

Michael Hofmann

Interkulturelle Literatur- wissenschaft

Eine Einführung



W. Fink

UTB



UTB 2839

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Beltz Verlag Weinheim · Basel

Böhlau Verlag Köln · Weimar · Wien

Wilhelm Fink Verlag München

A. Francke Verlag Tübingen und Basel

Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien

Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft Stuttgart

Mohr Siebeck Tübingen

C. F. Müller Verlag Heidelberg

Ernst Reinhardt Verlag München und Basel

Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft Konstanz

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Verlag Barbara Budrich Opladen · Farmington Hills

Verlag Recht und Wirtschaft Frankfurt am Main

WUV Facultas Wien

MICHAEL HOFMANN

Interkulturelle Literaturwissenschaft

Eine Einführung

WILHELM FINK VERLAG

Der Autor:

Michael Hofmann, geb. 1957, Professor für neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Paderborn; Lehrtätigkeit in Nancy, Bonn, Lüttich; Herausgeber des Peter Weiss Jahrbuchs und des Johnson Jahrbuchs, Forschungsschwerpunkte: Literatur der Aufklärung, Weimarer Klassik, interkulturelle Literaturwissenschaft; Publikationen (Auswahl): *Aufklärung* (1999); *Schiller. Epoche – Werk – Wirkung* (2003); *Schiller und die Geschichte* (Hrsg. mit Jörn Rüsen und Mirjam Springer, 2006).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier.

© 2006 Wilhelm Fink Verlag
(Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
ISBN 3-7705-4212-6

Internet: www.fink.de

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn
Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

UTB-Bestellnummer: ISBN 3-8252-2839-8

Inhalt

EINLEITUNG	7
I. GRUNDLEGUNG: MODELLE UND KONZEPTE	9
1. Interkulturalität, Fremdheit, Differenz	9
2. Die postkoloniale Perspektive	27
3. Literatur- und Kulturtheorie in interkultureller Perspektive: Hermeneutik des Fremden, Kritische Theorie, Dekonstruktion	36
4. Das Programm der interkulturellen Literaturwissenschaft	51
Exkurs: Orhan Pamuks <i>Schnee</i> aus deutscher Perspektive	60
II. INTERKULTURELLE ASPEKTE DER DEUTSCHEN LITERATURGESCHICHTE	69
1. Goethes Auseinandersetzung mit dem Orient im <i>West-östlichen Divan</i>	71
2. Karoline von Günderrode und die romantische Indien- Begeisterung	85
3. Avantgarde, Kulturkritik und Interkulturalität: Carl Einsteins Analyse der afrikanischen Kunst und Alfred Döblins Romanpoetik	96
4. Europäische Zivilisationskritik und indianische Mythen: Alfred Döblins <i>Amazonas</i> -Trilogie	110
Exkurs: Literatur, Mythos und Geschichte bei García Márquez	120
5. Günter Grass' <i>Blechtrommel</i>	121
6. Peter Weiss' <i>Die Ästhetik des Widerstands</i>	130
III. PERSPEKTIVEN EINER POSTKOLONIALEN LITERATURGESCHICHTE	148
1. Afrika und das Dunkle im Herzen des europäischen Subjekts: Joseph Conrads <i>Herz der Finsternis</i>	152
2. Statt des Schreis eine Stimme: Chinua Achebes <i>Okonkwo oder Das Alte stürzt</i>	160
3. Afrika aus deutscher postkolonialer Perspektive: Uwe Timms <i>Morenga</i>	170
4. Die Fülle Indiens und der europäische Geist: Rudyard Kiplings <i>Kim</i>	178
5. Die Geburt einer neuen Weltliteratur aus dem Geiste indisch- britischer Hybridität: Salman Rushdies <i>Satanische Verse</i>	184
IV. DEUTSCH-TÜRKISCHE LITERATUR	195
1. Die Vielfalt des Hybriden: Zafer Şenocak als Lyriker, Essayist und Romancier	200
2. Der verfremdende Blick des weiblichen Schelms: Emine Sevgi Özdamar als Erzählerin des Überschreitens	214

6 Inhalt

3. Die subversive Kraft der Außenseiter: Feridun Zaimoglus <i>Kanak Sprak</i>	226
AUSBlick	237
Literatur	240
Register	245

Einleitung

Die Idee und das Arbeitsgebiet der interkulturellen Literaturwissenschaft sind nicht unumstritten und damit ‚einfach‘ gegeben. Es ist vielmehr erforderlich, im Durchgang durch verschiedene Modelle und Konzepte ein zusammenhängendes Programm einer interkulturellen Literaturwissenschaft zu entwickeln. Eine Schwierigkeit gerade für Studierende liegt darin, dass eine Fülle von Stellungnahmen, Projekten und Modellen vorliegt, die sich nicht nur in ihrer Intention und Orientierung, sondern vor allem auch in ihrer Begriffsverwendung und Terminologie fundamental unterscheiden. Das Verständnis und die wissenschaftliche Kommunikation werden zum Beispiel dadurch erschwert, dass mit zentralen Begriffen wie „Interkulturalität“, „Fremdheit“, „Dialog“ völlig verschiedene Gehalte bezeichnet werden. Auch reflexartige Zuordnungen zu bestimmten ‚Schulen‘ oder ‚Strömungen‘ sind an der Tagesordnung, mit denen keine konstruktive Diskussion der brisanten Fragen und Probleme zu erreichen ist.

Vor diesem Hintergrund bietet dieses Lehrbuch in einem einleitenden Kapitel eine einführende Reflexion zu zentralen Begriffen wie „Interkulturalität“ oder „Fremdheit“ und erörtert grundlegende Probleme und unauflösbare Widersprüche, die in der Diskussion um Phänomene der Begegnung verschiedener Kulturen eine wesentliche Rolle spielen. Der Begriff „interkulturelle Literaturwissenschaft“ wird auf dem neuesten Stand der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung diskutiert. Einzelne Forschungsrichtungen und Positionen werden möglichst sachlich wiedergegeben, und die Diskussionszusammenhänge, in denen sie stehen, finden ebenfalls Berücksichtigung.

Die Arbeitsfelder der interkulturellen Literaturwissenschaft werden in den weiteren Kapiteln anhand von exemplarischen Modellanalysen vorgestellt. Sie beziehen sich auf Bilder des Fremden in der deutschen Literatur und deren Bezug zu Selbstdefinitionen der Deutschen im Kontext von Begegnungen, die nicht ohne Perspektiven von Macht und Herrschaft zu denken sind. Die Beispielanalysen rekonstruieren eine postkoloniale Literaturgeschichte im Hinblick auf die Großräume Afrika und Asien und behandeln wichtige Perspektiven der deutsch-türkischen Literatur, einer wichtigen interkulturellen Artikulationsform in der deutschen Gesellschaft.

Interkulturelle Literaturwissenschaft ist somit selbstverständlich nicht auf eine nationale Perspektive beschränkt. Im Rahmen

der deutschsprachigen Literaturwissenschaft interessiert sie sich allerdings im besonderen Maße für die interkulturellen Prozesse, die bei der Konfrontation deutschsprachiger Leserinnen und Leser mit „fremder“ Literatur zu beobachten sind. Dass dabei die außereuropäische Literatur heute einen besonderen Stellenwert einnimmt, kann durchaus als Folge der Globalisierung verstanden werden; der interkulturellen Literaturwissenschaft kommt damit aber auch die Aufgabe zu, gegen die Ökonomisierung der internationalen Beziehungen Widerstand zu leisten und die Auseinandersetzung mit den Kulturen zu fördern, deren Träger im Jargon des Neoliberalismus nur als potentielle Handelspartner oder Kunden in Erscheinung treten. Interkulturelle Kompetenz wird zu einer Schlüsselqualifikation werden – aber nicht (nur) in dem Sinne, dass wir in die Lage versetzt werden, noch im hintersten Winkel der Welt deutsche Produkte zu verkaufen. Es geht vielmehr darum, dass wir durch die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen die Begrenztheit unserer Perspektiven erfahren und kritisch reflektieren, dass wir Alternativen zu unseren Verhaltensmustern erdenken und vielleicht realisieren können – aber auch und bescheidener, dass wir von der Idee Abschied nehmen, alle Menschen müssten nach dem deutschen oder westlichen Weg selig werden. In diesem Sinne wird interkulturelle Kompetenz nicht zu verwechseln sein mit der Fähigkeit, jeden und alles zu verstehen. Nein, es geht auch darum, Fremdheit zu akzeptieren – auch dazu kann Literatur beitragen. Auf mittlere Sicht ist auch die Frage zu diskutieren, inwieweit die hier vorgelegten Überlegungen Auswirkungen auf den schulischen Literaturunterricht haben werden – und inwieweit also eine Veränderung des Literaturkanons wünschenswert ist, die der Konfrontation mit fremden Kulturen eine höheren Stellenwert einräumt. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind die Perspektiven einer interkulturellen Literaturwissenschaft von hoher gesellschaftlicher Aktualität.

I. Grundlegung: Modelle und Konzepte

1. Interkulturalität, Fremdheit, Differenz

Als eine grundlegende Aufgabe der interkulturellen Literaturwissenschaft steht die Frage nach dem Verständnis von „Interkulturalität“ am Beginn unserer Überlegungen. Als Ausgangspunkt dient ein dynamischer Kulturbegriff, der auf Homogenisierungen und Fixierungen verzichtet und auf diese Weise der Offenheit interkultureller Begegnungen gerecht zu werden in der Lage ist. Definitionen erscheinen ebenso notwendig wie problematisch: Begriffe, mit denen wir operieren, müssen geklärt, gleichzeitig aber so bestimmt werden, dass dem Fließenden der Phänomene Rechnung getragen wird.

Interkulturalität

Gehen wir aus von der Definition des Begriffs „Interkulturalität“, die Ernest W. B. Hess-Lüttich vorgeschlagen hat:

Das Wort *Interkulturalität* ist eine zusammengesetzte Ableitung aus dem Präfix *inter-* (lat. *inter* = unter, zwischen) und dem Nomen *Kultur* (<at. *cultura* = Landbau, Pflege <des Körpers und des Geistes>). Die von Cicero eingeführte Metapher wird im Deutschen erst im Späthumanismus (Pufendorf) wiederaufgenommen und zunächst parallel gebraucht für Feldbau und Bodenbewirtschaftung einerseits, für die Pflege der geistigen Güter (*cultura animi*) andererseits. Aus der zweiten Bedeutung erwächst (seit Herder) der allgemeinere Begriff von Kultur als Bezeichnung für die Gesamtheit der geistigen und artistischen Leistungen einer Gemeinschaft, die für die Ausbildung ihrer Identität als sozialer Gruppe (politischer Nation, sprachlicher Gemeinschaft etc.) konstitutiv angesehen werden kann. <...> Die Phänomenologie der Lebenswelt von Individuen als sozialen Subjekten in kulturell definierten sozialen Systemen (Alfred Schütz) führt zur akademischen Institutionalisierung der *cultural studies*, die wiederum seit den 1960er Jahren für die liberale Programmatik der Philologien in den zunehmend als multikulturell dargestellten Vereinigten Staaten von Amerika (*new ethnicity*) konzeptualisierende Funktion gewinnen und in den

1970er Jahren zur Etablierung des Lehr- und Forschungsgebiets der *Intercultural Studies* beitragen.¹

Bestimmungen von
„Kultur“

Im Anschluss an Ortrud Gutjahr lassen sich Bestimmungen des Begriffes „Kultur“ anführen, die in eine ähnliche Richtung weisen, indem sie zwei Komponenten des Terminus betonen: einerseits die Tatsache, dass der Mensch sich mit einer Welt von Symbolen und Bedeutungen umgibt, andererseits dass das je spezifische Netz von Symbolen und Bedeutungen als konstitutiv für die *Identität* einer Gruppe/eines Kollektivs angesehen wird.² So charakterisiert Clifford Geertz „Kultur“ als „Netz von Bedeutungen, in das der Mensch selbst verstrickt ist“³; Terry Eagleton spricht von einem „Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen“⁴; Doris Bachmann-Medick sieht „Kultur“ als „eine Konstellation von Texten, die – über das geschriebene oder gesprochene Wort hinaus – auch in Ritualen, Theater, Gebärden, Festen usw. verkörpert sind“⁵.

Essentialismus

Intrakulturelle
Differenzen

So zutreffend diese Bestimmungen sein mögen, so haftet definitorischen Bemühungen generell doch leicht eine problematische statische Sichtweise an. Der Eindruck liegt nahe, die Kultur einer Gemeinschaft (einer Nation/ eines Staates) ließe sich fest definieren (Essentialismus) – bestimmte Werte, Sitten und Gebräuche könnten etwa für die eine Nation oder Gruppe als eindeutig charakteristisch angesehen werden (etwa in der Art einer Zuschreibung wie „der sparsame Schwabe“, „der frivole Franzose“, „der disziplinierte Deutsche“). Gegen eine solche homogenisierende Betrachtungsweise ist einzuwenden, dass sie der Illusion einer Homogenität der Kulturen aufsitzt und *intrakulturelle Differenzen und Alteritäten* ausblendet. Die Kultur einer Gemeinschaft, einer Nation ist aber nicht homogen; es lassen sich vielmehr unterschiedliche kulturelle Orientierungen ihrer einzelnen Mitglieder erkennen, seien diese nun ideologisch, sozial, berufsbezogen, geschlechtsspezifisch oder nach anderen Kriterien differenziert. Schließlich ist der Einzelne zwar an die kulturelle Konstellation seiner jeweiligen Gemeinschaft gebunden; er ist aber gleichzeitig fähig, sich zu konstitutiven Elementen einer vermeintlichen nationalen oder Gruppenidentität abweichend zu verhalten. Kritisch zu befragen sind aber in diesem Kontext auch Begriffe wie „kulturelle Vielfalt“ und selbst „multikulturelle Gesellschaft“. Zwar werden diese Ausdrücke mit der Absicht verwendet, beispielsweise die Kulturen von Migranten anzuerkennen und zu einem wesentlichen Bestandteil der Einwanderungs-

gesellschaft zu erklären. Es besteht bei ihnen aber auch die Tendenz, etwa die Migranten auf eine kulturelle Identität als „Türken“ oder „Afrikaner“ festzulegen und die kulturelle Vielfalt gewissermaßen additiv zu verstehen, das heißt als Hinzufügung weiterer (statisch und homogen verstandener) Kulturen zu einer (ebenso homogenen) Mehrheitskultur. Unter „Kulturalismus“ verstehen wir eine dem Essentialismus nahe stehende und ebenso problematische Konstruktion, bei der bestimmten Kulturen feste Eigenschaften zugewiesen werden und diese zur Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen verwendet werden. In einem solchen Modell bestünde eine interkulturelle Begegnung in dem Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Entitäten mit festen Eigenschaften, bei der es nicht zu einer wirklichen Begegnung, sondern lediglich zu einer Summierung dieser Eigenschaften käme (etwa in dem Sinne, dass bei der Fusion von Daimler/Chrysler amerikanische Dynamik und deutsche Zuverlässigkeit „kombiniert“ würden). Begegnung der Kulturen bestünde in diesem Denkmodell in einer eigentlich abstrakten gegenseitigen Anerkennung differenter homogener kultureller Einheiten.

„Kulturalismus“

Gegenüber solchen Konzepten legt das in der interkulturellen Literaturwissenschaft verwendete Konzept von „Interkulturalität“ den Akzent darauf, dass kulturelle Identität nicht in einem starren Zustand einer Gleichheit mit sich selbst besteht, dass vielmehr die kulturelle Identität einer Gemeinschaft und erst recht die eines Individuums das jeweils nur provisorische und zeitweilige Ergebnis eines unabschließbaren Prozesses darstellt. Kulturelle Differenz ist in diesem Verständnis kein Zustand, der als objektiv bestehende Unterscheidung statischer Gebilde mit klar benennbaren Eigenschaften beschreibbar ist, sondern gerade das Ergebnis einer Zuschreibung, die sich in einem Prozess der Begegnung vollzieht:

Interkulturelle Literaturwissenschaft denkt Kultur demgegenüber nicht als fest umgrenzte Entität, sondern geht von den Interaktionsprozessen aus, bei denen die kulturelle Differenz zwischen eben diesen Werten, Sitten, Gebräuchen und Praktiken als kulturkonstitutiv verhandelt wird. <...> Interkulturalität meint also nicht Interaktion zwischen Kulturen im Sinne eines Austauschs von je kulturell Eignem, sondern zielt auf ein intermediäres Feld, das sich im Austausch der Kulturen als Gebiet eines neuen Wissens herausbildet und erst dadurch wechselseitige Differenzidentifikation ermöglicht. Die Untersuchung interkultureller Kommunikation bezieht sich somit auf kommunikative Akte zwischen Personen, die sich mittels kultureller

Zeichen als voneinander unterschiedlich identifizieren. Interkulturelle Literaturwissenschaft reflektiert auf eben diese Verfahren der Bedeutungszuschreibung.⁶

Konstituierung kultureller Differenz

Die kulturelle Differenz ist also in erkenntnistheoretischer Perspektive nicht die Unterscheidung objektiver Eigenschaften zweier Völker oder Gemeinschaften, sondern gerade das Ergebnis einer Erkundung, die sich in der interkulturellen Begegnung vollzieht und mit der Differenzen überhaupt erst erzeugt werden. „Interkulturalität“ bezieht sich demnach auf die Konstellation der Begegnung zweier (oder mehrerer) Subjekte, die im Austausch die Differenz konstituieren, die in der gegebenen Konstellation als relevant erfahren wird. Im Phänomen des Interkulturellen ist ein Zwischenraum bezeichnet, in dem vermeintlich feste Grenzen verschwinden und in einem Prozess des „Verhandelns“ neue Grenzen gezogen werden können:

Mit der Interkulturellen Literaturwissenschaft kommt also ein prozesshafter und dialogischer Kulturbegriff zur Anwendung, der an der Selbstthematisierungsfähigkeit von Gesellschaft ansetzt und die kontextbezogene Veränderung von Bedeutungen und Menschen, die sich situativ und multipel verorten, untersucht. In diesem Oszillieren zwischen unterschiedlichen Handlungsorientierungen kommt es zur Auflösung und Neuschaffung von Grenzbeziehungen, Macht- und Gewaltverhältnissen und Geschlechterrollen. So wird mit dem Begriff Interkulturalität eine Grenzüberschreitung in den Blick genommen, bei der weder ein wie auch immer gefasstes Innerhalb oder Außerhalb der Grenze noch die Grenze zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand wird, sondern das *Inter* selbst. Mithin geht es um die Funktionsweise von Differenzbestimmungen, die Kulturationsprozesse abstützen, verändern oder neu in Gang setzen.⁷

Nationen und Ethnien

Diese Konzeption einer interkulturellen Literaturwissenschaft verhält sich kritisch gegenüber Positionen, die von einer ethnisch homogenen Kultur oder Literatur ausgehen. Die Herausbildung einer nationalen Identität durch die Hypostasierung einer nationalen Kultur ist als ein Prozess zu verstehen, der im 19. Jahrhundert mit legitimen Beweggründen vorangetrieben wurde, der aber auf einer Modellbildung beruhte, die heute als imaginäre Konstruktion von Gemeinschaft relativiert werden können.⁸ Es ist auch darauf zu verweisen, dass „Nation“ und „Ethnie“ fast nie und erst recht heute nicht synonym zu gebrauchen sind. Das ethnische Denken ist zwar zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht obsolet geworden; viele ethnische Minderheiten in den USA und Europa bewahren ihre Würde gerade dadurch, dass sie ihre kul-

turelle Identität im Hinblick auf ihre „Herkunftskultur“ definieren. Dennoch ist die Situation etwa der Migranten in Deutschland und insbesondere die der in Deutschland geborenen sogenannten zweiten und dritten Generation unzutreffend beschrieben, wenn sie als „Türken“ oder „Italiener“ identifiziert werden. Die interkulturelle Situation, in der die bezeichneten Personen leben, ist nicht durch die vermeintlich objektiv bestehenden kulturellen Unterschiede zwischen der „Herkunftskultur“ und der „Mehrheitskultur“ zu definieren; sie ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass die genannten Personen einen „dritten Raum“ besetzen, in dem sie für die relevante Differenzen zwischen deutscher und türkischer Kultur bestimmen und eine hybride Identität ausbilden, die sich eindeutigen Zuschreibungen verweigert. Nicht die Option für die eine oder andere vermeintlich homogene Identität scheint die Lösung zu sein, sondern das erwähnte „Aushandeln“ einer neuen, flüssigen Form von Identität, die ein „Patchwork“ aufgenommener und bearbeiteter kultureller Perspektiven darstellt:

Dritter Raum

Hybride Identität

Das Subjekt ist Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse, Systeme wie auch der Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen, Bewusstseinsprozesse, die es durchziehen. <...> In der Praxis wird es sich wohl als vernünftig erweisen, auf eine *Mehrfachcodierung von personaler wie kollektiver Identität* umzustellen, je nach Kontext, Situation, Referenzrahmen.⁹

Indem die Vieldeutigkeit und Ambiguität einer zeitgenössischen Subjektivität, indem deren Bestimmtheit durch verschiedenste Einflüsse und Bezugsgrößen herausgestellt wird, zeigt sich die besondere Affinität von *Literatur* zu Problemen und Möglichkeiten interkultureller Begegnung – und damit die spezifische Fragestellung der interkulturellen Literaturwissenschaft. Erstens ist gegenüber rationalistischen und eindimensionalen Tendenzen einer (gesellschafts-)wissenschaftlichen Betrachtung interkultureller Konstellationen die Möglichkeit der Literatur zu unterstreichen, multiperspektivische, ambivalente und vieldeutige Texte zu erzeugen und damit der Komplexität einer polyzentrischen Welt gerecht zu werden:

Interkulturalität und Literatur

Der kulturelle Wert des literarischen Textes <...> ergibt sich aus seiner Mehrfachcodierung innerhalb einer plural verstandenen Welt. So bietet der intertextuell geprägte Umgang mit literarischen Texten ein Modell und Trainingsfeld für den Umgang mit mehrfach codierten, komplexen Identitäten – imaginären Gemeinschaften –, die sich innerhalb des pluralen Bezugsrahmens ‚Welt‘ ansiedeln.¹⁰

Zweitens folgt aus dieser Fähigkeit der Literatur, dass sie nicht nur ein untergeordnetes Element innerhalb des Gesamtsystems der Kultur darstellt, sondern dass sie die Fähigkeit hat, die Phänomene und Prozesse der Kultur zu *reflektieren*. Interkulturelle Prozesse werden somit in der Literatur nicht nur als Gegenstand dargestellt, sondern auch kritisch reflektiert, wobei die literarische Form ein wesentliches Moment dieser Reflexion darstellt, das die Vieldeutigkeit und Komplexität der zugrunde liegenden Konstellation unterstreicht. Literatur identifiziert nicht; sie öffnet Reflexionsräume. Indem sie das Andere der „Wirklichkeit“ darstellt, indem sie fiktive Welten imaginiert, die gegenüber der empirischen Realität als fremd erscheinen, bietet sie Möglichkeiten der Reflexion über einen adäquaten Umgang mit Fremdem und mit interkulturellen Konstellationen:

Dabei gewinnt Literatur für die kulturelle Selbstreflexion einen zentralen Stellenwert. Denn mit der symbolischen Formung von Sprache vermag Literatur nicht nur kulturelle Ausdrucksformen der Selbstvergewisserung und Repräsentanz zu erzeugen, sondern auch zu reflektieren. Somit stehen Literatur und Kultur in einem spezifischen Verweisungsverhältnis. Die Literatur schreibt wirkungsmächtig mit am Kanon symbolischer Ausdrucksformen einer Kultur, indem sie diesen zugleich in seinen Konstruktionsbedingungen reflektiert und für Erneuerung offen hält.¹¹

Fremdheit

Als erste wesentliche Einsicht der Fremdheitsforschung ist die im Kontext der Interkulturalitätsdiskussion fundamentale Feststellung anzusehen, dass „fremd“ nicht die objektive Eigenschaft eines Menschen oder eines Gegenstandes ist, dass es sich vielmehr um einen relationalen Begriff handelt: A ist B fremd im Hinblick auf C; so lässt sich dieser relationale Aspekt formalisieren, was besagt, dass Fremdheit einem Objekt der Erfahrung zukommt, weil dieses nicht dem Erfahrungszusammenhang und dem Erwartungshorizont eines Subjekts entspricht.

Bedeutungen des Wortes „fremd“

Ergiebig ist der Ausgang von sprachlichen Unterscheidungen.¹² Das deutsche Wort „fremd“ ist ausgesprochen vieldeutig, was sich schon daran zeigt, dass es in anderen Sprachen mit jeweils verschiedenen Wörtern wiedergegeben werden muss:

- 1) Als erste und grundlegende Bedeutung lässt sich herausstellen: Fremd ist, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt. Hier ist also ein topographischer Aspekt entscheidend, der auch in der Etymologie des deutschen Wortes deutlich wird: ahd. „fran“ hatte die Bedeutung „fern“. Fremdheitserfahrungen haben also zu tun mit dem Auszug aus der vertrauten Umgebung, mit Reise, Eroberung, Kolonialisierung, auch mit Kriegszügen. Der „Fremde“ in diesem Sinne ist der von weit her Kommende, auf den in den wichtigen europäischen Sprachen die Wörter „externum“, „peregrinum“, „foreigner“ und „étranger“ verweisen.
- 2) In einer zweiten Bedeutung kann man formulieren: Fremd ist, was einem anderen gehört, wobei in diesem Verständnis auch der Aspekt der Nationalität eine wichtige Rolle spielen kann. Im Lateinischen und Englischen werden in diesem Zusammenhang die Wörter „alienus“ und „alien“ gebraucht.
- 3) Die dritte und ganz wichtige Bedeutung von „fremd“ lässt sich wie folgt erläutern: Fremd ist, was von fremder Art ist und als fremdartig gilt. Hier erscheint das Fremde als das Unvertraute, als das, was in seiner Erscheinung und möglicherweise auch in seinem „Wesen“ als grundsätzlich verschieden von dem Subjekt betrachtet wird, von dem die Bestimmung ausgeht. Im Französischen und Englischen wird diese Facette der Fremdheit in sehr glücklicher Weise jeweils mit einem Wort ausgedrückt, das dem die erste Bedeutungsvariante ausdrückenden ähnelt, aber eben nicht mit ihm identisch ist: „étrange“, „strange“.

Als grundlegende Frage im Hinblick auf die bereits auf der sprachlichen Ebene in den Bedeutungen von „fremd“ zu erkennenden Problemkonstellationen erscheint die Überlegung, ob das Fremde fremd bleiben muss und soll oder ob und inwieweit das Fremde vertraut und damit nicht mehr fremd werden kann und soll.

Auch hinsichtlich dieser Frage lassen sich im Anschluss an Ortrud Gutjahr über die rein sprachlichen Bestimmungen hinaus drei Facetten der Fremdheit herausstellen, die für die Problemstellungen der interkulturellen Literaturwissenschaft von entscheidender Bedeutung sind:

Facetten der
Fremdheit

Fremde als Alteritätsrelation zur Selbstbestimmung lässt sich unter räumlicher Perspektive unter drei prinzipiellen Erscheinungsformen fassen: zum einen als das Jenseitige, prinzipiell Unverfügbare und Unzugängliche; zum andern als das unbekannte Draußen, das dem vertrauten Raum, sei es in dem ei-

genen Körper, der Familie oder der sozialen Gruppe, entgegengesetzt ist; und schließlich als Einbruch in einen als eigen definierten Innenraum. In der Inszenierung dieser raumorientierten Beziehungsverhältnisse hat die Literatur ein Archiv an prototypischen Figuren aufgebaut.¹³

Wesentlich erscheint gerade im Hinblick auf bestimmte Spielformen der *political correctness* und auch in Bezug auf optimistische Konzepte einer auf Konsens ausgerichteten „interkulturellen Kommunikation“ die Betonung einer Bedeutungskomponente von Fremdheit, die von der Erfahrung einer nicht zu überwindenden Kluft ausgeht. Wenn jemand sagt, er lebe seit zwanzig Jahren in einer Stadt und sie sei ihm immer fremd geblieben, dann ist von einer Situation auszugehen, bei der dem Betroffenen die Straßen und Gebäude dieser Stadt sehr wohl bekannt sein mögen, es ihm aber nicht gelungen ist, eine Beziehung der Vertrautheit zu dieser Stadt und ihren Menschen aufzubauen. Auch ist uns die Aussage geläufig, dass bisher Vertrautes jemandem fremd geworden sei. All dies spricht dafür, die Erfahrung von Fremdheit in ihrer gewissermaßen existentiellen Dimension ernst zu nehmen und nicht zu leicht mit den Kategorien „Kommunikation“ und „Verstehen“ zu operieren im Vertrauen darauf, dass Fremdheit immer und prinzipiell überwunden werden kann. Wenn es stimmt, dass das Verständnis des Eigenen mit Bezug auf das Fremde ermöglicht wird, dann ist auf Phänomene zu verweisen, bei denen auch in der Begegnung mit dem Anderen Erfahrungen von Fremdheit vorherrschen:

Der Tod als das radikal Fremde

Das Fremde als das durch den Menschen prinzipiell Unerkennbare und Unfassbare nimmt die Ordnungsfunktion einer transzendenten Ganzheit ein <...>. Das Fremde bezeichnet das transzendente Außen, das Metaphysische, Ekstatische, das, was der Anschauung, dem Denken, Wissen und Fühlen prinzipiell unzugänglich ist, was aber in seiner Unzugänglichkeit das grundlegende Verhältnis zum Leben bildet. Die prototypische Denkfigur des Fremden, die alle Figuren der Fremde als ihren geheimen Doppelgänger begleitet, ist demnach der Tod. Zwischen dem Leben und dem Tod aber wird ein Raum konstituiert, durch den das Urtrauma der Sterblichkeit mit Figuren der Erinnerung und Unsterblichkeit begleitet wird.¹⁴

Zwar ist die Beziehung des Menschen zum Tod als das Modell einer radikalen Fremdheitserfahrung nicht unmittelbar als ein interkulturelles Phänomen zu bezeichnen; dennoch ist die Besinnung auf diesen Bedeutungsgehalt des Wortes „fremd“ von entscheidender Bedeutung, weil in diesem Kontext deutlich wird,

dass der Umgang mit dem Fremden nicht in jedem Fall zu einer Überwindung der Fremdheit führen kann. Dieser Aspekt ist – wie zu zeigen sein wird – auch für interkulturelle Konstellationen von Interesse, weil gerade aus europäischer Perspektive die Tendenz besteht, die Fremdheit fremder Kulturen zu bagatellisieren und das Fremde unter ein universalistisches Modell des Allgemein-Menschlichen zu subsumieren, das seine eurozentrische Herkunft nur schwer verleugnen kann.

Aber es gibt nicht nur diese radikale und extreme Erfahrung von Fremdheit. Die sicherlich einsichtigste Facette der Erfahrung von Fremdheit begegnet uns in dem Fremden als dem noch Unbekannten, dem noch nicht Gewussten. Hier öffnet sich das breite Feld der Aufnahme des Fremden, der Überführung von Fremdem in Vertrautes und auch der Bereicherung des Eigenen durch das Fremde. In der interkulturellen Konstellation erscheint hier im Gegensatz zu der ersten Bedeutungsfacette die Forderung nach einem sympathetischen Verstehen des Fremden als legitim und notwendig. Das breite Feld einer interkulturellen Hermeneutik, einer Hermeneutik des Fremden hat hier – aber eben auch nur hier – seinen angestammten Bereich:

Das Fremde als das noch Unbekannte bezieht sich auf Nicht-Gewusstes, aber auch auf die Möglichkeit des Wissens und Kennenlernens. Bei dieser Inszenierung von Eigenem und Fremden werden Struktur und Topos der Reise für die Ästhetisierung der Selbst- und Fremdbegegnung maßgeblich. Die prototypischen Figuren sind Abenteurer, Entdecker, Forscher, Eroberer, Siedler und Kolonisatoren, die sich aus der Heimat aufmachen, um das Fremde zu suchen. Dass der Mann in die Fremde muss, um die Mission seiner Selbstfindung zu erfüllen, ist als wirkungsmächtiges Muster der abendländischen Literatur vom griechischen Epos über den höfischen Roman bis zum Bildungsroman eingeschrieben.¹⁵

Die prototypische Reisesituation führt demnach als interkulturelle Konstellation in einem Zwischenraum zu einer Konstruktion, die Eigenes und Fremdes unterscheidet, in Beziehung setzt und dann aber auch das Eigene durch Aufnahme des Fremden erweitert. Das Fremde als das noch Unbekannte ist die bereichernde Form des Unvertrauten, wobei sich die Frage stellt, mit welchen Kategorien und Deutungsmustern das Fremde eben gerade zum Vertrauten wird. Der Hinweis auf die Reise als Topos dieser Art der Begegnung mit dem Fremden verdeutlicht, dass die Häufigkeit und die Intensität interkultureller Begegnungen mit der Erweiterung der technischen Möglichkeiten etwa seit An-

Das Fremde als das noch Unbekannte

tike und Mittelalter, aber natürlich auch seit der Zeit der Entdeckungen und der beginnenden Kolonialisierung der frühen Neuzeit in extremer Weise zugenommen haben. Auch die Massenmedien, vor allem auch das Internet, tragen zu einem Kontakt mit dem Fremden in dem geschilderten Sinne bei, indem virtuelle Reisen an die Stelle realer treten können. Die Aufnahme von Fremdem in das Eigene, die Offenheit für Fremdverstehen und Fremderfahrung ist als eine Schlüsselqualifikation aller gegenwärtigen Gesellschaften anzusehen, und insofern ist die Einsicht in die Mechanismen der Aufnahme des Fremden von entscheidender Bedeutung für die kompetente Teilnahme an gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und ökonomischen Prozessen.

Das Fremde als
das unbekannte
Dringen

In der räumlichen Perspektive ist eine dritte Form der Fremderfahrung zu benennen, die sich darauf bezieht, dass in dem den Menschen vertrauten Raum unbekannte Personen auftauchen, deren „Aufnahme“ als ein kulturelles und soziales Problem erscheint:

Das Fremde als das unbekannte Dringen ist demgegenüber ein Problem der Sesshaften, die nicht wissen, ob der Fremde in guter oder böser Absicht kommt. Diese Unsicherheit verlangt nach einer Klärung dessen, wer oder was der Fremde ist, verlangt nach einer akuten Lösung des Differenzproblems. Prototypische Figuren sind hier die Nichtsesshaften, die Exilsuchenden oder die Heimkehrer, die für die Daheimgebliebenen fremd geworden sind, aber auch Doppelgängerfiguren, mit denen das Unheimliche in Vertrautes einbricht.¹⁶

Gerade in den heutigen Gesellschaften ist die interkulturelle Begegnung also nicht mehr nur etwas, das denen widerfährt, welche die Heimat verlassen; nein, auch denen, die zu Hause bleiben, wird eine Begegnung mit dem Fremden zugemutet oder ermöglicht. Dass der Fremde zunächst bedrohlich erscheinen, aber auch eine Faszination auslösen kann, gehört offenbar zu den Grundkonstellationen einer Phänomenologie des Fremden. Das Bedrohliche kann durch eine Überwindung des Unbekannten durch Wissen entschärft werden; ob die Fremdheit des Fremden vollständig aufgehoben werden kann und soll, steht dahin und ist Gegenstand kontroverser Debatten.

Das Fremde als das
verdrängte Eigene

Der Gedanke an das Unheimliche, das mit dem Fremden verbunden sein kann, verweist auf eine vierte Form der Fremdheits-erfahrung, die gerade als eine „Entfremdungs-Erfahrung“ der Moderne beschrieben werden kann und die darin besteht, dass der Mensch sich selbst fremd werden kann. Das Unheimliche ist

nämlich nach Freud das verdrängte Eigene, das uns Angst macht und das wir gegebenenfalls auf den anderen, speziell den Fremden projizieren. Wenn wir uns selbst fremd sein können, so ist die Reflexion auf diese Erfahrung eine wichtige Grundlage dafür, dass wir die Fremdheit der anderen akzeptieren können. Dass das Ich sich selbst überhaupt fremd sein kann, ist ideologiegeschichtlich eine Einsicht, welche die Überwindung der idealistischen Subjektphilosophien des bürgerlichen Zeitalters voraussetzt. Indem Freud die Einsicht formulierte, dass das Ich nicht immer Herr im eigenen Hause sei, wird diese Möglichkeit der Fremdheit des eigenen Ich als eine Grunderfahrung modernerer Gesellschaften artikuliert:

Fremdheit <...> begegnet uns nicht nur in Anderen, sie beginnt im eigenen Haus als *Fremdheit meiner selbst* oder als *Fremdheit unserer selbst*. Traditionell gesprochen handelt es sich um eine intrasubjektive Fremdheit im Gegensatz zur interkulturellen Fremdheit. <...> Rimbauds berühmte Formulierung „JE est un autre“, wörtlich also „ICH ist ein anderer“ weist in der agrammatischen Verschränkung von erster und dritter Person darauf hin, daß es nicht nur ein *alter ego*, sondern auch eine *Alterität des ego* gibt, die der Fremdheit erst ihr eigentliches Siegel aufdrückt. Das Ich läßt sich nicht umstandslos als erste Person titulieren, weil es sich selbst in *I* und *me*, in *je* und *moi* verdoppelt. Das ‚Ich‘ des Aussagens deckt sich niemals mit dem ‚Ich‘ des Ausgesagten.¹⁷

Die Philosophie der Alterität, die Bernhard Waldenfels und insbesondere Emmanuel Lévinas entwickelt haben, geht von der Grundthese aus, dass die Begegnung mit dem Anderen eine ursprüngliche Erfahrung darstellt, ohne die eine Konstitution des Ich gar nicht denkbar ist. Im Gegensatz zu der traditionellen Bewusstseinsphilosophie, die von der Existenz eines Bewusstseins ausgeht und dann das Problem zu lösen hat, wie Anderes und vor allem andere Subjekte überhaupt erkannt werden können, fasst diese philosophische Konzeption den Anspruch des Anderen als eine fundamentale Gegebenheit der menschlichen Existenz und die Antwort auf den Anderen als die Konstituierung auch des Eigenen. So wird in dieser Sicht die Fremdheit des Ich mit der Fremdheit des Anderen verbunden und in der Begegnung bis zu einem gewissen Grade aufgehoben. Zurückzuweisen ist damit aber eine Vorstellung von der Begegnung mit dem Fremden, die besagt, dass ein in sich identisches und keinerlei Fremdheit aufweisendes Ich auf ein fremdes Ich trifft, das ebenso als Substanz auftritt. Auf der anderen Seite sollte die Vorstel-

Philosophie der
Alterität

lung von der Fremdheit des Ich auch nicht die Vorstellung einer personalen Identität destruieren. Die oben skizzierte Vorstellung von einem mehrfach codierten Ich mit einer pluralen Identität leugnet nicht das menschliche Bedürfnis nach Identitätsbildung, betont aber deren prozessualen und prinzipiell unabschließbaren Charakter.

Ortfried Schöffter: Modi des Fremderlebens

Der Umgang mit Fremdheitserfahrungen bleibt aber gerade in den zeitgenössischen Gesellschaften ein Grundmodus menschlicher Erfahrung. Welche Deutungsmuster des Fremden, welche Reaktionen auf Fremdheit sich aus den soeben vorgestellten Facetten der Fremdheit ergeben, ist im Folgenden zu skizzieren. Ortfried Schöffter hat in einer soziologisch-anthropologischen Perspektive vier „Modi des Fremderlebens“ beschrieben, die als grundlegende Weisen des Umgangs mit dem Fremden eine fundamentale Bedeutung für die interkulturelle Literaturwissenschaft gewinnen.¹⁸ In dem von ihm vorgeschlagenen Modell zeigen sich „positive“ und „negative“ Haltungen gegenüber dem Fremden, das heißt Formen der Öffnung und der Verschließung gegenüber dem, was Menschen nicht kennen. Es erweist sich aber, dass Öffnung auch Vereinnahmung bedeuten und dass eine reflektierte Form der Distanz gegenüber dem Fremden sehr wohl als eine akzeptable Form der Reaktion begriffen werden kann. Die vorzustellenden Modi der Fremderfahrung sind in unserem Zusammenhang als Grundlagen für die konkreten Textanalysen dieses Bandes zu verstehen, indem sie von der Komplexität der Verhältnisse Zeugnis ablegen, die sich in interkulturellen Konstellationen ergeben können.

Fremdheit als
Resonanzboden
des Eigenen

Als erste Form der Fremderfahrung lässt sich eine Konstellation erfassen, bei der Fremdheit als „abgetrennte Ursprünglichkeit“¹⁹ erscheint. In diesem Modell, in dem Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen erscheint, geht man von einer ursprünglichen Einheit aus, die durch eine kulturelle Entwicklung von einer Ausdifferenzierung von Verschiedenheiten aufgelöst wurde:

Das „Eigene“ ging erst durch ein Hinaustreten, durch eine Trennung oder einen „Abfall“ aus der ursprünglichen, undifferenzierten Ganzheit hervor, die nun als Außenseite und Hintergrund verfremdet wird und hierdurch der eigenen Identität die Kontrastfläche bietet. In temporaler Deutung erscheint hier das Fremde als das Ursprüngliche, ohne das die Eigenheit nicht

möglich wäre, zu der sie jedoch im Verlauf einer Identitätsentwicklung in Distanz treten muß.²⁰

Zwei wesentliche Aspekte dieser Form der Fremderfahrung sind hervorzuheben: Zunächst wird das Fremde als Ursprung begriffen, als eine Einheit, die man verloren hat und nach der man sich sehnt. Dabei ist das Fremde einerseits ein Vorbild, weil es von den Trennungen verschont zu sein scheint, welche das Eigene in seiner Differenziertheit prägen; das Fremde ist aber andererseits eine überholte Entwicklungsstufe, eben weil das Eigene als das Differenzierte und weiter Entwickelte begriffen wird. Der Kontext dieses für die abendländische Tradition zentralen Modells liegt in Grundüberzeugungen des Christentums, aber auch des Rationalismus der Aufklärung. Die Faszination vieler deutscher Denker wie Herder, Goethe und Friedrich Schlegel für den „Orient“ ist in einer Dialektik aus Weiterführung und Kritik dieses Konzepts zu sehen, als eine Sehnsucht nach dem Ursprung in einer sich modernisierenden europäischen Gesellschaft. Der zweite zu beachtende Aspekt liegt darin, dass das Fremde eben dadurch, dass es den gleichen Ursprung wie das Eigene hat, nicht als radikal Fremdes begriffen wird, dass vielmehr die Einheit des Menschlichen als Voraussetzung dafür angesehen wird, dass das Fremde verstanden werden kann:

Dieses Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit beruht auf der Prämisse einer grundsätzlichen Verstehbarkeit aller menschlichen Ausdrucksformen, sofern man nur selbst Zugang zur gemeinsamen anthropologischen Basis fände. Aus dem theoretischen Konstrukt einer „psycho-physischen Einheit der Menschheit“ begründet sich schließlich auch die Möglichkeit zu einer „interkulturellen Hermeneutik“. Indem man sich auf „existentielle transkulturelle Erfahrungen“ beruft, wird die Fremdheit der anderen Kultur oder Persönlichkeit auf der gemeinsamen Grundlage eines allgemein Menschlichen erfahrbar, so wie grundsätzlich jedes hermeneutische Vorgehen ein gemeinsames „Vorverständnis“ als Grundlage von Fremdverstehen vorauszusetzen hat.²¹

Das hier vorgestellte Modell postuliert die prinzipielle Möglichkeit einer Überwindung jeglicher Fremdheit, weil auf der Basis einer gemeinsamen Basis des „Menschseins“ jeder Versuch der Sinnstiftung und jede kulturelle Praxis für den anderen Menschen letztlich verstehbar sein soll. Dass die Rede vom allgemein Menschlichen möglicherweise Elemente des jeweils Eigenen absolut setzt und dass dies vor allem in eurozentrischer Perspektive im Austausch mit Menschen aus außereuropäischen Kultu-

ren geschieht, gehört zur Problematik dieser Position und auch zu den Grenzen einer interkulturellen Hermeneutik. Gerade für die Periode der aufklärerischen, klassischen und romantischen deutschen Literatur ist die Bedeutung dieses Modells aber keineswegs zu unterschätzen.

Fremdheit als
Gegenbild

Als zweiter Modus des Fremderlebens ist eine gegensätzliche Haltung zu beschreiben, bei der Fremdheit als Gegenbild interpretiert wird. Das Fremde wird hier als Negation der Eigenheit im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit begriffen. Nicht der Bezug auf einen gemeinsamen Grund, einen gemeinsamen Ursprung liegt diesem Denk- und Erfahrungsmuster zu Grunde, sondern die Referenz auf eine klar definierte Grenzlinie, die eine deutliche Scheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bewirkt, die gerade durch diese Abgrenzung bestimmt und definiert werden, wobei das lateinische Wort „finis“ gerade den Gedanken an die Grenze plausibel erscheinen lässt. Indem die Integrität des Eigenen gewahrt werden soll, erscheint das Fremde als das Ausgegrenzte, das „wesensmäßig“ nicht zum Eigenen gehört, als das „Un-Ding“, das Un-Heimliche, das Seltsame, das Nicht-Eigene. Vorstellungen von Reinheit und Gesundheit kontrastieren mit Phantasmen des Schmutzigen und Abartig-Kranken. Indem das Außen als all das bestimmt wird, was nicht im Innen anzutreffen ist, wird das Fremde als latente Bedrohung des Eigenen aufgefasst, wobei sich auch hier eine Ambivalenz zeigt, weil das Andere als das möglicherweise abgespaltene Eigene zu einer verdrängten Faszination führen kann. „Hierdurch erhält das Fremde über den ursprünglich diffusen Bedeutungshof des Ungehörigen, Unzulässigen, Sündhaften, Bestialischen oder undenkbar Schrecklichen hinaus die zunehmend konkretere Bedeutung einer verführerischen unzulässigen Alternative zur reduzierten Eigenheit.“²² Trotz dieser Einschränkung haben wir es bei dem Modus der Fremderfahrung unter der Leitvorstellung des Gegenbildes aber mit einer essentialistischen Deutung des Eigenen und des Fremden zu tun, bei dem beide klar definiert und eindeutig voneinander abgegrenzt sind. Es erscheint plausibel, Phänomene des Nationalismus und Rassismus diesem Modell zuzuordnen. Dabei ließe sich argumentieren, dass ein solches Erfahrungsmuster vor allem dann plausibel erscheinen müsste, wenn Individuen und Gemeinschaften wenig oder gar keinen Kontakt mit Fremden haben. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die Deutung des Fremden als Gegenbild oft gerade dann bemüht wird, wenn sich Individuen und Kollektive einer Krisenerfahrung ausgesetzt sehen, deren Bewältigung auf große

Schwierigkeiten stößt. Dann kann es zu einer Besinnung auf ein streng definiertes Eigenes kommen, das in dieser Form vielleicht nie bestanden hat. Die Berufung auf eine „imaginäre Gemeinschaft“ (Benedict Anderson) der Nation oder auf die vermeintlich unbezweifelbare Grundlage der Religion im Fundamentalismus kann als Erfindung einer starren Identität interpretiert werden, die sich dadurch ergibt, dass die betroffenen Individuen und Kollektive der Komplexität einer sich modernisierenden und dadurch in Bewegung geratenen Welt überschaubare Ordnungsmuster entgegen halten.

Der dritte von Schäffter exponierte Modus des Fremderlebens ist ganz anders bestimmt. Er ist gerade auf die steigende Komplexität einer sich modernisierenden Welt bezogen und deutet Fremdheit als Ergänzung. Subjekte und Kollektive erkennen hier die Gefahr, dass das Beharren auf einem vermeintlich klar definierten Eigenen eine Borniertheit mit sich bringen kann, die zu einem unangemessenen Weltverhältnis führen würde. „Die Produktivität dieser *Ordnungsstruktur* beruht daher nicht auf der Herstellung einer internen Eindeutigkeit und in der schützenden Abgrenzung des Eigenen nach außen, sondern in der Regelung von Prozessen einer Verinnerlichung des Äußeren und einem Entäußern von Innerem.“²³ Das Eigene wird nicht mehr als eine statische Größe begriffen, sondern als sich entwickelnd gedacht; und für diese Entwicklung ist die Aufnahme von Fremdem entscheidend. „Das Fremde erhält für ein dynamisches Ordnungsgefüge die *Funktion eines externen Spielraums*, der entwicklungsfördernde Impulse und strukturelle Lernanlässe erschließen hilft und in dem auch unvorhersehbare Entwicklungen möglich werden.“²⁴ In dieser Weise des Fremderlebens entdecken Individuen und Kollektive in der Erfahrung des Fremden das verdrängte Eigene; Fremderfahrung ermöglicht Selbsterfahrung auch im Sinne eines Aufdeckens von Lücken und Fehlern. Die Fähigkeit, das für die eigene Entwicklung relevante Fremde zu entdecken, wird zu einer Grundkompetenz in der so gedeuteten interkulturellen Konstellation. Die Problematik dieses Deutungsmusters liegt darin, dass das Fremde letztlich auf die Funktion reduziert wird, das Eigene zu bereichern und dessen Entwicklung zu fördern; das Fremde wird instrumentalisiert eben für die Entwicklung des Eigenen. Diesem Einwand könnte begegnet werden, indem man argumentiert, dass diese Relation auf Gegenseitigkeit beruhen und interkulturelle Begegnung als gegenseitige Bereicherung verstanden werden kann. Nichtsdestoweniger bleibt ein utilitaristischer Grundzug dieses Modells be-

Fremdheit als
Ergänzung

stehen, das im Übrigen die Aufnahme von Fremdem auch recht äußerlich in einem quantitativen Sinne begreift, nämlich als Anhäufen von Daten, Informationen und Fertigkeiten, die der eigenen Entwicklung zugute kommen können. Als weitere immanente Problematik dieses Modells ist auch die Gefahr eines Verlusts des Selbst zu benennen, das in einer weitgehenden Assimilation an das Fremde eine Erfahrung eigener Identität zu verlieren droht. Diese Perspektive betrifft in besonderem Maße die Erwartung an Migranten, dass diese sich vorbehaltlos und vollständig der Kultur des „Gastlandes“ öffnen sollten. Eine Öffnung gegenüber dem Fremden ohne ein Wissen um die Besonderheit des Eigenen kann aber mit Sicherheit nicht zu einem angemessenen Selbst- und Fremdbezug führen.

Fremdheit als
Komplementarität

Von wesentlicher Bedeutung für die interkulturelle Literaturwissenschaft, die sich mit den Konstellationen einer globalisierten Welt befasst und dabei auch die postkolonialen Wanderungsbewegungen und deren Artikulationen in der Literatur analysiert, ist der vierte von Schöffter beschriebene Erfahrungsmodus, in dem Fremdheit als Komplementarität gedeutet wird. Im ersten und dritten der hier beschriebenen Modelle wurde das Fremde immer als prinzipiell in das Eigene integrierbar und somit als nicht radikal fremd verstanden. „Das Fremde wird nicht stehen gelassen in seiner Besonderheit, die Auseinandersetzung damit geschieht nicht partnerschaftlich-dialogisch, sondern alle Andersheit wird auf dem kürzestmöglichen Wege als Eben-doch-Eigenes vereinnahmt.“²⁵ Die Welt der Postmoderne ist dagegen als globalisierte und postkoloniale polyzentrisch, und insofern erscheinen die Modelle interkultureller Kommunikation, die auf Verstehen und Konsens und damit auf eine totalisierende Perspektive hinauslaufen, den komplexen Verhältnissen unserer Gegenwart nicht unbedingt angemessen:

So läßt sich das für unsere heutige Welt realistischere Bild eines „polykontexturalen“ Universums, d. h. einer Realität aus vielen autonomen Einzelzentren rekonstruieren. Aus der nicht mehr zu leugnenden Vielzahl eigenständiger Perspektiven und gleichermaßen „möglicher“ Interpretationen der Welt wird erkennbar, daß im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Bezugssysteme kein unbestreitbares Fundament und kein allem übergeordneter Bezugspunkt zur Verfügung steht, um über sie zu entscheiden. Die Vorstellung einer universellen Rationalität wird ebenso fragwürdig, wie die einer universell beobachtbaren empirischen Welt.²⁶

Dieser Modus der Fremderfahrung stellt bestimmte spontane Vorstellungen in Frage, mit denen der vermeintlich gesunde Men-