 11). Salzmann verdeutlicht diesbezüglich die Notwendigkeit von Räumen „ohne [...] Vereinnahmung von außen“ (zit. nach Schmidt 2016).

Utlus Beitrag basiert auf der Podiumsdiskussion *Allianzen. Wir sind ein Wir!* mit Liat Hussein Kanotoeicz, Koray Yilmaz Günay, Assaf Alassaf und Ijoma Mangold, die er moderierte und die sich auf „Handlungsstrategien und möglichen Allianzen zwischen anderen marginalisierten Gruppen und gesellschaftlichen Feldern“ konzentrierte (Maxim Gorki Theater, „Podium 2-Allianzen“). In seinem Essay geht er insbesondere auf potenzielle Hürden ein und weist sowohl auf Unterschiede in den Mechanismen der Ausgrenzung als auch auf die Fragilität von Allianzen hin, die er als „eine brüchige Sicherheit“ wahrnimmt (Utlu 2016, 76). Er schreibt:

Verbindungen sind fragil. Die Mechanismen des Ausschlusses wirken unterschiedlich. Anerkennung wird zu einer knappen Ressource. [...] Können die Ausgeschlossenen [...] sich auch noch ins Gefecht der Anderen stürzen? Es ist leichter auf der Seite der Privilegierten zu sein. Oder unsichtbar zu werden. (Ebd.)

Statt sich an bestehende Modalitäten der Zugehörigkeit zu halten, plädiert Utlu dafür, den Schwerpunkt auf Solidarität und Empathie zu verlagern, was zur „Selbstbestimmung“ führt und in dem Fazit, „[I]ieber fragile Bindungen, als falsche“ (ebd. 79) mündet. Der erweiterte

Titel kategorisiert dieses Essay als „Notizen“, was eine Offen- und Unabgeschlossenheit impliziert und an die Konzipierung des Kongresses als „Erkundung“ anknüpft und so die dialogische Modalität von Prozessen der Selbstbestimmung und -positionierung betont (Maxim Gorki Theater, „Desintegration“).

Der im Kontext des Desintegrationskongresses artikulierte Zusammenhalt der Verletzbaren, „Ausgeschlossenen oder konditionell Anerkannten“ (ebd.) wird in einem Essay in der Zeitschrift *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* von Utlu in der Form einer empathischen Solidarität weiter ausgeführt. Diese Sonderausgabe zu „Gegenwartsbewältigung“ widmet sich dem „Verhältnis von ‚deutscher‘ Vergangenheit und jüdisch-postmigrantischer Gegenwart“ (von Haselberg, Chernivsky und Peaceman 2018, 4). Sie geht in einer Reihe von Beiträgen der Frage nach, „wie die Vergangenheit in die Gegenwart hinein [wirkt]“ (ebd., 5). *Jalta* wird von dem Herausgeber*innenkollektiv als Plattform „für kritische Diskurse über politische und gesellschaftliche Verhältnisse und ein Forum für intellektuelle und künstlerische Auseinandersetzungen“ definiert (Haselberg und Peaceman 2017, 4). Es richtete sich an „alle Mitglieder der Post-Migrationsgesellschaft“ mit dem Aufruf, Allianzen zu bilden und die Gesellschaft aktiv mitzugestalten – eine Zielsetzung, die in der von Utlu moderierten Podiumsdiskussion in ähnlicher Weise hervorgehoben wurde (ebd.).

Utlus empathische Solidarität zwischen marginalisierten Gruppen (in diesem Essay spezifisch am Beispiel der türkisch-jüdischen Solidarität) kann man als eine Form dieser Allianzbildung lesen, die, wie Utlu sie umschreibt, es ermöglicht, einen „geteilten Erfahrungsraum [zu erzeugen][...], die Kontinuität rassistischer und antisemitischer Strukturen zu thematisieren und zugleich die Differenz der jeweiligen Erfahrung von Diskriminierung anzuerkennen“ (Utlu 2018, 72). Er argumentiert, dass sie „eine Situation [etabliert], bei der die gegenseitige Solidarität nicht mehr an der Stellung der eigenen Gruppe gegenüber der Dominanzkultur orientiert ist“. Dadurch wirkt, so Utlu, „die Verbindung selbst desintegrativ“ (ebd., 71).

In Bezug auf potenzielle Allianzbildungen, insbesondere eine „türkisch-jüdische Solidarität“, führt er aus, dass sie „nicht nur die Möglichkeit einer fortgesetzten und vertieften Gegenwartsbewältigung für beide Gruppen bietet, sondern dass diese Arbeit auch dazu beiträgt, sich von der Mehrheitsgesellschaft bzw. der Dominanzkultur zu emanzipieren“ (ebd., 68). Diese Form der Emanzipation ist ein zentraler Aspekt der empathischen Solidarität, die eine „konkurrenzbasierte Selbstbestimmung“ ersetzt und die „Möglichkeit einer Zugehörigkeit zu

diesem Land [erzeugt], die sich nicht an den Anerkennungspraxen der Dominanzkultur [...] orientieren muss“ (ebd., 72). Somit ermöglicht eine empathische Solidarität eine „Form der Selbstbestimmung, die eine Zugehörigkeit jenseits des Integrationsparadigmas schafft“ (ebd.). Utlu begreift daher die empathische Solidarität als „solidarische Desintegration“, die über bestehende „punktuellen“ Formen und „Partikularinteressen“ hinausgeht, wobei die Bildung von Bündnissen ein zentrales Ziel darstellt (ebd., 70, 71).

Utlus Ansatz orientiert sich an Czolleks Konzept der Desintegration, in dem die von der Dominanzgesellschaft vorgegebene Rolle zugunsten einer „selbstgeschriebenen Rolle“ (ebd., 70) aufgegeben wird. Eine Voraussetzung für Desintegration ist die Gegenwartsbewältigung, die Czollek an anderer Stelle „als Gegenbegriff zur Vergangenheitsbewältigung [...]“, definiert und als „den Versuch“ versteht, „die Gegenwart fortwährend so einzurichten, dass sich die gewaltvolle deutsche Vergangenheit nicht wiederholt“ bei gleichzeitiger „Anerkennung radikaler Diversität“ (Czollek 2020, 15). Czollek beruft sich dabei auf den Musiker und Musikurator Daniel Kahn, der in der „Gegenwartsbewältigung“ eine „künstlerische Perspektive“ sieht, die Betrachtungs- und Handlungsweisen für unsere Gegenwart vermittelt (ebd.). Eine von vielen Kollaborationen zwischen Utlu und Czollek, ist die Lyrik- und Diskursreihe *Gegenwartsbewältigung*, die von 2012 bis 2017 im Studio F1 des Maxim Gorki Theaters stattfand – konzipiert als Ort „jenseits aller Grenzen [...]“, um „Normative der Gesellschaft [...] zu hinterfragen und neue Ansätze vorzuschlagen“ (Maxim Gorki Theater 2014). In seinem 2020 erschienenen Sachbuch *Gegenwartsbewältigung* bezieht sich Czollek auf dieses gemeinsame Projekt mit Utlu (und die Jalta-Sonderausgabe) als „postmigrantische[] und jüdische[] Kontaktzonen [...]“, die, so Czollek, seinem Buch nicht nur den Titel verliehen, sondern sein Schreiben auch nachhaltig beeinflusst haben. Der *Desintegrationskongress* und der 3. Berliner Herbstsalon des Maxim Gorki Theaters („Desintegriert euch!“) werden als weitere Beispiele dieser „Kontaktzonen“ genannt und dienen, wie Czollek schreibt, als Vorläufer für die 2020 von ihm mitkuratierten *Tage der jüdisch muslimischen Leitkultur* (Czollek 2020, 15). Mit Beiträgen, unter anderem von Utlu, war die „Suche nach einer neuen Erzählung für die plurale und postmigrantische deutsche Gegenwart“ von wesentlicher Bedeutung (CLAIM). Im Rahmen deutschlandweit stattfindender Veranstaltungen sollte „die deutsche Gesellschaft so gedacht werden, wie sie heute schon ist: als eine Gesellschaft radikaler Vielfalt, die anderer politischer Konzepte jenseits von Integration und Leitkultur bedarf“ (ebd.). Die Gegenwartsbewältigung wird so auf verschiedenen Plattformen thematisiert, künstlerisch umgesetzt und kollaborativ erweitert. Darüber hinaus ist die

Erinnerungskultur ein wiederkehrender zentraler Bezugspunkt für die Gegenwartsbewältigung, die die Frage über die Rolle von perpetuell Migrantisierten, um mit Fatima El-Tayeb zu sprechen, im deutschen Erinnerungsdiskurs aufwirft. Für Utlu kommt türkeistämmigen Deutschen in der Gegenwartsbewältigung „eine besondere Bedeutung zu“, da sie, so Utlu, „immer wieder als Projektionsfläche gedient [haben], auf der verhandelt werden soll, was Deutschland für ein Land sein soll“ (Utlu 2018, 67).

2003 hat Utlu zusammen mit Salzmann das Kultur- und Gesellschaftsmagazin *freitext* gegründet (das er bis 2014 mitherausgegeben hat). Nicht nur beschäftigte es sich aus transkultureller Perspektive mit Kulturproduktion in Deutschland, sondern es bot „[auch] Raum, Gesellschaft und Identitäten jenseits von Fremdzuschreibungen und Integrationsdebatte zu denken“ (*freitext* – die Webseite ist leider nicht mehr verfügbar). *Freitext* wurde als „politisches Literaturmagazin“ verstanden, „das es sich zur Aufgabe gemacht hatte, eine Wirklichkeit zu repräsentieren“, die in Kunst und Medien nicht angetroffen wurde, „ein Deutschland der vielen, das auf das Empowerment der Marginalisierten ausgerichtet ist“ (Utlu 2019, 38). Berührungspunkte mit den später realisierten Kongressen am Maxim Gorki Theater (und dem Studio F) werden hier sichtbar: Selbstpositionierungen ermöglichen, Diskursverschiebungen einleiten, Gegenwart und Zukunft mitgestalten. Auf *freitext* nimmt Utlu auch in verschiedenen Essays Bezug und setzt so verschiedene Plattformen in Verbindung zueinander, in denen Diskurse zur Desintegration, Empowerment und Selbstpositionierungen aufgenommen, weitergeführt, erweitert und modifiziert werden. Sein Beitrag zum Desintegrationskongress ist hier ein Beispiel, in dem er auf den Mord an Jonny K. im Oktober 2012 eingeht, „seine Verletzlichkeit“ und „die Brutalität der anderen Verletzbaren“ (Utlu 2016, 75). Der von Salzmann, Mutlu Ergün und Kien Nghi Ha verfasste *freitext*-Beitrag „Goodbye Jonny“, auf den sich Utlu hier explizit bezieht, reflektiert die Möglichkeit, „über Gewalt, Tabus und verinnerlichten Rassismus,“ (ebd.) und „Einheit in der Diversität“ zu sprechen, ohne sich „trennen“ zu lassen (Ergün, Salzmann und Ha 2013, 6). Hier wird „eine Community of Color vereint durch [...] Rassismuserfahrung“, bei gleichzeitiger Kritik an der medialen „Sexualisierung der Gewalt“ und der Stigmatisierung deutsch-türkischer Jugendlicher als „gewaltbereite Monster“ (ebd.). Dieser lyrisch-analytische Polylog, wie ihn Utlu beschreibt, erschien in der 21. *freitext* Ausgabe (im April 2013), die in Zusammenarbeit, „collabo-Redaktion“, mit *korientation* gestaltet wurde. Für Utlu dient dieser lyrische Austausch als ein Beispiel, die Auseinandersetzung mit „eigenen Vorurteilen und Gewalt in eigenen Gruppen“ als wichtige Voraussetzung für einen solidarischen Zusammenhalt marginalisierter

Communities zu erkennen (Utlu 2016, 75). „Nur, wenn wir uns eingestehen, was wir uns angetan haben“, so Utlu, „können wir solidarisch miteinander, nur dann können unsere Bindungen ehrlich sein“ (ebd.). Für die Gegenwartsbewältigung würde das bedeuten, „selbstkritisch nach Kontinuitäten diskriminierender Wissensbestände und Affekte auch in der eigenen Sozialisierung zu schauen, zu versuchen, diese zu reflektieren und zu bearbeiten“ (Utlu 2018, 68).

Utlus Betonung der Notwendigkeit, eigene Vorurteile und Machtstrukturen kritisch zu hinterfragen, zeigt Übereinstimmungen mit vorangegangenen Interventionen. Hier seien zum einen die Anthologien *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung* (1993) und *AufBrüche: Kulturelle Produktion von Migrantinnen, Schwarzen und Jüdischen Frauen in Deutschland* (1999) innerhalb der Frauenbewegung genannt, aber auch Allianzbildungen, die Fatima El-Tayeb als „minority activism“ bezeichnet hat: die „Kooperation zwischen verschiedenen rassifizierten Gruppen“, welche ein „postethnisches Verständnis von Identität“ ermöglicht (El-Tayeb 2015, 28). Beide Publikationen, *Entfernte Verbindungen* und *AufBrüche*, betonen die Notwendigkeit der Schaffung diskursiver Räume, der Netzwerkbildung und Bündnisarbeit, bei gleichzeitiger Aufdeckung „eigener Machtstrukturen“ (Hügel u.a. 1993, 12) und „gemeinsame[r] Auslotung der Bezüge der verschiedenen Gruppen zueinander“ (Gelbin, Konuk und Piesche 1999, 11).

Das Medium der Anthologie, fungiert selbst als eine Art Netzwerk und ermöglicht die Bildung von Allianzen (vgl. Schofield 2023, 173), in denen individuelle Stimmen in einem Bündnis zusammenkommen und sich so unter anderem gegen konstruierte antagonistische Gegenüberstellungen minorisierter Communities solidarisieren und für eine gleichberechtigte Gesellschaft plädieren. Hier seien als weitere Beispiele genannt: *Manifest der Vielen: Deutschland erfindet sich neu*, 2011 anlässlich der Sarrazin-Debatte von Hilal Sezgin herausgegeben, *Eure Heimat ist unser Albtraum*, 2019 von Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah herausgegeben und als Intervention gegen die Normalisierung des völkischen Heimatbegriffes konzipiert, sowie *Anders bleiben*, 2023 von Selma Wels herausgegeben, wobei der Band die Schaffung eines Raumes ermöglichen sollte, „damit Stimmen wahrgenommen werden“ (Wels 2023, 15).

Die Sichtbarmachung von und Beschäftigung mit Marginalisierungsprozessen (und Ausschlussmechanismen) in kulturellen und wissenschaftlichen Institutionen sind weitere

zentrale, geteilte Anliegen. Utlu ist an verschiedenen Formaten beteiligt, die sich aktiv darum bemühen, sowohl gegen die kontinuierliche Ausgrenzung nicht-weißer Autor*innen als auch gegen marginalisierende Rezeptionsmuster zu intervenieren. In seiner Mainzer Poetikvorlesung „Die Rückseite der Worte“ (2021) reflektiert er unter anderem über den Schreibprozess: von seiner Schreibpraxis, der Verwandlungskraft des Textes und seiner Veröffentlichung, dem Literaturbetrieb, zu den Lesenden. Hier versteht Utlu literarische Praktiken und „Versuche“ als eine Möglichkeit, „den etablierten Anerkennungsstrukturen ihre Autorität zu nehmen“, auf die Formate im Folgenden näher eingegangen wird (Utlu 2021, 750).

Am 24.1.2024 fand im Berliner Literaturforum im Brecht-Haus ein Gespräch zwischen Necati Öziri und Utlu statt. In diesem Austausch kam die Frage nach Netzwerken, dem Schreiben aus marginalisierten Positionen und der Kontinuität von marginalisiertem Schreiben auf. So stellte Utlu die Frage: „Wie können wir gegenseitig zu Instanzen füreinander werden? [...] [W]ie können wir sozusagen bestimmen, was für uns ästhetisch relevant ist, welcher Ästhetik wir uns nahfühlen unabhängig davon, was der Diskurs macht?“ (Vice Versa 2024).

Als ein weiteres Beispiel sei hier die von Utlu kuratierte Literaturreihe *Prosa der Verhältnisse* genannt, in der „marginalisierte Autor*innen über das Schreiben im 21. Jahrhundert – jenseits von Herkunft und Zugehörigkeit [sprechen]“ (Maxim Gorki Theater „Gegen Sätze“). Sie findet seit 2013 im Studio Я „Kunstasyl für marginalisierte Themen und Denkweisen, Plattform für Diskussionen und Schaffensprozesse – postnational, queer, empowernd!“ statt und wird in einer „Poetologie des Widerstands“ verortet (Maxim Gorki Theater „Studio Я“). Unter der Leitung von Öziri wurde *Gegen Sätze* als eine von drei interdisziplinären Programmlinien eingeführt und als „Diskurs- und Literaturlinie“ konzipiert, aus der Utlus Literaturreihe entstand (Maxim Gorki Theater 2017). *Gegen Sätze* betont die Notwendigkeit, „[d]ass marginalisierte Stimmen Räume besetzen, um sich selbst zu verorten und den Diskurs umzudrehen“ (ebd.). Einerseits geht es darum, Räume zu schaffen, in denen eine literarische Selbstverortung und Diskursverschiebung stattfinden kann, und andererseits Aktivitäten zu kuratieren, die zu einer kritischen Erweiterung von Wissensarchiven führen (und so Tradierungskontexte zu vorangegangenen Generationen herstellen).

Mit seinem audiovisuellen Onlineparcours *Die Sprache des Archivs* beteiligt sich Utlu an den öffentlichen und literaturwissenschaftlichen Diskursen über die sogenannte Migrationsliteratur und nimmt konkreten Bezug auf die andauernde restriktive Kategorisierung der Werke von Autor*innen mit einer Migrationsgeschichte:

Migrationsliteratur existiert nicht. Keine literarische Strömung lässt sich allein über die Herkunft oder scheinbare Herkunft oder zugeschriebene Herkunft der Autoren definieren. Migrationsliteratur ist eine Perspektive auf Literatur, die nicht am Text ansetzt, sondern an einer Vorstellung von Gesellschaft. Diese Lesart blendet alles im Text aus, was sich nicht dieser Vorstellung zuordnen lässt. (Utlu „Unterhaltungen“)

Sein Standpunkt knüpft an die Interventionen einer Reihe von Autor*innen an, die aufgrund ihrer Biografie in die sogenannte Gastarbeiter-, Ausländer-, oder Migrationsliteratur eingeordnet wurden. Hier sei beispielsweise auf Aras Ören hingewiesen, der gegen eine „Ghettoisierung“ der Literatur von Schriftsteller*innen nichtdeutscher Herkunft plädiert und die Auseinandersetzung mit der deutschen Literatur und ihren literarischen Traditionen hervorhob. Durch eine Klassifikation als Ausländer- oder Gastarbeiterliteratur würde ein literarischer Text nämlich lediglich aufgrund der Herkunft oder des ökonomischen Status des Autors oder der Autorin kategorisiert (Ören 1986, 90–93). Meine Forschung zu Ören führte mich zu Utlu (über seine multimedialen genreübergreifenden Beiträge zum Archiv der Migration, welches aktiv Bezüge zu Ören herstellt, vgl. Gezen 2023), der nicht nur als Schriftsteller, sondern als Essayist, Kolumnist, Kurator und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Menschenrechte (Menschrechtspolitik International) aktiv ist. So werden unterschiedliche, teils miteinander im Dialog stehende oder aufeinander aufbauende (und oft auch kollaborativ geschaffene) Diskursräume ein wichtiger Bezugspunkt für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit Utlus Werk. Deshalb wird abschließend kurz reflektiert, welche Auswirkungen die hier in Bezug auf Utlu behandelten vernetzten Formate der Allianzbildung und rassismuskritischen Positionierungen und Interventionen auf Forschende und Lehrende haben, um Literatur in ihren verschiedenen, sich berührenden Kontexten zu lesen – und zu unterrichten, sowohl in deutscher Sprache als auch in der englischen Übersetzung, die also folglich Übersetzungsprozesse mitreflektiert.

Wie können wir literaturwissenschaftliche Methoden und Praktiken umdenken oder anpassen, um solidarische emanzipative Kulturpraktiken in ihren Bezügen zur (und Interventionen in) Literaturproduktion, -zirkulation und -rezeption zu verstehen? Denn künstlerische und literarische Allianzbildungen erfordern auch von uns, bei unserer Beschäftigung mit literarischen Texten Ansätze, die anhand eingeleiteter Diskursverschiebungen neue Lesarten und -praktiken formulieren und diese interpretativ mitreflektieren: vom „relational[en] [L]esen“, um „Verbindungen zwischen BPoC Autor*innen“ aufzuzeigen (Oholi 2022, 416), vom „wechselseitigen Lesen“ und „dem Übersetzen von Positionalität“ sowie den „kollaborative[n]

Prozesse[n] des Übersetzens“ (Cho-Polizzi 2024, 152; 156; Übersetzung E.G.), von der Berücksichtigung von „Zäsuren im literarischen Schreiben von Schriftsteller*innen of Colour“ durch historisch kontinuierliche rassistische Gewalt (El Hissy 2023, 409), der Untersuchung von hyperlinkten Geschichten und „global vernetzter Literaturgeschichte“ (Mani 2020, 309), der Beschäftigung mit dem Potenzial von „Formen der literarischen Imagination, [...] Zukunft zu produzieren“ (Adelson 2019, 412), zu „aktivistische[n] Lesepraktiken“ (Essa und Cenedese 2023).

Literarische Allianzbildungen wirken sich nicht nur auf Lesarten und -praktiken aus, sondern sie führen auch zu neuen Formen der Kollaboration in der literaturwissenschaftlichen Arbeit, die über das gemeinsame Verfassen von Texten hinaus, auch die Bildung kritischer Publikationsforen, die Umformulierung institutioneller Curricula, die Erschließung neuer Schreibformen sowie die Gründung von Plattformen des Austausches und der Intervention umfasst.

Ela Gezen ist Associate Professor of German am Department of Languages, Literatures, and Cultures der University of Massachusetts Amherst (USA). Sie hat an der Freien Universität Berlin und der Indiana University studiert und 2012 an der University of Michigan mit einer Arbeit zu deutsch-türkischer Literatur und Musik promoviert. 2018 erschien ihre Monographie *Brecht, Turkish Theater, and Turkish-German Literature: Reception, Adaptation, and Innovation after 1960* bei Camden House. Ihr derzeitiges Forschungsvorhaben *Cultures in Migration: Turkish Artistic Practices and Cultural-Political Interventions in West Berlin* untersucht kulturelle Praktiken türkeistämmiger Künstler*innen in den späten 70er und frühen 80er Jahren in Westberlin. Neben ihrer Tätigkeit als (Mit-)Herausgeberin hat Gezen in verschiedenen Fachzeitschriften und Sammelbänden Beiträge zu Musik und Literatur mit Fokus auf die Schnittstellen von Ästhetik und Politik in türkischen und deutschen Kontexten publiziert.

Literaturverzeichnis

Adelson, Leslie A. 2019. „Literarische Imagination und die Zukunft der Literaturwissenschaft“, übers. von Andrea Larson. In *The Poetic Power of Theory*, hrsg. von Richard Langston u.a., 405–15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cho-Polizzi, Jon. 2024. „Between the Orbits: Translating Sharon Dodua Otoo’s *Adas Raum*“. *German Life and Letters* 77:1 [Sonderausgabe *Sharon Dodua Otoo – Literature, Politics, Possibility*, hrsg. von Sarah Colvin und Tara Talwar Windsor]: 146–62.

CLAIM. „Tage der jüdisch-muslimische Leitkultur.“ Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.claim-allianz.de/aktuelles/veranstaltungen/tage-der-juedisch-muslimischen-leitkultur>.

Czollek, Max. 2020. *Gegenwartsbewältigung*. München: Hanser.

Czollek, Max und Sasha Mariana Salzmänn. 2016. „Spielt euer Theater doch alleine!“ In *Desintegration. Ein Kongress zeitgenössischer jüdischer Positionen*, hrsg. von dens., 10–16. Berlin: Kerber.

El Hissy, Maha. 2023. „Literarisches Schreiben post Hanau.“ *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 48.2: 398–416.

El-Tayeb, Fatima. 2015. *Anders Europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Berlin: Unrast.

Ergün, Mutlu, Sascha Marianna Salzmänn und Kien Nghi Ha. 2013. „Goodbye, Jonny.“ *freitext* 21: 6–10.

Essa, Leila und Marta-Laura Cenedese. 2023. „Activist Writing/Activist Reading“, ACLA Seminar. Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.acla.org/activist-writing-activist-reading>.

Gelbin, Cathy S., Kader Konuk, und Peggy Piesche. 1999. „Vorwort der Herausgeberinnen.“ In *AufBrüche: Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und Jüdischen Frauen in Deutschland*, hrsg. von dens., 9–16. Sulzbach: Ulrike Helmer.

Gezen, Ela. 2023. „(West)Berliner Zeitlichkeiten und das Archiv der Migration: Aras Ören und Deniz Utlü“. *Zeitschrift für Interkulturelle Germanistik* 14.2 [Sonderausgabe *Berliner Topographien*, hrsg. von Anne Fleig, Matthias Lüthjohann und Sara Maatz]: 55–66.

Hügel, Ika, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülşen Aktaş und Dagmar Schultz. 1993. „An unsere LeserInnen“. In *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, hrsg. von dens., 11–14. Berlin: Orlanda.

Krautwald, Hildegard. 1999. „Begleitwort zu diesem Band.“ In *AufBrüche: Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und Jüdischen Frauen in Deutschland*, hrsg. von Cathy S. Gelbin, Kader Konuk, und Peggy Piesche, 7. Sulzbach: Ulrike Helmer.

Literaturforum im Brecht-Haus. 2024. „Vice Versa: Deniz Utlü *Vaters Meer* und Necati Öziri *Vaterma*“, 24.01.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=rRdaOjmNQ5c>.

Mani, B. Venkat. 2020. „Das Wiederfinden von Odysseus’ Narben: Globale Literaturgeschichten mit Hyperlinks im Zeitalter der Flüchtlinge“, übers. von Lena Hein. In *Globalgeschichte der deutschen Literatur: Methoden, Ansätze, Probleme*, hrsg. von David D. Kim und Urs Büttner, 297–315. Heidelberg: Metzler.

Maxim Gorki Theater. „Desintegration. Ein Kongress zeitgenössischer jüdischer Positionen kuratiert von Max Czollek und Sasha Marianna Salzmann.“ Letzter Zugriff 04.10.2024. <https://www.gorki.de/en/node/1502>.

Maxim Gorki Theater. „Gegen Sätze.“ Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.gorki.de/de/gegen-saetze>.

Maxim Gorki Theater. „Podium 2-Allianzen: Wir sind ein Wir!“ Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.gorki.de/de/podium-2-allianzen-wir-sind-ein-wir>.

Maxim Gorki Theater. „Studio Я – Conflict Zone Arts Asylum.“ Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.gorki.de/de/studio-ya/studio-ya-conflict-zone-arts-asylum>.

Maxi Gorki Theater. 2017. *Spielzeitheft Maxim Gorki Theater* 13. Letzter Zugriff. 01.02.2024. https://issuu.com/maximgorkitheater/docs/gorki_zeitung_13_rz_170228_klein/54.

Maxim Gorki Theater. 2014. *Spielzeitheft Maxim Gorki Theater* 1. Letzter Zugriff 01.02.2024. https://issuu.com/maximgorkitheater/docs/gorki_zeitung_14_rz_pdf_x1a_wan_if.

Oholi, Jeannette. 2022. „Literaturgeschichte stören. BPoC Literatur in Deutschland relational lesen“. *German Quarterly* 95.4 [Sonderausgabe *Black German Studies*, hrsg. von Kira Thurman und Priscilla Layne]: 414–17.

Ören, Aras. 1986. „Von der Würde des Künstlers gegenüber dem missionarisch-bürokratischen Egoismus.“ In *Eine nicht nur deutsche Literatur: Zur Standortbestimmung der ‚Ausländerliteratur‘*, hrsg. von Irmgard Ackermann und Harald Weinrich, 90–93. München: Piper.

Schmidt, Moritz Richard. *Desintegratiya! Ein Essayfilm zum Desintegrationskongress 2016*. Letzter Zugriff 08.05.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=jlBQl17s6Do>.

Schofield, Benedict. 2023. „European Connections: Literary Networks, Political Authorship and the Future of Europe Debate.“ In *Authorship, Activism, and Celebrity: Art and Action in Global Literature*, hrsg. von Sandra Mayer und Ruth Scobie, 165–81. New York, London, Dublin: Bloomsbury.

Utlü, Deniz. 2011. „Das Archiv der Migration.“ *Der Freitag*, 31.10.2011. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/das-archiv-der-migration>.

Utlü, Deniz. 2016. „Verletzt vernetzt. Notizen über fragile Bindungen.“ In *Desintegration. Ein Kongress zeitgenössischer jüdischer Positionen*, hrsg. von Max Czollek und Sasha Mariana Salzmann, 74–79. Berlin: Kerber.

Utlü, Deniz. 2018. „Empathische Solidarität. Gegenwartsbewältigung als Emanzipation.“ In *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 4: 65–72.

Utlü, Deniz. 2019. „Vertrauen.“ In *Eure Heimat ist unser Albtraum*, hrsg. von Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah, 38–55. Berlin: Ullstein.

Utlü, Deniz. 2021. „Die Rückseite der Worte.“ *Sinn und Form* 6: 742–53.

Utlü, Deniz. „Die Sprache des Archivs: Die Nicht-Existenz einer Migrationsliteratur.“ In *Unterhaltungen deutscher Eingewanderten*. (Blog) <https://www.dichterlesen.net/unterhaltungen-deutscher-eingewanderten/>.

Wels, Selam. 2023. „Vorwort der Herausgeberin.“ In *Anders bleiben. Briefe der Hoffnung in verhärteten Zeiten*, hrsg. von Selma Wels, 7–16. Hamburg: Rowohlt.

Wohl von Haselberg, Leah und Hannah Peaceman. 2017. „Eine Eröffnung.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1: 4–7.

Wohl von Haselberg, Leah, Marina Chernivsky und Hannah Peaceman. 2018. „Vergegenwärtigungen.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 4: 4–7.

Dubbing Almanya (Multilingual) Musical Intertextuality and Literary Solidarity in Duygu Ađal's *Yeni Yeşerenler*

Duncan Gullick Lien

ABSTRACT: Building on Anna Kornbluh's characterization of literary form as a key symbolic infrastructure for solidarity, this article studies the role of musical intertexts in literary expressions of solidarity. In analyzing Duygu Ađal's *Yeni Yeşerenler* (The Newly Sprouted 2022), I focus on the formal stakes of musical lyrics as epigraphs and allusions to music in the text itself. I relate these features to the novel's themes of racism and queer self-actualization. It is in this context that Ađal proposes solidarity that transcends the (Turkish-)German context through musical references in the text.

„In her 2022 article *Solidarity Words*, literary scholar Anna Kornbluh applies her framework of ‚political formalism‘, previously developed in *The Order of Forms* (2019), to solidarity. Focusing on the significance of aesthetic formalism realized in linguistic ‚practices of the symbolic‘, such as slogans, Kornbluh turns to music as a paradigmatic linguistic infrastructure of solidarity (Kornbluh 2022, 43). Specifically, she argues that a scene in the film *Pitch Perfect* (2012), in which members of a chorus engage in an improvised performance, exemplifies the ‚sociating link‘ afforded by aesthetic forms (Kornbluh 2022, 47). It is no coincidence that Kornbluh turns to a choir to exemplify solidarity. Songs such as Bertolt Brecht, Ernst Busch, and Hanns Eisler’s *Solidaritätslied* or *Solidarity Forever*, penned by Ralph Chaplin, are among the most memorable expressions of solidarity, amplifying and engendering claims of solidarity.

In this article, I take up the question of how allusions to music are a privileged symbolic form in the literary discourse of solidarity, exemplified through a study of the novel *Yeni Yeşerenler* (The Newly Sprouted 2022) by Duygu Ağal. The work challenges the monolingual publishing conventions of the literary industry in Germany (the text itself is primarily in German, albeit with significant amounts of Turkish, often untranslated, as the title shows). Ağal’s multilingual writing strategies certainly merit consideration in their own right, however in the present article I will concentrate on the musical allusions found in the work. These parallel both the multilingualism and the cultural and generic multiplicity of the work. In *Yeni Yeşerenler* Duygu Ağal alludes to works of pop and folk by musicians from Turkey as well as RnB and hip-hop songs primarily by African-American artists. I examine these references as part of a practice of elaborating novel bonds of solidarity in the text, a practice I theorize in reference to scholarship on the ideological landscape (queer) people of color navigate in the contemporary German context. Furthermore, I rely on Tom Boellstorff’s notion of ‚dubbing culture‘ (Boellstorff 2003) to argue that allusions to music are particularly well-suited to holding multiple cultural logics and identities together, a practice essential to elaborating new forms of solidarity.

Yeni Yeşerenler is narrated from multiple perspectives in non-chronological chapters. The plot spans the protagonist Derin’s childhood in a Turkish-German community in Hamburg, her decision to leave her family home, cutting ties with them in the process, and eventually her life in Berlin, spanning the 1990s to the 2010s. She is lesbian, and her sexuality is central to the plot and the work’s critique of homophobia and patriarchy – both in the Turkish-German community that Derin grows up in and in conjunction with the racism she encounters beyond this milieu.

Musical Epigraphs

The novel is prefaced with four epigraphs, lyrics from the following songs: *Amman Felek* (Oh Fate) by Onur Şan, *Loyalty* by D12 und Obie Trice, *Yerine Sevemem* (I Can't Love Anyone but You) by Gökhan Kırdar, and *O Kaş O Göz* (Those Brows, Those Eyes) by Arif Sağ. Each is printed on a separate page in bold and appears in their original languages (English in the case of *Loyalty*, Turkish for all of the others). Beyond their multilingualism, the epigraphs are notable for the variety of musical genres. As I will explain presently, they introduce the trajectories of solidarity at play in the work. Onur Şan is a performer of *özgün müzik* (original music), a genre that synthesizes Anatolian folk music with pop and rock. The term refers to the fact that singers write their own songs, rather than performing traditional compositions. In *Amman Felek*, the speaker alludes to a life of emotional suffering and expresses resignation to whatever fortune may bring in the future. D12 and Obie Trice are hip-hop artists and the quoted lyrics discuss loyalty in relation to family, echoing Derin's negotiation of biological and non-biological families. Gökhan Kırdar is a Turkish-language pop musician. Finally, Arif Sağ stands in the Anatolian folk music tradition. *O Kaş O Göz* praises the eyes and eyebrows of the speaker's beloved. As is common in many Turkish-language love poems, the gender identity of the beloved remains ambiguous – principally because Turkish does not have gendered pronouns.

In the present study, I employ Gérard Genette's taxonomy of paratexts as it provides a framework to succinctly analyze the musical epigraphs found in *Yeni Yeşerenler*. Paratexts are discourse adjacent to the literary text, marking it as such and structuring how the text is received and circulates and epigraphs are a paradigmatic example of it. In the case of *Yeni Yeşerenler*, two of the three functions Genette assigns to epigraphs come to the fore: commenting on the text and creating an association with the person quoted (Genette 1997, 153). I have briefly alluded to the commentary function in my gloss of the epigraphs above. Of these, *Loyalty* most clearly signals the importance of figuring new, mediated forms of collectivity in the literary work. My analysis is otherwise mainly based on the associative function of epigraphs. They invoke an association with African-American and Anatolian cultures and by extension allude to relationships of solidarity across the full scope of the work's setting. In the chapter, which I will analyze in greater detail below, hip-hop, RnB and Turkish pop are the key genres referenced. The mixture of genres in the epigraphs also serves as the basis of a heteroglossic solidarity. That is to say, *Yeni Yeşerenler* presents readers with a

conception of solidarity that transcends social difference without negating plural identities. Before undertaking a closer examination of how musical references function to strengthen such a conception of solidarity in the work, I will briefly discuss the significance of these cultural allusions in it.

Beyond Homonationalism

Jasbir Puar's concept of ‚homonationalism‘ (Puar 2007) is a useful starting point to appreciate the juxtaposition of African-American culture and that of Turkey seen in the epigraphs. This points not only to the expanded cultural coordinates of contemporary Turkish-German literature but also to narratives rooted exclusively in conflict with the traditional cultural values of older generations in post-migrant families and communities. While such conflict is found in *Yeni Yeşerenler*, the novel inherited from cultural practices of rural Anatolian society. While candidly representing homophobia and patriarchy in Derin's family, the Turkish-German community, and in Turkish society, Ağal resists culturalizing them. The significance of this act is apparent in Puar's work and Fatima El-Tayeb's studies of similar dynamics in the context of racialization in Europe. Puar explains how queer liberation has been co-opted in service of U.S. imperialism, whereby „the recognition of homosexual subjects“ is made to serve „the national and transnational political agendas of U.S. imperialism“ (Puar 2007, 9). Such recognition provides a justification for military action in the Middle East under the guise of sexual liberation. Homonationalism also describes a prevalent self-understanding of North America and Europe as sites of „sexual exceptionalism“, a pillar of their „racial and national norms“ (Puar 2007, 9). El-Tayeb's work, on the other hand, concentrates on the intersection of sexuality and racialization, and she demonstrates how a racial hierarchy has emerged in which the imputed sexual mores of racialized groups are „cast as products of a culture that is fundamentally inferior to the secular West“, taken to be inherently progressive (El-Tayeb 2013, 307).

Nevertheless, homophobia shapes Derin's experiences in all quarters of society. The chapter „Goldene Birkenstocks“ conveys one such event. Derin decides to begin therapy and gets an appointment from a therapist „im tiefsten Charlottenburg“ (Ağal 2022, 41 – references to this work will subsequently be abbreviated YY). Ultimately, she breaks off the session when it becomes apparent that the therapist's interaction with her is too heavily filtered through

heteronormative tropes. The therapist asks, „hat ihr Vater Sie schon mal sexuell belästigt?“ The reason, the therapist adds, is „weil ich oft Patientinnen habe, die Männern abgeschworen haben, weil sie unschöne Erfahrungen gemacht haben“ (YY 46).

Anti-racist critique is also significant here, particularly in structuring the networks of solidarity figured by the musical allusions in the work. The novel emphasizes racism in supposedly safe spaces, too. As such, Christopher Ewing’s recent work on the racist structures that „ran through white, queer politics“ in the German LGBTQ movement resonates with *Yeni Yeşerenler* (Ewing 2024, 3). In a chapter that is aptly titled *Safe Space Blah-blah*, Derin joins a women’s football club after moving to Berlin. Her stated aim is to find „Solidarität unter Frauen und – sein wir ehrlich, so’n bisschen Frauenpower, Sisterhood und den ganzen Equality-Schnickschnack“ (YY 57). The protagonist recalls similar experiences playing the sport in Hamburg with „einer Handvoll deutsche Teamkolleg*innen“ and teammates from other backgrounds who are confronted with their „Anderssein hier in Deutschland“ (YY 60). This feeling gives rise to solidarity: „In diesem Kampf standen wir immer zusammen“ (YY 60). In Berlin, Derin has a much different experience. Initially, the club seems to truly be a safe space where Derin can speak openly about sexuality for the first time. However, this new-found freedom is overshadowed by racism. Before a game against Türkiyemspor, the coach describes their (Turkish) opponents as „hysterisch, cholerisch“ and „aggressiv“ (YY 60). Nor is such a worldview limited to the coach. Derin reports that „[e]ine Mannschaftskollegin teilte mir seelenruhig mit, dass ich N****-Knie hätte“ (YY 61). Finally, she quits the club after yet another teammate makes insulting comments about migrants.

Accordingly, the engagement with African-American culture in the work exemplifies how racialized German activists and cultural producers engage with Black politics and culture. Damani Partridge’s exploration of this dynamic in *Blackness as Universal Claim* underscores how such an orientation is crucial to engagement with racism in Germany, above all because to address post-World War Two racism in Germany directly means risking „being accused of Holocaust denial“ (Partridge 2022, 10). As a consequence, activists approach racism by analogy, specifically, with reference to anti-Black racism in the United States. Although the capacity for social change is central to Partridge’s analysis, he evinces skepticism towards solidarity, reminding us that it „is always already caught up in asymmetrical relations of power“ (Partridge 2022, 147). However, this critique is calibrated to claims of solidarity of citizens with non-citizens in the context of asylum-based migration. Indeed, Ağal’s dramatization of

racism, as described above, resonates with the dialectic of the universal and particular in Partridge's work. „Universalizing claims to Blackness [...] must insist on the connection between the particular circumstances and their broader application“ vis-à-vis „the production of Blackened subjects [...] and via Blackness as the means for making social change“ (Partridge 2022, 124). The musical intertexts thus serve to structure the representation and critique of racialization in Germany. (Post-)migrants from Turkey (and beyond) look to African-American racism in the struggle against racism in Germany. However, the potential bonds of solidarity explored in *Yeni Yeşerenler* extend beyond the shared experience of racism. Indeed, Derin's experience in the football club makes clear that solidarity that exceeds given collective identities is needed (along the lines of no queer liberation without anti-racism and vice versa).

Derin explores possible solidarities through encounters with racialized groups in the U.S. As a teenager, she travels to the U.S. to work as an au-pair. Beforehand, she interviews with families who are looking for child care. One of these families is a young Indian-American couple. The husband and wife are ophthalmologists, and Derin is impressed by the family and above all their prosperity, speaking of them as „Kanax, die es geschafft hatten und ein wohlhabendes Leben in Chicago bestreiten“ (YY 112). Thus, we see that Derin does not focus on the shared experience of racism, but foregrounds the promise of a better life (and implicitly a more just society) in her view of racialized groups in the U.S. Considering the co-mingling of performances of resistance and wealth in mainstream hip-hop, this account applies just as much, if not more to Derin's taste in music. This impulse becomes apparent in the musical allusions in the text itself. Before analyzing the final chapter of the work, where these issues are most apparent, I will outline the theories of dubbing and musical intertexts that shape my understanding of Ağal's work.

Dubbing Culture

I turn to Tom Boellstorff's notion of ‚dubbing culture‘ to better understand the role of music in *Yeni Yeşerenler*. While his theory of lesbi and gay subject formation (Indonesian terms related to, but distinct from, the terms gay and lesbian) is rooted in 1990s Indonesia, his use of dubbing to theorize this context will be shown to suit analysis of the musical intertexts and notions of solidarity in Ağal's narrative. Boellstorff's article is most immediately an account of how „dubbing allows lesbi and gay individuals to see themselves as part of a global

community but also as authentically Indonesian“ in the context of global media networks (Boellstorff 2003, 237). He foregrounds how transnational mass media inflect queer identities in Indonesia, articulations of sexuality, and how collective identities coalesce around these discourses. More to the point, Boellstorff holds that gay and lesbi identities are to be understood as cultural dubbing, enabling individuals „to hold together multiple cultural logics without resolving them into a unitary whole“ (Boellstorff 2003, 226). Dubbing, the practice of replacement of a soundtrack in one language by one in another language, describes how the terms *gay* and *lesbi* are adapted by Indonesians (from Anglophone media), while echoing contemporary debates about dubbing foreign television and film into Indonesian and a ban on the practice in the country.

This constellation also illuminates how dubbing and shifting linguistic practice challenge established national and sexual identities. The emergent queer identity charted by Boellstorff that negotiates both local and global histories and identities is not foreign to the scale of *Yeni Yeşerenler*, which spans from the local to transnational while a dynamic where transnational dimensions resonate with postmigrant identity and the novel’s musical landscape is also apparent in the novel. Boellstorff’s approach to the ideological nature of subject formation also refines our understanding of solidarity in the work. Dubbing culture „is crucially concerned with agency: It questions deterministic theories of hailing persons through ideology and voluntaristic theories that assume persons voice and negotiate their subjectivities vis-à-vis structures of power“ (Boellstorff 2003, 226). Insofar as solidarity is conceived as a critical political practice that seeks to transcend given ideological formations, it implies a capacity to transcend given ideological structures. At the same time, it must be acknowledged that given ideologies structure and limit possibilities for solidarity. Fashioning new social bonds requires actors to elaborate a novel collective identity while navigating existing identities, ideologies, and cultural practices. Thus, Boellstorff’s call for holding together multiple cultural logics is not simply multiplicity for its own sake. It is a fundamental political practice, particularly where solidarity is concerned.

As Kornbluh’s argument demonstrates, solidarity is fundamentally rooted in „practices of the symbolic“, and music is a key aesthetic form that can be mobilized in this regard (Kornbluh 2019, 43). Approaching the musical allusions as intermedial references implicate a similar dynamic along an intermedial axis. Indeed, my use of Boellstorff suggests an intermedial shift in his theory. This shift also implies a move from the conceptual and ideological dimensions

of texts in the mass media to the aesthetic qualities of cultural texts that lend themselves to the elaboration of novel subjective and collective practices across given social and cultural divisions. In *Dubbing Culture*, the titular practice refers not to the musical practice of dubbing, but dubbing in the context of television and film. Following this intermedial orientation, the musical allusions in Ađal's work imply a virtual dubbing in the mind of readers who are familiar with the songs (that is to say that they cannot help but *hear* the song while reading). However, in the age of readily available streaming music, it is not a stretch to suppose that curious readers who are not familiar with the particular songs will also listen to them, perhaps immediately, concertizing this virtual dubbing. Such a reading practice falls into the musical literary practices Beate Schirrmacher theorizes as ‚musical transformation‘, an array of writing practices in which engagement with music „*transforms* literary narration and expression“ and in doing so the „aesthetic and political ideas“ that literature communicates (Schirrmacher 2024, 835). In *Yeni Yeşerenler*, we see this exemplified in how musical allusions allow the work to develop novel bonds of solidarity.

Music in the Text

This logic of holding together multiplicity in tension is crucial to both the narrative form and politics of the work. In the narrative itself, music most explicitly plays a role in the final chapter, *After Tonight*, which narrates how Derin falls in love with a classmate and has a first positive romantic encounter with her. This chapter provides two instances of how music is conceived as an aesthetic that can structure interpersonal relationships. The chapter narrates Derin's relationship with a new student at her school and how the unnamed woman eventually invites Derin to celebrate Christmas at her parents' house.

Conflict arises when Derin must convince her mother to allow her to spend the night. Her cousin Kader convinces Derin's mother to grant her permission. Kader drives Derin to the friend's house and on the drive, they listen to the song *Aşk Hikayesi* (Love Story) by the Turkish pop singer Kayahan. „Im Auto hörten wir immer *Aşk Hikayesi* [sic] von Kayahan. ‚Bizimkisi bir aşk hikayesi. Siyah, beyaz film gibi biraz‘“ (Ours is a love story. Kind of like a black and white movie.; YY 145). Derin then goes on to explain why the song is so meaningful. „Ich hörte ihn so gern, weil ich glaubte, dass Kader Abla und ich vielleicht gleich liebten. So melodramatisch, ein bisschen lebensmüde und aufopfernd. Und weil wir vielleicht die einzigen

Frauen in unserer Familie sind, die die Normen nicht aushielten“ (YY 146). The song is both a representation of their bond but also defines its terms to Derin’s mind. Like the epigraphs to the novel itself, this song acts as an epigraph in a broader sense as it comments on Kader and Derin’s friendship.

Music, specifically a mixtape that the young woman burns on a CD for Derin, has a similar function in anticipating the terms of their future relationship. The act of gift-giving is also significant as their first encounters are structured by the small gifts of food she gives Derin. „[S]ie kam nie mit leeren Händen, wenn sie auf mich zukam“, notes Derin, suggesting that her generosity sews a seed of attraction (although Derin is initially skeptical of her motives; YY 143). At the same time, the difference between Derin and her new classmate is clearly marked throughout the story. This is partly because she is new at the school. Moreover, „die Lehrer*innen machten den Eindruck, dass es irgendein Geheimnis um sie gäbe, das erklärte, weswegen sie die elfte Klasse wiederholt“ (YY 143). When Derin arrives at her house on Christmas Eve, the narrative repeatedly underscores that the family’s class and interpersonal relationships differ markedly from Derin’s family. Above all, Derin is struck by the relationship between the woman and her parents. „Mum. Dad. Wollen wir einfach erstmal Geschenke auspacken?“ fragte sie selbstbewusst, weil mir klar war, dass sie diese Reihenfolge festgelegt hatte und die nicht der Familientradition entsprach“ (YY 148). This scenario stands in stark contrast to the hierarchical power structures in Derin’s family, as seen in her struggle to get permission to be at the celebration in the first place. Opening the presents lays bare a clear class difference between the two. Derin’s friend gets „ein Verstärker von Marshall“, an Adele CD that has not been released, and a trip with her mother anywhere she wants. Derin is not left out, receiving „einen Hunderteurogutschein für Thomas I-Punkt [...] ein wahnsinnig teures Streetwear-Geschäft“, interpreting this gesture as, in part, an effort to include her, but one which naturally underscores the difference between the two women and their families (YY 148).

The importance of music for Derin’s love interest is also clear and serves as a more emotionally charged moment in which Derin first confronts how different they are from one another. At the very beginning of her visit, „Sie zeigte mir ihr Zimmer, ihren Computer und ihre Playlist mit Liedern, die sie via Lime-Wire heruntergeladen hatte. Sie hörte weder RnB noch HipHop, aber irgendwelche Lieder auf die wir uns einigen konnten, würden wir schon finden, dachte ich“ (YY 147). This sets up Derin’s elation when she receives „eine selbstgebrannte CD mit

selbstgemachten Cover, worauf alle Lieder waren, die ich rauf und runter hörte!“ The CD has songs by J-Kwon, Jagged Edge, Nelly, Shawn Desman, and others, and Derin is surprised at how closely the mix tape corresponds to her tastes. Most immediately, this gift is meaningful because „[w]ir hatten uns noch nie so richtig lange außerhalb der Schule gesehen und auch keine Musik zusammen gehört“ (YY 149). The mixtape thus symbolizes Derin’s investment in music as a privileged artistic form which parallels Ağal’s use of musical epigraphs. To explicate the scene in slightly different terms, it dramatizes what Schirrmacher refers to as „the transgressive potential of music both to state and to subvert conflicting categories“, with music used to both introduce and resolve the conflict in this chapter (Schirrmacher 2024, 854).

Moreover, the role of music in this chapter demonstrates how it serves to mediate between the subjective register of affect, desire, and corporeality on the one hand, and the social identities, above all the class dynamics, at play in the relationship. This capacity to mediate between subjective states and sociopolitical institutions is intensified by the twin capacity for abstraction of rhythm, melody, and tone in music and the representational capacity of lyrics. Because the former features do not rely on language, they are uniquely primed to transcend cultures. Of course, this capacity can be subverted by the specific codes that govern musical form (and taste), however, the role of global pop music, both as an aesthetic object (shared at the inter-subjective level) and as a form that circulates transnationally, suggests music is a privileged medium for cultural dubbing. The fact that Boellstorff foregrounds a specifically sonic practice (albeit one predicated on language) only underscores this argument.

Conclusion

Creating a mixtape is an apt metaphor for creating and sustaining solidarity. Anyone who has assembled such a playlist is familiar with the difficulty of creating a meaningful whole that does not become monotonous or stray into eclecticism. This is a formulation that can be applied, *mutatis mutandis*, to political art and solidarity. Kornbluh’s example of the improvised choral performance underscores the audacity of attempting to form seemingly impossible bonds. Given that solidarity re-works social forms, it follows that revising aesthetic form through intermedial practices resonates with creating structures of solidarity that engender unity predicated on difference. The difficulties of creating truly novel solidarities across social boundaries are repeatedly dramatized in *Yeni Yeşerenler*. The work’s epigraphs point to the

expanded field of reference that result from racialization in Germany but also create a framework to challenge these social practices. Readers see how particular social structures are confronted through universal categories, a dynamic key to both Partridge and Boellstorff and one most readily apparent through musical allusions in the work. Moreover, it is music that allows Derin to imagine a better future for herself and to create the social bonds to realize it. Given the persistence of racism and homophobia, as foregrounded by Ađal, and, to zoom out beyond the concerns of the novel, the climate crisis and that of the imperialist world system, the broader necessity to more vigorously engage in such wagers in political and artistic practice is readily apparent.

Duncan Gullick Lien is a literary scholar specializing in Turkish-German literary relationships, literary multilingualism, and comparative realisms. After completing his doctorate at Pennsylvania State University in 2023, he was a Max Kade Postdoctoral Fellow in the Berlin Program for Advanced European and German Studies at the Freie Universität Berlin.

References

Ağal, Duygu. 2022. *Yeni Yeşerenler*. Berlin: Korbinian.

Boellstorff, Tom. 2003. „Dubbing Culture: Indonesian ‚Gay‘ and ‚Lesbi‘ Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World“. *American Ethnologist* 30/2: 225–42.

El-Tayeb, Fatima. 2013. „Time Travelers and Queer Heterotopias: Narratives from the Muslim Underground“. *The Germanic Review* 88/3: 305–19.

Ewing, Christopher. 2024. *The Color of Desire: The Queer Politics of Race in the Federal Republic of Germany after 1970*. Ithaca: Cornell UP.

Genette, Gérard. 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation* trans. by Jane E. Lewin. Cambridge: Cambridge UP.

Kornbluh, Anna. 2022. „Solidarity Words“. *Differences* 33: 33–50.

Kornbluh, Anna. 2019. *The Order of Forms: Realism, Formalism, and Social Space*. Chicago: University of Chicago Press.

Partridge, Damani. 2022. *Blackness as a Universal Claim: Holocaust Heritage, Noncitizen Futures, and Black Power in Berlin*. Oakland: University of California Press.

Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke UP.

Schirmacher, Beate. 2024. „Music Transformation in Literature“. In *The Palgrave Handbook of Intermediality*, edited by Jørgen Bruhn, Asun López-Varela Azcárate, and Miriam de Paiva Vieira. 833-63. Cham, CH: Palgrave Macmillan.

„Wir müssen uns zusammentun“ Solidarität in Aras Örens *Berliner Trilogie* (1973–1980)

Diego León-Villagrà

ABSTRACT: Die zwischen 1973 und 1980 publizierte *Berliner Trilogie* des türkisch-deutschen Schriftstellers, Journalisten und Theaterschaffenden Aras Ören diskutiert anhand einer Vielzahl von Arbeiter:innen- und ‚Gastarbeiter:innen‘-Biografien, deren Mittelpunkt die Naunynstraße in Berlin-Kreuzberg bildet, Fragen nach Solidarität innerhalb der Arbeiterklasse. Wie in diesem Beitrag aufgezeigt wird, präsentiert der literarische Text ein spezifisches Modell von Solidarität, das er gleichzeitig extradiegetisch einfordert; insbesondere sollen dabei auf lokaler Ebene neue Bündnisse jenseits nationaler Identitäten gebildet werden – innerhalb der Arbeiter:innenklasse und darüber hinaus.

*Vorwärts! Und nicht vergessen
Worin unsre Stärke besteht.
Beim Hungern und beim Essen
Vorwärts, nicht vergessen
Die Solidarität!*
– Bertolt Brecht: *Solidaritätslied* (1931)

I.

„Was tun? Große Frage – kleine Antwort“ (Ören 2019, 68). Die ‚kleine Antwort‘, die Aras Ören in seiner zunächst im *Rotbuch Verlag* erschienenen, 2019 durch den *Verbrecher Verlag* neu aufgelegten *Berliner Trilogie*, einem der „ersten großen Texte über das türkische Kreuzberg“ (Höge 2019), auf die ‚große Frage‘ Lenins vorschlägt, besteht in einer spezifischen, insbesondere lokal gedachten Solidarität innerhalb der Arbeiter:innenklasse und darüber hinaus, die der literarische Text ebenso darstellt wie fordert. Dieser Solidaritätskonzeption möchte ich im Folgenden mittels eines *close reading* der *Berliner Trilogie* sowie einer sozialpolitisch-historischen Kontextualisierung nachgehen.

Der 1939 in Istanbul geborene Dichter war bereits in der Türkei als Autor und Theatermacher aktiv; 1969 emigrierte er „aus Neugierde und Abenteuerlust und außerdem, weil zu Hause die Religiösen mit Knüppeln vor den Türen seines experimentellen Theaters aufliefen“ (Stephan 2020), nach West-Berlin. Als Teil des sozialistischen Künstler:innenkollektivs *Rote Nelke* wirkte er etwa bei der ersten Freien Berliner Kunstausstellung 1971 mit dem Thema „Das Gesicht des Kapitalismus bei uns“ mit (vgl. insb. Gezen 2016), während er, da ihm „[d]er Weg in die intellektuellen Zirkel [...] weitgehend verschlossen“ blieb (Ören 2023), zunächst verschiedenen Lohnarbeiten nachging:

Ich arbeitete also auf dem Friedhof, auf dem Bau, am Band, ich putzte. Manchmal war ich nur ein oder zwei Tage an einem solchen Arbeitsplatz, manchmal ging es über Wochen. Dort traf ich Türken, Jugoslawen, Griechen und andere, es kam zu Verbrüderungen am Band oder auf dem Gerüst. Das hielt oft nur einige Tage, doch es half mir, die kleine Internationale der Werktätigen zu sehen, ihre Mitglieder kennen zu lernen. Es half mir, dem Sohn eines Istanbulers Ingenieurs, der als Schauspieler gekommen war und Schriftsteller werden wollte, sein literarisches Arbeitsfeld auszumachen. (Ebd.)

Neben seiner steten literarischen Arbeit mit unübersehbarem politischem Anspruch, für die er im Jahr 1985 mit dem ersten Adalbert-von-Chamisso-Preis der Robert-Bosch-Stiftung ausgezeichnet wurde, wirkte Ören seit 1974 als Teil der türkischen Redaktion beim *Sender Freies Berlin* (SFB), die er bis 2002 leitete.

Seine zwischen 1973 und 1980 im *Rotbuch Verlag* publizierte *Berliner Trilogie*, bestehend aus den Poemen *Was will Niyazi in der Naunynstraße?* (1973), *Der kurze Traum aus Kagithane* (1974) und *Die Fremde ist auch ein Haus* (1980), die erst 1980 auch auf Türkisch erschien, wird oft als Anfang einer ‚Migrant:innenliteratur‘ gesetzt, die eine breitere Öffentlichkeit

ansprechen wollte und erreichte (Ackermann 2007, 498). Insbesondere wurde die *Berliner Trilogie* mehrfach für das Theater adaptiert und verfilmt – etwa 2009 im postmigrantischen Theater *Ballhaus Naunynstraße* und 2022 im Rahmen des *poesiefestivals berlin* in der Akademie der Künste. Bemerkenswert ist gleichzeitig das „herablassende Wohlwollen“ und „verdeckte Ressentiment“ (Wertheimer 1999, 61), mit der die zeitgenössische Literaturkritik Örens Poemen begegnete; so machte Peter von Becker zwar 1977 anlässlich des Erscheinens von *Privatexil* in der Wochenzeitung *Die Zeit* auf Ören aufmerksam und betonte, es wäre eine „Schande, wenn in der Literaturkritik die Unaufmerksamkeit nicht wiche, die Örens zuvor im gleichen Verlag publizierten Bände bisher gefunden haben“, gleichzeitig aber konstatiert er, „die schnauzbärtigen Männer und ihre kopftuchumhangenen Frauen [sind] aus Unkenntnis und (gegenseitiger) Verständnislosigkeit vorverurteilt, unsere N[] zu sein“ und zeigt sich erfreut, dass aus „unserer größten und, ausgenommen die Strafgefangenen, die Irrsinnigen und die mittellosen Krüppel, wohl depraviertesten Minderheit“ (von Becker 1977, 36) Literatur entstehen würde.

Bereits Kai Bremer argumentiert, dass die originär auf Deutsch veröffentlichte *Berliner Trilogie* „eindeutig für den deutschen Buchmarkt publiziert“ wurde „und in erster Linie [...] Leser adressierte, die mehrheitlich über keine Türkischkenntnisse verfügen dürften“ (2020, 129). Örens freie Verse stehen in der türkischen Tradition Nâzım Hikmets (vgl. Chiellino 1995, 313, 319–322; sowie Gezen 2012) und suchen ihr intendiertes Publikum in Anlehnung an Brecht auch in der Arbeiter:innenklasse – Ören wählte die „Form des Gedichtes [...] weil [...] [d]as Publikum, das er vor Augen hatte, [...] nach vierzehn Stunden in der Fabrik keinen Nerv mehr für dicke Bücher“ habe (Stephan 2020). Dabei verbindet der Text eine Vielzahl verschiedener proletarischer und migrantischer Stimmen, die auf Gesprächen und Begegnungen des Autors aufbauen (vgl. Ören 1999): die Hauptfigur Niyazi Gümüşkiliç, seine Freundin Atifet und andere ‚Gastarbeiter:innen‘, seine Nachbarin Frau Kutzer, ihr zunächst im Widerstand gegen den Nationalsozialismus aktiver, dann zur Wehrmacht eingezogener und später verstorbener Mann Gustav, die Arbeiter:innen der Industriebetriebe, unter vielen anderen. Migrationserfahrungen, soziale Verhältnisse und die Narration von Konflikten werden dabei zu einem Panorama verbunden, das neben rassistisch motivierter Gewalt und Diskriminierung auch Sexismen und Klassismen thematisiert.

Es handelt sich um Lyrik, die der „Archivar Westberliner Zeitlichkeiten“ (Gezen 2022, 56) Ören explizit als Dokument versteht:

Ich habe diese Zeitlichkeiten miterlebt, sie für mich gewonnen und habe mich mit ihnen bereichert. Ich erfuhr durch sie neue Empfindungen. Und das alles habe ich auf Türkisch erzählt. [...] Ich habe Berlin auf Türkisch erzählt. Meine ganze Umwelt, meinen zeitlichen Raum habe ich täglich ins Türkische übersetzt. (Ören 1999, 53)

Die *Berliner Trilogie* sollte dabei extra- wie intradiegetisch sowohl den „Berlinern die Türen dieser verschlossenen Gesellschaft öffnen“ als auch „die Neuankömmlinge mit ihren Einzelschicksalen mit den Berlinern zusammenbringen“ (ebd., 48). Politische, ökonomische und soziale Aspekte stehen dabei im Mittelpunkt, bilden diese doch die Grundlage für das hier explizit lokal und heterogene Gruppen verbindend gedachte und im Folgenden untersuchte Konzept von Solidarität: „um Kreuzberg wirklich zu sehen, / mußst du das Verhältnis von Arbeit und Lohn, / die Geschichte des Kapitalismus verstehen.“ (Ören 2019, 210)

II.

Den Mittelpunkt von Örens dokumentarischen „Sozialreportage in Versen“ (Stephan 2020), das gemeinsame Element aller Stimmen bildet die nur wenige hundert Meter lange Naunynstraße in Berlin-Kreuzberg innerhalb der „politische[n] Insel West-Berlin“ (Chiellino 1995, 307), die vom direkt an der Berliner Mauer gelegenen Oranienplatz im Westen bis zur Mantuffelstraße führt und dabei den heutigen, zuvor unbenannten Maria-von-Maltzan-Platz sowie die jeweils nach preußischen Adligen benannten Adalbert- und die Mariannenstraßen kreuzt. Noch 2009 konstatierte Shermin Langhoff als Leiterin des Theaters *Ballhaus Naunynstraße*, diese habe „einen gewissen Bekanntheitsgrad“ in Zusammenhang mit „Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Armut, ethnische[n] Probleme[n]“ (Fanizadeh 2009).

Mit der Wahl der Naunynstraße als Schauplatz oder Bühne der *Berliner Trilogie* schreibt Ören diese in eine Tradition der Arbeiterstraßenliteratur ein, die mit Willi Bredels *Rosenhofstraße – Roman einer Hamburger Arbeiterstraße* (1931) einsetzt (so bereits Chiellino 1995, 307f.), auch Jan Petersens jüngst neu herausgegebenen ‚literarischen Tatsachenroman‘ *Unsere Straße* (1936) einschließt (vgl. die Rezension von Sebastian Schweer in dieser Ausgabe) und sich bis heute fortsetzt. Dieses Modell, eine Straße als topographischen ‚roten Faden‘ zu wählen, auf deren Bühne gesellschaftliche, politische und soziale Fragen verhandelt werden, haben auch populäre Formate wie die deutlich bürgerlichere, in München spielende deutsche Seifenoper *Lindenstraße* oder ihr englisches, stärker proletarisch geprägtes

und bei Manchester spielendes Pendant *Coronation Street* aufgegriffen. Dabei ist Örens Gesamtwerk von der meist dialogischen, zwischen ‚deutschen‘ und migrantischen Figuren verhandelten Auseinandersetzung mit Deutschland geprägt, die sich etwa in seinem Band *Deutschland, ein türkisches Märchen* (1978) oder seinem poetischen Briefwechsel mit Peter Schneider fortsetzt, wobei der literarische Text als symbolische Vermittlungsinstanz dienen soll – innerhalb und außerhalb der erzählten Welt: „Ich habe im Namen der Gastarbeiter die Visitenkarte von Niyazi an Frau Kutzer gegeben, und die Visitenkarte von Frau Kutzer an Niyazi“ (so Aras Ören in Gutmair 2017). In Kutzers Familiengeschichte werden immer wieder Fragmente einer Geschichte der Arbeiterbewegung sowie einer Sozialgeschichte des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, „den Jahren, als Franz Naunyn / Bürgermeister wurde“, „[d]ie Jahre, / in denen der Konkurrenzkapitalismus / die Mächtigen noch mächtiger machte“ (Ören 2019, 16) eingewoben. Die Narration der *Berliner Trilogie* setzt allerdings erst mit der Ankunft türkischer Gastarbeiter:innen mit dem Anwerbeabkommen mit der Türkei 1961 ein:

Ein verrückter Wind eines Tages
wirbelte den Schnurrbart eines Türken,
und der Türke rannte hinter seinem Schnurrbart
her und fand sich in der Naunynstraße.
[...] Dann eines Tages, wie er gekommen war,
ist er leise wieder gegangen.
Er ist gegangen, aber
ihm nach drängten seine Landsleute,
Frauen, Männer,
Kind und Kegel.
Und die Naunynstraße wurde
voll von frischem Thymiangeruch,
voll frischem Haß,
voll Sehnsucht,
voll mit Hoffnung (ebd., 25)

Die Poeme der *Berliner Trilogie* präsentieren im Folgenden eine Vielzahl einzelner Schicksale und gebrochener Biografien von Arbeiter:innen und ‚Gastarbeiter:innen‘ – neben Niyazi etwa die der ehemaligen Sexarbeiterin Atifet, von Halime, die für „3,10 Stundenlohn, Akkord“ arbeitet (ebd., 37), von Sabri San, der an Tuberkulose erkrankt („Acht Prozent aller Türken haben Tbc. / Jeder Fünfte stirbt zu Hause daran“; ebd., 48) oder Kázim Akkaya, der seine

Geschichte „[i]n einer Reportage des Fernsehreporters / Fritz Zimmermann“ erzählt und vom Aufstieg träumt: „Alle arbeiten neun Stunden. / Ich rede nicht mal davon, wenn ich elf Stunden arbeite“ (ebd., 38).

Zentral ist dabei die Überzeugung, dass nicht nur die „Gastarbeiter“ [...], die trotz ihrer wichtigen Rolle bei der Fortführung von nur noch in Ansätzen vorhandener Industrie und dem Dienstleistungssektor im öffentlichen Bewußtsein keine Rolle spielten und die außerhalb der Arbeitsstunden vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen waren und verachtet wurden“ (Ören 1999, 30), unterdrückt werden, sondern mit ihnen die gesamte Arbeiter:innenklasse. Gegen die immer wieder in ihrem Scheitern dargestellten Aufstiegsfantasien Einzelner („Was sagte der Niyazi? / Spar soviel du sparen kannst, / den Spaß werden andere haben, / so oder so“; Ören 2019, 49) werden als Lösung dieses Konflikts neue Bündnisse vorgeschlagen – Solidarität wird verstanden im Sinne einer „Forderung nach einer politischen Gemeinschaft, einer Einheit von gesellschaftlicher und politischer Identität“ (Mayer, Schäfer und Schüll 2004, 8; zu aktuellen Diskursen um diesen Begriff vgl. ebd.). Verbundenheit und Unterstützung jenseits nationaler Identitäten wird dabei explizit lokal gedacht, zentral ist dabei die Überzeugung, dass nicht nur die „Gastarbeiter“ [...], die trotz ihrer wichtigen Rolle bei der Fortführung von nur noch in Ansätzen vorhandener Industrie und dem Dienstleistungssektor, im öffentlichen Bewußtsein keine Rolle spielten und die außerhalb der Arbeitsstunden vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen waren und verachtet wurden“ (Ören 1999, 30), unterdrückt werden, sondern mit ihnen die gesamte Arbeiter:innenklasse:

Warum soll ich meinem Kumpel
den Bissen aus dem Mund reißen?
Und was ist, wenn dieser seinen Bissen
aus meinem Mund reißen will?
Wohin führt das, wenn wir so
aufeinander losgehen?
Sollen wir nicht vielmehr
gemeinsam die aufstößern, die
die großen Bissen wegschnappen,
um uns von denen
unsren Teil zu nehmen? (Ören 2019, 103)

Solidarität muss daher aus verschiedenen Perspektiven, jenseits nationaler Identitäten, divers fundiert und aus verschiedenen Erwartungshaltungen erfolgen; die *Berliner Trilogie* schlägt dazu neue Bündnisse vor. Diese Perspektive wird vor allem ermöglicht, weil Anfang der 1970er Jahre „die soziale Differenzierung [der ‚Gastarbeiter:innen‘; Anm. d. Verf.] [...] noch nicht begonnen [hatte]. Sie hatten alle den gleichen sozialen Status“ (Ören 1999, 46). So wird neben Frau Kutzers Wunsch nach „Macht [...], / das alles so zu verändern, wie ich es will, / aber so, daß diese Veränderung / nicht auf Kosten der anderen geht“ (Ören 2019, 62) auch die Auf- und Abstiegsgeschichte von Klaus Feck geschildert, der im „Konsumchaos [...] erstickte“ (ebd., 51, Herv. i.O.) und sich einer rassistischen Gruppe anschließt:

Wenn Klaus betrunken war, Freitagabend,
 am Stehtisch, in der Eckkneipe,
 dann kreiste es in seinem Kopf.
 – ist das alles, wofür wir leben?
 Sonst nichts?
 Dann hat er geflucht und gegrölt.
 „Unsere freiheitlich-demokratische Grundordnung schützen“ –
 die Zeitungen waren voll mit solchen Wörtern.
 Dazu Mordgeschichten und Bilder von nackten Frauen.
 [...] Eines Tages drehte Klaus durch (ebd., 54)

Zudem wird Solidarität in der *Berliner Trilogie* explizit lokal gedacht, auf der Bühne der Naunynstraße in Berlin-Kreuzberg, auf der exemplarisch die Geschichte der ‚Gastarbeiter:innen‘, der Arbeiterbewegung und der Bundesrepublik verhandelt werden. Bereits Harald Weinrich macht dabei in seinem Aufruf *Um eine deutsche Literatur von außen bittend* (1983, 913), der zur Stiftung des Adalbert-von-Chamisso-Preises führen sollte, deutlich, dass „Straßen [...] in dieser Dichtung Orte [sind], an denen sich Schicksale kreuzen. Es sind Straßen, häufig mit langer proletarischer Tradition, in denen Solidarität selbstverständlich ist und ‚in denen sich was rührt‘. Die Geschichte, die sich in diesen Straßen niedergeschlagen hat, setzt sich fort in den Geschichten ihrer heutigen Bewohner.“ Aras Ören selbst verortet das revolutionäre Moment dieser Straßen in der *Berliner Trilogie* hinter den Fassaden, in den Hinterhöfen verborgen:

Die Häuser, die dich in der Naunynstraße ansehen,
 drehn dir mit der Vorderfront den Hintern zu,
 wie stumpf gewordene Transportarbeiter
 die Last nicht achten, die sie tragen.

Erst wenn du in die Hinterhöfe trittst, dann
 fühlst du, dann schmeckst du, dann riechst du,
 was da in der Luft liegt.
 Dann merkst du – eher als
 in den Neubauvierteln draußen,
 wo die Isolierung größer ist –
 daß hier die Klasse wohnt, die
 diese Gesellschaft regeln zerschlagen auswischen
 und neu bauen wird.
 Was da in der Luft liegt,
 verschlingt alle Schimmelgerüche. (Ören 2019, 69f.)

Ören geht es bei seinem als Intervention angelegten Text explizit darum, die „Welt in ihrer Geschichte, um ihre Zeit“ (Ören 1999, 6, 15) darzustellen. Denn „[d]ie Menschen aus der Türkei, egal woher und aus welcher Schicht sie kamen, waren hier Teil eines historischen Prozesses, sie waren jetzt neue Mitglieder der Arbeiterklasse in Deutschland“ (ebd., 50). Die Situation von ‚Gastarbeiter:innen‘ wurde in den 1970er Jahren vielfach verklärt, wenn etwa Harald Jähners in der *Frankfurter Rundschau* (2017) konstatiert: „Zum guten alten West-Berlin gehörten auch die guten alten Türken.“ Während *Was will Niyazi in der Naunynstraße?* (1973) vor dem Anwerbestopp 1973 publiziert wurde, stehen die übrigen Poeme bereits im Zeichen der politischen und gesellschaftlichen Situation nach der Ölkrise – einer Rezession, der Arbeitsmarktzugangssperre von Dezember 1974 und der ‚Verfestigungsregel‘ 1978, die langfristige Aufenthaltsperspektiven ermöglichte. Gleichzeitig verhandelt das Panorama der *Berliner Trilogie* die in den 1970er Jahren

sehr aktive türkische Kultur- und Kunstszene unter Beteiligung verschiedener Einrichtungen und Institutionen; hierzu gehörte das Kunstamt Kreuzberg, die Deutsch-Türkische Gesellschaft und der Türkische Akademiker- und Künstlerverein. Über Eigeninitiativen hinaus arbeiteten sie regelmäßig zusammen, insbesondere bei der Ausrichtung kultureller Veranstaltungen wie beispielsweise dem *Fest auf dem Mariannenplatz* und den *Türkischen Kulturwochen*. (Gezen 2023, 229, Herv. i.O.)

Zu dieser ‚Kultur- und Kunstszene‘ gehörten im weitesten Sinne auch die meist „in den Souterrainräumen der alten Bürgerhäuser“ aktiven „kommunistische[n] türkische[n] Arbeiterklubs“ (Höge 2019), die in der *Berliner Trilogie* als lokale politische Begegnungs- und Vermittlungsräume eine wesentliche Rolle spielen. Hier überlegt Niyazi, der bereits gemeinsam mit Atifet politisch aktiv ist, Flugblätter verteilt und „Kapitalismus muß weg! [...] schreit“ (Ören

2019, 35), gemeinsam mit Horst Schmidt, Schornsteinfeger und „seit anderthalb Jahren [...] in der Marxistischen Abendschule“ (ebd., 70), was konkret zu tun sei:

„Wir sollen mit dieser Straße anfangen,
Niyazi, wie andere in ihren Straßen anfangen.
Hier wohnen wir, und hier,
in dieser Straße, in dieser Gegend, sind wir
viele, viele, die wie er, wie du, wie ich,
jeden Tag von neuem an die Wand gedrückt werden,
und viele wissen nicht, was tun. [...]

Wir müssen uns zusammentun,
allen zeigen, wies heute ist und morgen,
wie wir frei werden.
Anfangen mit konkreten Beispielen.
Die Tricks aufdecken, mit denen sie uns übertölpeln,
jeden Tag.
Klar machen, daß sich nichts ändern wird,
wenn wir unsere Sache
nicht selbst anfangen. [...]“ (Ebd., 72)

Der wichtigste Baustein dabei ist neben der Darstellung „wies [...] ist“, den Arbeiter:innen zu „zeigen, / wie sie zu dem kommen, was ihr Recht ist. / Sie müssen lernen, gegen die vorzugehen, / die ihnen diese Rechte wegnehmen“ (ebd., 73). Dieses Bewusstsein um die eigenen Rechte, das auch problematisiert wird („Sich seiner Rechte bewußt sein / und dieser Rechte beraubt zu werden, / das macht einen kaputt“; ebd., 26), schlägt sich zuletzt in einer Reihe von Briefen nieder, die am Schluss des ersten Poems auch innerhalb des originär türkischen Texts in deutscher Sprache wiedergegeben werden (Chiellino 1995, 310) und sowohl konkrete Forderungen an Politiker:innen und Beamte enthalten als auch Solidarisierungsaufforderungen gegenüber Kolleg:innen:

„Herr
Fabrika Kollege!
Auslender schlecht,
du sagen – warum?
Deutsch Schlecht,
auslender sagen – warum?“

Ich menş,
 Du menş,
 Du arbeiter!
 Wir machen suzammen geld
 für di fabrika direktör...“ (Ören 2019, 75)

Obwohl „die Zugehörigkeit der türkischen Minderheit zu einer aufkommenden Hegemonie des Stadtproletariats im Bündnis mit den eingewanderten Landbewohnern“, der „Traum von der Verbrüderung von Bauern und Fabrikarbeitern, von Stadtproletariat und Landbewohnern“, den Carmine Chiellino (1995, 307) in *Was will Niyazi in der Naunynstraße?* begründet sieht, vom literarischen Text immer wieder unterlaufen wird – „Du weißt ja, die meisten, die aus der Türkei kommen, / haben ganz andere Klassenbegriffe, / viele fühlen sich / noch nicht mal als Arbeiter.“ (Ören 2019, 72) – und bis zuletzt prekär bleibt, ist dieses Vorhaben zunächst erfolgreich:

Und die Naunynstraße
 ist wieder eine Straße, in der sich was rührt.
 Anders als vor 70 oder vor 50 Jahren
 und noch unbeholfener als damals,
 aber du kannst manchmal sehen,
 was du nicht erwartest: Arbeiter, Naunynstraßen-
 bewohner, zusammen beim Bier,
 beim politischen Streit,
 unter derselben Fahne Kopf an Kopf. (Ebd., 73f.)

III.

Das zweite Poem der *Berliner Trilogie*, der nur ein Jahr nach *Was will Niyazi in der Naunynstraße?* publizierte Band *Der kurze Traum aus Kagithane* (1974), demonstriert zunächst neben einer Vielzahl alter und neuer Figuren, die innerhalb der Solidargemeinschaft der Naunynstraße stehen – etwa Fazil Usta, dem nach wenigen Monaten in der Fabrik „in die drehenden Walzen / der Mittelfinger der rechten Hand [geriet]“ (Ören 2019, 82) und bald darauf stirbt, Halime und ihr viele Jahre im Gefängnis sitzenden Mann Cemal „[d]ie schicke Suna, Arbeiterin in einer Telefonfabrik“ und ihr Verlobter, der „Lehrer Ziya“ (ebd., 143, Herv. i.O.),

aber auch Ilhan[], Sohn des Großgrundbesitzers“, der Gastarbeiter wurde und mit Achim, der in der Naunynstraße als Bügler arbeitet, SPD- und Gewerkschaftsmitglied ist, für die Betriebswahl kämpft (ebd., 130) oder „Herr Kuhn, Achims Trinkkumpan“, der sich „über die Demonstrationen mit roten Fahnen“ ärgert, aber dennoch die vorgehenden Veränderungen bemerkt (ebd., 131f.).

Als ich zum ‚Sozialisten-Verband der Naunynstraße‘ kam, waren alle aus unserer Straße da.

[...]

Alle kannten sich schon lange und gut,
hatten ihre Gedanken zusammengelegt
beim Versuch, die Probleme zu lösen, die Knoten,
die nicht von ihnen geknüpft waren,
die sie aber fesselten.

Niyazi und Horst füllten Steueranträge aus.

Ein paar Illegalen

gab der Student Osman gute Tips (ebd., 97)

Doch Kázim, der dies wieder dem „Fernsehreporter Fritz Zimmermann“ berichtet (ebd., 97), scheitert mit der immer wieder präsentierten Lösung des „zum[-]Staat“-Gehens, d. h. der Beschwerde, Anfrage oder des Leistungsantrags bei staatlichen Stellen (ebd., 98) und entscheidet sich stattdessen für Gewalt: „Wenn er mich nicht haben will, dachte ich, / dann will ich ihn auch nicht. / Einen Pflasterstein / hob ich auf, / schleuderte ihn gegen das Fenster des Staates. / Die Scheibe klirrte, / die Polizei kam.“ (Ebd., 101) Niyazi hingegen scheitert an Selbstzweifeln aufgrund seiner Herkunft, Bildung und möglicherweise abweichenden politischen Vorstellungen der türkischen Arbeiter:innen, als er „sprechen soll [...] im ‚Sozialisten-Verband der Naunynstraße‘. / Einladungen waren verteilt / und Flugblätter“ (ebd., 150). Als er seine Rede nicht hält, tritt stattdessen Kázim „ans Pult, / vor das breite rote Spruchband: Werkätige, / fordert die Früchte eurer Arbeit! / ,Kollegen, / Damit unsere Zeit / nicht vertan ist, / wollen wir / über unsere Probleme sprechen“ (ebd., 155). Die politische Forderung, sich aus der lokalen solidarischen Gemeinschaft heraus an öffentliche Institutionen zu wenden, wird im zweiten Poem gegenüber der Forderung, „allen [zu] zeigen, wies heute ist und morgen“ (ebd., 72), zurückgestellt:

Fangen wir erst einmal zu sprechen an,
fangen wir erst einmal an zu erzählen
von unserem Leben, unserem Kampf (ebd., 154)

Die Fremde ist auch ein Haus (1980) schließlich, das einen deutlich größeren Fokus auf einzelne Geschichten und die erwachsen werdende zweite Generation der ‚Gastarbeiter:innen‘ legt, resümiert „15 Jahre Berlin“ (ebd., 192, Herv. i.O.) seit Niyazis Ankunft 1964 und die Entwicklung der Naunynstraße immer wieder versöhnlich, obwohl die politischen Kämpfe um Solidarität und Gemeinschaft verloren scheinen und die alten Bündnisse gebrochen sind; Niyazi kennt die Bewohner:innen der Naunynstraße nicht mehr (vgl. ebd., 199–203), die politischen Plakate sind „halb heruntergerissen[] / [...]: / ... marschiere auch du / ... Demonstration / Samstag 14 Uhr / Kottbusser Damm vor Bilka“ (ebd., 199) und die älteren Deutschen, die „den Grundstein der heutigen Demokratie“ (ebd., 201f.) legten, wenden sich gegen dieselben Rechte für die ‚Gastarbeiter:innen‘. Gleichzeitig werden die multikulturellen Straßen zur Attraktion einer Stadtrundfahrt – und zum Museum;

Vor uns der Oranienplatz ...
Diese Gegend wird auch Klein-Istanbul genannt.
Naunynstraße, Adalbertstraße, wir
durchfahren eben die Muskauerstraße.
[...]
Meine Damen und Herren, dies ist
(ein Museum für Lebende Sozialgeschichte,
würde man erwarten, doch man hört.)
ein Kulturzentrum (ebd., 208f.)

Das „Kulturzentrum“ klassifiziert die Erzählinstanz in diesem Einschub pejorativ als vermeintliches „Museum für Lebende Sozialgeschichte“, dem die Migrationsgeschichte der Bundesrepublik eingeschrieben ist. Doch anstelle eines gemeinsamen, solidarischen Projekts kämpft jede:r für sich allein – von den Utopien ist zuletzt nur noch ein „Kreuzberg-Verschönerungstraum des Bauarbeiters namens Dieter“ (ebd., 204, Herv. i.O.) übrig, der bereits die beginnende erste Gentrifizierung Kreuzbergs als alternatives Stadtviertel in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre andeutet: „In dem neuen Haus kann die alte Miete / leider nicht mehr gelten, sie muß / um 250 % erhöht werden.“ (Ebd., 207)

Der im Epilog dargestellte türkische Aufbruch aus der Naunynstraße erhält so auch eine bittere Note – noch in seiner Eröffnungsrede zum *Assemblage Berlin-Festival 2023* im Literarischen Colloquium Berlin sprach Aras Ören, der bereits nach dem rassistischen Anschlag von Hanau öffentlich erklärt hatte, „seit ungefähr 2015, seit dem sagenhaften Aufstieg der

Rechten“ habe er „jeden Tag Angst, sobald ich das Haus verlasse“ (Ören 2020), davon, seine Gedichte sollten

zwischen der türkischen und der deutschen Kultur eine Brücke bilden. Mit der Zeit stellte sich aber heraus, dass die beiden Enden der Brücke nicht mehr mit ihren Ufern verbunden waren. Dabei darf man sich nicht vorstellen, dass sich die Brücke verkürzt hätte. Im Gegenteil, mir kommt es so vor, als wäre diese immer länger geworden. Wir sollten diese Brücke wieder verkürzen. (Ören 2023)

Diese scheinbare ‚Verlängerung‘ der mühsam gebauten Brücken zeichnet sich im Vergleich der drei Poeme der *Berliner Trilogie* bereits in den 1970er Jahren ab; ebenso eine Vereinzelung der verschiedenen ‚Gastarbeiter:innen‘-Gruppen, die das geforderte Solidaritätsmodell als gescheitert markiert. Auch Niyazi feiert nach allen politischen und privaten Kämpfen „[a]m 23. Mai 1979 [...] ganz allein / in einem Lokal seinen 15. Berliner Jahrestag“ (Ören 2019, 198).

Diego León-Villagrà promoviert am Graduiertenkolleg *Medienanthropologie* der Bauhaus-Universität Weimar. Er studierte Deutsche Literatur, Geschichtswissenschaften und Fotojournalismus an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Hochschule Hannover und war von 2021–23 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für deutsche und niederländische Philologie der Freien Universität Berlin. Er ist Mitglied des Redaktionsteams von *Undercurrents*.

Literaturverzeichnis

Ackermann, Irmgard. 2007. „Migrantenliteratur“. In *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*, hrsg. von Dieter Burdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moennighoff, 498f. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Bremer, Kai. 2020. „Versepiik interkulturell. Aras Örens Naunynstraßen-Poeme (1973–1980)“. In *Forcierte Form. Deutschsprachige Versepiik des 20. und 21. Jahrhunderts im europäischen Kontext*, hrsg. von dems. und Stefan Elit, 127–140. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Chiellino, Carmine. 1995. *Am Ufer der Fremde. Literatur und Arbeitsmigration 1870–1991*, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Fanizadeh, Andreas. 2009. „Wir inszenieren kein Getto-Theater‘ [Interview mit Shermin Langhoff]“. *taz*, 18. April, 27.

Gezen, Ela. 2012. „Convergent Realisms: Aras Ören, Nazim Hikmet, and Bertolt Brecht“. *Colloquia Germanica* 45: 369–85.

Gezen, Ela. 2016. „Aras Ören and the (West) German Left“. *Literature Compass* 13: 324–31.

Gezen, Ela. 2022. „(West-)Berliner Zeitlichkeiten und das Archiv der Migration. Aras Ören und Deniz Utlu“. *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 13: 55–66.

Gezen, Ela. 2023. „Türkisch-deutsche literarische Begegnungen in Westberlin um 1980“. In *Berlin International. Literaturszenen in der geteilten Stadt (1970-1989)*, hrsg. von Susanne Klengel, Jutta Müller-Tamm und Lukas Nils Regeler u.a., 229–42. Berlin/Boston: De Gruyter.

Gutmair, Ulrich. 2017. „Ein Fluss kehrt nicht zurück zu seiner Quelle“. *taz*, 27./28. Mai, 9.

Höge, Helmut. 2019. „Aras Örens Spekulative Empirie“. *taz*, 28. November, 26.

Jähner, Harald. 2017. „Niyazi im Land der Nylonhemden [Rez. zu Wir neuen Europäer]“. *Frankfurter Rundschau*, 30. Juni, 36.

Mayer, Ralf, Alfred Schäfer und Maren Schüll. 2004. „Einleitung“. In *Umstrittene Solidarität Spannungsfelder und Praktiken eines Kampfbegriffs*, hrsg. von dens., 7–32. Bielefeld: transcript.

Ören, Aras. 1999. *Privatexil[.] Ein Programm? Drei Vorlesungen*. [Tübinger Poetik-Dozentur], übers. von Cem Dalaman. Tübingen: konkursbuch.

Ören, Aras. 2019. *Berliner Trilogie* [*Was will Niyazi in der Naunynstraße?*, übers. von H. Achmed Schmiede und Johannes Schenk, 1973; *Der kurze Traum aus Kagithane*, übers. von H. Achmed Schmiede und Jürgen Theobaldy, 1974; *Die Fremde ist auch ein Haus*, übers. von Gisela Kraft, 1980]. Berlin: Verbrecher.

Ören, Aras. 2020. „Jeden Tag Angst“. *Süddeutsche Zeitung*, 22. Februar, 15.

Ören, Aras. 2023. „Gegen die Kränkung, die uns in den Kleidern steckt“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. August. Letzer Zugriff am 28.08.2024. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/tuerkisch-deutsche-kultur-warum-laut-aras-oeren-noch-viel-zu-tun-ist-19080362.html>.

Stephan, Felix. 2020. „Pinien, Zypressen“. *Süddeutsche Zeitung*, 18./19. Januar, 18.

von Becker, Peter. 1977. „Aras Ören: ein Dichter unserer größten Minderheit“. *Die Zeit*, 15. Juli, 36.

Weinrich, Harald. 1983. „Um eine deutsche Literatur von außen bittend“. *Merkur* Jg. 37 (Heft 8): 911–20.

Wertheimer, Jürgen. 1999. „[Ü]ber Aras Ören“. In Aras Ören: *Privatexil[.] Ein Programm? Drei Vorlesungen* [Tübinger Poetik-Dozentur], übers. von Cem Dalaman, 61f. Tübingen: konkursbuch.

Vulnerabilität und Verbindung

Literarische Ekstase als Schreibweise der Solidarität

Lisa Jüttner

ABSTRACT: Der vorliegende Artikel wirft, ausgehend vom Butler'schen Begriff des ‚ek-statischen‘ Subjekts, einen kursorischen Blick auf Texte der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur von Mely Kiyak, Olga Grjasnowa und Sasha Marianna Salzmann und fragt, inwiefern die literarische Darstellung von Verletzbarkeit als Möglichkeit der Verbindung verstanden werden kann.

Einleitung

In ihrem Vorwort zur Dezemberausgabe 2023 der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* mit dem Titel *Gegenwartsliteratur als Herausforderung des Literarischen* diagnostizieren Carlos Spoerhase und Juliane Vogel im Hinblick auf aktuelle Entwicklungen, „dass neue Tendenzen in der literarischen Produktion zu einer mehrdimensionalen Ausweitung des Bereichs des Literarischen führen“ (Spoerhase und Vogel 2023, 858). Der Literaturbegriff werde dynamisiert, heterogenisiert und vor allem unmittelbar an ethisch-politische Debatten angeschlossen:

Der Literatur werden wieder nachdrücklich außerästhetische Wirkungszwecke zugeschrieben wie das Attackieren, Mobilisieren, Solidarisieren, Anerkennen, aber auch das Trösten, Heilen, Therapieren, Betören, Versöhnen oder Wiedergutmachen. Damit wird die Grenze zwischen Kunst und Alltagsrealität programmatisch verunsichert oder gar aufgelöst. (Ebd., 858)

Gegenwartsliteratur – innerhalb der hier veranschlagten Tendenzen – wäre demnach engagierte Literatur, die gleichzeitig poetologische Debatten führt oder zumindest veranlasst. Literatur behauptet ihren Stand vornehmlich über „eine klare Tendenz zu erfahrungsbasiertem Schreiben“ (ebd., 859). Doch welche Formen der Erfahrung können als ethisch-politische, solidarisierende Strategien von Literatur verstanden werden? Über welche Erfahrungen verbindet sich Literatur mit ihrer Gegenwart? Und steht dieser Literaturbegriff tatsächlich im Missverhältnis zu einer „Komplexitätsreduktion poetischer Aussagen“ (ebd., 858)?

Dass sich politisch-ethische Intervention und Form keinesfalls ausschließen, hat schon Roland Barthes in *Am Nullpunkt der Literatur* (frz. 1953, dt. 1959) mit dem Begriff der ‚Schreibweise‘ herausgearbeitet. In Abgrenzung zu Sartres *litteratur engagée*, der das Engagement als normative Anforderung an (prosaisches) Schreiben generell formuliert, liegt für Barthes das Engagement der Schreibenden in der Entscheidung für eine bestimmte Schreibweise. Die Sprache ist für ihn „nicht der Ort eines sozialen Engagements, sondern nur Reflex ohne Wahl, das ungeteilte Eigentum aller Menschen“ (Barthes [1953] 1959, 13). Die Schreibweise dagegen bedeutet zugleich Individualisierung des:der Schriftsteller:in, wie auch Rückbindung an „die weite Geschichte der anderen“ (ebd., 17). Mit der Wahl einer Schreibweise verbinden sich die Schreibenden mit der Gesellschaft: „Sprache und Stil sind blinde Kräfte, die Schreibweise ist ein Akt historischer Solidarität“ (ebd.). Je nach geschichtlicher Situation

muss die politische Schreibweise emphatisch sein: „Die Schreibweise der Revolution war die emphatische Geste, mit der allein sich das alltäglich gewordene Schafott fortführen ließ.“ (Ebd., 24)

In Barthes Begriff der (politischen) Schreibweise verdichten sich Emphase und Geschichte; „[d]ie Schrift ist dann beauftragt, mit einem einzigen Zug die Realität der Handlungen und die Idealität der Zwecke miteinander zu verbinden“ (ebd., 23). Auch Barthes Schreibweise der revolutionären Emphase geht von einem politischen Subjekt aus und stellt dessen Souveränität nicht in Frage. Schreibende Solidarität findet durch die Verbindung zwischen denjenigen statt, die ihre Idealität teilen und für ähnliche Zwecke eintreten. Dies führt zwangsläufig zu Ausschlüssen und Begrenzungen, die Verbindung ermöglichen, aber auch verhindern. Aus Gründen wie diesen gerät das souveräne Subjekt in der sogenannten Postmoderne verstärkt in die Kritik. Subjektivität wird als bewegliche Existenzweise verhandelt, als flüchtiges, fragiles Konstrukt. Welche Schreibweisen, welche ‚weite Geschichte der anderen‘, lässt sich daran anknüpfen?

In ihrem 2009 erschienenen Essay *Außer-Sich. Über die Grenzen sexueller Autonomie* legt Judith Butler das Außer-sich-Sein jeder Form von Subjekt-sein zugrunde. Butler schreibt sich damit in eine Linie philosophischer Subjektkritiken ein, die sich von Nietzsche, über Bataille bis zu Foucault nachzeichnen ließe. Das ekstatische Subjekt ist schon bei Nietzsche und Bataille kraftvoll in seiner Nicht-Kohärenz, spätestens seit Foucault ist es politisch, mit Butler wird es offen für Verbindung. Butlers Subjekt ist post-souverän, indem es den Schein der Selbstverfügung aufbricht und stattdessen seine Vulnerabilität zum Politikum macht. Meine These ist, dass diese Form der Subjektivität in der Gegenwart eine bedeutende Rolle spielt. Dies ist auf eine Notwendigkeit zurückzuführen, Affekte und Ekstasen ernst zu nehmen. In emotionalen Extremzuständen zeigen Menschen ihre Verletzlichkeiten, sie entblößen sich und nehmen Kontakt auf. Darin liegt ein Potential zur ‚emphatischen Solidarität‘, wie sie Deniz Utlu in seinem Artikel als Gegenmodell zu einer ‚strategischen Solidarität‘ vorschlägt (Utlu 2018; vgl. den Beitrag von Ela Gezen im vorliegenden Heft). Statt Solidarität als Verbindung zu begreifen, die sich auf die Stärkung von Partikularinteressen richtet, ginge es vielmehr darum, die jeweiligen Verletztheiten zu verstehen. Dann wäre „die Verbindung selbst bereits ein entscheidendes Ziel“ (ebd., 71). Wie sich in neurechten Literaturkreisen aktuell gut beobachten lässt, liegt jedoch genau darin die Gefahr der Vereinnahmung, indem Traditionslinien aufgerufen werden, die konstitutiv die Grenze antiaufklärerischer Emphase berühren. So

stellt Torsten Hoffmann fest, dass „Kositzka und (vermutlich: vor allem) Kubitschek kunstempfindlich der Literatur die Kraft zur ‚Daseinsaufschlüsselung‘ zuschreiben“, mit der sie an „die kunstreligiöse Überwältigungsästhetik der Romantik und das von Nietzsche geprägte Ekstase-Pathos der klassischen Moderne“ (Hoffmann 2021, 236) anschließen. Ekstatische Schreibweisen können viele Formen literarischer Solidarität begünstigen.

Das allein ist schon Grund genug, um sich mit deren Form und Wirkungsweise zu beschäftigen. Die von Spoerhase und Vogel aufgeworfene Frage nach der Literarizität trifft damit durchaus einen wunden Punkt. Wenn es so ist, dass sich in der Gegenwartsliteratur eine auffällige Zunahme affektpolitischer Schreibweisen finden lässt, ist die Notwendigkeit, diese genauer zu bestimmen, umso größer. Ausgehend davon möchte ich zunächst Butlers ‚ekstatisches‘ Subjekt vorstellen. Anschließend werfe ich einen kursorischen Blick auf drei Gegenwartstexte, die mit dem Ekstatisch-Sein als Subjektform umgehen. Dabei frage ich mich, und meines Erachtens tun das die Texte ebenfalls, was wir genau meinen, wenn wir sagen, dass wir uns verbinden. Was berührt uns, was verletzt uns, wo verlieren wir uns und welche Gefahr, aber auch welches Potential steckt darin? Gibt es Möglichkeiten einer ‚emotionalen Autonomie‘ von der aus Solidarität entstehen kann? Wo können fragile – vorläufige oder nachhaltige – Bindungen entstehen, die nicht zwangsweise Ausschlüsse produzieren?

Das ek-statische Subjekt

Im Zuge postmoderner Demokratisierungsbestrebungen gerät das politische, in sich kohärente Subjekt verstärkt in die Kritik. Der Begriff der Ekstase wird in diesen Kontexten als produktiver Kontrollverlust verstanden, der das Subjekt zur Erfahrung der eigenen Inkohärenz führt. Foucault sieht in dem Moment der Ekstase die Möglichkeit zur Transformation. „Das Subjekt in Frage stellen bedeutete, eine Erfahrung zu machen, die zu seiner realen Zerstörung, seiner Auflösung, seinem Zerbersten, seiner Verkehrung in etwas anderes führen würde.“ (Foucault [1978] 2024, 36) Ekstase im Sinne eines Aus-sich-selbst-heraus-Tretens kann nach Foucault auch bei denjenigen, die sie beobachten, zur transformativen Erfahrung und letztendlich zur Anerkennung führen.

Butler formuliert den Begriff des Ekstatischen radikal neu. Zwar sind auch bei ihr Spuren des nietzscheanischen Ekstasebegriffs erkennbar, doch geht es bei ihr nicht um einen rauschhaften Ausnahmezustand. Für Butler ist das ‚Ek-statisch‘-Sein eine Grundkonstituente

menschlichen Seins. Dies ist in dem Fall ganz wörtlich gemeint, nämlich, dass Subjekte niemals ‚bei sich‘, sondern immer auch ‚außer sich‘ sind. „In einem gewissen Sinne bedeutet ein Körper zu sein anderen ausgeliefert zu sein [...]. [A]ls ein in der Öffentlichkeit geschaffenes soziales Phänomen gehört mir mein Körper und gehört mir auch wiederum nicht.“ (Butler [2009] 2023, 40/41) Um geschützt zu werden, büßen Subjekte Autonomie ein, indem sie zu den Subjekten werden, die schützenswert sind. Die Frage, die Butler stellt, ist, ob es nicht vielmehr darum gehen müsste, unsere Rechte anhand unserer Verletztheiten einzufordern. „Vielleicht machen wir aber auch einen Fehler, wenn wir die Definitionen, wer wir rechtlich betrachtet sind, für angemessene Beschreibungen dessen halten, worauf es uns ankommt.“ (Ebd., 39) Die Anerkennung des Ek-statisch-Seins würde für Butler „gerade den Wert beton[en], den es hat, außer sich zu sein, eine durchlässige Grenze zu sein, andern ausgeliefert zu sein, sich im Sog des Begehrens wiederzufinden“ (ebd., 47). Butler sieht darin die Möglichkeit einer intersubjektiven Verbindung, die eine kollektive Verantwortung „für das physische Leben eines jeden anderen“ (ebd., 43) ermöglicht. So könne „von dieser Erfahrung der Verletzbarkeit auf die Verletzbarkeit anderer“ (ebd., 44) geschlossen werden. Dies meint jedoch etwas anderes als Mitgefühl. Butler geht es um die Selbsterfahrung des primären Verlusts und eine daraus hervorgehende solidarische Verbindung durch das gemeinsame Ausgeliefertsein. Diese Erfahrung mache uns „verletzlich für Gewalt, aber auch für ein weiteres Spektrum der Berührung“ (ebd., 44). Welche Möglichkeiten liegen in der Anerkennung, welche Verbindung kann darüber gefunden werden, „die fundamentale Sozialität des leiblichen Lebens zu begreifen, die Art und Weise, wie wir aufgrund unseres Daseins als körperliche Wesen schon von Anfang an ausgeliefert sind, über uns hinaus sind, in das Leben anderer verwickelt sind“ (ebd., 42)?

Zusammenfassend lässt sich mit Butler die Ekstase neu perspektivieren. Butler geht es um eine gegenseitige Anerkennung des Verlusts von Autonomie, dem jeder Körper unterliegt. In emotionalen Extremzuständen – Wut, Trauer, Begehren – wird sichtbar, dass das Subjekt konstitutiv nicht über sich selbst verfügen kann. Statt sich jedoch in diesen Momenten abzuwenden, sollte genau dort Verständigung stattfinden. Diese Idee lässt sich mit Utlus Ansatz der emphatischen Solidarität verbinden. Solidarität kann nicht nur durch gemeinsame ‚Idealität und Zwecke‘ (Barthes) entstehen, sondern „[i]ndem sie sich der Menschlichkeit dort zuwendet, wo sie bedroht ist – etwa in der historischen und gegenwärtigen Verlust- und Gewalterfahrung marginalisierter Gruppen“ (Utlus 2018, 72). Nicht zuletzt stellt sich die Frage, wofür wir kämpfen, wenn wir *uns* meinen. Butlers Idee eines ek-statischen Subjekts verunsichert

Grenzziehungen: „Wenn ich *für* Autonomie kämpfe, muss ich dann nicht ebenso für etwas anderes kämpfen, nämlich für eine Konzeption meiner selbst als eines ausnahmslos vergemeinschafteten Selbst“? (Butler [2009] 2023, 41) Worüber schaffen wir Verbindungen, die politisch für sich eintreten und vom Primat des Eigenen abrücken können, die „Politik weniger mit bürgerlich-liberalen, kapitalistischen Autonomievorstellungen verknüpfen, sondern das Stattgeben von nicht-identischer Verbundenheit und von Nichtverfügbarkeit zeigen können“ (Völker 2016)? Im Folgenden möchte ich an drei Gegenwartstexten untersuchen, inwiefern sich die literarische Ekstase als Schreibweise der Solidarität bezeichnen lässt.

Literarische Ekstasen bei Mely Kiyak, Olga Grjasnowa und Sasha Marianna Salzmann

Mely Kiyaks Essay erzählt vom ‚Frausein‘ und ‚Frauwerden‘, von Wut und Verletzbarkeit, aber auch von familiärer Bindung, Liebe und weiblicher Lust. Der Widerstand, ein entblöbender, erzählender Widerstand, richtet sich gegen das Unsichtbarmachen, gegen die Anpassung, gegen die Enteignung des Ichs, dass „darauf konditioniert [wurde], mich zu fügen.“ (Kiyak 2020, 12) Außer-sich-Sein bedeutet, bemerkt zu werden. Im für den Essay typischen Modus der Selbstbeobachtung wird Kiyaks Ich in der Ekstase „für die Dauer einiger Sekunden als Person kenntlich“ (ebd.). Im Versuch, das Selbst-Erleben in Worte zu fassen, fragt es sich: „Wie kann man das Auflehnen beschreiben? Es war etwas Physisches. Mehr tierisch als menschlich. Ich spannte meine Oberschenkel und Waden an, ging auf die Zehenspitzen, kniff Stirn und Augen zusammen und schrie los. Mein Auflehnen war ein mühsamer, kraftvoller Akt. [...] Es war ein reagierender, kein sprechender Körper.“ (Ebd., 11f) Wut ist gegendert, nicht erst seit Kiyak. In der historischen Figur der Hysterikerin werden ekstatischer Ausdruck und Weiblichkeit zum Code für diagnostiziert pathologisches Verhalten von Frauen. Schon bei Freud ist die Hysterie ein Auflehnen, auch die Hysterikerin *reagiert* auf ihre Unterdrückung. In den 1970er Jahren wird die Hysterie vom Krankheitsbild zum Ausdruck feministischen Widerstands, zum Beispiel bei Hélène Cixous (vgl. Cixous 1977, 32). Welches Gegenüber sind wir für diese Figur, die sich mit ihrer Wut an uns wendet? Kiyaks Ich ist ekstatisch, tritt im Moment der Wut aus sich selbst heraus. Durch das Schreiben nimmt es Kontakt auf, es beschreibt sich selbst im Moment der Ekstase und macht diese Erfahrung durch die Schilderung körperlicher Vorgänge mit-fühlbar. Dabei versucht Kiyak gar nicht,

die Idee eines kohärenten Subjekts zu etablieren, ihr Ich löst sich auf. „Mit kaputter Sicht schaute ich auf den nackten Körper. [...] Obwohl die, die im Spiegelbild gerade zerfloss, im Prinzip jedermann hätte sein können, hielt ich den Anblick nicht aus.“ (Kiyak 2020, 12) Das Ich konfrontiert sich selbst mit der eigenen Inkohärenz. Dabei gerät es in einen Zustand des Nicht-aushalten-Könnens, genauer: sich selbst nicht aushalten können. Doch das Ich flüchtet nicht aus diesem Zustand, im Gegenteil: „Ich wollte mich angucken“ (ebd., 7), ist die programmatische Einleitung des Essays. Das Ich akzeptiert sich selbst im Ausser-sich-Sein und macht es zum Ausgangspunkt der Selbst-Betrachtung im Erzählen.

Ähnlich verhält es sich bei Olga Grjasnowas Figuren. Grjasnowas Romane erzählen Geschichten von ‚Mehrfachzugehörigkeiten‘ (vgl. Freist, Kyora und Unseld 2019). Dabei widersprechen ihre Figuren der Idee einer kohärenten ‚Identität‘ vehement. Zugehörigkeit selbst ist in Grjasnowas Texten ein ekstatisches Konzept, das sich nicht eingrenzen lassen will. Wichtiger als die „Koexistenz verschiedener kultureller Einflüsse, [die] längst Teil der bundesdeutschen Lebensrealität“ (Steinberg 2019, 203) sind, scheint mir für Grjasnowa das, was ihre Figuren innerhalb dieser Koexistenz verbindet: das Aufeinander-bezogen-Sein und die damit verbundenen zwischenmenschlichen Herausforderungen. Im Zentrum ihres zweiten Romans *Die juristische Unschärfe einer Ehe* (2014) steht die Balletttänzerin Leyla. Leyla lebt in Baku und Moskau, später in Berlin. Als narrative Konstituente wird ihre Karriere als Ballerina erzählt, die sich jedoch als zwanghafte Begrenzung herausstellt. In der Absicht, einen „Übermensch“ (Grjasnowa [2014] 2016, 45) zu erschaffen, wird Leylas Körper gefügig gemacht, ihre Biografie als Tänzerin wird ihr schon als Kind vordiktiert. Nach einer Verletzung kann Leyla nicht mehr tanzen. Im Moment dieser Erkenntnis gerät Leyla außer sich.

Leyla ging ins Bad, zog sich aus und betrachtete sich im Spiegel. Anerkennung hatte sie stets für ihren Körper bekommen, für den Körper einer Ballerina. Den gesunden, wohlgeformten und ideal-weiblichen. Das Publikum musste eine Beziehung zu ihrem tanzenden Körper herstellen, dazu musste dieser unverkennbar als ein Ballettkörper zu identifizieren sein. [...] Sie hob das linke Bein so hoch es ging. Dann musste sie weinen, um sich selbst [...], aber vor allem um Altay, der sie nicht über ihren Verlust hinwegtrösten konnte. Nun weinte Leyla aus Scham. Sie weinte lautlos, die Tränen kullerten herunter und verwischten ihre Sicht. (Ebd., 131)

Der Verlust, die Trauer, nimmt Leyla in Besitz. Im Spiegel erkennt sie sich selbst als ‚Ballettkörper‘, eine Beziehung zu diesem hat jedoch das Publikum, nicht sie selbst. Die ‚verwischte Sicht‘ verweist, ähnlich wie bei Kiyak, auf eine Unmöglichkeit, sich selbst als Ganzes zu erkennen. Die Verletzung führt Leyla zum Hinterfragen dessen, was sie glaubt zu sein. „[I]ch verlasse mich“ (ebd., 132). Butler gesteht der Trauer als einem Zustand des

Ausser-sich-Seins eine besondere Aufmerksamkeit zu. Sie schreibt: „Was nimmt uns in solchen Momenten in Anspruch, so dass wir nicht Herr unserer selbst sind? An was sind wir gefesselt? Und von was sind wir so ergriffen?“ (Butler [2009] 2023, 37) Die Trauer, so Butler, führt zum Verlust unserer Selbstbeherrschung. Dabei tritt die Sozialität in den Vordergrund. „[D]ie Trauer bringt zum Vorschein, in welcher Weise wir Hörige unserer Beziehung zu anderen sind, eine Hörigkeit, die wir nicht immer wiedergeben oder erklären können.“ (Ebd.) Grjasnowas Protagonistin trauert, und was besonders auffällt: sie trauert um sich selbst. In dem Moment, in dem ihre Ich-Umgrenzung durch das Tanzen wegbricht, kann sie nicht bei sich bleiben. Davon ausgehend ist die ekstatische Erfahrung, die Inbesitznahme durch das Trauern, sowohl Erkenntnis- wie auch Emanzipationsmoment. Leyla wird überwältigt von ihrer Trauer, sie zerbricht daran und fängt an zu suchen.

Am deutlichsten wird das Ekstatisch-sein als Subjektform in Sasha Marianna Salzmanns *Ausser sich*. Salzmann bietet schon im Titel eine intertextuelle Referenz zu Butlers Essay an und tatsächlich lässt sich der Text als eine Art Plädoyer für das Außer-sich-Sein lesen. Dabei weicht er jedoch von den bisher skizzierten Formen der Ekstase ab und entwickelt eine – so möchte ich argumentieren – avancierte Erzählstrategie des Außer-sich-Seins. Zentral ist dabei die Verdopplung des Ichs, man könnte auch sagen, der Ekstase im Sinne eines Verlusts der Ich-Grenzen.

Ich sah mir selber zu, halb liegend an diesem Kai, mit einem schmalen Körper auf meinem Schoß, sah, wie Rauch aus meinem Mund kam und mir in die Augen stieg, wusste, dass mein Handballen von den spitzen Kieseln brannte, aber zog die Hand nicht weg. Ich hörte mich Dinge sagen, sah mich küssen, aufstehen, gehen, sah mich bei Schritten, die nicht ich unternahm, sondern die mich mitnahmen, und ich würde lügen, würde ich sagen, es war mir egal wohin. (Salzmann [2017] 2018, 142)

Im Vergleich mit den beiden anderen Textbeispielen fällt auf, dass der Kontrollverlust über das Ich keine körperliche Überwältigung ist. In Salzmanns Text funktioniert die Ekstase als Möglichkeit eines die Ich-Grenze überschreitenden Erzählens. Sie ist keine rauschhafte Entmächtigung des Ichs. Sie ist ein Bericht über eine ekstatische Erfahrung. Das Außer-sich-Sein wird zur Voraussetzung für das Erzählen aus der Ich-Perspektive. Während Ali/Ich „es damals noch gewohnt [war], von mir außerhalb meiner selbst, von mir in der dritten Person zu denken“ (ebd., 210), kommt mit der ekstatischen Erfahrung ein „Sichtwechsel“, der dazu führt, „mich als mich zu denken, zu sprechen, sogar zu schreiben“ (ebd., 142). Gemeint ist damit jedoch nicht eine (wieder-)hergestellte Einheit, sondern das Ich spaltet sich auf.

Diese Ich-Spaltung wird zur Schutzstrategie des Ichs. In einem Gespräch mit der Mutter flüchtet Ali/Ich in einen Zustand außerhalb des eigenen Selbst: „Und bevor etwas platzen konnte, in mir, in meinen Ohren, haute ich ab. Ich ging raus aus mir. [...] das Zuhören konnte mir nichts mehr anhaben“ (ebd., 263). Salzmanns Roman referiert durch den Titel explizit auf die Ekstase als Zustand des Außer-sich-Seins, funktionalisiert sie jedoch als produktive Ich-Spaltung und überführt sie in einen nüchtern-reflektierten Erzählstil. Inwiefern lässt sich hier noch von Ekstase sprechen? Interessant erscheint mir, dass das post-souveräne, mit sich nicht identische Subjekt bei Salzmann eine neue Form der Souveränität zu erreichen scheint. Eine Souveränität, die sich zwar nicht auf das Selbst, sehr wohl aber auf das Selbst-Erzählen bezieht.

Zusammenführung: Vulnerabilität und Verbindung

Das Außer-sich-Sein gestaltet sich in den literarischen Texten als Schreibweise produktiver Ich-Spaltung. Das Ich wird nicht als kohärenter Erzählmittelpunkt verstanden, sondern stellt seine konstitutive Unabgeschlossenheit und Verletztheit aus. Als Schreibweise ist dies kein Phänomen der Gegenwartsliteratur, neu scheint mir jedoch, dass sich gerade daraus eine emanzipative und keine resignierte Ich-Figur entwickelt. Verbindende Elemente auf der Formebene ließen sich weiter analysieren. In allen drei Texten taucht der Spiegel in diesem Zusammenhang auf, auch die ‚unklare Sicht‘ könnte als ein Leitmotiv untersucht werden. In allen drei Texten wird im Moment der Ekstase ein Widerstand aufgerufen. Die Figuren reagieren auf eine normative Begrenzung, indem sie sich verletzlich zeigen. Dies ist meines Erachtens eine besondere Art des Widerstands. Gleichzeitig geben sie in diesen Momenten etwas auf, nämlich die Idee einer kohärenten Selbst-Begrenzung. Vielmehr zeigen sie, dass sie ihre Selbstbeherrschung verlieren und sich ausliefern. Dieser Widerstand richtet sich gegen eine zwanghafte Eingrenzung, die abhängig ist von Zuschreibungen. In allen drei Texten ist der Moment des Außer-sich-Seins Ausgangspunkt, um sich mit der eigenen Geschichte zu beschäftigen. Diese Selbst-Suche ist gekoppelt an die Erzählmotivation: Mit dem Wunsch, sich selbst ‚anzuschauen‘, beginnt auch das Selbst-Erzählen. Gerade in ihrer Auflösung scheint die Autonomie der Figuren besonders groß zu sein.

Ausgehend von den Überlegungen zu Foucaults und Butlers Subjektivierungspraktiken, scheint das ekstatische Subjekt affektpolitische Tendenzen in der Gegenwart widerzuspiegeln. Dies geht auch an der Literatur nicht vorbei, die – so Spoerhase/Vogel – bemüht ist, Erfahrungsformen der Subjekte einzufangen. Dabei scheint es um mehr zu gehen, als ‚nur‘ um eine Darstellung von Emotionen. Die Durchlässigkeit der Subjekte ist Voraussetzung und Anlass des Schreibens. Mit Barthes kann von einer Schreibweise in der Gegenwartsliteratur gesprochen werden, die von den Verletzungen der Subjekte ausgeht und diese erfahrbar macht für andere, als ‚Akt historischer Solidarität‘. Die Zerrissenheit der Figuren wird zur Schreibweise einer Gegenwart, die fragile, emphatische Verbindungen sucht, anstatt durch Zugehörigkeiten Grenzen aufzubauen. Feinheiten wie diese stellen die Literaturwissenschaft, die sich mit (auto-)fiktionalen Texten beschäftigt, grundsätzlich vor große Herausforderungen. Es ist einfach, den Texten formale Unterkomplexität zu unterstellen, doch vielleicht ist es die Komplexität der Erfahrungen, die einen neuen literaturwissenschaftlichen Blick braucht. Die Frage wäre demnach, was wir als Literaturwissenschaft brauchen, um ihnen gerecht zu werden und „welche Konsequenzen die genannten Tendenzen für das Konzept von Literatur haben, mit dem die Literaturwissenschaft operiert“ (Spoerhase und Vogel 2023, 859).

Lisa Jüttner hat Musik und Germanistik in Siegen, sowie Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin studiert. Seit 2019 lehrt und forscht sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Bielefeld. Sie ist seit 2022 assoziiertes Mitglied im DFG Graduiertenkolleg *Geschlecht als Erfahrung* an der Universität Bielefeld. Ihr Dissertationsprojekt trägt den Titel: *Verworfenen Körper – Ästhetik und Geschlecht in Literatur und Theorie von 1970 bis in die Gegenwart*.

Literaturverzeichnis

Barthes, Roland. (1953) 1959. *Am Nullpunkt der Literatur.* Hamburg: Claassen.

Butler, Judith. (2009) 2023. „Außer sich. Über die Grenzen sexueller Autonomie.“ In: Dies.: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, 35–70. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cixous, Hélène. (1977). *Die unendliche Zirkulation des Begehrens. Weiblichkeit in der Schrift.* Berlin: Merve.

Foucault, Michel. (1978) 2024. *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freist, Dagmar/Kyora, Sabine/Unsel, Melanie (Hgg.). 2019. *Transkulturelle Mehrfachzugehörigkeit als kulturhistorisches Phänomen. Räume – Materialitäten – Erinnerungen.* Bielefeld: transcript.

Grjasnowa, Olga. (2014) 2016. *Die juristische Unschärfe einer Ehe.* München: dtv.

Hoffmann, Thorsten. „Ästhetischer Dünger. Strategien neurechter Literaturpolitik.“ *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 95/5: 219–54.

Kiyak, Mely. 2020. *Frausein.* München: Hanser.

Salzmann, Sasha Marianna. (2017) 2018. *Ausser sich.* Berlin: Suhrkamp.

Spoerhase, Carlos/Vogel, Juliane. „Gegenwartsliteratur als Herausforderung des Literarischen“ *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 97: 857–64.

Steinberg, Ruth. „Zugehörigkeit, Autorschaft und die Debatte um eine ›Migrationsliteratur‹. Saša Stanišić und Olga Grjasnowa im literarischen Feld Deutschlands.“ In: *Transkulturelle Mehrfachzugehörigkeit als kulturhistorisches Phänomen. Räume – Materialitäten – Erinnerungen.* Hrsg. von Dagmar Freist, Sabine Kyora und Melanie Unsel, S. 181–205. Bielefeld: transcript.

Völker, Susanne. 2016. Enteignung. „Ek-statische Subjekte und die Frage des ‚Eigenen‘“. *feministische studien* (blog). 26. Februar. Letzter Zugriff am 23.07.2024. <https://blog.feministische-studien.de/2016/02/enteignung-ek-statische-subjekte-und-die-frage-des-eigenen/>.

Geschichte(n) jenseits von Helden und Siegern

Sammeln als solidarische Praxis bei Walter Benjamin und Ursula K. Le Guin

Carina Nagel

ABSTRACT: Im vorliegenden Artikel geht es um Walter Benjamins und Ursula K. Le Guins Kritik an Siegeregeschichte und Heldengeschichten. Für beide handelt es sich um Katastrophenerzählungen, die nicht nur Leid bagatellisieren und Kämpfe marginalisierter Gruppen diskreditieren, sondern alternative Narrative und damit auch alternative Beziehungsweisen verdecken. Mit Benjamin und Le Guin kann man hingegen in der Praxis des Sammelns eine Methode finden, die diese Sieger- und Heldengeschichten durchbricht und Räume für andere Erzählungen und solidarisches Handeln eröffnet.

Alexander der Große, Caesar, Hannibal, Odysseus, Superman, Robinson Crusoe oder Luke Skywalker: Sie alle verkörpern auf die ein oder andere Weise das Bild eines handelnden und rational agierenden Helden, der alle ihm im Wege stehenden Hindernisse überwindet, an seiner Aufgabe wächst und obendrein den Menschen Sicherheit und Fortschritt bringt. Mit den Problemen dieser narrativen Strukturen beschäftigen sich der Philosoph Walter Benjamin und die Sci-Fi-Autorin Ursula K. Le Guin. Beide betonen, dass sich hinter historischen Siegenarrativen und fiktiven Heldengeschichten Katastrophenerzählungen verstecken, die Leid verdecken und normalisieren. Heldengeschichten erschweren alternative Erzählungen und schränken damit auch Vorstellungen von gemeinsamem Handeln und Zusammenleben stark ein. Dadurch, argumentiere ich, werden vor allem die Kämpfe von rassifizierten und marginalisierten Gruppen behindert und Erzählungen von imperialen Katastrophenszenarien befördert. Benjamin und Le Guin plädieren für eine andere Art des Geschichte(n)erzählens, die sich an der alltäglichen Praxis des Sammelns orientiert. Mit der Praxis des Sammelns lassen sich nicht nur gängige Sieger- und Heldengeschichten durchbrechen, sondern Möglichkeiten eröffnen, durch die vor allem marginalisierte Gruppen neue Narrative schaffen können. Daran anschließend kann Sammeln auch Ausgangspunkt für Erinnern, gemeinsames politisches Handeln und solidarischer Miteinandersein werden.

„Trümmerhaufen“ und „Barbarei“: Benjamin über Siegesgeschichte

Benjamin kritisiert in seinen geschichtsphilosophischen Thesen unter anderem, wie wir politische Veränderung oder im engeren Sinne eine kommende Revolution denken. Er vertritt hierbei die These, dass unser gegenwärtiges politisches Handlungs- und Vorstellungsvermögen eng mit unserer Vorstellung von Geschichte zusammenhängt (vgl. Benjamin [1940] 1991a, 1014). In „Über den Begriff der Geschichte“ und dem *Passagen-Werk* stellt er sich die Aufgabe einer Konstruktion von Geschichte, die die Probleme und Nöte der Gegenwart in den Mittelpunkt stellt. In den vorherrschenden Geschichtsvorstellungen seiner Zeit, dem Historismus und dem Geschichtsverständnis der Sozialdemokratie der II. Internationalen, sieht Benjamin diese Aufgabe nicht erfüllt, im Gegenteil; beide Strömungen stellen die Vergangenheit als unterschiedliche Formen von Siegesgeschichte dar, die vergangenes Leid verdecken und eine depolitisierende Wirkung auf die Menschen haben.

Mit dem Historismus kritisiert Benjamin eine geschichtsphilosophische Strömung, die sich einer rein deskriptiven und positivistischen Darstellung von Geschichte verschrieben hat. Er problematisiert die Vorstellung, man könne vergangene Ereignisse frei von gegenwärtigen Einflüssen und Standpunkten darstellen und sie „neutral“ beschreiben. Dieses scheinbar neutrale Vorgehen kritisiert Benjamin als „Einfühlung in den Sieger“ (Benjamin [1940] 1991b, 696). Durch die streng empirische Methode des Historismus kommen nur Dinge in den Blick, die materiell oder kulturell überlebt haben, weil sie entweder der Zerstörung durch Kriege und Raubzüge als „Beute“ (ebd.) entkommen sind oder ihnen durch Eliten eine Bedeutung zugesprochen wurde. Gerade Kulturerzeugnisse marginalisierter Gruppen tauchen in dieser Erzählung von Geschichte aber nicht auf; diese Güter wurden geraubt, zerstört, entfremdet oder ihnen ihr kultureller Wert abgesprochen. Vorhandene Kulturgüter bilden damit weder ein vollständiges Bild der Vergangenheit ab noch sind sie neutrale Zeugnisse, sondern das „Erb[e] aller, die je gesiegt haben“ (ebd.). Die Vertreter des Historismus interpretieren dieses Überlebthaben jedoch als unproblematisches Vorhandensein und übersehen so den gewaltvollen Kontext der überlieferten Kulturgüter (vgl. Löwy [2005] 2016, 54 f.). Für Benjamin hingegen verdanken diese Kulturgüter ihr „Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, [...] sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen“ (Benjamin [1940] 1991b, 696). Folglich ist nichts „ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“ (ebd.).

In ähnlicher Weise kritisiert Benjamin eine deterministische Geschichtsvorstellung innerhalb der Sozialdemokratie seiner Zeit. Geschichte wird hier als ein Prozess verstanden, der quasi naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten von erkennbarer Ursache und vorhersehbarer Wirkung unterliegt (Mosès 1993, 386). Der Geschichtsverlauf wird so nicht als ergebnisoffener Prozess verstanden, sondern als eine Form der Fortschrittsgeschichte, bei der sich gesellschaftspolitische Verbesserungen über die Zeit hinweg quasi automatisch einstellen (vgl. Benjamin [1940] 1991b, 700; Greffrath 1981, 15 f.). Benjamin lehnt eine solche Fortschrittserzählung ab; mit ihr lassen sich weder Katastrophen noch Revolutionen denken. Entweder erscheint die Katastrophe, der Nationalsozialismus, im Lichte des Fortschrittsdenkens als Ausnahme, in dessen Angesicht nicht gehandelt, sondern „[gestaunt wird], daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch‘ möglich sind“ (Benjamin [1940] 1991b, 697). Oder ein wachsender „Trümmerhaufen“ wird lediglich als Teil einer „Kette von Begebenheiten“ (ebd., 697 f.) wahrgenommen. Fortschritt kann hier nur behauptet werden, wenn man sich aktiv von vergangenem Leid abwendet und es als notwendiges Glied von

Kausalbeziehungen rechtfertigt. Die Katastrophe kann hier nicht Katastrophe sein, weil sie Teil einer besseren Zukunft ist. Dem gegenüber ist Fortschritt aus Benjamins Perspektive betrachtet eine Anhäufung von Katastrophen, die für den Irrglauben einer ‚besseren‘ Zukunft willens in Kauf genommen werden.

Aber auch Revolution lässt sich mit einem sozialdemokratischen Fortschrittsmodell nicht denken. Es kann nichts radikal Neues mehr passieren, wenn künftige Ereignisse Teil einer linearen Abfolge sind und als sicher vorhersagbar gelten (vgl. Mosès 1993, 386; Son 2013, 619). Das Eintreten einer Revolution ist dann primär an die Entwicklung von technischen Produktivkräften und nicht mehr an politisches Handeln geknüpft. Angelehnt an Benjamin führt Dipesh Chakrabarty aus, wie eine solche Fortschrittserzählung die Kämpfe von rassifizierten Subjekten behindert; statt ihre Belange ernst zu nehmen, werden sie in einen „Warteraum der Geschichte“ ([2000] 2008, 8, eigene Übersetzung) gedrängt und davon abgehalten ihren Teil des sogenannten Fortschritts einzufordern. Das sozialdemokratische Fortschrittsnarrativ hat auch Einfluss darauf, welche politischen Kämpfe überhaupt als solche wahrgenommen werden. Indem es einem strengen Schema von Ursache und Wirkung folgt, werden „revolutionäre Chance[n]“ (Benjamin [k.A.] 1991, 1231) nicht als solche erkannt, weil sie nicht in das vorgeschriebene Fortschrittsnarrativ passen. Michel-Rolph Trouillot nennt diese Ereignisse „undenkbare Geschichte“ (Trouillot 1995, 72; vgl. El-Tayeb 2016, 48) und führt als Beispiel die Haitianische Revolution auf, die bis heute mit einem westlichen Überlegenheitsnarrativ in Konflikt gerät; versklavte Schwarze Menschen, die sich erfolgreich gegen England und Frankreich durchsetzten und eine demokratische Regierungsform etablierten.

Jagen, Töten und Langeweile: Le Guin über Heldengeschichten

Die Sci-Fi Autorin Ursula K. Le Guin entwirft in ihrem Essay „The Carrier Bag Theory of Fiction“ (1988) eine feministische Theorie des Geschichtenerzählens, die sie klassischen Heldengeschichten entgegensetzt. In prähistorischen Zeiten, so Le Guin, sicherten Menschen ihr Überleben vor allem durch das Sammeln von Pflanzenerzeugnissen. Wir haben aber oft eine andere Geschichte im Kopf, wenn wir an die frühe Menschheitsgeschichte denken. Statt an „Samen, Wurzeln, Sprossen, Triebe“ (Le Guin [1988] 2021, 36) denken wir meist an Speere und das Erlegen riesiger Mammuts. Nach Le Guin ist die Geschichte von Mammutjägern deswegen so präsent, weil sie eine Geschichte von potenten Helden ist. Und diese

Helden bevölkern nicht nur unsere fiktiven Erzählungen, sondern auch unsere Vorstellungswelt über die früheste Menschheitsgeschichte. Heldengeschichten sind damit auch Erzählungen wie Menschen miteinander und mit ihrer Umwelt verbunden sind. Es sind Geschichten, in denen wir uns unsere eigene Menschlichkeit erzählen. Wenn wir diese Geschichte aber als Heldengeschichte erzählen, dann ist sie eine Geschichte „wie das Mammut auf Boob fiel und wie Kain über Abel herfiel und wie die Bombe auf Nagasaki fiel“ (ebd., 40), eine Geschichte vom „Verprügeln, Zustoßen, Vergewaltigen, Töten“ und Krieg (ebd., 41; vgl. Kocher 2022, 39). Wir erzählen dann den „Aufstieg des Mann-Menschen“ (Le Guin [1988] 2021, 40), eine Fortschrittsgeschichte, die Benjamins Trümmerhaufen gleicht, in der Menschen sich grundsätzlich konflikthaft gegenüberstehen und die passive Natur vor allem beherrscht und ausgebeutet werden soll. Laut Le Guin verdeckt eine solche Erzählung die täglichen Praktiken des Sorgens und Umsorgens, die uns am Leben erhalten, und verstellt ein grundlegendes Verbundensein zwischen den Menschen.

Das „imperial[e] Gehabe“ (ebd., 42; vgl. Maci 2021, 29) des Helden sorgt auch dafür, dass wir eine sehr eingeschränkte Vorstellung davon haben, was eine Geschichte überhaupt ausmacht; Erzählungen von Unterwerfung und Gewalt, feindlichem Gegenüberstehen und der Zentralität einer (meist cis-männlichen und *weißen*) Heldenfigur sind nach Le Guin langweilig; „Wir haben sie gehört, wir alle haben schon alles gehört über diese Stöcke und Speere und Schwerter“ (Le Guin [1988] 2021, 39), wir wissen, wie diese Geschichten ausgehen. Und indem wir unserer Umwelt immer schon als einer uns unterworfenen begegnen, können wir in ihr auch nichts Neues erkennen, „immer ist [das Tier] schon tot“ (Elmiger 2021, 80), wenn wir ihm begegnen. Wenn man mit einem „linearen, fortschrittlichen, durch den (tödlichen) Zeit-Pfeil symbolisierten“ (Le Guin [1988] 2021, 44) Narrativ arbeitet, dann erzählt man auch Geschichten, die Eroberungs- und Katastrophenfantasien enthalten. Gerade in Sci-Fi Erzählungen lassen sich diese imperialen Fantasien in gesteigerter Form wiederfinden, wenn es nicht ‚nur‘ um die Eroberung anderer Länder, Meere und Kontinente geht, sondern um die Eroberung anderer Welten und Galaxien. Zusätzlich disqualifiziert die Zentralität von scheinbar rationalen und souveränen Helden in europäischen Mythen Erzählungen und Held:innenfiguren außerhalb Europas als „Magie, Glaube oder das Irrationale“ (Rao 2022, 50, eigene Übersetzung). In Le Guins Darstellung lässt sich in Heldengeschichten ein imperialer Grundton herauslesen, der unsere Vorstellungskraft einschränkt und uns vergessen lässt, in welcher vielfältigen und unvorhersehbaren Beziehungen Menschen (und Figuren) zueinander und zu ihrer Umwelt stehen können.

„Lumpen“ und „Mikrokosmen“: Sammeln als Grundlage politischer Vorstellungskraft

Benjamin plädiert für eine andere Art der Geschichtsschreibung. Dafür sei aber eine „Aufsprengung der historischen Kontinuität“ (Benjamin [1940] 1991a, 594; [1940] 1991b, 701) notwendig; Momente oder Gegenstände, aus denen eine neue Darstellung der Geschichte wachsen soll, sind nicht ohne weiteres einsehbar, solange sie als Nebenprodukt einer glorreichen Siegeregeschichte auftreten. Nur befreit aus der Siegeregeschichte kann die gewaltvolle Überlieferungsgeschichte sichtbar und eine andere Erzählung von Geschichte möglich werden.

Benjamin macht nicht deutlich, wie eine solche Sprengung konkret aussehen könnte. Ich möchte im Folgenden Hannah Arendts Vorschlag aufgreifen, die „diese eigentümliche Doppelheit von Bewahren- und Destruierenwollen“ in Benjamins Darstellung des Sammelns „auf einzigartige Weise aufgezeigt.“ (Arendt [1968] 2021, 247f.) sieht. Ich verstehe Sammeln hier als eine Praxis, mit der Siegeregeschichte aufgebrochen und die Grundlage für eine andere Art der Geschichtsschreibung gelegt werden kann, in der marginalisierte Gruppen Platz finden und die Vorbedingungen für politisches Handeln gelegt werden.

Sammeln ist zunächst eine destruiende Praxis; es reißt Gegenstände aus ihren „ursprünglichen Funktionen“ heraus, wodurch diese ihren zugeschriebenen „Nutzen“ (Benjamin [1940] 1991a, 271; vgl. Assmann 2008, 345) verlieren. So eröffnen sich neue Betrachtungsweisen auf und durch die Gegenstände. Das kann einerseits heißen, dass Gegenstände in ihrer Bedeutung abgewertet werden, sie eben nicht mehr als Teil einer glorreichen Siegeregeschichte gesehen werden, sondern als banaler Gegenstand neben anderen. Umgekehrt kommen nicht nur Gegenstände in den Blick, die von Herrschenden als Beleg für ihren „Triumphzug“ (Benjamin [1940] 1991b, 696) benutzt werden. Sammler:innen tragen im Gegenteil Gegenstände zusammen, die oft die „Nächsten, Banalsten, Naheliegendsten“ (Benjamin [1940] 1991a, 490f.) sind. Als Sammelstück können Gegenstände somit aufgewertet, vergessen geglaubte Gegenstände und mit ihnen leidvolle Erfahrungen ans Licht gezerrt werden, was wiederum herrschende Siegenarrative in Frage stellt.

Zusätzlich kehrt der fehlende Funktionszusammenhang die Besonderheit von Gegenständen hervor; als Teil einer Siegeregeschichte haben sie nur so lange einen Wert, wie sie diese Geschichte stützen können. Erfüllen sie diese Funktion nicht mehr, können sie jederzeit

ausgetauscht oder übergangen werden. Als Sammelstück hingegen wird ihnen abseits ihres Funktionszusammenhangs eine Einzigartigkeit zugesprochen. Folglich kann für den Sammler kein Gegenstand durch einen anderen „vertreten“ (ebd., 280) und dadurch übergangen werden; ohne zugeschriebene Funktion ist auch ein Ersetzen nicht möglich. Benjamin spricht sich damit gegen das Subsumieren vergangenen Leids unter ein Fortschrittsideal aus und betont so den Wert und die Einzigartigkeit jeder Geschichte.

Im Fortschrittsdenken der Sozialdemokratie unterstehen einzelne Gegenstände einem übergeordneten Prozess der linearen „Fort-Bewegung“ (Baumann 2002, 59), dessen Ergebnis im Vorhinein schon bekannt ist. Im Gegensatz dazu steht die Umgangsweise der Sammlerin/ des Sammlers mit ihren Sammelstücken; sie stellt den Gegenstand in den Vordergrund und ihr Blick richtet sich nicht auf einen fernen, vermeintlich voranschreitenden Prozess, sondern auf einen eingeschränkten Bereich; er ist deswegen besser als eine „Selbstbewegung“ (Tiedemann 1973, 154) zu verstehen, eine zunehmende Ausdifferenzierung von Details (vgl. Gagnebin 2001, 90). Diese Betrachtungsweise kreierte Brüche in unserer bisherigen Wahrnehmung der Gegenstände, führt zu neuen Erkenntnissen über den Gegenstand und korrigiert damit unsere bisherige Erzählung von ihm (Baumann 2002, 58). Im Geschichtsverständnis des Historismus und der Sozialdemokratie sind die Gegenstände immer schon Teil eines Narrativs, als Sammelstücke wissen wir hingegen noch nicht, was sie uns erzählen werden.

Sammeln hat damit auch einen konstruktiven Aspekt; weil das Ende der Geschichte nicht bekannt ist, werden neue Räume für andere Erzählungen von Geschichte eröffnet. Das geschieht nicht nur durch die Art der Betrachtung, sondern auch, weil Sammelstücke Erinnerungsgegenstände sind, mit denen wir persönliche Geschichten verbinden (vgl. Assmann 2008, 346; Köhn 2000, 721). Sammelstücke sind deswegen nie auf sich begrenzt, denn „[w]er einmal den Fächer der Erinnerung aufzuklappen begonnen hat, der findet immer neue Glieder, neue Stäbe, kein Bild genügt ihm“ (Benjamin [1932] 1991, 467 f.). Sammelstücke sind potenziell „Mikrokosmen“ (ebd.), aus denen immer neue Geschichten erwachsen können. Für Benjamin gilt dieses Verdichtungsprinzip auch für herausgesprengte historische Gegenstände, wenn er schreibt, dass „*im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist“ (Benjamin [1940] 1991b, 703). Für Sammler:innen sind ihre Sammelstücke nicht einfach neutrale Produkte der Vergangenheit, die sich in ein festes Narrativ einreihen lassen. Weil sie eine Bedeutung für die gegenwärtige Betrachter:in haben, können sie auch jederzeit Teil einer neuen Geschichte werden.

Sammeln durchbricht eine Katastrophenerzählung, die Leid normalisiert und Handeln blockiert und verdeutlicht gleichzeitig die vielfältigen Möglichkeiten, durch die Gegenstände Teil neuer Narrative werden können. Damit ist Sammeln noch keine revolutionäre Praxis. Sammeln lässt sich mit Benjamin vielmehr als eine Vorbedingung zu politischem Handeln deuten. Zum einen muss es für Benjamin ein Bewusstsein vergangener Kämpfe geben, auf die sich gegenwärtige politische Kämpfe beziehen können. Viele Kämpfe des Proletariats sind für ihn auch deshalb unbedeutend geblieben, weil sie nicht gesammelt und erinnert wurden. Die fehlende „historische Korrespondenz“ (Benjamin [k.A.] 1991, 1236) wirkt politisch desillusionierend, da für die Kämpfenden der Eindruck entsteht, jedes Mal von vorne anzufangen. Zum anderen sieht Benjamin gerade in den freigelegten „Lumpen“ (Benjamin [1940] 1991a, 574; vgl. ebd., 441) der Geschichte, in niedergeschlagenen Streiks und Aufständen die notwendige Vorstellungskraft für politisches Handeln in der Gegenwart. Diese Lumpen sind der Beweis, dass gekämpft wurde und Geschichte auch anders hätte verlaufen können (vgl. Tomba 2019, 5 f.). Er stellt sich damit gegen Marx, der in einer Zuwendung zu den Katastrophen der Vergangenheit ein Hindernis für einen tatsächlichen Neuanfang sieht und Lumpensammler sogar zum anti-revolutionären Lumpenproletariat zählt (Marx [1869] 1960, 117, 161).

Zur Mobilisierung politischer Vorstellungskraft trägt auch der unvollendete Charakter einer Sammlung bei; die Zukunft ist nie beschlossen, genauso wie eine „Sammlung niemals vollständig“ (Benjamin [1940] 1991a, 279) ist und immer neue „Konstellationen“ (ebd., 582) entstehen können. Sammeln kann für marginalisierte und rassifizierte Gruppen dann sowohl als Selbstversicherung dienen, dass sie keinesfalls ‚geschichtslosen Subjekte‘ sind und gleichzeitig Bezugspunkt für gemeinsames Kämpfen sein. Ein Beispiel hierfür ist das offene Archiv des International Women* Space, einer politischen Gruppe aus Migrant:innen und Geflüchteten. Dieses Archiv, „eine Sammlung an Bruch- und Fundstücken“, soll nicht nur „unerzählt[e] [...] Geschichten der Kämpfe gegen Rassismus und Antisemitismus“ eine Bühne geben, sondern auch „heutige Debatten und Kämpfe“ (International Women* Space 2024) informieren können.

Sammeln als Praxis des Sorgens und Chaos der Überraschungen

Statt den Fokus auf den Speer und andere Tötungswerkzeuge zu lenken, folgt Le Guin der feministischen Darstellung menschlicher Evolution der Journalistin Elizabeth Fisher und

stellt das Behältnis als erstes Werkzeug der Menschheitsgeschichte vor (Le Guin [1988] 2021, 38). Ein Gefäß, eine Tragetasche, ein Netz – all diese Behältnisse sind grundlegend für das Sammeln und Aufbewahren von Lebensmitteln und das Tragen von Säuglingen. Mit der Fokusverschiebung von Speeren auf Behältnisse rückt Le Guin die Praktik des Sammelns in den Vordergrund, die sie als eine Praktik des Sorgens und Versorgens versteht. Im Fokus steht plötzlich nicht mehr, was ausgräbt, verletzt oder umbringt, sondern „verschiedenste Dinge“, die man sammelt, „weil sie nützlich, essbar oder schön sind“ (ebd., 40; vgl. Vaughn 1991, 88). Statt einer zerstörerischen Fortschrittsgeschichte erzählt Le Guin eine Geschichte, die auf lebenserhaltende Praktiken setzt und fragt, was die Welt bewahrt. Die Tragetasche wirkt wie ein „Medizinbeutel“ (Le Guin [1988] 2021; vgl. Haraway 2019, 11) gegen die Zerstörung; statt sich feindlich gegenüberzustehen sammelt und umgibt man sich mit nützlichen und schönen Dingen, teilt Gefundenes und schafft aus dem Gesammelten Neues. Kämpfen ist in dieser Erzählung nur aus einem Grund notwendig: um sich zu wehren, wenn es notwendig ist und nicht, um den Held/ die Heldin zu spielen. Kämpfen ist nicht die Geschichte, sondern die Vorbedingung, um weiter sammeln und Geschichten erzählen zu können (Le Guin [1988] 2021, 41).

Angeregt von Virginia Woolfs Definition des „botulism“ als „heroism“ (ebd., 38), überträgt Le Guin ihre Metapher einer Tragetasche auf fiktive Erzählungen; so sei „die naturgemäße, richtige und angemessene Form des Romans [...] die eines Beutels, einer Tasche“ (ebd., 42), denn so können „Dinge in einem besonderen, wirkmächtigen Beziehungsverhältnis zueinander und zu uns [gehalten]“ (ebd.) werden. Eine Tragetasche gefüllt mit „gestrandeten Raumschiffen, gescheiterten Missionen und Leuten, die nichts begreifen“ (ebd., 43), stiftet erstmal Chaos. Aber so kann mit einem linearen und gewaltvollen Erzählernarrativ gebrochen werden, Figuren in neue Beziehungen zueinander treten, Dinge neue Bedeutungen erhalten. Im Gemenge einer Tragetasche sind Überraschungen möglich und die Komplexität von Beziehungen wird deutlich (vgl. Elmiger 2021, 75). Die Tragetasche entwertet auch den Helden: „Er benötigt eine Bühne oder ein Podest oder einen Gipfel“, in der „Tasche sieht er aus wie ein Kaninchen oder eine Kartoffel“ (Le Guin [1988] 2021, 43). Dadurch erhalten wiederum andere Figuren (und Umgangsformen) die Möglichkeit ins Rampenlicht zu rücken.

Für Le Guin ist die Tragetaschentheorie ein Weg aus der Langeweile immer gleicher Geschichten, aber sie betont auch die existenzielle Notwendigkeit anderen Geschichtenerzählens: „Das Problem ist: Wir alle haben uns in diese Geschichte vom Töten hineinziehen

lassen und sind Teil von ihr geworden, sodass wir möglicherweise zusammen mit ihr erledigt werden.“ (ebd., 41 f.) Mit dem Erzählen von Heldengeschichten haben wir uns in eine Sackgasse manövriert, in der die Geschichte immer schon ein unvermeidliches (katastrophales) Ende hat und nicht weiter erzählt werden kann. Stillstand und Katastrophenerzählungen etwas entgegenzustellen ist dann nicht nur eine Frage des Unterhaltungswerts, sondern kann auch eine Rückwirkung auf unser Selbstverständnis, Verbundenheitsgefühl und wie wir einander vorstellen und wahrnehmen haben.

Besiegte Sieger und dann...solidarische Praxis?

Benjamin und Le Guin kritisieren Sieger- und Heldengeschichten als sich immer wiederholende Katastrophengeschichten, die zum einen Leid bagatellisieren und zum anderen eingeschränkte Narrative schaffen, die sich auf das menschliche Vorstellungsvermögen auswirken. Sammeln kann bei beiden als alltägliche Praxis gedeutet werden, diese Sieger- und Heldennarrative zu durchbrechen und eine andere Art des Geschichte(n)erzählens möglich zu machen. Durch Sammeln werden Gegenstände oder Figuren aus ihren bisherigen Zuschreibungen und Verbindungen befreit und so für neue Zusammenhänge anschlussfähig gemacht. Beide betonen dabei die Offenheit von Geschichte(n) und die damit einhergehenden neuen Formen menschlicher Verbundenheit und politischen Handelns. Bei Benjamin steht das Aufdecken vergangenen Leids und Scheiterns im Vordergrund und die damit zusammenhängenden Anknüpfungspunkte für politische Handlungs- und Vorstellungskraft. Le Guin behandelt Sammeln hingegen als anthropologische Konstante und Praxis des gegenseitigen Sorgens und Bewahrens, die die Möglichkeit zu einem solidarischen Verbundenheitsgefühl eröffnet. Mit Sammeln alleine ist aber noch keine Revolution gewonnen oder eine neue Geschichte erzählt. Sammeln ist vielmehr die Befähigung, eine neue Geschichte zu erzählen. Dass Sammeln auch in repressiven Geschichten und Praktiken enden kann, zeigen die geraubten Sammlungen aus ehemaligen Kolonien. Doch gerade marginalisierte und rassifizierte Gruppen nutzen Sammeln um Sichtbarkeit zu erzeugen, *community building und organizing* zu betreiben, wie das Beispiel von International Women* Space zeigt. Dieses Sammelprojekt dient nicht nur der Erinnerung an marginalisierte Geschichten, sondern beschäftigt sich auch mit der Frage, wie dieses Erinnern in solidarisches Handeln und politische Kämpfe übersetzt werden kann.

Carina Nagel studierte Philosophie, Sozialwissenschaften, Geschichte und Germanistik in Berlin, Reykjavik und London. Sie war studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialphilosophie der HU Berlin und forscht zu Geschichtsphilosophie, Erinnerungstheorien, Gedenkpolitik und Nationalismus. Carina lebt und arbeitet in Berlin und ist Mitglied des Theoriekollektivs SALT.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah. (1968) 2021. „Walter Benjamin“. *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz, 195–258. München: Piper.

Assmann, Aleida. 2008. „Sammeln, Sammlungen, Sammler“. In *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft*, hrsg. von Kay Junge et. al, 345–54. Bielefeld: transcript.

Baumann, Valérie. 2002. *Bildnisverbot. Zu Walter Benjamins Praxis der Darstellung: Dialektisches Bild – Traumbild – Vexierbild*. Eggingen: Edition Isele.

Benjamin, Walter. (1940) 1991a. *Das Passagen-Werk*. In *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften V*, hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. (1940) 1991b. „Über den Begriff der Geschichte“. In *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 693–704. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. (1932) 1991. „Berliner Chronik“. In *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften VI*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 465–519. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. (k.A.) 1991. „{XVII a. Anmerkungen zu ‚Über den Begriff der Geschichte‘“. In *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 1231. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. (k.A.) 1991. „Problem der Tradition II. Anmerkungen zu ‚Über den Begriff der Geschichte‘“. In *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 1236–37. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Chakrabarty, Dipesh. (2000) 2008. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Oxfordshire: Princeton University Press.

Elmiger, Dorothee. 2021. „Das Problem des Jägers/ (Magic) Pocket Theory of Fiction“. In *Carrier Bag Fiction*, hrsg. von Sarah Sin und Mathias Zeiske, 75–81. Leipzig: Spector Books.

El-Tayeb, Fatima. 2016. Undeutsch. *Die Konstruktion des Anderen in der Postmigrantischen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.

Gagnebin, Jeanne-Marie. 2011. „Über den Begriff der Geschichte“. In *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Thomas Küpper und Burkhardt Lindner, 284–300. Stuttgart: Metzler.

Gagnebin, Jeanne-Marie. 2001. *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Greffrath, Krista R. 1981. *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff von Walter Benjamin*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Haraway, Donna. 2019. „Receiving Three Mochilas in Colombia: Carrier Bags for Staying with the Trouble Together“. In *Ursula K. Le Guin. The Carrier Bag of Fiction*, 9–22. London: Ignota.

International Women* Space 2024. „Re/Assembling Anti-Racist Struggles – A New Open Archive at FHXP Museum“. Letzter Zugriff am 20.11.2024. <https://iwspace.de/2022/04/re-assembling-anti-racist-struggles/>.

Kocher, Ursula. 2022. „The hero – on closer inspection a fool?“. In *The Hero and Hero-Making Across Genres*, hrsg. von Shipra Tholia und Pravin K. Patel, 37–48. London, New York: Routledge.

Köhn, Eckhardt. 2000. „Sammler“. In *Benjamins Begriffe. Zweiter Band*, hrsg. von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, 695–724. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Löwy, Michael. (2005) 2016. *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's ‚On the Concept of History‘*. London, New York: Verso.

Le Guin, Ursula K. (1988) 2021. *Die Tragetaschentheorie der Fiktion*. In *Carrier Bag Fiction*, hrsg. von Sarah Sin und Mathias Zeiske, 36–45. Leipzig: Spector Books.

Maci, Enis. 2021. „Woraus die Tasche ist“. In *Carrier Bag Fiction*, hrsg. von Sarah Sin und Mathias Zeiske, 28–35. Leipzig: Spector Books.

Marx, Karl. (1869) 1960. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In *MEW 8*, 111–207. Berlin: Dietz.

Mosès, Stéphane. 1993. „Eingedenken und Jetztzeit – Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins“. In *Memoria. Vergessen und Erinnern*, hrsg. von Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, 385–405. München: Wilhelm Fink Verlag.

Rao, D. Venkat. 2022. „Udaaseeno Mahabalaha: displacement of the heroic in the mnemocultures of India“. In *The Hero and Hero-Making Across Genres*, hrsg. von Shipra Tholia und Pravin K. Patel, 48–68. London, New York: Routledge.

Son, Kyong-Min. 2013. „Walter Benjamin’s Politics of Experience“. In *Constellations*, Jg. 20 (Heft 4): 615–29.

Tiedemann, Rolf. 1973. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tomba, Massimiliano. 2019. *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Vaughn, Sue Fisher. 1991. „The Female Hero in Science Fiction and Fantasy: ‚Carrier Bag‘ to ‚No-Road‘“. In *Journal of the Fantastic in the Arts*, Jg. 4 (Heft 16): 83–96.

Jan Petersen

Unsere Straße. Literarischer Tatsachenroman

Berlin: Jaron Verlag 2023.

Broschur, 318 Seiten, 16 Euro. ISBN 978-3-89773-977-2

Rezension von Sebastian Schweer

Mit *Unsere Straße* wurde vom *Jaron Verlag* ein „literarischer Tatsachenroman“ (so heißt es auf dem Cover) wiederaufgelegt, dessen Untertitel „Eine Chronik. Geschrieben im Herzen des faschistischen Deutschlands von 1933/34“ bereits auf seine Machart und Relevanz verweist. Der Roman gilt als der einzige antifaschistische Text, der *während* der NS-Zeit *in* Deutschland verfasst und unter großer Gefahr außer Landes geschmuggelt wurde, um im Ausland veröffentlicht zu werden und Aufklärung über die Verhältnisse in Nazi-Deutschland zu leisten.

Der Ich-Erzähler Jan ist ein aktiver Kommunist und deutlich an das KPD-Mitglied und den Vorsitzenden des *Bundes proletarisch-revolutionärer Schriftsteller* Jan Petersen (recte Hans Schwalm) angelehnt: Sowohl in Paratexten wie auch in der Verlagsankündigung wird nachdrücklich darauf verwiesen, dass es sich bei dem Text um ein authentisches Dokument handle, dass nichts erfunden worden sei und die einzigen Eingriffe solche wären, die über die Identität der portraitierten Personen Aufschluss geben könnten. Dem Text ist eine Art Gedenktafel vorangestellt, auf der die Namen der ermordeten Arbeiter*innen chronologisch aufgelistet sind, die in Charlottenburg von den Nationalsozialisten (fast alle durch den berüchtigten SA-Sturm 33) umgebracht wurden.

Petersons Chronik ist Teil einer Tradition linker ‚Straßenromane‘ seit Klaus Neukrantz *Barrikaden am Wedding* (1930) und Willi Bredels *Rosenhofstraße* (1931). Sie setzt wenige Tage vor der ‚Machtergreifung‘ der Nationalsozialisten ein und handelt von der illegalen Arbeit der KPD, dem Heldenmut und der Opferbereitschaft der Genoss*innen, die unter Lebensgefahr etwa Parteizeitungen drucken, verteilen oder politische Plakate kleben. Der Ich-Erzähler schildert seine Erfahrungen, seine Bedenken und in seltenen Fällen auch seine Wünsche: In seiner Situation wird die Aussicht auf einen Tag am See mit seiner Geliebten zu einer fast irrationalen Verheißung. Dabei erleben wir nicht nur die subjektiv wahrgenommenen Veränderungen Deutschlands im NS-Staat, sondern der Erzähler versucht stets, die größeren Kontexte zu erfassen, Stimmen und Stimmungen der Bevölkerung wahrzunehmen und mögliche Schwachstellen im sich schnell festigenden Nazi-System auszumachen. Eindrücklich wird die sukzessive voranschreitende Gleichschaltung beschrieben, die auch vor der titelgebenden Wallstraße nicht Halt macht:

Andere Bewohner aber haben Fahnen gekauft. Dort: Die Meyers – die Radli – haben geflaggt. Die haben früher mit uns sympathisiert oder doch gefühlsmäßig zu uns gestanden. Der monatelange Terror, die vielen Verhaftungen in der Straße haben sie mürbe gemacht. Sie haben Angst vor dem Konzentrationslager. Der Matteck auch! Der bangt um seine Arbeitsstelle. Die auch – die auch. Keiner von ihnen will ‚anrücklich‘ werden. Sie sagen den Nachbarn verschämt ihre Gründe, warum sie nicht ‚auffallen‘ dürfen. Bei manchen sind sie stichhaltig, andere haben sie für ihre neue Haltung konstruiert. (128)

Der Text verschreibt sich einer absoluten Perspektivtreue, insofern die Ereignisse stets aus der Warte des Ich-Erzählers geschildert werden und dabei nie dessen jeweils aktueller historischer Kenntnisstand verlassen wird. Damit unterscheidet er sich von anderen Romanen proletarisch-revolutionärer Schriftsteller*innen, in denen zumeist eine ‚objektiv‘-beobachtende Perspektive dominiert. Stellenweise ist das schwer auszuhalten, etwa wenn ein scheinbar wachsender Unmut der Bevölkerung attestiert wird oder gerätselt wird: „Hat Franz recht? Stehen wir wirklich am Beginn eines blutigen deutschen Faschismus?“ (53)

Ein großes Verdienst des Textes ist es, den heute zumeist kaum mehr bekannten Kommunist*innen zu gedenken und diese in kurzen, wertschätzenden und personalisierenden Charakterisierungen nahbar zu machen: In Tagträumen und wiederkehrenden Reminiszenzen erinnert der Erzähler sich (und damit uns Leser*innen) an die gefallenen Genoss*innen und ihre Eigenheiten. Allein deshalb handelt es sich um einen Text von großem erinnerungspolitischen Wert, der historische Niederlagen und kleine Triumphe aus der Perspektive des

anti-faschistischen Widerstands verhandelt, etwa die Wirkung von Georgi Dimitroffs legendärer Verteidigung im Reichstagsbrandprozess, den Maikowski-Prozess oder das furchtbare Schicksal Richard Hüttings, des ersten in Berlin-Plötzensee hingerichteten politischen Häftlings, und vieler weiterer Genoss*innen. Besonders interessant ist die Perspektive des Ich-Erzählers auch deshalb, weil er die kleinen und großen gesellschaftlichen Veränderungen aus erster Hand miterlebt und unmittelbar (nicht also retrospektiv) niederschreibt. So betont Petersen im Vorwort zur deutschen Ausgabe: „Die Aufzeichnungen [...] wurden gemacht, als die Geschehnisse sich ereigneten.“ (7) So sind wir als Lesende stets sehr nah am Ich-Erzähler Jan, was auch an den Passagen liegt, in denen der prekäre Schreibprozess selbst zum Thema gemacht wird: Bereits das Klappern der Schreibmaschine ist gefährlich und schließlich wird der Text so umfangreich, dass das Versteck gewechselt werden muss. Schon im Vorwort wird geschildert, dass das Manuskript des Romans schließlich in zwei Kuchen eingebacken über die Grenze in die Tschechoslowakei geschmuggelt wurde.

Deutlich wird bei der Lektüre, dass es sich um den Text eines KPD-Kaders handelt, was sich etwa in der Darstellung der vergreisten und eher ahnungslosen SPD-Genoss*innen niederschlägt, wie im einordnenden Nachwort von Eckhard Gruber hervorgehoben wird. Dennoch findet sich in der Figurenrede durchaus eine Kritik an der Sozialfaschismusthese, Sozialdemokrat*innen gelten denn auch – anders als in anderen BPRS-Romanen – prinzipiell als Genoss*innen im gemeinsamen Kampf gegen den Nationalsozialismus. Weibliche Figuren kommen im Roman nur als Randfiguren vor, obschon sie historisch ebenfalls in den antifaschistischen Kampf eingebunden waren.

Angesichts der Beharrung von Verlag und Paratexten auf der Authentizität des Geschilderten, die sich in der Tradition des BPRS verorten lässt, und obwohl vieles durchaus authentisch geschildert wird, muss man sich während der Lektüre mitunter daran erinnern, dass es sich hier um einen literarischen Text handelt, der eine politische Funktion im Ausland erfüllen sollte. Zwei Anliegen erscheinen mir hier wesentlich: Die Würdigung des heroischen Kampfes der linken Kräfte (zu denen mit Einschränkungen auch Sozialdemokrat*innen zählen) und gleichzeitig der Versuch, im Ausland auf die Gefahr und Brutalität des NS-Regimes hinzuweisen. Erste Ausschnitte des Textes wurden bereits 1935 in Paris veröffentlicht, der Roman erschien erstmals 1936 in Prag, zeitgleich also zur in Nazideutschland stattfindenden Olympiade.

Der Roman ist aufgrund der strengen chronologischen Anordnung und der klaren, zugänglichen Sprache flüssig und mühelos zu lesen, wobei eine immersive Lektüre, die durch die tagebuchähnlichen Einträge durchaus angelegt ist, durch den Kenntnisstand heutiger Leser*innen immer wieder unterlaufen wird. Dennoch entwickelt der Text einen Sog, was auch dem episodenhaften, mitunter anekdotenhaften Schreibstil geschuldet ist, der auf wenigen Seiten kleinere, häufig äußerst spannende oder bestürzende Begebenheiten aus dem (stets politischen) Alltag des Ich-Erzählers und seiner Genoss*innen schildert. Diese Form ist auch den Umständen des Schreibens geschuldet, in denen keine Narration ‚mit großem Bogen‘ produziert, sondern stets nur das Wichtigste in Eile niedergeschrieben werden konnte.

Da wir als Lesende mit jeder Seite dem Erstarken der Nationalsozialist*innen beiwohnen, ist der Text letztlich eine Verfallsgeschichte mit (für heutige Leser*innen) bekanntem Ausgang. Neben dem bereits erwähnten Einblick in das Alltagsleben im antifaschistischen Widerstand werden auch schwer zu ertragende Folterszenen geschildert – die Passage, in der ein Mithäftling Erich Mühsams über dessen Demütigungen, Misshandlungen und Folter im Konzentrationslager berichtet, bleibt eindrücklich in Erinnerung. Der Aufstieg der Nazis und das Gefühl, zunehmend in einer Falle zu sitzen, wird immer wieder durch kleine Erfolge und Triumphe der Menschlichkeit aufgebrochen und so biegt der Text nie in Resignation oder Fatalismus ab, sondern zeigt, zu was Menschen im Angesicht größter Gefahr fähig sind, aber auch, wie hoch der Blutzoll des Widerstands gegenüber dem seine Macht konsolidierenden Nationalsozialismus war.

Sebastian Schweer, Literaturwissenschaftler und Soziologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Leibniz Universität Hannover im DFG-Projekt *Empathie und Störung. Praxen, Poetiken und Traditionen der literarischen Verhandlung von rechter Gewalt in der Demokratie*. 2022 erschien seine Monografie *Engagement und Erinnerung. Linke Geschichte in der Romanliteratur nach 1989*. Außerdem beschäftigt er sich mit Skateboard-Studies, 2014 erschien seine Monografie *Skateboarding zwischen urbaner Rebellion und neoliberaler Selbstentwurf*.

Jannis Panagiotidis / Hans-Christian Petersen ***Antiosteuropäischer Rassismus in Deutschland.*** ***Geschichte und Gegenwart***

Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2024

238 S., EUR 25,00. ISBN 978-3-7799-6823-8

Rezension von Florian Kappeler

Rassismus gegen Osteuropäer:innen ist in der Forschung und in politischen Debatten gerade in Deutschland unterbelichtet. Das erstaunt angesichts seiner immensen Bedeutung für die Gründung des deutschen Nationalstaats, den nationalsozialistischen Vernichtungskrieg im Osten sowie seiner fortgesetzten Präsenz bis in die Gegenwart: Rassismus gegen Osteuropäer:innen zeigt sich gegenüber Menschen aus Polen und Rumänien ebenso wie gegen solche aus der Ukraine und Russland. Wird letzteren derzeit nicht selten eine Nähe zum Putin-Regime unterstellt, so wird Ukrainer:innen eine privilegierte Position zugeschrieben. Auf dieser Basis rufen Politiker:innen zum Kampf gegen ihren angeblichen ‚Sozialtourismus‘ auf, wie etwa CDU-Kanzlerkandidat Friedrich Merz in einem *Bild-TV*-Gespräch am 26.09.2022.

Die Ignoranz gegenüber den spezifischen Ausprägungen von Rassismus gegenüber Osteuropäer:innen verwundert zugleich nicht, denn in der Forschung wird, etwa in der Kritischen Weißseinsforschung, mitunter Rassismus entlang der Hautfarbe verabsolutiert. Trotz dessen weiter Verbreitung – hierzulande und global – ist er jedoch nicht die einzige bedeutende Variante von Rassismus. Neben dem antiosteuropäischen Rassismus bedienen sich etwa auch Antisemitismus oder antimuslimischer Rassismus nicht in erster Linie Zuschreibungen über die Hautfarbe. Das Buch *Antiosteuropäischer Rassismus in Deutschland.*

Geschichte und Gegenwart kommt also zur rechten Zeit, und allein dafür gebührt seinen Autoren Jannis Panagiotidis, wissenschaftlicher Direktor des *Forschungszentrums für die Geschichte der Transformationen* an der Universität Wien, und Hans-Christian Petersen, Mitarbeiter am *Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*, Dank.

Speziell für Literaturwissenschaftler:innen ist das Buch von Interesse, da literarischen Texten in ihm eine bedeutende Funktion zukommt: Zum einen zeigen Panagiotidis und Petersen, dass Schriftsteller wie Gustav Freytag und Wilhelm Jordan für die Verbreitung dieser Art des Rassismus eine zentrale Rolle spielten. Zum anderen werden in der Studie aktuelle Romane zu antiosteuropäischem Rassismus als Quelle herangezogen, durch die dieser aus der Perspektive von Betroffenen erhellt wird. Passgenau zitieren Panagiotidis und Petersen gleich zu Beginn den (lesenswerten) Roman *Die Verräter* (2023) des in Kasachstan geborenen und einer deutschrussisch-ukrainisch-weißrussischen Familie entstammenden Autors Artur Weigandt: „Der moderne Antirassist geht zwar auf die Kolonisierung Afrikas ein [...]. Auf den nationalsozialistischen [...] Kampf um den ‚Lebensraum im Osten‘ geht er nicht ein. Aber auch das war Kolonialisierung. Dafür starben Millionen Osteuropäer“ (Weigandt 2023, 78–79). Nämlich bis zu 28 Millionen. Der blinde Fleck in der Rassismusforschung, auf den Studien etwa des *Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors* (NaDiRa) aufmerksam machen, ist ein umso größeres Problem, weil Osteuropäer:innen aktuell 40% aller Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland ausmachen, von denen allein die den größten Gruppen (mit jeweils mehr als einer Million ihr zurechenbaren Menschen) aus so unterschiedlichen Staaten wie Polen, Russland, Kasachstan, der Ukraine und Rumänien stammen.

Insgesamt umfasst die historisch ausgerichtete Studie von Panagiotidis und Petersens elf Kapitel, die weitgehend chronologisch angeordnet sind. Im *ersten* und einleitenden Kapitel wird Rassismus Philomena Essed folgend definiert als

eine Ideologie, eine Struktur oder ein Prozess [...], durch den Menschengruppen aufgrund tatsächlicher oder zugeschriebener biologischer oder kultureller Merkmale in ‚Wertigkeitshierarchien‘ [...] unterteilt werden. Diese Hierarchisierung legitimiert dann den Ausschluss von Mitgliedern bestimmter Gruppen vom Zugang zu materiellen und immateriellen Ressourcen. (Panagiotidis und Petersen 2024, 16, i.F. nur mit Seitenzahl zitiert)

Die Definition umfasst zwar neben biologischen (rassifizierten oder ethnisierten) Faktoren auch kulturelle, bleibt aber hinsichtlich der Funktion der rassistischen Mechanismen einseitig: Wieso sollten sie allein den Ausschluss von Ressourcen legitimieren und nicht auch auf diesem basieren können? Im Falle der kolonialen Sklaverei erfolgte die Unterwerfung von People of Color bereits vor der Erfindung und Durchsetzung rassistischer Kategorisierungen; dies wäre angesichts der langen Geschichte der deutschen Ausbeutung von Land und Arbeitskräften auch für Osteuropa zu prüfen – was in der Studie punktuell auch geschieht.

Für die historische Konstruktion des ‚Slawischen‘ als essentialisierte Kultur oder ‚Rasse‘ wird von den Autoren die Subkategorie ‚Antislawismus‘ verwendet (35). Nicht hinreichend erläutert scheint mir dabei das Verhältnis dieses Konzepts zum übergreifenden Terminus ‚antiosteuropäischer Rassismus‘. Eine ausdrückliche Unterscheidung zwischen dem Herrschaftsverhältnis Rassismus und der Kategorie ‚Rasse‘ wäre hier hilfreich; dem weiten Verständnis von Rassismus entsprechend gäbe es dann antiosteuropäischen Rassismus mit manifesten Konzepten der ‚Rasse‘ (Antislawismus) und solchen ohne diese. Mit den Erkenntnissen der Studie wäre eine solche Konzeptualisierung jedenfalls kompatibel.

Im kurzen *zweiten* Kapitel werden, mit Rekurs auf die bisherige historische Forschung, intellektuelle – hier jedoch nicht materielle – Voraussetzungen von antiosteuropäischem Rassismus vor sowie in der Epoche der Aufklärung rekonstruiert, wie etwa die Auffassung, Osteuropa sei durch „Rückständigkeit und Barbarei“ (31) gekennzeichnet und zwischen ‚Okzident‘ und ‚Orient‘ zu verorten. Im ausgesprochen erhellenden *dritten* Kapitel wird anhand der Debatten in der Frankfurter Nationalversammlung während der (niedergeschlagenen) Revolution von 1848/49 die zunehmende Hegemonie eines völkischen – und auch kolonial geprägten – Rassismus rekonstruiert. Von Bedeutung ist hierbei, dass auch der Linken zugerechnete Abgeordnete wie Wilhelm Jordan und Carl Vogt zunehmend einer „Ethnisierung politischer Konflikte“ (45) und einer Kolonisierung Osteuropas das Wort redeten und damit eine linke Tradition des Nationalismus und Rassismus begründeten, der gegenüber die als ‚kosmopolitisch‘ verunglimpften Gegenstimmen eines Arnold Ruge oder Robert Blum marginal blieben.

Die in dieser Epoche begründeten kolonialen Phantasien verbreiteten sich nicht zuletzt durch die Literatur. Als zentrales Beispiel der Studie fungiert Gustav Freytags antislawischer und antisemitischer Bestseller *Soll und Haben* (1855, bis 1901 54 Auflagen). Mit der Gründung

des deutschen Nationalstaats und Kolonialreichs wurden sie auch real umgesetzt, so in der Migrations- und Siedlungspolitik, wie das *vierte* Kapitel prägnant nachzeichnet. Nachhaltige Konsequenzen hatte dabei eine insbesondere gegen Pol:innen und Jüd:innen gerichtete Migrationsabwehr, die ab 1885 auch Zwangsausweisungen umfasste und 1913 in einem am *ius sanguinis* (Abstammungsprinzip) orientierten rassistischen deutschen Staatsbürgerschaftsrecht mündete. Mit Ausnahme der DDR, die seit 1967 auch das *ius soli* (Geburtsortprinzip) kannte, wurde dieses erst im Jahr 2000 (!) modifiziert (nicht abgeschafft). Die Frage, ob außer von einer rassistischen auch von einer kolonialen Praxis in Osteuropa gesprochen werden kann, beurteilen die Autoren mit Vorsicht; im Ersten Weltkrieg ist dies ihnen zufolge mit Sicherheit angemessen.

Der folgenreichen Geschichte der deutschen Wissensproduktion über Osteuropa widmet sich das *fünfte* Kapitel: zum einen dem sich seit Ende des 19. Jahrhunderts etablierenden universitären Fach „Osteuropäische Geschichte“ und zum anderen der außeruniversitären „Ostkunde“, die besonders in der Weimarer Republik mit staatlicher Unterstützung ausgebaut wurde. Letztere hatte deutlich rassistische sowie koloniale Implikationen, wie die Autoren etwa anhand des *Deutschen Kolonial-Atlas* (1897) des Geographen Paul Langhans zeigen, dessen Visualisierungs- und Gliederungsmodelle in Schulatlanten eingingen und so größere Verbreitung fanden. Das innerhalb der Ostforschung produzierte Wissen – etwa Bevölkerungsstatistiken der *Publikationsstelle Berlin-Dahlem* (PuSte) – wurde Bestandteil der rassistischen Praxis des Nationalsozialismus, zudem beteiligten sich Ostforscher an Raub und Vernichtungsaktionen. Die Osteuropäische Geschichte hingegen wurde im NS institutionell und personell – durch den Ausschluss jüdischer und linker Wissenschaftler:innen – dezimiert.

Die Besatzung und der Vernichtungskrieg im Osten sowie die Millionen osteuropäischen Zwangsarbeiter:innen während des NS sind Gegenstand des *sechsten* Kapitels. Der „Generalplan Ost“ im Zweiten Weltkrieg „kombinierte Elemente von Ausbeutungs- und Siedlungskolonialismus [...]: Die einheimische Bevölkerung sollte zwangsumgesiedelt, versklavt oder ermordet werden“ (95; vgl. 100–101). Angesichts dessen würde zu diskutieren lohnen, ob hier nicht ausdrücklich von eliminatorischem Rassismus und Kolonialismus die Rede sein sollte, wenn doch konstatiert wird: Der „Rassenfeind“ war „jüdisch, aber er war auch slawisch“ (96). Allein durch die deutsche Blockade Leningrads (heute: St. Petersburg) starben über eine Million Menschen.

Der antiosteuropäische Rassismus war, wie in der Forschung etwa anhand von Briefen von deutschen Soldaten gezeigt wurde, tief internalisiert und wurde über den Nationalsozialismus hinaus tradiert. Dabei wurden häufig auch andere Bevölkerungsgruppen der UdSSR unter das Stereotyp ‚des Russen‘ subsumiert. Eine Rolle für die Kontinuität spielte die Erfahrung der Ausbeutung von fast neun Millionen osteuropäischen Zwangsarbeiter:innen (mit einem hohen Anteil an Frauen) in Deutschland. Es ist zu begrüßen, dass die Autoren auch Interviews mit ehemaligen Zwangsarbeiter:innen einbeziehen (<https://www.zwangsarbeit-archiv.de>). Sexualisierte Gewalt gegen Osteuropäerinnen im NS, die etwa in den Arbeiten von Regina Mühlhäuser wie *Sex and the Nazi soldier. Violent, commercial and consensual encounters during the war in the Soviet Union, 1941-45* (Edinburgh 2021) untersucht wird, und damit verbundene sexistisch-rassistische Stereotype einzubeziehen, bleiben ein Desiderat – auch hinsichtlich der Frage nach Kontinuitäten.

Das *siebte* Kapitel widmet sich der „Frage des Fortwirkens des nach Osten gerichteten Rassismus“, der „bis heute Teil unserer Gegenwart“ ist (117). Gerade von Seite rechter Parteien wie der CDU oder der NPD wurde der Antislawismus in der Nachkriegszeit mit anti-kommunistischer Ideologie amalgamiert. Praktisch fand dies Ausdruck in „institutionelle[n], personelle[n] und inhaltliche[n] Kontinuitäten in der deutschen Ostforschung“ (125) sowie in deren revisionistischen Bestrebungen in Bezug auf die deutschen Grenzen im Osten und der bis Ende der 1960er Jahre staatlich geförderten ‚Ostkunde‘ an westdeutschen Schulen. Unterforscht ist den Autoren zufolge diesbezüglich – und gerade im Vergleich mit der BRD – die Lage in der DDR, in der sich trotz anderer Rahmenbedingungen (und einer größeren realen Präsenz von Osteuropäer:innen) Kontinuitäten auf einer weniger öffentlichen Ebene finden.

Das *achte* Kapitel widmet sich der Ost-West-Migration in den Jahren 1945 bis 2004 anhand der Berichterstattung im bundesdeutschen Leitmedium *Der Spiegel*. Über osteuropäische Migrant:innen wurde häufig in rassistischer Weise berichtet, was früh in Bayern unter Franz-Josef Strauß und spätestens seit den 1990ern zunehmend auch national in einer repressiven Migrationspolitik mündete. Die entsprechenden Bilder von ‚Schleusern‘ oder angeblich besonders kriminellen Migrant:innen sind heute bis in die Linke hinein hegemonial und bestimmen die praktische Politik. Das verwundert wenig, zeigt doch die Studie, wie rassistische Metaphern etwa einer ‚Völkerwanderung‘ und ‚Massenmigration‘ seit Jahrzehnten der bundesdeutschen Bevölkerung medial serviert (und leider auch willig angenommen) wurden. Obwohl durch mehrere Studien widerlegt, wird darauf basierend weithin angenommen, die

sozialen Systeme seien durch Überlastung und die öffentliche Ordnung durch Kriminalität (von polnischen Autodieben bis zu russischen Mafiosi) bedroht. Osteuropäer:innen sind laut aktuellen Umfragen, auf welche die Studie hinweist, nicht weniger von Rassismus betroffen als etwa Schwarze oder Asiat:innen, im Falle der Roma in besonderem Ausmaß (vgl. 147–149).

Das *neunte* Kapitel verhandelt die Ost-West-Migration im Kontext der EU-Osterweiterung um (bislang) 13 osteuropäische Staaten seit 2004. Heute spielen osteuropäische Migrant:innen eine tragende Rolle in zahlreichen Berufsfeldern – Pflege, Reinigung, Transport, Lebensmittelproduktion, Fleischindustrie, Landwirtschaft (Stichwort: Spargel stechen), Bau oder auch die in besonders hohem Ausmaß rassistisch stereotypisierte Sexarbeit – und werden eindeutig diskriminiert (niedrigere Löhne, prekäre Beschäftigung, Schwarzarbeit). Gleichzeitig wird Osteuropäer:innen notorisch zum Vorwurf gemacht, dass sie aufgrund der zu geringen Löhne relativ häufig staatliche Grundsicherung beziehen; Panagiotidis und Petersen belegen hingegen, dass es nicht mehr als 15,5% sind, von denen aber fast die Hälfte erwerbstätig ist (vgl. 166). Zudem zeigen sie auf, wie rassistische Stereotype unmittelbar in der sozialen Praxis wirksam werden, beispielsweise wenn sich Personalvermittlungsagenturen wie *Eastrecruiting* ihrer bedienen.

Für Literaturwissenschaftler:innen von besonderem Interesse dürfte das *zehnte* Kapitel sein, in dem Rassismuserfahrungen anhand neuester literarischer Texte von Osteuropäer:innen in Deutschland beschrieben werden. Die hier vorgestellten Texte sind trotz des aktuellen Booms der Autosoziobiographie in der gegenwärtigen Forschung zumindest im Rahmen von Rassismusdebatten eher randständig geblieben, obwohl Romane etwa von Natascha Wodin oder auch Lena Gorelik eine bedeutende Rolle auf dem Literaturmarkt spielen. Die Autoren gliedern die hierin verbalisierten Erfahrungen in die Kategorien *Unsichtbarkeit* – im Sinne einer „Assimilation bis zur Unsichtbarkeit“ (187) –, *Abwertung*, indem etwa Bildungsabschlüsse nicht anerkannt und Migrant:innen in schlecht entlohnte Segmente des Arbeitsmarkts gedrängt werden, *Segregation* (von der übrigen Gesellschaft), *Gewalt* und *ethnisierte Hierarchien*, aber auch *Agency*, nicht zuletzt mittels der Artikulation der eigenen Erfahrungen. Es wäre zu wünschen, dass die aktuelle Literaturwissenschaft hier an bestehende Forschungen, beispielsweise zur Literarisierung osteuropäischer Jüd:innen oder Galiziens, anschließt, sich dabei des antiosteuropäischen Rassismus (wieder) annimmt und davon ausgehend die historische und gegenwärtige Literatur von Osteuropäer:innen stärker miteinander in Beziehung setzt.

In Panagiotidis' und Petersens Studie werden zu Recht Essentialisierung und Hierarchisierung – ich würde noch die Segregation hinzuzählen – als zentrale rassistische Mechanismen benannt, die einerseits „typisch migrantische Erfahrungen“ darstellten, gerade aus diesem Grund aber auch ein Anknüpfungspunkt sein könnten, „Allianzen zu bilden“ (201). Zu fragen wäre darüber hinaus nach den bereits bestehenden Verbündungen mit von anderen Rassismen Betroffenen. Für die künftige Forschung relevant ist zudem, weiteren spezifischen Mechanismen des antiosteuropäischen Rassismus, wie sie in der Studie punktuell angesprochen werden, systematisch nachzugehen, etwa sexistisch-rassistischen Kategorisierungen.

Angesichts der aktuellen Situation des Krieges ist zu begrüßen, dass anstelle eines Fazits im *elften* Kapitel aktuelle Tendenzen des Rassismus gegen Russ:innen und Ukrainer:innen – bis hin zu mehreren Anschlägen auf Unterkünfte für ukrainische Geflüchtete – thematisiert werden. Sie zeugen von der Aktualität des Rassismus gegen Osteuropäer:innen, welcher im Zuge der reaktionären Migrationspolitik bereits praktische Effekte hat. Die historisch fundierte Studie von Panagiotidis und Petersen erscheint exakt zum richtigen Zeitpunkt und stellt – trotz Präziserungsbedarf in der rassismustheoretischen Einordnung – einen sehr guten Anknüpfungspunkt für weitere Forschungen dar.

Florian Kappeler ist Mitglied des Redaktionskollektivs von *Undercurrents* und hat sich mit der Schrift *Die Deutsche Literatur der Haitianischen Revolution* (2023) habilitiert.