

Hala GHONEIM

*ZUR INTERKULTURELLEN LEISTUNG DER REISELITERATUR DER
GEGENWART.*

*EINE KONTRASTIVE UNTERSUCHUNG DER REISEBLOGS VON TOBIAS HÜLSWITT, ULLA
LENZE, LATIFA BAQA UND OSAMA ESBER IM RAHMEN DES DEUTSCH-ARABISCHEN
STADTSCHREIBERPROJEKTS „MIDAD“*

Themenstellung:

Wo sonst als auf der Reise ergibt sich die Möglichkeit des unmittelbaren Kennenlernens des Anderen, der direkten Begegnung mit dem Fremden als dem noch Unbekannten? Als Begegnungsmodell führt die prototypische Reisekonstellation in das „intermediäre Feld, das sich im Austausch der Kulturen als Gebiet eines neuen Wissens herausbildet“¹. In diesem Zwischenraum kommt es durch den prozessualen Austausch zu Grenzverschiebungen, zur Erweiterung des Eigenen durch Aufnahme des Fremden oder zu einer schärferen Konturierung der eigenen Identität. Ein Prozess, den Homi Bhabha als das „Verhandeln“ kulturkonstitutiver Differenzen im „dritten Raum“ bezeichnet.²

¹ Ortrud Gutjahr: *Alterität und Interkulturalität*. S.353

² H.B. erkennt die Hybridität i.S. der Kreuzung und Opposition verschiedenster Tendenzen als Grundmerkmal menschlichen Seins im postkolonialen Zeitalter. Der Dritte Raum ist weder der Raum einer Ursprungskultur noch der Raum der ehemaligen Kolonialmacht. Es ist die Metapher eines Ortes, der sich zwischen Gegensätzen und Extremen befindet. An diesem Ort werden kulturelle Differenzen (Bhabha 2000:53) in einem performativen „Äusserungsprozess“ (ibid.:52) verhandelt. Die Identität entsteht erst in diesem neuen Raum durch die produktive Auseinandersetzung mit divergierenden Tendenzen, in dem sich das Subjekt in Subjekt und Objekt der Äusserung spaltet. Es handelt sich dabei nicht um einen räumlich definierten Raum, in der Position ihres Sprechens auch in übertragenem Sinn besetzen die postkolonialen Subjekte einen dritten Raum. Dieser eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt. (2000:5)

Neben der Reisebeschreibung in Erzählung und Romanform gehört der nicht-fiktionale Reisebericht zur Reiseliteratur. Dieser kann zwar Fakten über das erkundete Land vermitteln, in erster Linie gibt dennoch der Reisebericht Auskunft über die Erfahrungen des Autors im Reiseland und seine subjektiven Eindrücke. Die Reiseerlebnisse werden in der Regel vom Autor bereits während der Reise festgehalten und später in Erzählform gebracht. Der Leser lernt somit ein Land aus der Sicht des erlebenden Autors kennen und macht eine Erfahrung von Alterität, indem er sich mit ihm in eine andere Welt begibt. Eine Sonderform des Reiseberichts ist das Reisetagebuch, in dem die Reise-Erlebnisse in Tagesabständen unter Datumangabe verzeichnet werden.

Gegenstand, Methodik und Zielsetzung der Arbeit

Die am Deutsch-Arabischen Stadtschreiberprojekt „Midad“³ beteiligten vierzehn Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus Deutschland und aus dem arabischen Raum hielten ihre unmittelbaren Beobachtungen und Erfahrungen in der besuchten Stadt im anderen Kulturraum zunächst in ihren Internet-Blogs fest. Diese entstanden in Tagebuchform im Laufe der drei- bis fünfwöchigen Reiseaufenthalte zwischen Mai und November 2004.⁴ Sobald die einzelnen datierten Textabschnitte verfaßt waren, wurden sie, auch in zeitnaher deutscher und arabischer Übersetzung, ins Internet gestellt und von einem breiten Lesepublikum, sowohl aus dem eigenen wie auch aus dem anderen Kulturraum, zur Kenntnis genommen. Somit war weder eine inhaltliche noch eine formale Überarbeitung aus der Distanz mehr möglich.

³ Das Projekt wurde 2004 von den Goethe-Instituten in der arabischen Welt in Kooperation mit den Literaturhäusern in Deutschland ins Leben gerufen. Die Webseite www.goethe.de/midad umfasste darüberhinaus eine Datenbank mit über eintausend Weken, die aus dem Deutschen ins Arabische übersetzt wurden, wie auch Kurzbiografien und Leseproben von 70 arabischen Autorinnen und Autoren, die für den Ehrengastauftritt der arabischen Welt auf der Frankfurter Buchmesse 2004 zusammengestellt wurden. Die Webseite des zeitlich befristeten Literaturprojekts verzeichnete im September und Oktober 2004 monatlich fast 100 000 Zugriffe.

⁴ Ausnahmen hiervon bilden Thomas Brussigs Blogtext, der erst 2006 im Laufe seines zweiten Aufenthalts in Kairo entstand wie auch Tobias Hülschwitts Text, der bereits Ende 2002 während seines Kairo-Aufenthalts auf die Internetseite des Goethe-Instituts in Ägypten vorgestellt wurde.

Aufgrund ihrer grossen und anhaltenden Resonanz wurden die Texte im Jahr 2007 in Buchform veröffentlicht.⁵ In Absprache mit den einzelnen Autorinnen und Autoren wurden die Tagebucheinträge gekürzt und leicht redigiert, ohne die sprachlichen und literarischen Eigenarten ihrer vielfältigen Schreibweisen anzutasten.

Dabei erschöpft sich der besondere Reiz der Texte keineswegs in ihrem kontrastiven Verhältnis zueinander, denn jeder einzelne Text an sich spiegelt auf eine andere Weise die Komplexität der Aufnahme des Anderen und des Fremden durch den selben erlebenden Autor.

Diese Aspekte legten sowohl die Konzentration auf einige Texte als individuelle Muster wie auch den Aufbau der vorliegenden Studie nahe, in deren Mittelpunkt die verschiedenen Modi der Aufnahme des Anderen und des Fremderlebens stehen.⁶ Die ausgewählten Berichte werden jeweils zunächst einzeln als Entität untersucht. Verglichen miteinander werden sie im Laufe der Arbeit, wo sich inhaltlich-thematische Überschneidungen ergeben, und abschließend bei der Formulierung der Ergebnisse. Bei der Selektion der zu untersuchenden Texte wurde eine kontrastive Vielfalt und eine ausgewogene Repräsentation sowohl der Perspektive des deutschen und des arabischen Kulturraums auf den jeweils anderen Kulturraum wie auch der Genders angestrebt. Die Beschränkung auf vier Reiseberichten – von Tobias Hülschwitt, Ulla Lenze, Latifa Baqa und Ossama Esber – im Korpus der Studie wird kompensiert durch die Einbeziehung eines fünften Textes, nämlich den von Thomas Brussig, bei der Formulierung der Befunde, da dieser eine im Kontrast zu

⁵ In der folgenden Studie wird die Buchedition als Quellenbasis zitiert. Johannes Ebert (Hrg.) 2007: *Midad: Das deutsch-arabische Stadtschreiberprojekt*. Heidelberg.

⁶ Die Studie ist bemüht um eine Unterscheidung zwischen den Begriffen des Anderen und des Fremden. Sie richtet sich dabei nach der philosophischen Definition von Alterität, auf die auf S.22f in dieser Studie eingegangen wird, und den verschiedenen Wortbedeutungen des Fremden (topografische Fremdheit, Nicht-Zugehörigkeit, Nicht-Vertrautheit), die sich mit den von Ortfried Schaffter differenzierten Aspekten der Fremdheit überlappen: (Auswärtigkeit, Fremdartigkeit, Unbekanntheit, Unzugänglichkeit, Unheimlichkeit).

den vier anderen Berichten verschiedene Position in der Begegnung mit dem Fremden aufweist.

Die vorliegende Studie geht von einem relationalen Begriff von Fremdheit als Beziehungsmodus aus, der den Anteil der Eigenheit an der Fremdheit des Gegenübers berücksichtigt. Die in den einzelnen Texten manifesten Formen der Öffnung und Verschließung gegenüber dem Fremden, deren grobe Skala von der Vereinnahmung des Fremden über die Bereicherung des Eigenen durch das Fremde bis hin zur Unmöglichkeit des Verstehens reicht, sollen in ihrer Differenziertheit herausgearbeitet werden. Dabei wird der Blick nicht nur auf die Auseinandersetzung der Autoren mit der anderen Kultur, sondern auch auf die Aufnahme des jeweiligen Autors als „Fremden“ im besuchten Land gerichtet.

Als Beitrag der arabischen Auslandsgermanistik zum interkulturellen Ansatz auf dem Gebiet der Literaturforschung strebt die Studie eine Komplementierung der bisherigen Forschung zum Themenbereich Fremderfahrung in der Literatur an. Von Bedeutung in theoretischer Hinsicht sind die Befunde Ortfried Schöffters,⁷ die auf eine Klassifizierung der verschiedenen Modi des Fremderlebens in vier grundsätzliche Kategorien hinauslaufen: Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen, Fremdheit als Negation der Eigenheit, Fremdheit als Chance zur Ergänzung der Eigenheit und Fremdheit als Komplementarität der Eigenheit i.S. von sich wechselseitig bedingender Kontraste. Durch den kontrastiven Blick auf die Texte zweier arabischer Schriftsteller zielt die vorliegende Arbeit auf eine eventuell mögliche interkulturelle Differenzierung im Rahmen der deutsch-arabischen Begegnungskonstellation.

In methodischer Hinsicht werden folgende für die interkulturelle Germanistik relevanten Ansätze berücksichtigt: Die Hermeneutik der Fremde innerhalb der interkulturellen Hermeneutik,⁸ die Kritische Theorie⁹ und die

⁷ Ortfried Schöffter 1991: Modi des Fremderlebens.

⁸ Alois Wierlacher plädiert für eine Hermeneutik, die den Leser durch spielerisches Einüben fremder Perspektiven dazu verhilft, verschiedene Rollen anzunehmen und mit „fremden Augen“ zu sehen und somit den Fremden in seiner Fremdheit zu verstehen. (Wierlacher: 1983)

Dekonstruktion.¹⁰ Durch die Einbeziehung der Letzteren soll auch die Art und Weise, wie interkulturelle Konstellationen die Infragestellung starrer Normsysteme, einschließlich der Gestaltungsmittel und der Sprache, also die poetische Alterität der Texte, bedingen,¹¹ berücksichtigt werden.

Die Flexibilität des Vorgehens bezweckt zudem eine Überwindung der Grenzen der jeweiligen Methoden¹² und soll der Spannung zwischen den Konzepten des Universalismus und des Partikularismus auf interkulturellem Gebiet gerecht werden.¹³

⁹ Aus der Einsicht Walter Benjamins, Theodor Adornos und Max Horkheimers, dass die auf Herrschaft und Unterwerfung zielende instrumentelle Vernunft in interkulturellen Konstellationen zur Unterdrückung anderer Kulturen und zur Projektion des Naturhaften auf den Anderen führt, lässt sich laut Michael Hoffmann für die interkulturelle Literaturwissenschaft die Aufgabe ableiten, "die mentalitätsgeschichtlichen Defizite zu analysieren, die sich bei den Herrschenden ergeben haben". (Hofmann, 46). Der Hauptverdienst der Konzepte der Kritischen Theorie liegt in der Hervorhebung des engen Zusammenhangs von Herrschaft und Kultur.

¹⁰ In Derridas Denkmodell definieren sich die Zeichen durch ihre Differenz von anderen Zeichen, ohne dass diese einer zentralen Struktur oder Totalität untergeordnet wäre. Anstelle des Sinnes den die Hermeneutik durch die Wechselwirkung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen konstituiert, erkennt er Leerstellen. Eine definitive Bedeutungszuweisung für das einzelne Zeichen ist aufgeschoben, suspendiert.. Form und Inhalt sind nicht identisch. Vielmehr ist die Form ein Element, das an der Suspension des Sinnes mitwirkt. (Hofmann, S.50)

¹¹ Das Konzept der poetischen Alterität bezieht sich auf die Autonomie von Literatur als Sinnsphäre jenseits der Welt des Empirischen. Diese andere Welt, in die sich der Leser begibt, kann durch den fiktionalen Charakter oder auch durch einen von der Norm abweichenden Sprachgebrauch gekennzeichnet sein, die dem Rezipienten eine Erfahrung vom Fremdheit vermittelt. Norbert Mecklenburg erläutert die Alterität der Literatur im Blick auf die verschiedenen literaturtheoretischen Modelle. (Mecklenburg: Über kulturelle und poetische Alterität)

¹² So hat Jürgen Habermas als Nachfolger der Kritischen Theorie darauf hingewiesen, dass im Falle des Fehlens der Gemeinsamkeit der Tradition und der Lebenswelt bei interkulturellen Konstellationen auch der Fremdhermeneutik die Voraussetzungen für ihr Modell des Fremdverstehens fehlen. Und dennoch bleibt der Impetus zu verstehen und die Suche nach Verbindendem eine wichtige Voraussetzung zum Gelingen von interkultureller Begegnung.

¹³ Norbert Mecklenburg plädiert für das Aufrechterhalten dieser Spannung, die sich zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion entfaltet. Während die Erste von der Existenz anthropologischer Konstanten ausgeht, sieht die zweite ein Primat der Fremdheit und der Differenz vor, das von den Kulturrelativisten vertreten wird.

Die konkrete Arbeit mit literarischen Texten kann sich flexibel an Optionen für Synthesen und Differenzen orientieren, und sie sollte keine Vorentscheidung fällen zugunsten einer Option, da sie sonst Gefahr liefe, die literarischen Texte nur als Illustrationen einer vorformulierten Theorie der Interkulturalität zu missbrauchen.¹⁴

Die Arbeit zielt letztendlich auf eine Aussage bezüglich der interkulturellen Leistung dieser Form von Reiseliteratur im Sinne ihres Beitrag zu einem besseren gegenseitigen Verstehen, zu einem Abbau von Vorurteilen und zu einer herrschaftsfreien interkulturellen Begegnung. Mit der Analyse der Berichte der deutschen Autoren Tobias Hüls Witt und Ulla Lenze soll eine Aussage hinsichtlich ihrer Überwindung der eurozentrischen Perspektive wie auch des Herrschaftsdiskurses, den Eduard Said in seiner Studie zum Orientalismus ausgiebig analysiert hat, ermöglicht werden. Analog soll die Untersuchung der Texte der arabischen Autoren Latifa Baqa und Ossama Esber ein Urteil hinsichtlich des reflektierten Umgangs mit Fremdheit wie auch der Mentalitätsdefekte auf der Seite der Nachfahren der Kolonialiserten ermöglichen.

Modi der Aufnahme des Anderen und des Fremderlebens in den Texten

I. Tobias Hüls Witt: It s your culture, i respect it.

1. Die Grenzen des Verstehens

1.a Die Unzulänglichkeit des Eigenen bei der Erfassung des Fremden

Befremdet ist Tobias Hüls Witt¹⁵ zunächst durch das ihm entgegengebrachte “Du Mond” aus dem Munde eines Kairener Kellners. Er weiss nicht, wie er

¹⁴ Hofmann 2006: S. 51

¹⁵ 1973 in Hannover geboren. Studium am Deutschen Literaturinstitut Leipzig. Herausgeber der Literaturzeitschrift *Edit*. Redaktionelle Mitarbeit an mehreren literarischen Zeitschriften. Lehraufträge an der Universität der Künste, Berlin. Gastprofessur am Deutschen Literaturinstitut Leipzig. Veröffentlichungen u.a.: Gedichtband *So ist das Leben* (1997). Romane: *Saga* (2000), *Ich kann dir eine Wunde schminken* (2004), *Der kleine Herr Mister* (2006). Erzählung: *Dinge bei Licht* (2008). *Handbuch des Nonlinearen Erzählens* (2011)

reagieren soll auf das was er nicht versteht. Obwohl es ihm von der ägyptischen Begleiterin übersetzt wird und er unsicher feststellt „Es scheint ein Kompliment zu sein“, vermag die Übersetzung in diesem Fall offenbar nicht die kulturell bedingte kommunikative Differenz zu überbrücken.

Jegliche Versuche, die Bildlichkeit aus eigenkultureller Perspektive semantisch zu deuten, Bedeutungsmöglichkeiten wie “dickes Gesicht” oder “umwölkt” führen offensichtlich an dem Sinn vorbei und scheitern an den unterschiedlichen kulturellen und diskursiven Signifikationsmodi des Wortes. Hülswitt erkennt, dass das Fremde in dieser Situation nicht mit den Kategorien des Eigenen erfasst werden kann.

Schließlich wird der Argwohn gegenüber dem Fremden -“Ich weiss nicht, womit ich mir dieses verdient hatte”- durch das subjektive Gefallen an der Ästhetik des Unbekannten überwunden.

“Du Mond” finde ich aber recht schön. Wenn schon ein Kompliment, dann “Du Mond”¹⁶

In der “Ghazal”-Tradition ist der Mond eine etablierte Metapher für die Schönheit der weiblichen Geliebten. Im heutigen umgangssprachlichen Gebrauch hat es mehrere Anwendungen, die im Folgenden nach Häufigkeit ihrer Anwendung angeführt sind:

- a. Zur Beschreibung einer schönen weiblichen Person.
- b. Weibliche Sprecher gebrauchen es heute zunehmend zur Beschreibung eines schönen Mannes.
- c. Zur positiven Charakterbeschreibung sowohl von Frauen wie von Männern. (Jugendjargon)

Dass Hülswitt es in der beschriebenen Situation (Kellner im Café im Gespräch mit Gast, vom dem man Trinkgeld erwartet) wohl mit einem Beispiel von anbietendem idiolektischem Sprachgebrauch zu tun hatte, den auch die Mehrheit ägyptischer heterosexueller Männer als irritierenden Verstoss gegen die soziale Norm betrachten würde, kann Hülswitt nicht wissen.

¹⁶ Midad:21

Durch das Bauchgefühl und den Situationskontext gelangt Hülswitt jedoch zu einer Auslegung, die der o.g. Bedeutungsvariante „c“ entspricht:

Und was bedeutet es? Keine Ahnung. Wahrscheinlich, dass du schön still warst.

1.b Die Sinnlosigkeit des Fremden

Auf Hülswitts Darlegung seines Taxiprojekts, das darauf hinausläuft, einen Teheraner Taxifahrer in ein Kairoer Taxi zu setzen und durch die Stadt fahren zu lassen reagieren die Beamten vom Kairoer Verkehrsministerium zwar

freundlich, aber ich glaube, sie haben mich nicht ganz ernst genommen. Zuerst dachten sie, ich wollte ein Taxi aus Teheran in Kairo verkaufen (...) Immer wenn der Mann, mit dem ich sprach, glaubte, mich endlich verstanden zu haben, rief er es seinem Kollegen zu, und alle lachten herzlich. Einer klopfte mir auf die Schulter... Als der Mann endlich begriffen hatte, was ich wollte, fragte er mich, was mein Beruf sei. Der Einfachheit halber sagte ich: „Artist“. „Artist“ rief er seinen Kollegen zu, und alle lachten wieder. „So you want to paint a taxi?“ Es war Spaßig, aber auch mühsam.¹⁷

Auch in dieser Situation wird Hülswitt nicht wissen, dass das englische Fremdwort „Artist“, das im umgangssprachlichen Gebrauch in Ägypten integriert ist, einen Bedeutungswandel erfahren hat, und dass es häufig gebraucht wird, um Personen, die in sozial nicht angesehene Tätigkeitsfelder im künstlerischen Bereich arbeiten - wie z.B der kommerziellen anzüglichen Variante des Bauchtanzes -, pejorativ zu bezeichnen.

Deutlich wird hier dennoch, dass die Kommunikation nicht nur an der Sprachbarriere scheitert, sondern an dem fehlenden Vermögen der ägyptischen Beamten, Unvertrautem einen Sinn zuzusprechen, wie am mangelnden Interesse, über den eventuellen Sinn von Ungewohntem zu reflektieren und an der nicht vorhandenen Bereitschaft, diesem Achtung entgegenzubringen. Stattdessen wird es kurzerhand der Lächerlichkeit preisgegeben.

Eine durchaus ähnliche Mischform von Arroganz und Ignoranz lässt sich erkennen an den Beobachtungen Hülswitts bezüglich der Verhaltensmuster

¹⁷ Midad:22

deutscher Expatriates im Ausland, die, vom Fremden überfordert, sich nicht anpassen, sondern „das Land zu nutzen, und sich gleichzeitig vom Leib zu halten“¹⁸ versuchen, also weiterhin in koloniale Denk- und Verhaltensmuster befangen bleiben. Dabei unterscheidet er zwischen „Halbignoranten“ die mit einem „Mittelmaß an Dickhäutigkeit“ im Ausland, wo sie geduldet werden, leben können und den „Komplettignoranten“, die scheitern, da sie auf „Widerstände stoßen, die (ihnen) das Land in kürzester Zeit zur Hölle machen“.¹⁹

1.c Das Versagen anthropologischer Universalien

Deutlich irritiert ist Hülswitt durch die von ihm festgestellte fehlende Fähigkeit der ägyptischen Frauen zu flirten. Allerdings fügt er hinzu: „oder sie tun s und ich verstehe es nicht“. Somit zieht Hülswitt in Erwägung, dass es sich bei seiner Feststellung um eine durch Wahrnehmungsdifferenz bedingte Fehleinschätzung handelt, die auf die divergierende kulturspezifische Ausprägung der allgemeinmenschlichen Konstante zurückzuführen ist. Die Grenzen des Verstehens werden jedenfalls erkannt und mit ihnen kommt auch implizit der Zweifel am interkulturellen Vermittlungspotential vermeintlicher anthropologischer Universalien zur Geltung.

Und so schreibt Hülswitt auch bezüglich der deutschen Expatriates im Ausland

Niemand kann ein Land wirklich verstehen, in dem er nicht geboren wurde und aufwuchs.

Somit sind auch die Grenzen interkultureller Hermeneutik deutlich markiert, wie sie Habermas in der Nachfolge der kritischen Theorie formuliert hat, indem er die gemeinsame Lebenswelt als Kommunikationsbasis und als Voraussetzung einer Verständigung zwischen den Kulturen postuliert.

¹⁸ Midad:24

¹⁹ Midad:25

2. *Aneignung des Fremden*

2.a *Überwindung der Fremdheit durch Analogie zum Eigenen*

Andererseits wird beim Erlebnis der Oase Dakhla die nationale und kulturelle Fremdheit durch Ähnlichkeiten im Auftreten der Menschen mit Menschen aus dem eigenen Kulturraum überbrückt:

Auch die Menschen sind wie in der Pfalz, Leute vom Land. Ich habe sie sofort erkannt und verstanden. Mechaniker mit riesigen Händen. Menschen, die dich mögen, aber zum Abschied nur unmerklich den Kopf bewegen, gerade wenn klar ist, dass sie dich im Leben nicht wiedersehen.²⁰

Voraussetzung der transkulturellen Gemeinsamkeit ist hierbei die intrakulturelle Differenziertheit und Heterogenität der Kulturen aufgrund der Pluralität und Komplexität der Orientierungsfaktoren ihrer Angehörigen. Dabei handelt es sich um soziologische, klassenbedingte, berufsbezogene, geschlechtsspezifische und ideologische neben anderen identitätskonstitutiven Determinanten, die zu Verflechtungen führen. Auf deren Grundlage kann das Fremde als „Resonanzboden“²¹ für Vertrautes erfahren werden.

2.b *Messung des Anderen mit den Kategorien des Eigenen*

Mit dieser Aufnahmemodalität des Anderen als Widerhall von Eigenem hängt auch die subjektive Auslegung des Anderen zusammen, so z.B. des Glaubens Ossamas als eine überholte Entwicklungsstufe des Eigenen, die somit zugleich eine Kontrastfläche zur Definition der eigenen Identität bietet:

Was bin ich froh, dass ich meine Trennung vom Glauben erfolgreich vollzogen habe. Was bin ich froh, dass ich von diesen Lasten befreit bin. Was bin ich froh, dass ich die Verwirrungen des Religiösen hinter mir habe.²²

²⁰ Ebd.

²¹ Der Begriff ist von Ottfried Schöffter gemünzt. Modi (1991).

²² Midad:28

Deutlich kommt die negative Wertung in der dreifachen exklamatorischen Anapher und in der Wortwahl – *Verwirrungen* – zum Ausdruck. Hülswitt fällt es schwer, dem Anderen seine Andersheit zu lassen, ohne diese in Bezug zum Eigenen zu setzen und so als Rückstand zu deuten. Das Eigene, der europäische Entwicklungsweg in diesem Fall, erhebt Anspruch auf universelle Gültigkeit. Und so kommentiert H. – von der persönlichen Mikro- zur gesellschaftlichen Makroebene übergehend – die Tatsache, dass ägyptische Männer sich an die Pflege der Rituale und an die Sexualmoral ihrer Religion halten, folgendermaßen:

Als mein Vater jung war, war praktizierendes Gläubigsein in Deutschland noch etwa so selbstverständlich wie heute hier. Deshalb kommt es mir so vor, als könne ich durch Mohsen erleben, wie mein Vater als junger Mann seinen Glauben lebte.²³

Das entsprechende Pendant dieser Haltung auf der anderen Seite stellt die Reaktion Ossamas auf das Nicht-Gläubigsein des Europäers Hülswitt dar: „da hast du aber ein großes Problem!“. Auch er kann offenbar die Position des Anderen nur an den eigenen Kategorien urteilend messen und nicht als solche wertfrei akzeptieren.

3. *Einsicht in den Sinn des Fremden als Chance zur Selbst-Bereicherung*

Und dennoch schreibt Hülswitt:

Und was soll ich sagen, es wirkt sehr angenehm, gar nicht so abstoßend. Irgendwie entspannend. Die freiwillige Entsagung scheint zumindest Ruhe ins Leben zu bringen.²⁴

Diese Einsicht in den Sinn der fremden Praxis, die zugleich eine Revision bisheriger stereotyper Vorstellungen darstellt, wird Hülswitt erst durch den Kontrast zur eigenen Befindlichkeit in der Fremde eröffnet, die an anderer Stelle so beschrieben wird:

²³ Midad:39

²⁴ Midad:39f

was dem körper am meisten fehlt ist nähe. da geht er doch ein, wie ein kind, mit dem niemand spricht und das keiner berührt, da geht doch alles in ihm drin, die ganzen gefühle, die gehen doch ein. würde es ihm mit einem glauben besser gehen? wäre es dann weniger davon abhängig, mal berührt, mal in den arm genommen zu werden? wer nimmt dann den papst mal in den arm, wer den dalai lama?²⁵

Durch die Fremde wird sowohl Fremderfahrung wie Selbsterfahrung in einer anderen Weise ermöglicht, ergeben sich neue erweiternde Fragestellungen, werden die eigene Lebensbasis und Lebensführung zum Gegenstand der Reflexion. Dabei hebt die Kleinschreibung als eine von der vertrauten Norm abweichende optisch wahrnehmbare Verfremdungsform die Erfahrung der Differenz hervor und ermöglicht es dem deutschen Leser die Erfahrung von Fremdheit am Eigenen nachzuvollziehen.

Die dadurch eröffnete mögliche Erweiterung des eigenen Lebens kommt in der Konjunktivform zum Ausdruck.

eine spirituelle praxis würde dem körper guttun. zen, yoga, sport. dann wäre auch das nichtberührtwerden wahrscheinlich nicht mehr so schlimm.²⁶

Somit wird auch dem Leser erkennbar, dass es sich beim moslemischen Gebetsritual nicht um eine entwicklungsstandspezifische, sondern um eine religionspezifische Ausprägung eines kulturübergreifenden anthropologischen Bedürfnisses handelt, das sich auch intrakulturell verschieden manifestiert.

4. *Idealisierung*

Bei Hülswitt reicht die Skala der Formen der Öffnung gegenüber dem Fremden bis zur Idealisierung, so wenn er auf Umm Said, die Hausmeisterin oder Maklerin zu sprechen kommt, die ihn häufig in ihrer kleinen bescheidenen Hütte im Kreis ihrer Familie großzügig bewirtet. Sie führt ihn jeden Tag durch die von ihm gemietete Wohnung, zeigt auf die Objekte, die er auf Arabisch benennen soll und bringt ihm weitere neue ägyptische Vokabeln bei, obwohl sie wahrscheinlich

²⁵ Midad:38

²⁶ Ebd.

Analphabetin ist, was im Text jedoch nicht expliziert ist. Sie erkennt jedenfalls die Bedeutung der Kenntnisse der Landessprache als Mittel des Verstehens und der Verständigung.

Auf dem Land zwischen Kairo und Alexandria: Hunderte von Umm Saids.

Umm Said: ihre Würde, ihre Schönheit, ihre Menschlichkeit. Mit Menschlichkeit meine ich nicht unbedingt Güte, obwohl sie die vielleicht auch besitzt. Ich meine etwas wie Dasein als Mensch. Wenn du vor ihr stehst, denkst du, wie sie dasteht, das ist Menschsein. Umm Said ist sozusagen richtig da, so wie es sein sollte. Und ihr Dasein strahlt ab. Wenn du neben ihr stehst, bist du auch gleich ein bisschen mehr da.²⁷

Was der einfachen älteren Frau in Hülswitts Augen eine ideelle menschliche Autorität verleiht, ist wohl ihre Haltung und Handlungsweise, die von der Fähigkeit zeugt, dem Leben in seiner Härte die Stirn zu bieten, das Richtige zu tun und gleichzeitig für Andere da zu sein, und somit ihrem Dasein einen Sinn abzurufen. Es ist wohl auch ihre Fähigkeit anderen Menschen trotz fehlender intellektueller gemeinsamen Basis oder Kommunikationssprache und über soziale Schranken und Kulturgrenzen hinweg zu begegnen. Sie scheint in Hülswitt eine Sehnsucht nach Vermisstem, Abgespaltenem bzw. Verlorengangenen in der eigenen Gesellschaft, nach einem weiblichen Prinzip in einem archaischen fürsorglich- gemeinschaftserhaltenden Sinn zu erwecken.

Am Flughafen in Berlin überkommt Hülswitt wieder das Gefühl,

wie traurig es war, Umm Said >Aufwiedersehen< zu sagen. Ich habe fünfzigmal gesagt: „Ich komme wieder“

5. *Achtung der Eigenheit des Fremden*

Ein grundsätzlich verschiedener Modus der Begegnung mit dem Anderen manifestiert sich, wenn dieser unabhängig vom seinem Bezug zum Eigenen betrachtet wird. Nachdem Mustafa bezüglich der sexuellen Freiheit in Deutschland äussert: “It s your culture, I respect it.” und Hülswitt diese Anerkennung der Partikularität und des Eigenwerts als wohltuend empfunden hat,

²⁷

Midad:36

gilt nun seine Achtung Mustafa und seinem Bestreben, die eigene Kultur zu bewahren und zu pflegen. Dabei kommt eine Bewunderung der Klugkeit seiner kulturkonservativen Position angesichts der Hybridisierung der Gesellschaft zum Ausdruck.

er selbst, sagt Mustafa, habe bewusst eine arabische Frau gesucht, weil er mit ihr seine Kultur teilen könne. Und das sei ihm sehr wichtig. Es sei wichtig, dass sie demselben Glauben angehöre und die gleichen Sitten pflege wie er. Er wirkte in diesem Moment sehr klug auf mich und sehr überlegt. Jetzt war ich der, der respektierte.²⁸

Mit dieser Form der Akzeptanz des Fremden in seiner Eigenheit wird ein positives Modell interkultureller Begegnung praktiziert, das auf kulturübergreifende Prinzipien aller Weltkulturen basiert, indem es einerseits die Differenz der verschiedenen Kulturen respektiert, andererseits ein Konsens über gegenseitige Anerkennung und Koexistenz des fremd Bleibenden zur Grundlage macht.²⁹

6. *Emotionale Überwältigung*

Andererseits liegen die Grenzen der Toleranz genau dort, wo die eigene Freiheit beeinträchtigt wird. Hüls Witt fühlt sich durch die Trinkgeld- und Provisionsjägerei als Tourist in Ägypten belästigt. Er ist gleichzeitig bemüht um eine Erklärung des fremden Verhaltens:

Ich weiß, diese Menschen müssen ein Auskommen finden. Aber der Staat freut sich, dass sie gelernt haben, sich über Wasser zu halten, und ihm ist egal, wie, Hauptsache, er muss sich nicht um sie kümmern.³⁰

²⁸ Midad:41

²⁹ Im Rahmen seiner Systematisierung elementarer Ordnungsschemata von Innen-/Außenbeziehungen klassifiziert Schäffter dieses Begegnungsmodell als Merkmal einer „komplementären Ordnung wechselseitiger Fremdheit“ und begründet es in erster Linie als pragmatische Antwort auf die „Nicht-Verstehbarkeit“ des Anderen.

³⁰ Midad: 30

Hülswitt erkennt somit, dass die negativ auffallende Erscheinung in erster Linie sozial bedingt ist. So erkennt er auch am Parksystem ein weiteres

Beispiel der berühmten Fähigkeit nicht-westlicher Metropolen, im staatlich nichtregulierten Raum verbindliche Strukturen und sogar Arbeitsplätze zu schaffen.³¹

Und dennoch bedeutet diese Einsicht in die gesellschaftspolitischen Zusammenhänge gepaart mit der Feststellung der Unangemessenheit dieser Form der Problemlösungsverlagerung, die im ironisch-distanzierten wissenschaftlichen Ton zur Geltung kommt, keineswegs dass Hülswitt das Verhalten zu akzeptieren vermag.

Und ich weiss aus einer Unterhaltung mit Said, dass die Trinkgeldjägerei selbst Ägyptern auf die Nerven geht. Man muss in fremden Ländern nicht alles akzeptieren. Kein Land ist perfekt, Deutschland nicht, Ägypten nicht. Wenn was Schrott ist, darf man es sagen.³²

Und so führt die andauernde Bedrängung, die im umgangssprachlichen Ton vermittelt wird, um den Leser auf der allgemeinmenschlichen Ebene zu erreichen, schließlich über die Toleranzgrenze zum Wutausbruch. Eine Reaktion, die übrigens auch von ähnlich bedrängten Einheimischen stammen könnte:

Nach vier Tagen Auseinandersetzung mit Taxifahrern und Leuten an jeder Ecke, die dir alkoholfreies Parfüm verkaufen wollen, kamen Alfred und der Papyrusverkäufer genau im richtigen Augenblick.(...) Ich weiß nicht, ob dieser Laden so etwas schon mal erlebt hatte. Ich erlebe mich so auch nur sehr selten.³³

Dass Hülswitt die von ihm wahrgenommen Gegensätze Ägyptens nicht immer durch die eigene Rationalität zu erfassen vermag, wird auch an folgenden Aussagen deutlich.

dieses Land hat etwas hypnotisierendes, verführendes, unheilvolles und beruhigendes zugleich. freundlichkeit und schicksalsgläubigkeit, vielleicht gleichgültigkeit, existieren nebeneinander.

³¹ Midad: 26

³² Midad:30

³³ Ebd.

autoritäre Machtstrukturen werden hingenommen, das Chaos auf den Straßen auch. Also einfach mittelalterlichkeit, Wüste und Satellitenschüsseln.³⁴

Durch die suggestive Wortwahl im ersten Satz kommt die Widersprüchlichkeit und Nicht-Fassbarkeit der Empfindungen gegenüber dem Fremden zur Geltung, während die Akkumulation der Adjektiva die emotionale Bedrängung zum Ausdruck bringt. In der Konstruktion der darauffolgenden Sätze, in der Reihung, der Parataxe und dem Nachtrag dringt das Nebeneinander von Disparatem und aus eigener Sicht Unvereinbarem, das die eigene Verarbeitungskapazität überfordert, durch. Die fehlende Transparenz der kausalen Zusammenhänge, die eine Leerstelle in der Perzeption konstituiert, wird schließlich auch in der Ellipse formal realisiert.

Die psychologische Antwort auf die Nicht-Verstehbarkeit des Wahrgenommenen ist ein Gefühlsmix von Angewidertsein und Faszination, das sich auf einer von Elementen der niederen Stilebene durchsetzten umgangssprachlichen Stilebene artikuliert, die der Irrationalität des Aufnahmemodus entspricht und die eigene Verwirrung zum Ausdruck bringt:

Ägypten ist übrigens völlig Scheiße und absolut super. Ich kann nur jedem dringend empfehlen, das Land zu meiden und unbedingt einmal herzukommen. Ich für meinen Teil will so schnell wie möglich hier weg und am liebsten für immer bleiben.³⁵

Es liegt auf der Hand, dass dieser Modus der Aufnahme und der Wiedergabe des Fremden auch beim Leser Ängste und Abwehr hervorrufen kann.

Auch da wo der Autor seine Eindrücke in lyrischer Form aufzeichnet, das Desparate durch die freie Versform formal zu bündeln sucht, herrscht das Prinzip der Aneinanderreihung der Bilder, das die Verglebarkeit des Versuchs einer Synthetisierung erkennen lässt:

Busfensterbildschirm
der Nil am Morgen, wenn er ganz glatt ist
die Stadt, die um die Pyramiden herumwächst

³⁴ Midad:37

³⁵ Midad:40

Zur interkulturellen Leistung der Reiseliteratur der Gegenwart

Umm Said mit einem dunklen Fleck vom Beten auf der Stirn
 eine Straße, in der die Prostituierten eigentlich nicht
 aber an irgendetwas doch gleich zu erkennen sind
 die Handys, die LimpBizkit spielen
 die Minarette und die Wassertürme, die gemeinsam
 die Stadt überragen
 die Wassertürme, die aussehen wie Ufos
 und die Minarette, die aussehen wie Minarette
 die Wüste, die direkt vor der Stadt beginnt³⁶

So vermitteln die Reihungsstruktur wie die vornehmlich beschreibenden Nebensätze neben dem Fehlen jeglicher dynamischer Prädikate eine Statik des Zustandhaften bzw. Zuständlichen, der gegenüber der lyrische Sprecher ohnmächtig wirkt.

Bei aller Anmut mancher Landschaftsbilder überragt das Gefühl der eigenen Einsamkeit, des Unvermögens, persönlichen Anschluss zu finden, das durch die Übernahme der hypothetischen Perspektive des Anderen auf einen selbst als Fremden und die empfundene Notwendigkeit der Selbstrechtfertigung potenziert wird. Schließlich überragt diese Befindlichkeit des lyrischen Ichs das Bemühen um poetische Bändigung des Fremderlebnisses als eine Möglichkeit des Aushaltens der Differenz und mündet in die gefährliche Nähe eines explosiven emotionalen Triebkessels:

die kahlen Berge des Sinai im Licht des späten Nachmittags
 die kahlen Berge des Sinai im Licht des frühen Vollmonds
 Das Glitzern des Wassers vom Golf von Aqaba
 Im Licht des späten Vollmonds
 die Lichter Jordaniens auf der anderen Seite
 die Ankunft bei Nacht
 die Hütten aus Bambus. Schlafen im Sand. Ein Rudel
 wilder Hunde im weißen Licht
 und beim Frühstück Feingeister auf einem Haufen
 an einem Ort, der alternativ wirkt, aber
 gar nicht alternativ sein will
 ein deutscher Tourist mit einer Entschuldigung im Gesicht:
 Ja, ich bin alleine hier, und ich bin Single,

³⁶ Midad:32f

Entschuldigung, ich sitze alleine beim Frühstück,
 alleine beim Mittag und alleine beim Abendbrot,
 ja, ich gehe alleine zum Schnorcheln und es ist niemand da,
 mit dem ich mich unterhalten kann,
 und wenn ich mich weiter dafür entschuldigen muss,
 dann knall ich euch alle irgendwann aber so richtig ab.³⁷

Fazit

An Hülswitts Schilderungen der eigenen Erlebnisse in Ägypten lässt sich die Bandbreite der möglichen Modi des Fremderlebens veranschaulichen, die vom Versuch der rationalen Durchdringung und Bemühen um Verstehen über die Erkenntnis der Grenzen des Verstehens bis zur emotionalen Überwältigung reichen, und auf das Dilemma der interkulturellen Hermeneutik verweisen.

Trotz der grundsätzlich positiven Einstellung zum Fremden, lässt sich an Hülswitts Bericht das Ausmaß der widersprüchlich anmutenden Komplexität interkultureller Begegnungsprozesse ablesen, und der dabei wirksam werdenden sich widerstrebenden Momenten, die jeweils situationsabhängig dynamisiert werden. So wird an der Darstellung der verschiedenen Reaktionen und Positionen Hülswitts gegenüber dem Fremden, die ein bewundernswert hohes Maß an Ehrlichkeit voraussetzt, eine Spannung zwischen positiver Aufnahme des Fremden und dem Gefühl der Irritation deutlich.

Deutlich wird darüber hinaus, dass der Einblick in die Zusammenhänge und die rationale Erklärung des Fremden nicht unbedingt zur Akzeptanz fremder Verhaltensweisen oder auch zur Verhinderung einer Konfrontation im Falle eines Interessenkonflikts mit dem Anderen führen .

II. Ulla Lenze in Damaskus. Die Straßen und Schrift und Worte fremd.

1. Anspruch der unbelasteten Wahrnehmung des Fremden

Im ironischen Stil kommt Lenzes Abneigung gegen die Demonstrations- und Erklärungsversuche der fremden Kultur durch Angehörige der eigenen

³⁷ Midad:33

Kultur, wie auch gegen ihre Handlungsempfehlungen zum Ausdruck. Ulla Lenze³⁸ empfindet diese als ungefragte Intervention und Bevormundung, die dem eigenen Anspruch auf selbständige Erkundung und intuitiv-spontane nicht-vorbelastete Erfahrung des Fremden zuwiderläuft:

Man hat mir zwei Damen, vielleicht auch „Musen“, zur Seite gestellt; beide können fließend Arabisch, beide kennen die Stadt, das Land und die Kultur *wie ihre Westentasche*. (...) es bleibt nicht aus, dass sie mir dabei *interessante* Dinge erzählen und auf dieses und jenes zeigen. Ich schlage die Augen nieder, um mir den ersten unmittelbaren Eindruck für später aufzuheben. Ich freue mich auf einsame Wanderungen, auf mein inkompetentes Sehen, mein primitives Schauen.³⁹

2. *Erkenntnis eigener Voreingenommenheit und Komplexität*

Und dennoch muss Ulla Lenze auch an sich selbst die Vorbelastung des eigenen Blicks auf den Anderen erfahren. Sie erkennt die Abhängigkeit ihrer Perspektive von eigenkulturellen Maßstäben.

Die erwartete Scheu der Frauen vor dem Fotografiertwerden. Es ist nicht das Pittoreske, das mich interessiert, nicht die Wasserpfeife rauchenden Damen und Herren oder die Bäcker in ihren idyllischen Stuben... Mich interessieren die Schwarzverhüllten, die vor einer Auslage mit bunten Schuhen stehen. Will nur ihren Rücken, kein Gesicht; aber nein, auch den möchten sie mir nicht schenken. Wer in mir will dieses Bild? Und habe es bereits gemacht; im Kopf.⁴⁰

Mit dieser Erkenntnis geht zugleich die Sensibilisierung für die Komplexität der eigenen Identitätskonstitution einher, jenes Konglomerat von intrakulturell wirkenden Faktoren der personalen Identität, sei es nationale, soziale, religiöse, intellektuelle oder Gender-Elemente, die situationsspezifisch jeweils wirksam werden, und deren jeweiliges Schwergewicht in dieser spezifischen Situation Lenze hinterfragt.

³⁸ 1973 in Mönchengladbach geboren. Anderthalbjähriger Aufenthalt in Indien. Author in Residence in Istanbul. Romane: *Schwester und Bruder* (2003) *Archanu* (2008) *Der kleine Rest des Todes* (2012) *Die endlose Stadt* (2015).

³⁹ Midad:52

⁴⁰ Midad:54

Ein ähnliches Moment der Selbst-Reflexion kommt in Lenzes Antwort auf eine Journalistin-Frage nach dem Kopftuch zur Entfaltung. Die Antwort stellt als Denkmodell, das Für- und Gegenargumente abwägt, eine Anregung an die Leserinnen und Leser aus beiden Kulturräumen dar, sich ebenso differenziert und dialektisch mit einer Problematik auseinanderzusetzen, die im interkulturellen Diskurs oft nur Positionen hervorruft, die sich fast ausschließlich unter den Schwarz-Weiß Schemata einordnen lassen. Besonders reizvoll dabei ist die Tatsache, dass Lenze etablierte westliche Argumente gegen das Kopftuch (wie die Emanzipation) entkräftet, gleichzeitig aber andere Gegenargumente anführt, die potentiell neue Herausforderungen des Denkens für die arabischen Gesellschaften in Gender-Fragen darstellen:

Dass ich – was die widerliche Debatte in Deutschland angehe, die die Kopftuchträgerinnen auf unverbesserlich rückständige Menschen mit der Neigung zum Terrorismus reduziere- gegen ein Kopftuchverbot sei, da Emanzipation, falls die Komplexität der Gründe des Kopftragens mit dieser westlichen Kategorie überhaupt erfasst werden könne, nicht verordnet werden dürfe. Dass mir gleichzeitig aber viele Argumente für das Kopftuch immer weniger einleuchteten: zum Beispiel die Neutralisierung des Geschlechtlichen zugunsten eines unkomplizierten auf Menschlichkeit basierenden Umgangs durch das Verhüllen der weiblichen Reize. Mein humanistisches und spirituelles Ich kann das noch verstehen; aber mein feministisches fragt sich: Warum müssen dann nicht auch die Männer Kopftuch und lange, warme Mäntel tragen? Üben denn die vielen gut aussehenden Syrer in Jeans und Poloheime neben ihren verhüllten Frauen beim Einkaufsbummel nicht ebenfalls Reize aus?⁴¹

3. *Wahrnehmung der intrakulturellen Differenzen innerhalb der fremden Kultur*

Dabei werden auch Überschneidungen im Denken und in der Argumentation von Repräsentanten beider Kulturräume beleuchtet:

„Durch das Kopftuch wird die Frau auf ihren Körper reduziert“, sagte neulich eine junge muslimische Syrerin (tuchlos) zu mir. Das Verhüllen weist auf das zu Verhüllende.⁴²

⁴¹ Midad:63

⁴² Ebd.

Nach ihrem gescheiterten Versuch, die verhüllten Frauen mit der Kamera aufzunehmen moduliert Lenze dementsprechend ihr Verhalten, muss dennoch die Nicht-Verallgemeinerbarkeit einzelner Erfahrungswerte zur Kenntnis nehmen:

Ich beschränke mich auf Dinge. Die auf ein Gitter gespießten Zigarettenschachteln. Als ich sie fotografiere, winkt die Händlerin mich näher und zeigt auf sich selbst. Ich kann es kaum glauben.⁴³

Und so führt die Begegnung mit der Mannigfaltigkeit der Verhaltens- und Auftretensmuster, die zunächst als Widersprüchlichkeit wahrgenommen wird, schließlich zu einer Art Sensibilisierung für die Partikularitäten und Differenzen innerhalb vermeintlich homogener Kulturen dar:

Verhüllte Frauen, manche nur mit einem Schlitz für die Sonnenbrille oder gar ein geschlossenes schwarzes Tuch über den Kopf geworfen (sehen sie noch genug?), daneben – ja, manchmal schlendern sie gemeinsam – eine Schicke, in ihren atemberaubenden Jeans und Spaghettiträgern; vielleicht die Freundin, Schwester, Tochter oder gar Mutter der Verhüllten, wie man mir erklärt hat. Niemand wundert sich. Niemand glotzt. Und niemand mehr, der am Liebsten die Kamera draufhalten würde; ich habe mich längst beruhigt.⁴⁴

Wenn auch die einsetzende Reaktion der „Selbst-Beruhigung“ keine rationale Einsicht bedeutet, so mündet sie letztendlich als Gewöhnungsmechanismus an das Gegensätzliche, an das Neben-, ja an das Miteinander von scheinbar Unvereinbarem eventuell in die Akzeptanz als eine Form von Toleranz.

Hiermit wird deutlich, dass Formen des sozialen Zusammenlebens von heterogenen Elementen innerhalb einer fremden Kultur letztendlich als Modell der gegenseitigen Akzeptanz zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen fungieren können. Die Wahrnehmung der Ersten führt als Mittel der Sensibilisierung zur Förderung der Zweiten.

⁴³ Midad:54

⁴⁴ Midad:60

4. *Wahrnehmungsdifferenz und Widerstandsmechanismen*

Wie Hülswitt wird Ulla Lenze am Anfang von Unsicherheit bezüglich ihrer Wahrnehmung als Fremde durch den Anderen geplagt. Dies wirkt sich hemmend auf ihre Kommunikation mit dem Anderen.

Die Sorge, auffällig zu sein, dabei bin ich auffällig mit jedem Atemzug und weiß: bald wird mich dieses Gefühl verlassen (...) Solange ich so auffällig bin, wollen mir nicht einmal die zwei Wörter Arabisch, die ich inzwischen kenne („Guten Tag“ - „danke“) über die Lippen: Betrug.⁴⁵

Dabei scheint sie zu schwanken zwischen dem Gefühl der Belagerung durch das Fremde und jenem der Intrusion in eine fremde Kultur. Symptomatisch hierbei sind die Konfrontation von Subjekt und Raum und die Erfahrung der Selbst-Spaltung in Subjekt und Objekt der Aussage:

Durch Straßen und Schrift und Worte fremd (...) Nichts verstehen, aber doch dabei. Ein Stück Raum, das ich besetze, in der Größe meines Körpers, vielleicht noch ein paar Zentimeter darüber hinaus; mein deutsches oder europäisches Ich verdrängt eine kleine Masse Damaszener Raum. Wie ist das möglich?⁴⁶

Die im Text Lenzes wiederkehrende Weglassung des Ich-Pronomens ist Ausdruck der Selbstentrückung in der Fremde:

Erst spät, wohl gegen vier Uhr morgens, Schlaf gefunden. (...) Morgens lange Strecken zurücklegen, hin und her zwischen Schlafzimmer und Bad, Schlafzimmer und *Arbeitszimmer*, in der Mitte der große Empfangsraum, ein Wohnzimmer, ein Salon mit Sofas und Tischen.⁴⁷

Irritierend für Lenze wirken die von ihr als übertrieben empfundene Aufmerksamkeit, die wohlwollende Zuvorkommenheit und die ungefragte Ratgebung, die ihr zuteil werden, und die sie als Formen der Aufdringlichkeit und Bevormundung erfährt, die die eigene Verunsicherung potenzieren.

⁴⁵ Midad:54

⁴⁶ Midad:Ebd.

⁴⁷ Midad:52

Zur interkulturellen Leistung der Reiseliteratur der Gegenwart

Ich zeige mit dem Finger auf die arabische Entsprechung für Latte macchiato. Man gibt mir ein Zeichen zu warten und bespricht sich leise mit einem Kollegen; der wiederum ruft den, der für mich verantwortlich ist: Dieses Getränk beinhalte nur sehr wenig Kaffee und sehr viel Milch, aufgeschäumte Milch; ob ich sicher sei, dass ich das möchte?

Es ist nicht das erste Mal, dass meine Wahl Bedenken auslöst (...)

Der sich erhärtende Verdacht, aus einem Land der Barbaren, der Unkultiviertheit zu kommen.⁴⁸

In der Mimikry des kolonialen Diskurses, dessen variierenden Imitation durch die postkolonialen Subjekte, erfolgt laut Homi Bhabha die Aufdeckung des verdrängten Unheimlichen – des Fremden im Eigenen – im dominanten Bewusstsein. Demnach empfindet im Falle Lenzes offensichtlich der Nachfahre der Kolonialherren eine Inadäquatheit in der Begegnung mit dem ehemals Kolonialiserten auf seinem Boden.

Der hierdurch ausgelöste Mechanismus rückt in die Nähe der Trotzreaktion:

In einem anderen Restaurant, das auf vornehme Art seine Preise verschweigt, sodass ich vorsorglich frage (es sind die gleichen Preise wie anderswo), scheint sich der Kellner nun Gedanken um mein Budget zu machen. „Endiviensalat mit Roquefort? Nein, tun Sie das nicht.“ Warum nicht? „Der ist zu teuer. Vierhundert Lira! Nehmen Sie lieber den Ruccolasalat.“ Als ich um die Rechnung bitte, fragt man, ob ich noch einen Kaffee oder Tee möchte. Ich lehne höflich ab. Nachsichtig, aber auch besorgt – besorgt worum? – erklärt man mir, dass der Tee umsonst sei. Um unser beider Ehre zu retten, bleibe ich dabei, auch in diesem Fall keinen zu wollen.⁴⁹

5. *Bemühen um Assimilation und Anpassung*

Aus Respekt vor dem Anderen, Achtung dessen Normen und Bemühen um Unauffälligkeit versucht Lenze sich der Kultur des Reiselandes in ihrem Auftreten anzupassen. Und dennoch geht die Rechnung aufgrund der Heterogenität und der Hybridität der syrischen Gesellschaft nicht auf. Die schlicht und unauffällig gekleidete deutsche Frau fällt um so mehr auf, da sie keineswegs den Vorstellungen der „jungen modernen Syrerinnen“, die ihre weiblichen Reize kunstvoll hervorheben, entspricht. Lenze versucht durch das

⁴⁸ Midad:55

⁴⁹ Ebd.

spielerische Schlüpfen in die Position des Anderen dessen Perspektive auf sie selbst als „Fremde“ zu adoptieren.⁵⁰ Der besondere Kunstgriff Lenzes liegt darin, dass sie dabei zugleich ihre eigene Perspektive auf das „Fremde“ durch die Figuren des Parallelismus, der Reihung und des Nachtrags deutlich zur Geltung bringt:

Die jungen, modernen Syrerinnen in meinem Viertel, dem christlichen Viertel, scheinen mich, wenn wir einander auf der Straße heimlich mustern, zu bemitleiden. Ja, wer ist diese seltsam ärmliche Person, die, im Gegensatz zu ihnen, keine Fönfrisur mit Strähnchen besitzt, sich ihre Lider nicht anmalt und die Lippenränder nicht mit einem dunkleren Stift nachzieht, die keine strassbesetzten Pumps mit Fesselriemchen trägt, keinen Schmuck, keine eng anliegenden Stretchtops mit modisch eingelassenen Schlitz an den Schultern, sich nicht einmal kunstvoll die Fingernägel feilt? Sie ist jung, offenbar aus dem Westen... Welcher Sekte mag sie wohl angehören?⁵¹

Mit dieser Sensibilisierung für die Spiegelungen des eigenen Bildes in den Augen des Anderen eröffnet Lenze potentiell den Blick eines beträchtlichen Teils der Frauen im arabischen Kulturraum auf mögliche alternative Modelle außerhalb der schematischen Spaltung zwischen selbstleugnenden ultrakonservativen Traditionalismus und Selbst-Exhibition.

Nach der Umarmung ihres Freundes am Flughafen, die schnell von den Blicken ringsum „zerschlagen“ wird, plagt Lenze „ein schlechtes Gewissen“. Sie ist dennoch erleichtert, als der syrische Fahrer das Gespräch mit ihr im „liebenswürdigen Ton fortsetzt“.

Lenzes Assimilation an die Umgangsformen ist eine bewusste freiwillige Entscheidung, die dem Gefühl des eigenen Wohlbehagens im fremden Kulturkreis keinen Abbruch tut, sondern geradezu förderlich zu sein scheint:

⁵⁰ Sie übernimmt somit in methodischer Hinsicht den hermeneutischen Ansatz Alois Wierlachers zur Erfassung interkultureller Situationen, indem er den Leser in die Lage versetzt, mit „fremden Augen“ zu sehen und somit die eigene Perspektive zu erweitern.

⁵¹ Midad:55f

Zur interkulturellen Leistung der Reiseliteratur der Gegenwart

Abends mit K. durch die Dämmerung, die Stadt beginnt zu leuchten. Ich lege, nach sorgsamer Beobachtung einiger muslimischer Pärchen, meinen Arm respektvoll in seinen. Und mache eine Verwandlung durch: Sieh mal, da vorne, das ist Bab Tuma, das Thomastor!⁵²

Offenbar handelt es sich hierbei um ein „lustvolles Assimilieren“, das zugleich ein „Test auf eigene Integrationsfähigkeit“ ist.⁵³ Es ist die reizvolle Möglichkeit einer andersartigen Selbsterfahrung, einer Selbstentdeckung i.S. der Freisetzung von bislang unerprobten latenten Potenzen, die eine Chance zur Selbsterweiterung bedeutet.

6. *Verheißung des Fremden*

Die Faszination Lenzes mit dem Andren erstreckt sich auf das Leben auf der Straße und auf die Stadtszenerie.

Ein Abend. Die Fenster offen, nur die Läden zugezogen, und durch die Ritzen zieht die Straße durchs Zimmer: Kinder, Wassermelonenhändler, Kanarienvögel, Autos. Wir beschließen ein paar Schritte durch den Abend. Immer derselbe Weg, auch für K. nach einer Woche, doch immer noch ein Gefühl der Verheißung.⁵⁴

Das Leben auf der Straße und vor allem die Wohnstile in Damaskus erwecken in Ulla Lenz eine Sehnsucht nach geselligen, großzügigen und zugleich naturnahen Lebensformen, die in der eigenen Heimat vermisst werden. Dabei ist ihr Gefallen an der Ästhetik unverkennbar:

Die engsten Gassen (das war die erste Altstadtlektion) gehören nicht mehr zur Stadt, sondern bereits zu einem Haus. Dort fährt kein Auto mehr, dort spielen die Kinder Murmeln. Die Türen immer weit geöffnet und immer wieder unsere verstohlenen Blicke in die Innenhöfe, auf die Ornamente, die Kacheln, die Zitronenbäume. Da möchten wir auch leben. Viel schöner als bei uns in Köln! Immer wieder nicht mehr weg wollen (...) vorbei an großen Häusern, die nichts

⁵² Midad:58

⁵³ Schäffter geht dabei von einem „Spektrum interner Fremdartigkeit“ aus, das „Verinnerlichung des Äusseren“ wie „Entäussern von Innerem“ ermöglicht.

⁵⁴ Midad: 59

wollen, nicht protzen, aber mit ihren breiten Balkonen und gestreiften Markisen, ihrem Sinn für gutes Leben, einfach schön sind.⁵⁵

Schließlich wird das Zusammensein der Menschen in der Natur wie eine utopische Idylle der Vollkommenheit, des egalitären und friedlichen sozialen Zusammenlebens dargestellt. Aus den einzelnen Eindrücken entsteht das Bild einer ethischen Gemeinschaft, in der vorhandene Klassenunterschiede nicht ins Gewicht fallen. Projiziert scheint hierbei eine verspätet romantische Vorstellung einer östlichen Alternative zur westlichen materialistischen Gesellschaft zu sein:

Und laufen weiter, bis wir einen Park erreichen. Am Eingang schon die Popcorn- und Brombeersaftverkäufer, Leben. Wir lassen uns im Gras hinter einem Lavendelstrauch nieder (...) Alle sind da. Kinder, junge Leute, Eltern, Greise, Reiche, Arme. Es geht auf elf Uhr zu. Die Kinder auf den Schaukeln, Atemzüge in der Luft. Ein Mann, er könnte Taxifahrer sein, und sein kleiner Sohn sitzen unter einer Palme und unterhalten sich. (...) Mit seinem Motorgokart brummt ein kleiner Junge durch die Spaziergänger, umsichtig wie jeder Autofahrer hier. Die majestätischen Häuser ringsum, Lichter überall in den Fenstern. Es ist kein Park, es ist ein Garten. Ein Garten des Friedens, fast wie auf den Broschüren des Zeugen Jehovas, die das „Paradies“ darzustellen versuchen.⁵⁶

Fazit

Lenzes Perspektive auf den Anderen ist nicht gefeit vor Romantisierung, die Ausdruck der Projektion einer Sehnsucht nach Vermisstem in der sozio-historischen Gegenwart der eigenen Gesellschaft ist, obwohl sie selbst Zeugin einer Szene wird, die die sozialen Spannungen in der syrischen Gesellschaft am Beispielfall der illegalen Kinderarbeit im Schwarzhandel enthüllt.⁵⁷

Im Zentrum von Lenzes Auseinandersetzung mit dem Anderen steht die Fokussierung auf die kulturell bedingte Wahrnehmungsdifferenz. Ihre Sorge um

⁵⁵ Midad:61

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ „Da kommt jemand gelaufen, ein vielleicht Zehnjähriger, der ein großes Tuch zu einem Sack gebunden über den Rücken geworfen hat. Hinter ihm ein Mann, der ihm herrisch aber kooperierend etwas zuruft; der Junge hat Panik in den Augen. Und da löst sich, während er läuft (oder flieht?), die Schlaufe des Bündels. Büstenhalter! (Midad:58)

eine mögliche negative Spiegelung des eigenen Bildes in den Augen des Andern führt zur Vorsicht im Umgang mit ihm, wie auch zur spielerischen Assimilation an ihn. Letztere wird außerdem vom Bedürfnis nach eigener Erweiterung durch die Erprobung neuer Verhaltensmuster gefördert. Das Fremde wird als externer Spielraum betrachtet, der sich mit Fremdem i.S.von bislang Unausgelebtem im Eigenen berührt und eröffnet somit einen dritten Raum für dynamische Selbstexpansion.

III. Osama Esber in Köln:

Beethovens Musik durchdringt die Grenzen zwischen den Kulturen

1. Ästhetik, Kunst und Poesie als transkulturelle Brücken

Den Zugang zur fremden Kultur findet Esber⁵⁸ über sein Gefallen an dem Schönen in der Stadt Köln. Dabei bedient er sich eines poetischen Stils, um eine analoge Wirkung auf den Leser zu erzielen.

Auf der Aachener Straße hat die Nacht einen anderen Geschmack. Dort drehte sich das Gespräch in gemütlicher Atmosphäre um den Brauch des Biertrinkens. Die Straße hat einen musikalischen Rhythmus, der von eiligen Passanten mit frischen und leuchtenden Gesichtern geschlagen wird.⁵⁹

Die Einkaufsstraßen, die zum Dom führen, pulsieren vor Leben.

Durch die Synästhesie wie auch durch den Hang zur Personifikation wird die menschlich angehauchte Schönheit der stofflichen Materie und die sinnliche Vitalität der Stadt vermittelt.

Durch den Einsatz des Du-Pronomens fühlt sich der Leser angesprochen, einbezogen, und in die Stadt Köln hinübersetzt. Esber spart nicht mit Beschreibungen eigener positiver Gefühle, die suggestiv wirken und durch die das Fremde für den Leser unversehens vertraut wirkt:

⁵⁸ 1963 in Lattakia geboren. Studium der englischen Literatur. Schriftsteller (Gedichtbände, Erzählungen), Übersetzer von literarischen Werken und politischen und philosophischen Fachbüchern. Journalist und Kunstkritiker.

⁵⁹ Midad:64

In dieser Straße sitzt du in einem Straßencafe an einem kleinen Tisch und betrachtest voller Bewunderung die Gebäude und ihre Fassaden. (...) Du hast das Gefühl, ein eigener deutscher Touch verleihe Köln ein anderes Gesicht. Er offenbart sich auch in der geografischen Ausdehnung der Stadt, ihrer Ausbreitung, in der Weite und Offenheit ihrer Straßen. Du fühlst dich wohl, wenn du durch sie hindurchläufst.⁶⁰

Auffallend ist der bewusst transkulturelle Charakter der Bildhaftigkeit der Sprache Esbers, die grenzüberschreitend das Partikulare der Einzelkulturen mit dem transkulturellen Universalen verbindet:

Köln ist ein Mekka für Liebhaber der Natur und Kunst.⁶¹

Ein Vorbild hierin hat Esber wohl in Beethoven, dessen Porträt von der Hand eines "Maler(s) mit schmutzigen Klamotten auf dem Boden" am Kölner Domplatz gezeichnet wird,

dessen Musik Vorurteile durchdringt sowie hohle Köpfe und die Grenzen zwischen den Kulturen.⁶²

Hiermit scheint Esber auch vorweg zu antworten auf den aus der Sicht der Fundamentalisten möglicherweise kommenden Vorwurf der Blasphemie, die – so Homi Bhabha – im transgressiven Akt der kulturellen Übersetzung gesehen wird. Diese wird als Loslösung von der Tradition gesehen, als Ersetzung „deren Anspruch(s) auf Reinheit der Ursprünge durch eine Poetik der Neuverortung und Neueinschreibung“.⁶³ Im Akt der Übersetzung erfolgt eine Verfremdung des Inhalts oder Hauptgegenstands einer kulturellen Tradition. Dabei vollzieht sich eine Bewegung der Bedeutung, die „das Original in Bewegung versetzt, um es zu entkanonisieren, ihm (...) eine Art permanenten Exils zu verleihen.“⁶⁴

⁶⁰ Midad:65

⁶¹ Midad:69

⁶² Midad:70

⁶³ Homi Bhabha 2000:337

⁶⁴ Paul de Man. *The Resistance to Theory*. Minneapolis, Minnesota University Press, 1986: 92

2. *Das Eigene im Anderen: Die Natur*

Esber erfährt durch sein Erlebnis der Stadt Köln die Begegnung mit im eigenen Unterbewusstsein schlummernden Identitätselementen, die durch die institutionell gesteuerten Determinanten der eigenen Kultur verdrängt worden sind.

Hier in Köln übermannte mich das Gefühl, ein Heide zu sein, der die Erde verehrt, die Heimat, von der uns Kirchen und Moscheen trennen; die Erde – der Körper – in der Sprache verbannt, die allein es verdient, dass ihr zu Ehren Kerzen angezündet werden und dass man Karneval feiert.

Die Begegnung mit dem Anderen stellt somit eine Schwelle zum eigenen Ursprung dar. Sie enthält sowohl ein Moment der Besinnung auf gemeinsame Ursprünge mit dem Anderen als auch die Erfahrung der bisherigen Selbst-Entfremdung vom eigenen Ursprung der ungebändigten Natur, nach der man sich zurücksehnt:

Auf dieser Erde erwachte in mir mein mediterranes Ich, mich überkam ein Rausch, begleitet von Bildern der Wellen, die unablässig gegen das Ufer des Mittelmeers rollen, wo ich geboren wurde, wo die Kindheit aus Bildern besteht, die sich im Brechen der Wellen gegen die felsige Küste verlieren.⁶⁵

Die Spaltung in Subjekt und Objekt der Aussage reflektiert hier die Dichotomie von Alterität⁶⁶ und Identität als einander bedingende Momente. Im Gegensatz zum Fremden *alius* oder *xenos* ist *alter* als Begriff konstitutiv für das Eigene, es ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit von Identität, sondern

⁶⁵ Midad:67

⁶⁶ Philosophiegeschichtlicher Begriff, der innerhalb poststrukturalistischer Theorien interdisziplinär eingesetzt wird, für die Psychoanalyse, Dekonstruktion und Postcolonial Studies von Bedeutung ist. Der Begriff der Alterität (lat. *alter*: der eine, der andere von beiden) verweist auf ein Wechselverhältnis zwischen zwei einander zugeordneten, sich bedingenden Identitäten. Das bedeutet, die eigene Identität wird immer in Abgrenzung vom Anderen hergestellt. Dieses Denken in binären Oppositionen privilegiert fast immer eine Seite, so dass „der Andere“ als das Negative des Ersten erscheint: Mann/Frau, Geist/Körper, Sprache/Schrift, Kultur/Natur.

zugleich Teil derselben. Zentrum und Rand sind intrinsisch miteinander verwoben.⁶⁷ Die Begegnung mit dem Anderen stellt eine ursprüngliche Erfahrung dar, die von wesentlicher Bedeutung ist für die Konstitution des Ich,⁶⁸ wie auch für die Selbsterfahrung. Etabliert ist auch in der Forschung die thematische Verbindung von Alterität und Authentizität.⁶⁹

Die Erde als Heimat und Mutter der Menschheit, die Natur als die verehrungswürdige Instanz treten empor als universal verbindende Elemente jenseits aller partikularistischen Macht-Konstruktionen:

Die hochragenden Ehrfurcht gebietenden Bäume verbreiten eine heilige Stimmung in diesem weiträumigen Grün. Sie erinnern mich an Bäume in den ländlichen Gegenden Syriens. Wie sehr gleicht sich doch die Welt! Wie klein und ähnlich ist sie sich. Wie widerstreitend sind ihre Identitäten und wie blutig ihre jeweilige Geschichte!⁷⁰

Horkheimers und Adornos utopische Formel eines „Eingedenkens der Natur im Subjekt“ als Wegweiser an die Europäer für herrschaftsfreie interkulturelle Konstellationen scheint hier Wirkung in umgekehrter Richtung zu entfalten. Die ethnischen und topographischen Differenzen – das Germane und Mediterrane – erscheinen bei Esber als Variationen und partikuläre Ausdrucksformen eines gemeinsamen heidnischen Ursprungs:

⁶⁷ Derrida und Butler sprechen in diesem Zusammenhang vom „konstitutiven Außen“.

⁶⁸ In Edward Saids Studie „Orientalism“ fungiert der Begriff des Anderen als Beschreibungskategorie des Orientalischen, das als das irrationale Andere dem rationalen Selbst europäischer Identität gegenübergestellt wird. Durch den Prozess des *othering*, durch den dem Anderen vor der Folie des „weißen, männlichen, heterosexuellen“ Subjekts jede Identität abgesprochen wird, wird, so Saids Analyse und Kritik, die europäische Identität erst erzeugt und bestätigt. Der Überlegenheit der westlichen Zivilisation unter dem Paradigma des universalen Fortschritts stand dabei „die barbarische Pracht“ der unterworfenen Völker gegenüber. (Said 2010)

⁶⁹ „Sei es das Nationale oder das Exotische, die wilde Natur, die reine Weiblichkeit oder die Ferne des historischen Ursprungs – immer wird das Andere mit dem Authentischen, Eigentlichen, Unverfälschten identifiziert und so zu einem Begründungselement des Eigenen“. In: Literatur der Alterität. <http://www2.hu-berlin.de/skan/projekte/alteritaet/menue/zusammen.html>

⁷⁰ Midad:67

Zur interkulturellen Leistung der Reiseliteratur der Gegenwart

Manche lassen einige Körperteile frei, besonders den weiblichen Bauch, dort, wo der Nabel das Zentrum unendlicher Zartheit bildet, das Zentrum von Ritualen, die tief dem Heidentum der germanischen Erde entspringen und dem Ort eine aufreizende Atmosphäre verleihen.⁷¹

Diese Sicht setzt ein „theoretisches Konstrukt“ einer ursprünglichen transkulturellen „psycho-physischen Einheit der Menschheit“⁷² als verlorengangenen „gemeinsamen Grundlage eines allgemein Menschlichen“ voraus, die nur über Einfühlung und Intuition zurückgewonnen werden kann.⁷³

3. *Bekanntnis zu den Leerstellen*

Esber ist sich durchaus bewusst, dass diese Form der Annäherung an das Fremde durch das Bauchgefühl nicht mit objektiven Erkenntnissen gleichzusetzen ist:

Aber sag, Erzähler, woher nimmst du die Fähigkeit, sie zu ergründen, diese Charakteriska zu klassifizieren? Ich rate dir, bleib ein Wanderer, bitte die Stadt, dir deine Unwissenheit zu verzeihen. Du, der du wie eine Brise bist, die vorüberweht, der du noch nicht einmal die Stadt kennst, in der du wohnst. Du, ein Vorübergehender, in einem Wald von Symbolen, nicht in der Lage, sich die Straßennamen zu merken, unfähig, Unterscheidungsmerkmale auszumachen.⁷⁴

In der selbst-reflexiven Dichotomie von Wanderer und Erzähler kommt die Differenz zwischen dem Fremd-Erlebnis und der Deutung des Fremden im Akt seiner narrativen Wiedergabe zum Ausdruck. Das Unbehagen gegenüber Letzterem ist im Zweifel an der eigenen Erkenntnis-Kompetenz begründet. Im Topos des Wanderers als Schwellengänger kommt der zeitlich beschränkte vorübergehende Charakter der Erfahrung zur Geltung, der durch den Vergleich mit der Brise intensiviert wird. Die Metapher vom „Wald der Symbole“ verweist

⁷¹ Midad:69.

⁷² Stagl 1981: 281.

⁷³ Diese begründet schließlich auch die Möglichkeit zu einer „interkulturellen Hermeneutik“, da „jedes hermeneutische Vorgehen ein gemeinsames „Vorverständnis“ als Grundlage von Fremdverstehen voraussetzen hat“. Schöffter, Modi, in: Schöffter1991 :18.

⁷⁴ Midad:67

auf das Unzugängliche, das sich dem Wanderer entzieht. Esber formuliert mittels poetischer Alterität, durch die Verbindung metaphorischer Elemente mit Termini der Erkenntnistheorie (Charakteristika klassifizieren, Unterscheidungsmerkmale) ein Bekenntnis der Beschränktheit eigener Erkenntnismöglichkeit gegenüber dem Fremden.

4. *Kluft des Nicht-Verstehens*

Dass Schriftsteller, Intellektuelle und Künstler in Köln ungern über Politik reden und darüber klagen, dass alle Gespräche der Araber sich darum drehen, zeugt für Esber von ihrem fehlenden Verständnis der „Wut“ der Araber und des „Leid(s), das der Westen nicht nur den Arabern, sondern vielen Völkern angetan hat“.⁷⁵

Schließlich bleibt vorläufig folgendes Urteil über die historisch bedingte Position deutscher Intellektuelle, mit denen er über die Palästinensische Frage gesprochen hat, stehen:

unfähig seine Meinung auszudrücken, unfähig, die Schuld zu fühlen über die ungeheuren Verbrechen, die in der Welt begangen wurden und werden, über die täglichen Massaker. Er lebt lieber in einem Käfig des schlechten Gewissens und akzeptiert dabei, dass das Opfer zum Aggressor wird, ohne sich um diejenigen zu kümmern, die den Preis zahlen. Diese Worte, die ich hier schreibe und die sich aus Gesprächen an jenem Tag ergeben haben, beziehen sich auf diejenigen, mit denen ich mich unterhalten habe. Ich überlasse es anderen zu beurteilen, ob man sie verallgemeinern kann.⁷⁶

5. *Auseinandersetzung mit Gettoisierungerscheinungen in der Metropole*

Auf der rechten Rheinseite Kölns erkennt Esber

eine andere Welt, gleichsam als wäre der Rhein kein Fluss, sondern Stacheldraht. Die beiden Rheinseiten haben nichts miteinander gemein. Die Deutschen wohnen ungern an diesem Ort, und die Wohlhabenden halten ihn für unangemessen.⁷⁷

⁷⁵ Midad: 74

⁷⁶ Midad:74

⁷⁷ Midad:71

Auf Kölner Boden leben hier Migranten aus verschiedenen nicht-europäischen Nationalitäten, die das Straßenbild im Stadtviertel durch ihre Sprachen, ihre Farben, Gerüche und Auslagen entscheidend prägen. Esber stellt die Einschränkung dieser „Vielfalt, die eine Stadt ausmacht und ohne die keine Stadt irgendeinen Sinn macht“, auf „Straßen oder Viertel oder bestimmte Gruppierungen“ fest.

Andererseits stellt er fest, dass es schwer ist, deutsches Essen in Köln zu bekommen. Eine deutsche Freundin erklärt dies folgendermaßen:

„Ach, das ist so schwer, Schweinefleisch und so. Außerdem ist es teuer. Weißt du, wir haben uns an das fremde Essen gewöhnt.“⁷⁸

Esber stellt auch das demonstrative Beharren der Migranten auf die Alteritätsrituale, auf die Praktiken und die Requisiten eigener Kultur in der westlichen Metropole in Frage, die ihm wohl ungeeignet erscheint, „zwischen den Ansprüchen der Vergangenheit und den Bedürfnissen der Gegenwart“⁷⁹ im Sinne Homi Bhabhas zu vermitteln:

In der Keupstraße siehst du Menschen Karten spielen. Die Wasserpfeifen in den Auslagen scheinen ein Symbol zu sein für eine Authentizität, die in einer Welt des Exils nutzlos mit sich selbst prahlt. Es ist ein vertrauter Anblick, der sich in den Cafes von Damaskus und anderen arabischen Städten ebenso darstellt.

Was gibt es für einen Unterschied zwischen dieser Straße und irgendeiner anderen Straße in einer arabischen Stadt?⁸⁰

Ebenso kritisch registriert wird das Verhalten einiger Migranten, die, so Esber, ohne Rücksicht auf die Kultur des Landes, ihr Anderssein ostentativ zur Schau und zugleich in ein negatives Licht stellen:

⁷⁸ Modi:72

⁷⁹ Bhabha 2000:327. Bhabha beschreibt hiermit das zukunftsschaffende Potential des Dritten Raums.

⁸⁰ Midad:72

Auffallend war, dass hier manche Migranten nicht auf die Passanten achten, sondern unbekümmert mit ihren Autos dahin rasen, als lebten sie gar nicht in Köln.⁸¹

Im Raum bleibt die Frage, ob Esber hier nicht diese Erscheinung misdeutet, also ob das Verhalten der Migranten nicht auf ein Gefühl der Entgrenzung in der neuen Umgebung zurückzuführen ist, das sie ausleben, indem sie die im Rahmen der streng beachteten Verkehrsregeln zugelassene Geschwindigkeit maximal wahrnehmen.⁸²

Fazit

Mit diesem Blick von außen auf die Migrantenszene werden für den Multikulturalitätsdiskurs relevante Fragen nach den Gründen der registrierten Verhaltensmuster, wie nach dem Anteil der Migranten an der eigenen Gettoisierung aufgeworfen, und somit auch die Frage, ob diese nicht eine bewusst gewählte Option darstellt. Diese scheinen primär an die Migranten aus dem eigenen Kulturraum gerichtet zu sein, betreffen in der Tat aber beide Seiten, also auch die sie aufnehmende Gesellschaft, da der gastronomische Pluralismus offenbar nicht ausreicht, um den Anspruch der Multikulturalität zu erfüllen.⁸³

Über die Ästhetik des Anderen, an der er Gefallen hat, findet Esber Zugang zum Anderen. Kunst erscheint ihm eine universale Sprache zu sein, die kulturelle Grenzen und Differenzen überschreitet. Auch die Natur als abgespaltener Ursprung der eigenen Identität wird intuitiv als eine gemeinsame

⁸¹ Ebd.

⁸² Solange die Ampel für Autos Grün und für Fußgänger Rot zeigt, wird in deutschen Städten oft rasant über die Kreuzung gefahren. Es handelt sich dabei um eine Erscheinung, die vor allem auf Ausländer erschreckend wirkt, da man in den Heimatländern eher an einem „Miteinander“ bei der Bewegung von Verkehrsmitteln und Fußgänger gewohnt ist.

⁸³ Die Komplexität der Erscheinungen deutet auf eine Komplexität der Ursachen hin: so reichen die Erklärungsmöglichkeiten von der fehlenden Reflexion des eigenen Auftretens und der Spiegelung des eigenen Bildes in den Augen des Anderen, über die mangelnde Anpassungsfähigkeit der Migranten bis zum bewussten Verstoß gegen die Norm als Ausdruck von Selbstbehauptung in einer weiß-europäisch-westlich geprägten dominanten Majoritätskultur.

Basis mit dem Anderen empfunden. Somit steht im Mittelpunkt seiner Begegnung der Fokus auf Verbindendem.

Durch die unmittelbare Begegnungserfahrung mit Kölnern stellt Esber fest, dass stereotypische Vorstellungen über die Deutschen nicht stimmen. Dabei geht er einen Vergleich mit anderen Völkern ein, der jedoch der Pauschalisierung nicht entbehrt:

Nein, die deutsche Gesellschaft ist nicht grobschlächtig, wie es heißt. Alle, die ich traf, hatten etwas Freundliches und Zartes. Im Gegensatz zu den anderen Europäern und den US-Amerikanern fühlt man sich ihnen gegenüber mitunter unvermittelt freundschaftlich verbunden. Sie sind gebildeter und aufgeschlossener gegenüber anderen Völkern.⁸⁴

Deutlich wird somit, dass selbst ein Intellektueller von Sensibilität wie Esber gegen die Verallgemeinerungsfalle in interkulturellen Konstellationen nicht gefeit ist.

IV. *Latifa Baqa: Eine andere Möglichkeit zu existieren*

1. *Erfahrung von Andersheit als Widerspruch zum Eigenen*

Vorherrschend bei Latifa Baqa⁸⁵ ist zunächst der Eindruck, sich in einem Kulturraum zu bewegen, den nicht viel mit dem eigenen verbindet. Beim laufenden Vergleich werden hauptsächlich Unterschiede und Gegensätze festgestellt, während Ähnlichkeiten oder Parallelen ihr kaum bewusst sind.

Aus dieser Perspektive kommen der „Andere“ und das „Fremde“ zur Deckung. In Berlin stellt sie fest, dass sie sich in „einer anderen Welt“ befindet. Ihrem Mann am Telefon sagt sie,

dass es auch eine ganz andere Möglichkeit gibt zu existieren, die in keiner Weise den uns bekannten Möglichkeiten ähnelt.⁸⁶

⁸⁴ Midad:65

⁸⁵ 1964 in Sale geboren, studierte Moderne Literatur und Soziologie in Rabat. Frauenrechtlerin. Preisgekrönte Erzählbänder: *Ma-lladhi naf aluhu?* 1992 (*Was tun?*) und *Mondhu telka al-hayya* (*Seit dem damaligen Leben*).

⁸⁶ Midad:275

Die Fremdheit des Ortes wird potenziert durch die Fremdheit der Art und Weise.

Bei aller anfänglichen Vorsicht in der Äußerung weicht diese bald dem negativen Eindruck des Fremden auf Baqa:

Die Menschen in Berlin sind freundlich, aber sehr gleichgültig. Keiner schaut den anderen an, jeder ist mit sich selber beschäftigt. Man gewinnt den Eindruck, als gäbe es eine strenge, fast mechanische Ordnung, der sich jeder unterwirft, (die Mülltrennung, die Verkehrszeichen etc.) Keiner traut sich, dieses System zu stürzen, das das Leben in der Stadt in eine Art Diktatur verwandelt.⁸⁷

Die Ordnung wird von Baqa als rigide Zwangsreglementierung aufgefasst, die den humanen Charakter, das soziale Miteinander der Menschen beeinträchtigt. Dieses kommt ihr so vor im Kontrast zum positiv bewerteten Eigenen. Sie vermisst die Gelassenheit des eigenen Lebensstils, die ihr individuelle Freiräume ermöglicht. Wie der Raum und die Art und Weise stellt auch die Zeit im fremden Kulturraum für Baqa eine fortwährende Einschränkung dar. Durch die vorhanglosen Fensterscheiben dringt das Tageslicht früh ein und zwingt sie zum Aufwachen. Dennoch machen die Geschäfte erst um zehn Uhr auf und schließen auch wieder am frühen Abend.

Hier ist kein Platz für Faulheit. Eigentlich sollte der Anspruch auf Faulheit zu den Menschenrechten gehören (...) Mein Ehemann Said jedenfalls, der anarchistische Dichter, übt dieses Recht bestens aus: Er betrachtet die Faulheit als uralte Philosophie der Existenz der Dinge, was ihn dazu bringt, sie mit Todesverachtung und Lebenskraft zu verteidigen.⁸⁸

Hierbei kommt eine semantische Belegung des Wertbegriffs der Faulheit zur Geltung, die eine Differenz dessen kulturellen und sozialen Signifikationsmodi in beiden Kulturräumen indiziert.

Im Vergleich dazu erkennt Ossama Esber in den selben, von einem syrischen Landesgenossen bedauerten negativen Aspekten des Stadtlebens in

⁸⁷ Midad: 276

⁸⁸ Midad:276

Köln, Erscheinungen der Versklavung des Menschen durch Arbeit und Zeitdruck, die überall auf der Welt Parallelen aufweisen und die auf die Homogenitätssysteme der modernen Welt hinweisen. Und dennoch bleiben für Esber *die Obdachlosen – die “homeless”* in Köln als Verkörperung von „Vagabundentum“ - einem Zustand, dem er sich emotional verbunden fühlt -, wie auch von „Überlegenheit“ und „Rebellion“, „das schönste Bild, das ich in der Stadt gesehen habe.“⁸⁹ Somit ist auch für Esber das Subversive, in der Ordnung nicht integrierte Element, positiv besetzt.

Baqa revidiert schließlich ihre negative Einschätzung, als sie von einer Berlinerin erklärt bekommt, dass Verstöße gegen die Ordnung mit rechtlicher Strafe geahndet werden. Sie erkennt, dass die Einhaltung der Ordnung nicht im inneren oder gar verinnerlichten Zwang begründet ist, sondern eine rationale Notwendigkeit darstellt.

Auch die Deutschen missachten die Verkehrsregeln. Und ebenso wenig kümmern sie sich um das rote Männchen auf der Ampel, das die Fußgänger auffordert, stehen zu bleiben. Katherine erzählte mir, dass diejenigen, die eine Ampel missachten, eine Geldbuße leisten müssen, ganz besonders Fußgänger.⁹⁰

Es ist festzustellen, dass Baqa ihre vergleichenden Überlegungen und die Revision ihrer Ansicht nicht konsequent bis zur Artikulation einer politisch einsichtigen Schlussfolgerung führt, die den Zusammenhang zwischen Ordnungsschemata und Macht- und Kontrollanteilen berücksichtigt. So hätte sie nämlich erkennen müssen, dass ihr recht subjektiver, in der eigenen Gesellschaft in einigen Kreisen etablierter und mitunter philosophisch begründeter, personaler Begriff von Faulheit oder auch von Ordnungswidrigkeit, eine politisch folgenlose Form von Freiheit ist. Diese stellt vielmehr eine zum kompensatorischen Zweck gewährte Konzession an die Bürger dar, und zwar gerade in jenen Staaten, die ihren Bürgern Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit versagen und hat als

⁸⁹ Midad:66

⁹⁰ Midad:280

selektive Form der Beteiligung der Bürger an der viel größeren willkürlichen Freiheit der politischen Machthaber lediglich eine Ventilfunktion.

Den Vergleich zwischen beiden Kulturen führt Baqa folgendermaßen fort:

Ordnung, Kälte, Weiß und Sauberkeit. Man meistert sein Leben mit Sorgfalt und regelt es gut. Es gibt keinerlei Gelegenheit, Fehler zu begehen.
Ich lächle in mich hinein, immerhin komme ich vom Kontinent der Fehler.

Deutlich kommen hierbei ein Gefühl der Benachteiligung, ein Opferbewusstsein und die Selbstwahrnehmung in Objektstellung zur Geltung, die eine gleichberechtigte Beziehung der Kulturen negiert:

Der gravierende Unterschied besteht darin, dass das Recht, Fehler zu begehen, gerade denjenigen garantiert ist, die eben jene Härte suggerieren; weil der Fehler nicht die Freiheit der anderen antastet. Bei uns nimmt die Angelegenheit leider eine entgegengesetzte Form an. Die historischen Fehler, die an uns begangen wurden und werden, sind unschätzbar, unzählbar. Im Gegenzug besitzen wir jedoch nicht das Recht, Fehler zu begehen. Über uns herrschen irdische und andere, göttliche Gesetze. Doch in ihnen summieren sich all die sichtbaren und unsichtbaren Anstrengungen und hindern uns dran, das Leuchten der Freiheit zu erlangen – eben das, was uns das Begehen von Fehlern erlauben würde. Wie einfach die Menschenrechte doch sind...⁹¹

Was hier etwas vage formuliert wird, ist offenbar jenes Konglomerat von historischen, politischen, kulturellen und auch von religiösen Zwängen, die die Menschen in Afrika an der Erlangung von Freiheit hindern. Eine genauere Bezeichnung dieser Faktoren im Einzelnen oder auch der dafür verantwortlichen Parteien wird dennoch, im Vergleich zu Esber, nicht vorgenommen. Im Raum bleibt durch die doppelte Passivform im Präteritum und Präsens (*die an uns begangen wurden und werden*) die unausgesprochene Anklage gegen Europa als unterwerfende Kolonial- und Neokolonialmacht stehen. Baqa bezieht somit eine für das Dilemma einiger arabischer Intellektueller symptomatische Position ein, die bei aller kritischen Denkschulung den Berg der Hindernisse in den eigenen Ländern nicht konkret anzupacken vermögen und den eigenen Anteil an der eigenen Lage ungenügend reflektieren.

⁹¹ Midad:277

2. *Das Fremde als Befreiung von Zwängen*

Andererseits nimmt Baqa den freien Ausdruck des Gefühls zwischen Mann und Frau und der Sexualität in der Öffentlichkeit positiv als natürlichen Teil eines umfassenden Begriffs von Freiheit wahr, und sieht somit darin eine mögliche Erweiterung des Eigenen im Sinne der Befreiung von auferlegten Zwängen:

Der Anblick der jungen Liebespaare auf den Straßen von Berlin bereitet mir am meisten Freude. Sie küssen sich und spielen mit dem Körper des Anderen. Diese unschuldige Vitalität, die der Selbstverständlichkeit von Kindern gleicht, die sich erst mit einem anderen Körper und dann mit dem Körper im Allgemeinen beschäftigen, scheint mir das wichtigste Zeichen für die Befreiung des Lebewesens zu sein.⁹²

Und dennoch werfen die Sexbilder, -Angebote und die Plakate, auf denen nackte Körperteile von Frauen im öffentlichen Raum zu sehen sind, Fragen auf:

Wohin fährt dieser merkwürdige Bus eigentlich in dieser Stadt, der es gefällt, ihre Straßen mit nackten Hintern zu verzieren?⁹³

3. *Das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen als geteilter Boden*

Beim Anblick zweier sich am Bahnsteig küssender Jungs merkt Baqa,

bevor (sie) aus Respekt für die Privatsphäre der Zwei den Kopf senkte, (...) dass die Augen aller Anderen die Szene genauso verfolgten wie ich, und mit der gleichen Befremdung.⁹⁴

Dies veranlasst sie zu der ironischen Feststellung:

Ich war nicht die Einzige, die auf dem Bahnsteig zurückgeblieben war.⁹⁵

⁹² Midad:278

⁹³ Midad:279

⁹⁴ Midad:288

⁹⁵ Ebd.

In dieser Situation wird der in dieser interkulturellen Konstellation traditionell in der Rolle des Beobachters Stehende zum Beobachteten. Durch die Mimikry erfolgt eine Destabilisierung des kolonialen Diskurses, die Bloßstellung des Postulats einer “interdiktorschen” Andersheit als die Verdrängung und Minimalisierung der eigenen Ähnlichkeit mit dem Objekt eigener Macht⁹⁶:

Ich ging zur Wand, um hinter vorgehaltener Hand zu lachen... wie eine zurückgebliebene Araberin!⁹⁷

Fazit

Bei Latifa Baqa steht die Problematik der Freiheit deutlich im Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung mit dem Fremden. Dabei geht sie in ihren vergleichenden Erörterungen beider Kulturen sowohl auf den individuell-persönlichen Begriff von Freiheit wie auch auf den umfassenden gesellschaftlichen Begriff der Freiheit ein, ohne schließlich jedoch zu einer Synthese zu gelangen, die eine Einsicht in den Zusammenhang von persönlicher und politischer Freiheit erkennen lässt.

Baqa's Perspektive unterscheidet sich von der der drei anderen in dieser Studie untersuchten Reiseberichten durch die vorwiegende Fokussierung auf die Gegensätzlichkeit des Fremden zum Eigenen im Sinne einer Unvereinbarkeit.

Andererseits beschreibt Baqa ihre persönliche Begegnung mit Ulla Lenze in Berlin folgendermaßen:

Wir kommunizierten in einem kruden Kauderwelsch, aber mit sehr viel Spaß. Abwechselnd halfen wir einander, Sätze zu beenden, verbesserten uns gegenseitig oder bestätigten den Sinn eines Satzes. Wir lachten so viel miteinander, als würden wir uns aus einem anderen, früheren Leben kennen und hätten einander erst jetzt wiedergefunden!⁹⁸

Sowohl durch die plurale Codierung von Identitäten wie auch durch die Hybridität des postkolonialen Subjekts ergeben sich auf individueller Ebene der

⁹⁶ Vgl. hierzu Homi Bhabha 2000:132-134.

⁹⁷ Midad: 288.

⁹⁸ Midad: 283

Begegnung offenbar interkulturelle Verflechtungen, wie aber auch ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und Vervollständigung, das wiederum die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit der Menschen bestätigt.

Befunde

Textübergreifende produktive Impulse

In allen Texten werden deutlich mehr Fragen aufgeworfen, als eindeutige Antworten gegeben. Sie bleiben im Raum als weiterführende Denkanstöße, die potentiell produktiv für den postkolonialen Diskurs sind. In allen Texten kommt es im Verlauf der Begegnung, die sich als prozessualer Vorgang der Erkenntnis entfaltet, zur Revision stereotypischer bzw. eigener vorschneller Urteile. An diesen Stellen wird die Bedeutung dieser Form von Reiseliteratur nicht nur als Medium der Darstellung interkultureller Konstellation deutlich, sondern zugleich als eines prozessualen Raums der kritischen Reflexion dieser Darstellung wie auch der Selbstreflexion.

Deutlich wird daran eine Affinität des Reisetagebuchs zum Essay als Genre, der sich seit Montaignes Zeiten durch Kritik, Offenheit, Wahrheitssuche und Dogmenfeindschaft auszeichnet.

Und so weisen auch alle Blog-Texte Kritik bezüglich konterproduktiver Modi der Begegnung mit dem Anderen auf. Während die deutschen Autoren über eurozentrische Einstellungsmuster von Expatriates reflektieren, gilt die Kritik der arabischen Autoren den negativen Verhaltensmustern von in Deutschland lebenden Migranten aus dem eigenen Kulturraum. Als textübergreifend, wenn auch in verschiedenem Maße, stellt sich somit auch die Beschäftigung mit dem eigenen Bild in den Augen des Anderen heraus.

Widersprüche und Differenzierungen

Hülswitts Auslegung der Differenz des Anderen in Bezug zum Eigenen als überholte Entwicklungsstufe geht implizit vom Postulat des europäischen Entwicklungswegs als allgemeinverbindlich aus. Dies ist durchaus in Einklang mit Schöffters theoretische Auslegung der „Fremdheit“ als eine „temporale

Problematik“ der „Zeitgenossenschaft divergenter Gegenwärtigkeit“, obwohl dieser selbst die „Unterordnung der anderen Traditionen unter die Perspektivität der eigenen Geschichtsschreibung“ als konterproduktiv und nicht mehr zeitgemäss kritisiert.⁹⁹

Parallel hierzu offenbart sich die der universalistischen Kulturperspektive inhärente Spannung. Einerseits eröffnet das Postulat einer allgemeinmenschlichen Basis die Möglichkeit der Aufnahme des Fremden als „Resonanzboden“ des Eigenen und fördert somit in der interkulturellen Begegnung die Erfahrung von Gemeinsamkeit und Verbindendem vor der der Differenz. Andererseits verführt es leicht dazu, das Fremde normativ mit vertrauten Kategorien und eigenen Werturteilen zu erfassen und ihm somit den seiner Partikularität und Eingenständigkeit gebührenden Respekt zu verwehren.

Mit Blick auf die Texte der arabischen Autorinnen und Autoren lässt sich Hofmanns Auslegung der Vorstellung einer allgemeinmenschlichen Grundlage als Ausdruck einer „Sehnsucht nach dem Ursprung in einer sich modernisierenden europäischen Gesellschaft“¹⁰⁰ erweitern durch die Feststellung einer analogen Sehnsucht nach dem Ursprung bei Nicht-Europäern, die ihrerseits in von institutionell gesteuerten religiösen und konventionellen Zwängen determinierten bürgerlichen Gesellschaften leben.

So erscheint die europäische Kultur in Baqas Reisebericht bei aller kritischen Distanzierung in manchen Aspekten als Alternative zur reduzierten Eigenheit, obwohl die marokkanische Autorin dem europäischen Kontinent eine Schuld an der Reduktion der eigenen Möglichkeiten zuschreibt.

Auch durch Baqas Fokussierung auf die Differenz im Rahmen der interkulturellen Begegnung wird die Frage aufgeworfen, ob diese Dichotomie nicht symptomatisch ist für eine gewisse Stagnation der Selbst-Reflektion im arabischen Raum, d.h. ob die Versteifung einiger Intellektueller auf die Position der absoluten Eigenheit, die nach Eindeutigkeit und klarer Abgrenzung gegenüber dem Anderen verlangt, als postkoloniale Antwort auf den Kolonialismus nicht

⁹⁹ Modi: S.11f

¹⁰⁰ Hofmann 2006:21

unzeitgemäß geworden ist. Diese münden schließlich in die Frage, ob diese Position nicht zur Verschärfung der „unermesslichen Kluft des Missverstehens“ führt „die sich zwischen uns auftat“.¹⁰¹

Es ist beachtenswert, dass im Rahmen der vier untersuchten Reiseberichten beide Autorinnen Ulla Lenze und Latifa Baqa eine Affinität zur Kritischen Theorie aufweisen, die das Verhältnis von Kultur und Herrschaft herausstellt.¹⁰² So weisen beide, indem sie herrschende Normen durch die Mimikry des kolonialen Diskurs parodieren, auf die Verzahnung von Kultur und „Barbarei“ hin,¹⁰³ die als These im Zentrum von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* wie auch von Walter Benjamins *Geschichtsphilosophischen Thesen* steht. Die durch den Letzten erwiesene Verbindung von diskriminierenden Fremdbildern und Herrschaft wird von Eduard Said durch den diskursanalytischen methodischen Ansatz beleuchtet.

Beachtenswert ist, im Kontrast dazu, das Bekenntnis der beiden männlichen Autoren Tobias Hülswitt und Ossama Esber zum Gefühl und zur Intuition als Annäherungsweg zur anderen Kultur und als Antwort auf die Erfahrung der Begrenztheit der eigenen Perspektive und des kulturrelativen Aspekts der eigenen Erkenntnismöglichkeit.

Auffallend ist desweiteren die im Vergleich zu den drei ersten Kategorien Schöffters¹⁰⁴ relativ minimale Entfaltung der von ihm als vierte mögliche Kategorie der Erfahrung des Fremden als Komplementarität der Eigenheit im Sinne von sich wechselseitig hervorrufender Kontraste. Entscheidend für diese soll die Einsicht in die Grenzlinie eigener Erfahrungsmöglichkeiten sein, die dazu führt, dass das Fremde, ohne Deutung und Interpretation durch eigene

¹⁰¹ Midad:238. So kommentiert Baqa die folgende, sie überraschende Frage eines deutschen Zuschauers an Ulla Lenze während einer gemeinsamen Lesung in Leipzig: „Durchzieht denn immer noch die Schönheit die Straßen von Damaskus?“

¹⁰² Vgl. das Zitat 91 aus Baqas Bericht auf S.29 in dieser Studie.

¹⁰³ Vgl. Zitat 48 auf S. 17 und Zitat 95 auf S.30 in dieser Studie.

¹⁰⁴ 1. Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen, 2. Fremdheit als Negation der Eigenheit, 3. Fremdheit als Chance zur Ergänzung der Eigenheit. (Schöffter 1991, Modi)

Kategorien, als Fremdes belassen wird. Diese wird von Hofmann als die ideale Basis für gegenseitige Akzeptanz und Anerkennung des Anderen in seinem Eigenwert erkannt. Sie tritt stellenweise in den Texten der deutschen Autoren hervor, so in Hülswitts Text als Achtung der Eigenheit und Partikularität der anderen Kultur und ihres Rechts auf Selbsterhaltung,¹⁰⁵ wie auch in Lenzes Text als Achtung vor dem religiösen Glauben des Anderen.¹⁰⁶

Thematische Motive und Kritik an den Anderen

Als kulturübergreifende thematische Motive, an denen die kulturelle Differenz buchstäblich ins Auge der Autorinnen und Autoren aus beiden Kulturräumen fällt, kristallisieren sich genderspezifisches Verhalten und Auftreten, sowie die Akzeptanz der Sexualität in der Gesellschaft.¹⁰⁷

So wie Hülswitt nehmen auch andere deutsche Autoren Anstoß am Stellenwert der Religion in Ägypten. So artikuliert Thomas Brussig¹⁰⁸ sein Befremden in Kairo folgendermaßen:

Ich war einigermaßen überrascht, wie häufig die Ägypter mit dem Koran argumentierten, und hinterher beschlich mich die Vermutung, dass der Koran das einzige Buch ist, das hier eine Rolle spielt. (Das würde ich natürlich nie laut sagen, sondern nur ganz heimlich meinem Tagebuch anvertrauen.) Wenn Westler argumentieren, dann nehmen sie Shakespeare, Goethe, Hegel, Kant, das Grundgesetz, Einstein, auch Brecht oder die Bibel. (...) Hier jedoch scheint es Konsens zu

¹⁰⁵ Vgl. das Zitat 28 auf S.10f in dieser Studie

¹⁰⁶ So schreibt Lenze hinsichtlich der Kopftuch-Debatte: „Es gibt jedoch ein Argument, bei dem ich passe, mich wehmütig in respektvolles Schweigen zurückziehe: Weil es im Koran so steht und wir an seine Wahrheit glauben“. (Midad:63)

¹⁰⁷ Wie die marokkanische Schriftstellerin, die darin eine persönliche Form der Emanzipation erkennt, ist auch der ägyptische Schriftsteller Ibrahim Farghali, dessen Text hier aus Platzgründen nicht berücksichtigt werden konnte, fasziniert von der offenen Artikulation der Zuneigung zwischen Mann und Frau in der Öffentlichkeit als freie Ausdrucksform des Gefühls.

¹⁰⁸ 1965 in Berlin geboren. Seit 1995 freiberuflicher Schriftsteller. Bekannt als Chronist der untergegangenen DDR. Romane: *Helden wie wir* (1995), *Am kürzeren Ende der Sonnenallee* (1999)

sein, dass alles von Belang im Koran steht und dass nichts von Belang ist, was NICHT im Koran steht.¹⁰⁹

Mit diesen Äusserungen wird das Fehlen einer gemeinsamen intellektuellen Kommunikationsbasis zwischen beiden Kulturen bedauert. Brussig übersieht zwar, dass es sich bei seinen Gesprächspartnern (Hamdy Zakzouk und Prof. A.Kamal Abuel-Majd) um einen offiziellen Vertreter religiöser Institutionen und um einen profilierten Vertreter islamischen Denkens handelt. Dennoch ist Brussigs Feststellung nicht ganz fehl am Platz. Seit den siebziger Jahren hat sich im öffentlichen, politischen und auch im privaten Diskurs der Mehrheit in Ägypten yunehmend der Rekurs auf die Worte Gottes und des Propheten etabliert. Eine umfassende wissenschaftliche Untersuchung dieser Erscheinung von ägyptischer Seite, die die Gründe, Folgen und die zusammenhängenden sozio-ökonomischen und kulturhistorischen Umbrüche berücksichtigt, fehlt bis heute. Brussigs Äusserungen verweisen implizit auf die in dieser Hinsicht noch fällige Aufklärung, die derzeit von mutigen Intellektuellen im arabischen Raum gefordert und gefördert wird.

Auch die soziale Frage in Ägypten nehmen die deutschen Autoren in Kairo, Hülswitt und Brussig, zur Kenntnis. Auffallend bei Hülswitt ist dennoch die fehlende Auseinandersetzung mit der Problematik der Beziehung zwischen den westlichen Industrienationen und den sogenannten Entwicklungsländern im arabischen Raum. Im Vergleich zu Reiseberichten von deutschen Schriftsteller aus den siebziger Jahren¹¹⁰ und auch im Gegensatz zu den arabischen Autoren wird die soziale und die politische Misere der Entwicklungsländer nicht in einen internationalen Zusammenhang gebettet. Im Vergleich zu Latifa Baqa artikuliert Esber eindeutig seine Verurteilung der Ausbeutung der unterentwickelten Welt und deren menschlichen Opfer zum Zweck des Aufbaus des Westens wie auch

¹⁰⁹ Midad: 292

¹¹⁰ Vergl. Günter Grass Bericht zu Calcutta. In: Lützel (1997). Nach Günter Grass ist das Elend Calcuttas symptomatisch »für den wachsenden oder sich stabilisierenden Wohlstand der Industriestaaten auf Kosten der Dritten Welt« (43). Im Elend der Großstädte in der Dritten Welt erkennt er auch das Menetekel für die Ruinierung der westlichen Metropolen.

seine Verurteilung der Aufopferung und des Leids der Palästinenser zur Wiedergutmachung des europäischen Verbrechens an den Juden.

Thomas Brussig verweist auf die Notwendigkeit einer Bildungsreform als Kernfrage der Entwicklung und macht an die bundesdeutsche Regierung den Vorschlag, massiv in dieses Projekt zu investieren und mehr deutsche Schulen in Ägypten zu gründen. Der Gewinn wird folgendermaßen beschrieben:

Die deutschen Lehrer bringen Deutschland nach Arabien und bringen wiederum das Arabische nach Deutschland. Der "Kampf der Kulturen" lässt sich vielleicht abwenden, wenn man den anderen versteht, wenn man weiß, was er meint.

Einen deutlichen Mehrwert hinsichtlich der Korrektur von Zerrbildern leistet Brussig durch die Herstellung von kausalen soziopolitischen und psychologischen Zusammenhängen zur Erklärung des heutzutage bedrohlichen Fremden.

Wer nur ein paar Tage hier ist, (gemeint ist Kairo) merkt wie lächerlich das Kopftuch-Barometer ist, das in Deutschland unser Denken unterwandert hat: Je kopfbetuchter das Straßenbild, das uns *Tagesthemen* oder *Auslandsjournal* zeigen, desto terrorismusgeladener die Gesellschaft. Ich will nicht über Kopftücher reden. Lieber über Armut, korrupte Regierungen, Bevölkerungsexplosion... Und indem immer mehr Kinder geboren werden, wird immer mehr Protest geboren... Es geht um ganze Volksschichten, die sich wie Wozyeck fühlen: Ums Leben betrogen, verhöhnt, verstoßen, nichts habend, nichts nutzend.¹¹¹

Diese Einsicht in die komplexeren Zusammenhänge des Terrorismus, die sich analytisch an die Wurzeln der Problematik herantastet, und diese zugleich durch den griffigen Vergleich mit einer literarischen Figur aus dem eigenen Kulturerbe zu veranschaulichen vermag, setzt natürlich eine intensivere Auseinandersetzung mit den Zuständen im Gastland voraus, die über die Wahrnehmung von Eindrücken hinausgeht, und im zeitlichen Rahmen von drei Wochen nicht immer möglich ist.¹¹² Deutlich wird schließlich durch den

¹¹¹ Midad:239

¹¹² Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass Brussig, dies schreibt, als er Kairo zum zweiten Mal besucht.

Zur interkulturellen Leistung der Reiseliteratur der Gegenwart

aussagestarken Vergleich mit der vertrauten literarischen Figur das bedeutende Potential von Literatur und von poetischer Alterität, die jene kennzeichnet, als interkulturelle Brücken.

Literaturverzeichnis:

Primärliteratur:

EBER, Johannes (Hrsg.) 2007: Midad: Das deutsch-arabische Stadtschreiberprojekt. Heidelberg: Palmyra.

Sekundärliteratur:

BHABHA, Homi K. 2000: Die Verortung der Kultur, Tübingen, Stauffenburg.

DIEZSCHE, Petra 1984: Das Erstaunen über das Fremde: Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen. Frankfurt/M.

EICKELPASCH, Rolf & Claudia Rademacher ³2010: Identität. Bielefeld: transcript.

GUTJAHR, Ortrud 2002: Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien, Hans Rudolf Velthen (Hrsg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002. S.345-369.

GUTJAHR, Ortrud (Hrsg.) 2015: Interkulturalität. Konstruktionen des Anderen. Würzburg: Königshausen & Neumann

HAMANN, Christof & Cornelia Sieber (Hrsg.) 2002: Räume der Hybridität. Post-koloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Hildesheim etc.: Georg Olms

HOFMANN, Michael 2006: Interkulturelle Literaturwissenschaft. UTB 2839. Paderborn :W.Fink.

KRUSCHE, Dietrich und Alois Wierlacher (Hrsg.) 1990: Hermeneutik der Fremde. München.

LÜTZELER, Martin (Hrsg.) 1997: Der postkoloniale Blick: Deutsche Autoren berichten aus der Dritten Welt. Frankfurt/M: Suhrkamp.

MECKELENBURG, Norbert 1987: Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik. In: Alois Wierlacher (Hrsg.)1987: Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Bd.3. München. S.563-584.

MÜNKLER, Herfried (Hrsg.) 1997: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin.

SAID, Edward W.2010 [1978]: Orientalismus, Frankfurt a.M.: S.Fischer

- SCHÄFFTER, Ortfried 1991 (Hrsg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen: Westdeutscher Verlag
- DERS. 1991: Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit“, in: ders. (Hrsg.) 1991: 11-42.
- SCHÜTZ, Alfred 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: ders.: Ges. Aufsätze, Bd.2, Den Haag 1972, (a) S.53-69
- SIMMEL, Georg 1983: Exkurs über den Fremden. In: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin (6.Auflage) S.509-512.
- STAGL, Justin: Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft. In: Duerr, H.P. (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. 1, Frankfurt 1981, S. 273-295.
- WALDENFELS, Bernhard 2006: Grundzüge einer Phänomenologie des Fremden. Frankf.M.
- WALDENFELS, Bernhard 1989: Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: Profile der Phänomenologie. Bd.22. München 1989, S.39-62.
- WALDENFELS, Bernhard 1997: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I, Frankf.M: Suhrkamp.
- WIERLACHER, Alois 1983: Mit fremden Augen oder Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. In: Dietrich Krusche, A.W. (Hrsg.): Hermeneutik der Fremde. München 1990, S.51-79.
- WIERLACHER, Alois (Hrsg.) 1985: Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik. München.
- Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000 Zeitwende- Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert. 9. Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft: Interkulturalität und Alterität.
- Ortrud GUTJAHR, Manfred ENGEL, Wolfgang BRAUGART. Bern; Berlin; Frankfurt/M.