

Inhaltsverzeichnis

Das Leben der Anderen	5
Historische, soziologische und narrative Dimensionen paralleler Sozialität	
Martin Biersack, Teresa Hiergeist und Benjamin Loy	
Jüdische Alterität an der Schwelle zur Renaissance	19
Jehudah Abravanel's <i>Klage gegen die Zeit</i> (<i>Telunah al ha-Zeman</i> , 1503–1504)	
Simona Oberto	
Law of Domicile?	39
Die Bedeutung der Integration für die Steuerung von Migrationsprozessen im kolonialen Spanisch-Amerika	
Martin Biersack	
Protestantische Ausländer im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika	53
Eine ‚Parallelgesellschaft‘?	
Joël Graf	
Uchronischer (Zeiten-)Schlaf, „rêve lucide“.	61
Geträumte Vernunft in Louis-Sébastien Merciers <i>L'an deux mille quatre cent quarante</i>	
Rike Bolte	
Zwischen Ritual und Impuls	83
Individuelle Grenzerfahrung in mennonitischen Kleingesellschaften in Mexiko und Kanada	
Bernhard Chappuzeau	
Die Gesellschaft und ihr Double	99
Balzacs <i>Histoire des Treize</i>	
Paul Strohmaier	
Die Allegorie einer Narko- ‚Parallelgesellschaft‘ in Mexiko	115
Yuri Herreras <i>Trabajos del Reino</i> (2004)	
Lisa Quaas	
<i>Doing banlieue</i>	129
Politische, mediale und literarische Konstruktionen und Dekonstruktionen des Vorstadtdiskurses im Gegenwartsfrankreich	
Teresa Hiergeist	
„L'alphabet convient aux peuples policés“	147
Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq	
Stephanie Béreiziat-Lang	

„Parallelgesellschaft“ der Retrospektive oder Klassenbewusstsein des Außenseiters?	163
Didier Eribons <i>Retour à Reims</i> und Édouard Louis' <i>En finir avec Eddy Bellegueule</i> Markus Alexander Lenz	
Ordnungsrufe	179
Formen und Funktionen „reaktionärer“ Diskurse im französischen Essay der Gegenwart Benjamin Loy	

Anhang

Verfasser- und Schlagwortindex	199
--	-----

Das Leben der Anderen

Historische, soziologische und narrative Dimensionen paralleler Sozialität

Martin Biersack, Teresa Hiergeist und Benjamin Loy

SCHLAGWÖRTER: Parallelgesellschaft; Geschichte; Soziologie; Narration; Einleitung

Eine Reflexion über parallele Sozialitäten¹ und deren Repräsentationsformen, die insbesondere den gleichermaßen prominenten wie problematischen Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘² umfasst, kommt ohne einige grundlegende Überlegungen zu Formen der Vergemeinschaftung und ihren Dynamiken in historischen wie gegenwärtigen politischen Kontexten nicht aus. Zwei Traditionen haben ideengeschichtlich die Vorstellungen von den Ursachen humaner Gemeinschaftsbildung grundlegend geprägt: Der aristotelischen Auffassung vom Menschen als *zoon politikón* im Sinne eines genuin „gemeinschaftsbildenden“ Wesens³, wie sie von so unterschiedlichen

¹ Deren literatur- und kulturwissenschaftlicher Untersuchung in breiterem Umfang widmet sich seit Anfang 2018 auch das DFG-Netzwerk ‚Paragesellschaften: parallele und alternative Sozialformationen in den Gegenwartsliteraturen und -kulturen‘, www.netzwerk-paragesellschaften.fau.de.

² Der Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ taucht in Deutschland in den 90er Jahren erstmals auf, wo ihn Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder im Rahmen einer Studie zu türkischen Jugendlichen verwenden. Darin verweisen sie auf die Möglichkeit einer gefährlichen Entwicklung, „wenn eine weitgehend enttraditionalisierte, säkularisierte und funktional differenzierte Mehrheitsgesellschaft in Konfrontation mit retraditionalisierten, religiös-politisch ausgerichteten Teilgruppen einer sich entwickelnden *Parallelgesellschaft* von Minderheiten geriete“, Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus: türkische Jugendliche in Deutschland* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 192. Der Gestus der Studie neigt zwar einerseits zu einer (Über-)Betonung kultureller Differenz, nimmt dabei aber zugleich einige Problemstellungen vorweg, deren Ausprägungen in den vergangenen Jahren zweifellos eher an Bedeutung gewonnen als verloren haben. Vgl. zu einer kritischen Lektüre des Textes auch Jan Fuhse: „Parallelgesellschaften, ethnische Gemeinschaften oder migrantische Milieus?“, in *Die Form des Milieus: zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung*, hrsg. von Peter Isenböck, Linda Nell und Joachim Renn (Weinheim: Beltz Juventa, 2014), 189–204.

³ Vgl. Aristoteles: *Politik* (München: dtv, 2003).

Denkern wie Thomas von Aquin, Hegel und Heidegger aufgegriffen und fortentwickelt wurde,⁴ steht die Hobbes'sche Idee vom Zusammenschluss der vereinzelt Subjekte zur Überwindung des Naturzustands in Gestalt des *bellum omnium contra omnes* gegenüber.⁵ Begreift die erstgenannte Traditionslinie Gemeinschaft als konstitutives Element menschlicher Existenz, zu dem es kein Außerhalb gibt, ist diese im Sinne der zweiten letztlich stets ein mittelbares Resultat der Überwindung des von den Subjekten geführten Kampfs um Selbsterhaltung. Durch ihre Unterwerfung unter einen Staat, der durch einen Sanktionsrahmen das Verhalten seiner Mitglieder potentiell normiert und kontrolliert, entlasten diese sich von ihrer Ohnmacht.⁶ Indem sie gleichsam das Ausgeliefertsein an die staatlich monopolisierte *potestas* zum Schutz vor der *violentia* akzeptieren, erschließen sie sich Spielraum für gemeinschaftliche Interaktionen. An die Stelle einer interpersonalen Unsicherheit kann – so die Logik Hobbes'schen Position – das gegenseitige Vertrauen treten, an die Stelle des Überlebenskampfes die Kultur.⁷ Allerdings regen sich vor allem in Zeiten, die als Krise wahrgenommen werden, bisweilen beim Einzelnen oder bei kleineren oder größeren Teilen der Gesellschaft Zweifel daran, ob die Staatsgewalt zur Einhaltung ihres Sicherheitsversprechens in der Lage und ob auf die Mitbürger *de facto* Verlass ist. Diese Zweifel treten, so Niklas Luhmann, bevorzugt in Situationen der Verkomplizierung und Transformation der Sozialordnung auf, wenn der Eindruck der Vertrautheit des eigenen Umfelds schwindet und folglich auch das Fundament des Vertrauens neu überdacht wird.⁸

⁴ Vgl. ausführlich zu diesen Traditionslinien die Darstellung in Hartmut Rosa et al., *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010), insbesondere 17–53; bzw. zum vielleicht prominentesten Beispiel einer Fortschreibung dieser Auffassung von Gemeinschaft die auf Hegels Sozialtheorie basierende Arbeit von Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

⁵ Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984).

⁶ Vgl. Roberto Esposito: *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Berlin: Diaphanes, 2004), 41–50. Insofern lässt sich die Angst als „Gründungsort des Rechts, der Moral und der Politik“ bezeichnen (41).

⁷ Vgl. Teresa Koloma Beck und Klaus Schlichte, *Theorien der Gewalt zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2014), 44.

⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2000), 24. Luhmann definiert das Vertrauen als Form der Reduktion von Komplexität innerhalb von Sozialbeziehungen, das die Möglichkeiten des Erlebens und Handelns steigert (8).

Es scheint keine allzu gewagte Diagnose zu sein, den gegenwärtigen historischen Moment im Sinne einer solchen Vertrauenskrise hinsichtlich einer ganzen Reihe etablierter Institutionen,⁹ Normen¹⁰ und ‚Rechtfertigungsnarrative‘¹¹ zu verstehen. Die Konjunktur der Angst, wie sie sich etwa in den Reaktionen auf Terrorismus, Klimawandel, Wirtschaftskrisen oder Migrationsbewegungen manifestiert, ist hierfür ein Symptom, denn diese erscheint, wie es der Soziologe Heinz Bude formuliert, als „das vielleicht einzige Apriori moderner Gesellschaften, auf das sich alle Gesellschaftsmitglieder einigen können. Sie ist das Prinzip, das absolut gilt, wenn alle Prinzipien relativ geworden sind.“¹² Die Ursachen dieser gegenwärtigen und generalisierten Verunsicherung sind vielfältig, wobei ihnen – egal ob unter einem stärker ökonomischen, sozialen oder kulturellen Blickwinkel betrachtet – gemein ist, dass sie zu einer paradoxen Erfahrung der Gleichzeitigkeit von gesellschaftlichen Integrations- und Desintegrationsprozessen bzw. von Inklusion und Exklusion beitragen: Die Transformation von hergebrachten Ordnungs- und Orientierungskategorien der Moderne als intensiver „Generalisierungsmaschine“¹³, die sich – ungeachtet ihrer Disziplinierungslogiken und Normierungsgewalt – durch eine verhältnismäßig hohe Berechenbarkeit, Geordnetheit und Transparenz des Sozialen bzw. die Etablierung einer „Kultur der

⁹ Das Vertrauen in die Institutionen zur Lösung sozialer und politischer Probleme scheint – schenkt man den zahlreichen Unmutsäußerungen bei Demonstrationen und in den sozialen Netzwerken Glauben – bei weiten Bevölkerungsschichten zu schwinden. Das Gefühl der Ohnmacht und des „Nicht-gehört-Werdens“, d. h. die fehlende Resonanz, führt zur Abwendung von der Demokratie und ist mithin eine Erklärung für den Erfolg des Populismus in der Gegenwart. Manche Volksvertreter nutzen diesen Unmut und diese Ängste aus, um sich durch (identitätspolitische) Maßnahmen (wie etwa den „Kreuzerlass“ oder das neue Polizeiaufgabengesetz in Bayern) als „Kümmerer“ zu inszenieren. Zum Phänomen der ‚Resonanz‘ und zur politisch problematischen Sehnsucht nach einer Resonanzgemeinschaft, die der Autor in historischer Perspektive am Beispiel des Faschismus und Nationalismus behandelt, vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 362–80.

¹⁰ Vgl. zum Komplex des Normativen auch die jüngsten Überlegungen von Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen: über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität* (Berlin: Suhrkamp, 2015).

¹¹ Vgl. Rainer Forst, „Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs“, in *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, hrsg. von Andreas Fahrmeir (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 11–28.

¹² Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst* (Hamburg: Hamburger Edition, 2014), 11.

¹³ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2017), 33.

Egalität¹⁴ in entsprechenden institutionellen Kontexten, wie etwa National- und/oder Wohlfahrtsstaaten, charakterisierte, hat für die Entstehung des Eindrucks gesorgt, dass „es auf der Folie von Globalisierung und Internationalisierung, die ehemals feste Integrationsressourcen verflüssigen oder Integrationsmodi gegenstandslos werden lassen, innerhalb der nationalen Gesellschaften um eine *doppelte Integrationsperspektive*, also nicht nur um Minderheiten, sondern zunehmend auch um immer größere Teile der Mehrheit selbst [geht].“¹⁵ Was durch diese neuen und bisweilen als profunde Umbrüche wahrgenommenen Dynamiken innerhalb ehemals mehr oder weniger „ausbalancierter“ sozialer, kultureller oder nationaler Gefüge bzw. den Reaktionen darauf infrage gestellt wird, ist nicht zuletzt der in der klassischen Soziologie vielfach formulierte Gedanke, dass mit einer zunehmenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft ein „[e]thnischer Gemeinschaftsglaube als Integrationsmedium, das immer auf intern bindenden und extern abstoßenden Komponenten sowie einer die Einmaligkeit und Eigenwertigkeit betonenden Identifikation beruht“¹⁶, obsolet würde. Stattdessen scheint sich angesichts eines nie gekannten Grads der Ausdifferenzierung bzw. – mit Reckwitz gesprochen – der „Singularisierung“ spätmoderner Gesellschaften eine neue und radikalisierte Form der Verunsicherung Bahn zu brechen, die Fragen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung eine neue Brisanz verleiht, was – wie es der Globalisierungstheoretiker Arjun Appadurai formuliert hat – „sehr eng mit der Tatsache zusammen[hängt], daß es heute Hunderttausende ethnischer Gruppierungen gibt, deren Bewegungen, Begegnungen, Kulturen, Lebensstile und mediale Repräsentationen tiefsitzende Zweifel darüber nähren, wer eigentlich zu ‚uns‘ und wer zu ‚den Anderen‘ gehört.“¹⁷

Auf die Verunsicherungserfahrungen in spätmodernen Gesellschaften reagieren bestimmte Gruppen, indem sie den nicht selten als Auflösungserscheinungen empfundenen Transformationen hergebrachter Lebenswelten alternative diskursive, politische oder kulturelle Konstruktionen entgegensetzen, die sich in Form eines „heikle[n] Wechselspiel[s] von Einbindung

¹⁴ Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 45; vgl. zur Krise der Egalität auch die Überlegungen von Pierre Rosanvallon, *La société des égaux* (Paris: Seuil, 2011).

¹⁵ Wilhelm Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, in *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, hrsg. von Wilhelm Heitmeyer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 23–65, hier 39.

¹⁶ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 41.

¹⁷ Arjun Appadurai, *Die Geographie des Zorns* (Berlin: Suhrkamp, 2009), 17.

und Ausgrenzung“ vollziehen, oder wie es Wilhelm Heitmeyer zusammenfasst:

Traditionelle Einbindungskategorien wie Religion, Ethnizität oder Regionalität verlieren ihre Funktion einer *globalen* Einbindung und werden im Gegenzug dazu zu der Ausgrenzung von anderen benutzt. [...] Gegen die Ausdifferenzierung der Gesellschaft und gegen die zu unübersichtlich werdenden kulturellen Differenzen wird die *entdifferenzierende* Kraft von ethnischer Zugehörigkeit und Gewalt gesetzt.¹⁸

Die (westlichen) „Abstiegsgesellschaften“¹⁹ unserer Zeit sind dabei von einer zunehmenden „Desintegration“ im Sinne von fehlender Teilhabe wachsender Bevölkerungsgruppen an Teilsystemen wie Politik, Arbeit, Recht oder Bildung und einer „Verwilderung des sozialen Konflikts“²⁰ gekennzeichnet. Traditionelle Milieus und Lebenswelten der industriellen Moderne, die als „Räume entlastender Gegendeutungen“ bzw. „Gegen-Gesellschaften“ eine Art sozialen und affektiven „Schutzraum“ zu bieten schienen,²¹ weisen zunehmend Phänomene ressentimentgeleiteter „Entzivilisierungen“ und „regressiver Modernisierung“ auf.²² Das Erodieren der Wohlfahrtsstaaten und ihrer Gleichheitsideale und Aufstiegsversprechen, wie sie die westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit noch bis tief in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts prägten, und die neuen bzw. erneuerten sozio-ökonomischen Polarisierungen²³ der Gegenwart rufen als Reaktionen nicht selten neue Exklu-

¹⁸ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 42; Hvg. i.O.

¹⁹ Oliver Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft: über das Aufbegehren in der regressiven Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

²⁰ Vgl. Axel Honneth, „Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, in *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, hrsg. von Axel Honneth, Ophelia Lindemann und Stephan Voswinkel (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 17–39.

²¹ „Man erlebte Selbstwirksamkeit. Hier konnte man Ressentiments artikulieren, fand aber zugleich eine Form von Sozialisation, kollektiver Identität, sozialer Einbettung und eben auch sozialer Kontrolle. [...] Die nachlassende Bedeutung der Gemeinschaft und der intermediären Assoziationen hat zur Folge, dass das Individuum angesichts gesellschaftlicher Zwänge und Wandlungsprozesse häufig auf sich allein gestellt ist“, Oliver Nachtwey, „Entzivilisierung: über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften“, in *Die große Regression: eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, hrsg. von Heinrich Geiselberg (Berlin: Suhrkamp, 2017), 215–32, hier 221.

²² Für eine globale Analyse des Zorns als bestimmender Affekthaltung der Gegenwart vgl. auch die Überlegungen von Pankaj Mishra, *Age of Anger: a History of the Present* (London: Penguin Random House, 2017).

²³ Vgl. exemplarisch etwa zum Aspekt der ungleichen Vermögensverteilung die monumentale Studie von Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle* (Paris: Seuil, 2013).

sionsphänomene auf den Plan, welche, wie Niklas Luhmann gezeigt hat, die Artificialität des zunehmend entwerteten Gleichheitsdiskurses aufdecken und dabei ihrerseits ein (letztlich für die Demokratie als solche) bedrohliches Potential der Selbstentgrenzung beinhalten, denn

[e]s versteht sich von selbst, daß die funktionale Differenzierung ihren Exklusionsbereich nicht ordnen kann, obwohl sie sich auf Grund ihres gesellschaftsuniversalen Selbstverständnisses auch auf ihn erstreckt, also Geld nicht nach der Hand unterscheidet, die es ausgibt bzw. empfängt, Recht für alle gelten läßt, und niemandem die Möglichkeit abspricht (oder von Genehmigungen abhängig macht), zu heiraten und eine Familie zu gründen. Diese Logik der funktionalen Differenzierung gerät aber in Widerspruch zu den Tatsachen der Exklusion. Ihre Unwahrscheinlichkeit, ihre Künstlichkeit wird sichtbar. Ihre Codes gelten und gelten nicht in derselben Gesellschaft.²⁴

Eine Folge dieser Desintegrationstendenzen sind dabei im Zuge der angesprochenen „Zorn-Politiken“²⁵ die Entstehung von neuen identitär und/oder kommunitaristisch verfassten (Neo-)Gemeinschaften, „die nun auf ihre Weise eine Schließung der Kultur und eine Reetablierung kollektiver Identitäten einfordern“²⁶ und dabei innerhalb dieser Abgrenzungsoperationen neue Feindbilder schaffen, welche ihnen ihre Rückversicherung als integrierte Gruppe mithin erst ermöglichen. Die Konsequenz dieser Prozesse, in denen angesichts „der Zunahme von Desintegrationsbedrohungen die sichtbaren Merkmale (etwa ethnische Zugehörigkeiten) zur letzten Möglichkeit der Mobilisierung gegen eigene Desintegration werden“²⁷, können im schlimmsten Fall zu einer von Appadurai beobachteten Ausbildung „aggressiver Identitäten“ führen. Diese erwachsen aus einer Dynamik der wechselseitigen Verbundenheit von Mehrheit und Minderheit insbesondere in von Migration betroffenen Gesellschaften:

Als eine durch Volkszählungstechniken und liberalen Prozeduralismus hervorgebrachte Abstraktion können Mehrheiten immer davon überzeugt werden, sie liefen Gefahr (kulturell oder numerisch), *nachrangig* oder *minoritär* zu werden; umgekehrt ist es möglich, die Angst zu schüren, Minderheiten könnten (durch beschleunigte biologische Reproduktion oder mit Hilfe sub-

²⁴ Niklas Luhmann, „Inklusion und Exklusion“, in *Integration – Desintegration: ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaft*, hrsg. von Peter Imbusch und Wilhelm Heitmeyer (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), 149–68, hier 165.

²⁵ Vgl. dazu aus historischer Perspektive auch die Reflexionen von Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

²⁶ Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, 400.

²⁷ Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“, 41.

tilerer rechtlicher oder politischer Mittel) ohne weiteres *vorrangig* oder *majoritär* werden. Diese spiegelbildlichen Befürchtungen sind ein eigentümlich modernes Produkt jener inneren Reziprozität von Mehrheit und Minderheit, die darüber hinaus die Angst nährt, ihr Verhältnis könnte sich vollständig umkehren, sie könnten sich also ineinander verwandeln.²⁸

Nicht zuletzt vor diesem komplexen Panorama aus ökonomischen, sozialen und kulturellen Faktoren lassen sich die gegenwärtigen Diskussionen um Fragen von Sozialität sowie die Präsenz des Begriffs der ‚Parallelgesellschaft‘ verorten, wie er im Fokus der folgenden Artikel steht. Den Ausgangspunkt des transdisziplinären Bands mit Beiträgen aus Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaft bildet die Tatsache, dass Formen paralleler Sozialität, wie sie hier in einem weiteren Sinne untersucht werden, zentral auf Prozesse der Narrativierung bzw. der symbolischen Situierung und Diskursivierung zurückgehen, denn „Minderheiten sind nicht präformiert. Sie werden unter den besonderen Bedingungen einer jeden Nation bzw. eines jeden Nationalismus produziert. [...] Um solche Minderheiten zu produzieren, müssen bestimmte Geschichten wiederbelebt, andere dem historischen Vergessen überantwortet werden.“²⁹ Wenn moderne Gesellschaft ausschließlich kommunikativ über ‚Einheitssemantiken‘³⁰ hergestellt werden kann, dann ergibt sich die „Zuständigkeit“ der hier vertretenen Disziplinen nicht zuletzt aus der Tatsache, dass Aussagen über Sozialität über die rein empirischen Perspektiven (bestimmter Strömungen) der Sozialwissenschaften hinausgehen müssen.³¹ Dass gerade die Affektphänomene von Angst und Zorn, die in-

²⁸ Appadurai, *Die Geographie des Zorns*, 101; Hvg. i.O. Es ist daher auch kein Zufall, dass der Wiederaufstieg der Neuen Rechten in Deutschland aus heutiger Perspektive vielfach mit einem eben jene *fear of small numbers* – wie Appadurais Essay im Original betitelt ist – artikulierenden Werk, nämlich Thilo Sarrazins Bestseller *Deutschland schafft sich ab*, in Verbindung gebracht wird.

²⁹ Appadurai, *Geographie des Zorns*, 57–62.

³⁰ Vgl. dazu ausführlich die systemtheoretisch fundierten Überlegungen von Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992). Fuchs versteht Gesellschaft als „autopoietisches System“, das „kommunikativ im Netzwerk von Kommunikationen reproduziert“, 92–3.

³¹ Bude verdeutlicht diesen Aspekt hinlänglich, wenn er die Sozialwissenschaften als „Erfahrungswissenschaften“ verstanden wissen will, wobei interessanterweise gerade der – auch in zahlreichen anderen soziologischen Arbeiten der Gegenwart zu beobachtende – Rückgriff auf zahlreiche Beispiele aus dem Bereich der Fiktion (in Gestalt von Romanen und Filmen) einen zentralen Platz in der Illustrierung bestimmter gesellschaftlicher Phänomene einnimmt und damit implizit die Bedeutung von Narrationen deutlich macht, vgl. Bude, *Gesellschaft der Angst*, 9–10.

nerhalb der diskursiven und symbolischen Konstruktionen jener parallelen Sozialitäten eine tragende Rolle spielen, in ihrer transgressiven Projektionsfähigkeit bzw. partikularistischen Fundierung immer schon mit einem gewissen Grad an Immunität gegenüber dem „Faktischen“ ausgestattet sind³², unterstreicht die Relevanz der Untersuchung der narrativen, affektiven, diskursiven und (diskurs-)historischen Dimensionen des Phänomens.³³ In diesem Sinne begnügen sich vor allem die literatur- und kulturwissenschaftlichen Beiträge des Bands nicht mit der im medialen, aber auch im (sozial-)wissenschaftlichen Diskurs häufig postulierten statistischen bzw. empirischen Unbegründetheit der sich im Konstrukt der ‚Parallelgesellschaften‘ äußernden „Angstdiskurse“. Auch folgen sie nicht dem skandalisierenden Register, wie es in anderen medialen und politischen Kontexten zum Ausdruck kommt, die fundamental von aufmerksamkeitsökonomischen Motivationen und Interessen der Affektmobilisierungen bestimmt sind. Vielmehr versuchen sie, eben die konstruktivistischen – und das heißt immer: die sprachlichen, rhetorischen und „imaginären“ – Komponenten dieser Bildung von ‚Parallelgesellschaften‘ sichtbar zu machen, *sine ira et studio*, aber mit einem deutlichen Bewusstsein für die Bedeutung jener Sprach-, Symbol- und Affektphänomene.

Die Beiträge gehen in diesem Sinne von der Tatsache aus, dass die Kohäsion einer Gemeinschaft nicht aus präzedenten Eigenschaften ableitbar ist, sondern mittels Sprache, Normen, Symbolen und Performanzen konstruiert wird.³⁴ Diese Auffassung impliziert, dass Gesellschaft keine ontologische Entität ist, die sich ausgehend von gemeinsamen und fixen Eigenschaften der Subjekte konstituieren würde, sondern dass sie stets erarbeitet wird und das Ergebnis einer Zusammenführung des Singulären, ein auf den Schultern der Heterogenität intersubjektiv und interaktional hergestelltes Konstrukt ist; dass sie nicht automatisch funktioniert, sondern einer beständigen Aushandlung bedarf, die gerade auf der Basis der Unmöglichkeit des Einsseins

³² Vgl. hierzu auch exemplarisch die rezente Studie von Michael Butter, *„Nichts ist wie es scheint“: über Verschwörungstheorien* (Berlin: Suhrkamp, 2018).

³³ In einem erweiterten Kontext diskutiert Reckwitz diese von der klassischen Soziologie häufig außer Acht gelassene Bedeutung des Ästhetischen innerhalb der Rationalisierungsprozesse der Moderne in Andreas Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Andreas Reckwitz, Sophia Prinz und Hilmar Schäfer (Berlin: Suhrkamp, 2015), 13–54.

³⁴ Vgl. Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), 204.

der einzelnen Mitglieder stattfindet.³⁵ Von dieser Warte aus betrachtet steht im Zentrum jeglicher Gesellschaft unüberwindbar gerade die Geteiltheit, die Einsamkeit ihrer Mitglieder, sie bildet, wie Maurice Blanchot proklamiert, eine „Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben“.³⁶ Aus dieser Perspektive wären Narrative eines organischen Einswerdens der Gesellschaftsmitglieder nicht als Reflex einer Realität zu verstehen, sondern als mythische Performanzen im Modus des Als-ob, die ermöglichen, dass sich ein Gemeinschaftsgefühl ereignet, das sonst inexistent wäre.³⁷ ‚Einheitssemantiken‘ wären mithin nicht als *de facto* zu verwirklichender Idealzustand zu verstehen, sondern als Katalysatoren der Generierung von Gemeinschaft, die den illusionären Charakter von Einheit gleichzeitig immer mit ausstellen.³⁸

Des Weiteren werden ‚Parallelgesellschaften‘ in den vorliegenden Beiträgen über ihre enge historische wie soziale Verortung im eingangs erläuterten Sinne hinaus untersucht, indem auch andere Formen paralleler Sozialität in den Blick genommen werden und zugleich, wie es insbesondere die geschichtswissenschaftlichen Beiträge versuchen, der zeitliche Horizont der Untersuchungen deutlich erweitert wird, um die geschichtlichen Tiefendimensionen gesellschaftlicher Signifikationsprozesse zu ergründen (und damit nicht zuletzt auch jener kulturpessimistisch-nostalgischen Rede von der „verlorenen“ Gemeinschaft entgegenzuwirken, wie sie für Gemeinschaftsdiskurse seit jeher prägend gewesen ist³⁹). Es geht dem Band also nicht nur um eine Analyse der Parameter des Sprechens über ‚Parallelgesellschaften‘, sondern auch darum auszuloten, inwiefern im konkreten Einzelfall tatsächlich

³⁵ Vgl. Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée* (Paris: Galilée, 2001), 47.

³⁶ Maurice Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (Berlin: Matthes & Seitz, 2007), 130. Roberto Esposito zufolge ist es gerade diese gemeinsame Abwesenheit von Identität, die eine Gemeinschaft entstehen lässt, vgl. Roberto Esposito, *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Berlin: Diaphanes, 2004), 185.

³⁷ Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gesellschaft* (Stuttgart: Schwarz, 1988), 27.

³⁸ Roberto Esposito bringt den essenzialisierenden Diskurs kulturhistorisch mit dem Christentum in Verbindung: Dieses habe versucht, den Eindruck des Mangels statt wie die archaischen Gesellschaften über das Opfer mittels einer Vergeistigung zu überdecken, indem es die Glaubensgemeinschaft als „Freundschaft in Christus“ konstruiert habe, was suggeriere, der gemeinsame Glaube gehe der Gemeinschaft voraus und nicht etwa die Gemeinschaft produziere ihn. Diese Denkstruktur habe sich auch in Kontexten der Säkularisierung und Rationalisierung gehalten, wo der Idealismus zunehmend Figuren der Identität und der Verschmelzung erzeugt habe, vgl. Esposito: *Communitas*, 20–5.

³⁹ Vgl. dazu etwa die Überlegungen zum Auseinandertreten von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ in Rosa et al., *Theorien der Gemeinschaft*, 30–53.

von einer lokalen (in Beispielen eines bestimmten Territoriums), institutionellen (in der funktionalen Ausdifferenzierung oder gar Verdopplung der Funktionssysteme Wirtschaft, Recht, Bildung oder Verwaltung) oder kulturellen (wertmäßigen oder identitären) Abgrenzung gesprochen werden kann.⁴⁰ Fürderhin erweitert er das Konzept der ‚Parallelgesellschaften‘ in dem Sinne, dass er es aus dem Kontext der in Medien und Politik aktuell stigmatisierten Migrantenquartiere herauslöst und es auch auf andere Formen paralleler Sozialität – etwa jüdische und protestantische Gruppierungen in der Frühen Neuzeit, Geheimgesellschaften oder Mennonitengemeinden –, anwendet. Anhand der Beiträge wird sichtbar, dass es sich bei den Singularisierungstendenzen nicht notwendig um ein Spezifikum der Gegenwartsgesellschaft oder ein Indiz des Verfalls handelt. Vielmehr haben in sämtlichen Epochen und Kulturen gesellschaftliche Kleingruppen existiert, die sich in Abgrenzung zur institutionell und narrativ legitimierten ‚(Mehrheits-)Gesellschaft‘ verstanden und verhalten haben und als solche stets Eingang in die kulturellen (und künstlerischen) Aushandlungsprozesse ihrer Zeit fanden.

Der Band intendiert ein Verständnis von parallelen Sozialitäten, das Strukturen gesellschaftlicher Abspaltung nicht notwendig negativ interpretiert. Ihre progressiven und emanzipatorischen Potenziale werden genauso in den Blick, ohne dabei ihre teils problematischen Dimensionen in der Gegenwart als Elemente einer ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ außer Acht zu lassen.⁴¹ Wenn, wie Bude postuliert, eine „Phänomenologie der Ängste veranschaulicht, in was für einer Gesellschaft wir leben“⁴², und Appadurai betont, dass derjenige, der „in einer solchen Situation die Ängste, überrollt zu werden, das Nachsehen zu haben und sich am Rand wiederzufinden, aufzunehmen, zu bündeln und auf ein neues Objekt auszurichten vermag, [...] eine Mobilisierung der Gesellschaft insgesamt in Gang setzen [kann]“⁴³,

⁴⁰ Vgl. Teresa Hiergeist: „Selbst, anders, neu: Reflexionen zu den kulturellen und ästhetischen Bedeutungen von ‚Parallel- und Alternativgesellschaften“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 9.

⁴¹ Vgl. zu diesen „singulären Kollektiven“ bzw. den Kosten dieser Singularisierungsphänomene auch die Überlegungen in Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, 22 bzw. 62–3 bzw. umfassender die Untersuchung der „Künstlerkritik“ als Fundament des „neuen Geistes des Kapitalismus“ in Luc Boltanski und Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999).

⁴² Bude, *Gesellschaft der Angst*, 27.

⁴³ Appadurai, *Geographie des Zorns*, 14.

dann sind mit diesen Aussagen zugleich das leitende Erkenntnisinteresse und die politische Dimension des Bands benannt.

Die Beiträge sind in zwei Teile gegliedert. Den ersten Teil zu den **Parallel- und Alternativgesellschaften der (Früh-)Moderne von 1500–1900** eröffnet ein Beitrag zur jüdischen Alterität an der Schwelle zur Renaissance. Darin prüft Simona Oberto, inwieweit das Konzept der ‚Parallelgesellschaft‘ in der Literatur- und Kulturwissenschaft auf ältere Epochen übertragen werden kann, indem sie diskursive Strategien analysiert, mit denen der auch als Leone Ebreo bekannte jüdische Gelehrte Jehudah Abravanel in seiner *Klage gegen die Zeit* Abgrenzung inszeniert. In dem Klagegedicht verarbeitet der Autor sein tragisches Schicksal, seine Vertreibung 1492 aus Spanien, gleichzeitig verteidigt er seine eigene religiöse und intellektuelle Identität gegenüber dem Christentum. Der ‚parallelgesellschaftliche‘ Charakter des in der Klage stilisierten Judentums besteht somit zum einen in der strukturellen Differenzierungsgeste des Sprechers und zum anderen in dessen Rückzug auf divergente Werte.

Die Bedeutung der Integration für die Steuerung von Migrationsprozessen im kolonialen Spanisch-Amerika untersucht Martin Biersack. Zugehörigkeit wurde im kolonialen Spanisch-Amerika zwischen verschiedenen Akteuren ausgehandelt. Dabei kam den Einwohnern (*vecinos*) entscheidende Mitwirkung zu, sodass Migrationsprozesse hauptsächlich von unten gesteuert wurden und nicht von oben, durch die Regierung. Integration war hierbei ein wichtiger Faktor, der darüber entscheiden konnte, ob Ausländer geduldet oder ausgewiesen wurden. Ein ‚parallelgesellschaftliche‘ Struktur hatte unter diesen Bedingungen keine Möglichkeit, sich zu entfalten.

Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Joël Graf, der sich in seinem Beitrag mit der Frage auseinandersetzt, inwieweit protestantische Ausländer im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika eine ‚Parallelgesellschaft‘ bilden konnten. In Amerika war es Aufgabe der Inquisition, den Kontakt zwischen der einheimischen katholischen Bevölkerung und den protestantischen Häretikern zu unterbinden, wobei neben der Exklusion auch Dissimulation und Inklusion eine Rolle im Umgang mit ausländischen Protestanten spielte. Die Entstehung einer protestantischen ‚(Parallel-)Gesellschaft‘ wurde auf diese Weise verhindert.

Dem Entwurf einer utopischen ‚Parallelgesellschaft‘ im Traum widmet sich Rike Bolte in ihrem Beitrag zum 1771 erschienenen *L'An Deux Mille Cent Quatre Cent Quarante* Sébastien Merciers. In eigensinniger Art nimmt sich

der Autor des im 18. Jahrhundert beliebten Sujets der Zeitreise an. Indem er diese in eine Traumreise verwandelt, gelingt es dem Roman im Unterschied zu anderen eskapistischen Texten, die das Utopische räumlich isolieren und extrapolieren, neben der Zukunftsvision die Zeitdiagnose und Gesellschaftskritik zum Gegenstand des Romans zu machen.

Paul Strohmaier legt anhand von Honoré de Balzacs *Histoire de Treize* dar, wie im 19. Jahrhundert Gesellschaft als normativ integrierte Ganzheit und totalisierender Wirklichkeitszusammenhang entsteht. Dass der Anspruch einer umfassenden Repräsentation gesellschaftlicher Wirklichkeit im Roman zu jener Zeit nicht frei von Widersprüchen gewesen ist, lässt sich in diesem Erzählzyklus erkennen, der inmitten der *Comédie humaine* eine konterrevolutionäre Geheimgesellschaft entwirft. Die Logik des Geheimen und ihr Potential zu phantasmatischer Ergänzung wiederum schließen in ihrer emotiven Aufladung an den Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ an.

Der zweite Teil des Bands widmet sich der **Verhandlung von Grenzwerten von Gesellschaften und der Darstellungen paralleler Sozialität in der Gegenwart**. Mit individueller Grenzerfahrung in mennonitischen Kleingesellschaften in Mexiko und Kanada setzt sich in diesem Zusammenhang Bernhard Chappuzeau auseinander. Die Selbst- und Fremdwahrnehmung mennonitischer Kultur wird anhand von Darstellungen in Miriam Toews' Romanen *A Complicated Kindness* und *Irma Voth* und Carlos Reygadas' *STELLET LICHT* problematisiert, um zur Reflexion über interkulturelle Kommunikation anzustoßen. In der Gegenüberstellung werden die Grenzen der Integration und die Spielräume von Transgressionen analysiert und für die kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ genutzt.

Yuri Herreras Roman *Trabajos del Reino* wird in Lisa Quaas' Beitrag als Allegorie einer Narko- ‚Parallelgesellschaft‘ in Mexiko interpretiert. Herrera inszeniert diese mit Elementen barocker Ästhetik als ein märchenhaftes „Königreich“, das insoweit anti-mythischen Charakter aufweist, als sich darin bestimmte Figurationen des gesellschaftlichen Imaginären spiegeln, die in der allegorischen Form erkenn- und damit kritisier- und dementierbar werden.

Die abschließenden vier Beiträge des Bande sind unterschiedlichen Aspekten der in Frankreich mit besonderer Verve geführten Debatte um die gegenwärtige (und zukünftige) Verfasstheit von Gesellschaft gewidmet: Teresa Hiergeist untersucht die politische, mediale und literarische Konstruktionen und Dekonstruktionen des Vorstadtdiskurses im Gegenwartsfrank-

reich. Vor dem Hintergrund des medialen und politischen Diskurses, der die *banlieues* häufig als ein ‚parallelgesellschaftliches‘ Horrorszenario zeichnet, interpretiert sie Abd Al-Maliks *La guerre des banlieues n'aura pas lieu* aus dem Jahr 2009 nicht nur als dekonstruktive Auseinandersetzung mit Stereotypen, sondern als Entwurf einer utopischen Alternative.

Stephanie Béreiziat-Lang analysiert den Zusammenhang von Schrift und Anti-Moderne in den 2015 erschienenen Romanen *Soumission* von Michel Houellebecq und 2084 von Boualem Sansal. Beide Autoren beschreiben pseudo-islam(ist)ische Staaten, welche die westliche ‚Zivilisation‘ überschreiben und somit als antimoderne ‚Alternativgesellschaften‘ zu verstehen sind. Dabei verorten sie den Verlust einer ‚zivilisierten‘ Zeichenhaftigkeit ideologisch unterschiedlich und entwerfen so verschiedene Szenarien der westlichen Moderne. Sansals totalitäre Dystopie beklagt den Verlust aufgeklärter Schriftkultur, wohingegen Houellebecq der überkommenen Moderne eine utopische Reduktion auf das Somatische entgegensetzt.

Markus Lenz fragt anhand der Konstruktion des jeweiligen Blicks auf das Herkunftsmilieu der Erzählerfiguren in Didier Eribons *Retour à Reims* und Édouard Louis' *En finir avec Eddy Bellegueule* nach einer konservativen ‚Parallelgesellschaft‘ der Retrospektive. Die problematische Pauschalisierungstendenz, die sich aus der Vermischung literarischen und soziologischen Schreibens ergibt, wird im Vergleich der beiden autobiographisch grundierten Texte und durch die Gegenüberstellung der darin konstruierten Figurenkonstellationen, Körperbilder und ‚Sprachpolitiken‘ diskutiert.

Formen und Funktionen „reaktionärer“ Diskurse im französischen Essay der Gegenwart sind Gegenstand von Benjamin Loys Beitrag. Angesichts der Problematik einer gegenwärtig zunehmenden rhetorischen Aufrüstung politisch wie ästhetisch konträr zueinander stehender Lager analysiert er die Werke Philippe Murays und Richard Millets diskurshistorisch. So wird nicht zuletzt ein Beitrag zur Differenzierung bestimmter politischer und ästhetischer Positionen des ‚rechten‘ Spektrums geleistet, welche häufig unzulässig (bzw. diffamierend) unter dem Label der ‚Reaktion‘ subsumiert werden und damit einer weiteren Polarisierung und Spaltung der intellektuellen Landschaft in „diskursive Parallelgesellschaften“ Vorschub leistet.⁴⁴

⁴⁴ Für die formale Einrichtung dieses Bands danken wir Dominik Bohmann.

Jüdische Alterität an der Schwelle zur Renaissance

Jehudah Abravanel's *Klage gegen die Zeit* (*Telunah al ha-Zeman*, 1503–1504)

Simona Oberto (Köln)

ZUSAMMENFASSUNG: Der Beitrag möchte anhand der *Klage gegen die Zeit* des jüdischen Philosophen Jehudah Abravanel (Leone Ebreo) diskursive Strategien der Inszenierung von Alterität und Abgrenzung an der Schwelle zur Renaissance untersuchen. Dieser Text verhandelt das Schicksal seines jüdischen Sprechers und die die Zwangskonversion von dessen Sohn im Zuge der Verfolgungen auf der Iberischen Halbinsel und des darauffolgenden Exils. Gleichzeitig bietet die *Klage* ein Zeugnis für den Kampf um die Wahrung der eigenen religiösen und intellektuellen Identität – in Abgrenzung zur Kultur des Christentums, deren Allegorie die im Titel enthaltene Zeit darstellt.

SCHLAGWÖRTER: Abravanel, Leone Ebreo; Judentum; Italien; Spanien; Portugal; Alterität; Referenzialität; Dialoghi d'amore

1. Einleitung

Zwischen dem späten Mittelalter und der frühen Renaissance kam es in der Romania zu zahlreichen Verfolgungen der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die einer sich zunehmend radikalisierenden Wahrnehmung durch die christliche Gesellschaft geschuldet waren. Ungeachtet einer über mehrere Jahrhunderte anhaltenden Präsenz der Juden etwa in Italien (insbesondere in Rom und Sizilien) oder Spanien änderte sich deren Status im theologischen Diskurs von notwendigen zu duldenden Zeugen der Wahrheit des Christen-

tums¹ zu dessen Feind und Bedrohung² – eine Auffassung, die nicht zuletzt durch die propagandistischen Bemühungen umherreisender Ordensbrüder in Italien eine folgenreiche Verbreitung fand.³

Einen Höhepunkt in der Geschichte des christlichen Antisemitismus stellt zweifelsohne das *Alhambra-Edikt* von 1492 dar, durch welches die Katholischen Könige das Schicksal der sephardischen Juden nicht nur auf der iberischen Halbinsel, sondern auch in den unter spanischer Herrschaft stehenden Gebieten Süditaliens, dem Königreich Neapel besiegelten. Die Juden wurden kraft dessen vor die Möglichkeit gestellt, entweder zum Christentum überzutreten oder innerhalb einer kurzen Frist die vom Dekret betroffenen Territorien zu verlassen. Darüber hinaus kam es zu teilweise bedeutenden Einschränkungen ihres Privatvermögens, das, um eine Kapitalflucht aus dem Land zu vermeiden, nicht in voller Höhe in Anspruch genommen oder ins Ausland transportiert werden durfte. Indessen sorgte auch die Konversion nur bedingt für ein Ende der Stigmatisierung der Juden, denn die *conversos* oder *marranos* sahen sich zunehmend mit dem Vorwurf konfrontiert, ihre ursprüngliche Religion insgeheim zu praktizieren und damit weiterhin eine Gefahr für die Christen darzustellen.⁴

¹ Siehe hierzu Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, XVIII, 46, insbes. 644–5: „Demonstravit ergo Deus ecclesiae in eius inimicis Iudaeis gratiam misericordiae suae, quoniam, sicut dicit apostolus, *delictum illorum salus gentibus*; et ideo non eos occidit, id est non in eis perdidit quod sunt Iudaei, quamvis a Romanis fuerint devicti et oppressi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, testimonium nihil valerent. Ideo parum fuit, ut diceret: *Ne occideris eos, ne quando obliuiscantur legem tuam*, nisi adderet etiam: *Disperge eos*; quoniam si cum isto testimonio scripturarum in sua tantummodo terra, non ubique essent, profecto ecclesia, quae ubique est, eos prophetiarum quae de Christo praemissae sunt testes, in omnibus gentibus habere non posset.“ (zitiert nach *Sancti Augustini Opera* 14, Nr. 2, *Corpus Christianorum: Series Latina* 48 (Turnholt: Brepols, 1955); siehe auch Roberto Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento* (Florenz: Sansoni, 1991), hier 43.

² Vgl. Benjamin Scheller, „Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonzersion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292“, in *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1 *Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*, hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann (Berlin: de Gruyter, 2009), 143–71, hier 144.

³ Siehe Bonfil, *Gli ebrei in Italia*, 25–9.

⁴ Siehe Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison Wis.: Wisconsin University Press, 2002), hier insbes. die Kap. 1 „Marranos and Conversos“, 7 „The Inquisition“ und 8 „Expulsions of the Jews“; siehe zur Problematik des Krypto-Judaismus auch Martin Biersack, *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit: die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der katholischen Könige* (München: Meidenbauer, 2010), hier insbes. 289–93 sowie das Kap. 3.2.2. „Paulinismus“, 350–3, und zum Umgang mit *conversos*

Vor diesem Hintergrund soll es in der vorliegenden Studie darum gehen, in der Lyrik eines um die Wahrung der eigenen konfessionellen Identität ringenden sephardischen Autors Strategien der diskursiven Inszenierung von Alterität und Abgrenzung zu untersuchen. Ziel ist es, das in der Soziologie entwickelte Konzept der ‚Parallelgesellschaft‘ auf literatur- und kulturwissenschaftlicher Ebene auf den Prüfstand zu stellen und seine Produktivität für ältere Epochen, in diesem Fall Humanismus und Renaissance kritisch zu beleuchten. Mit dem Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ wird ein „Soziotop“ bezeichnet, „das innerhalb einer territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung eines Gemeinwesens existiert, ohne mit ihm in Beziehung zu treten“.⁵ Der Begriff ist im untersuchten Zeitraum nicht geläufig und soll deswegen im Folgenden unter Vorbehalt verwendet werden. Die mit dem Konzept verbundenen Phänomene – Abgrenzung zu Regeln und Werten der ‚Mehrheitsgesellschaft‘, strukturelle Benachteiligung, Diskriminierung, Etikettierung und Mobilität – lassen sich hingegen sehr wohl nachweisen. Doch da ist noch mehr, denn der ausgewählte Autor beschränkt sich nicht darauf, die ideologisch und institutionell sanktionierte Abgrenzung passiv zu ertragen, sondern setzt dem eine aktive und bewusste Behauptung der eigenen Kultur und Religion sowie die Verweigerung der Anpassung an die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ entgegen, und dies keineswegs auf verdeckte Art und Weise.

Bei dem Autor handelt es sich um den im italienischen Exil unter dem Namen Leone Ebreo bekannt gewordenen Arzt Jehuda Abravanel, der mit den *Dialoghi d'amore* (1535), einem neoplatonisierenden Dialog zur Theorie der Liebe,⁶ zu einem der wichtigsten Philosophen der Renaissance wurde. Seine *Klage gegen die Zeit* (1503–1504) erlaubt es dabei, die soeben erwähnten Phänomene an der Schwelle zur Renaissance nachzuverfolgen. Da ist zuvörderst die Zugehörigkeit des Dichters zur jüdischen Glaubensgemeinschaft, die sowohl aus religiöser wie auch aus sozialer Perspektive diskriminiert,

im Königreich Granada 378–81.

⁵ Kenneth-Alexander Nagel, „Diesseits der Parallelgesellschaft: Religion und Migration in relationaler Perspektive, in *Diesseits der Parallelgesellschaft: neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*, hrsg. von K.-A. Nagel (Bielefeld: transcript, 2013), 11–36, hier S. 11.

⁶ Siehe zum Platonismus in Spanien Biersack, *Mediterraner Kulturtransfer*, 171–91; Sarah Pessin, „Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli“, in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, hrsg. von Daniel H. Frank und Oliver Leaman (Cambridge: University Press, 2003), 91–110.

stigmatisiert und marginalisiert wurde und auch in ökonomischer Hinsicht einen prekären Status innehatte.⁷ Darüber hinaus beharrte die „jüdische Kultur [...], Schrifttum, Denken, Lehre, Sprache, Recht, soziale Ordnung“ in sich selber,⁸ und bildete gewissermaßen ein eigenes ‚Soziotop‘. Abravanel gehörte indessen zu der Elite ebendieser Gruppe und bekleidete wie sein Vater und die Brüder ein hohes Amt am portugiesischen und später an den spanischen Höfen. Mit dem Wohlstand und Prestige dieser Familie ging ein selbstbewusster Umgang mit der eigenen Identität einher, der sich zusätzlich auf ein sehr hohes Bildungsniveau im Bereich der theologischen und philosophischen Disziplinen stützen konnte. Dennoch war die Familie vor der Vertreibung nicht gefeit und innerhalb sehr weniger Jahre gezwungen, von Portugal nach Spanien und von dort aus nach Italien zu flüchten. Auf diese Weise wird das Einzelschicksal des Dichters zum „Spiegelbild jenes Schicksals, das die ganze letzte spanisch-jüdische Generation betroffen hat“⁹.

Ein weiterer Grund für die Beschäftigung mit diesem Text ist die Gattung, in der er verfasst wurde. Abravanel schildert einschneidende Ereignisse seiner Biographie – die Vertreibung und den Verlust seines Erstgeborenen – in lyrischer Form. Interessant ist dabei, dass die referentielle Sprachfunktion in besonderer Weise zu tragen kommt. Zum näheren Verständnis des Gedichts wird es daher notwendig sein, der Analyse eine kurze Vita ihres Autors voranzustellen. Strategien der Stilisierung des Sprechers sowie seiner Antagonisten erlauben es, in Kombination mit der verwendeten Motivik und Metaphorik samt der damit einhergehenden Konnotationen und Wertungen den Alteritäts- und Abgrenzungsdiskurs textuell greifbar zu machen.

Die *Klage gegen die Zeit*, welche in der Forschungsliteratur zwar oft erwähnt und im 20. Jahrhundert mehrfach übersetzt worden ist,¹⁰ lebt bislang aus-

⁷ Juden durften beispielsweise über lange Zeiträume hinweg nur ausgewählte Tätigkeiten ausüben (vgl. Bonfil, *Gli ebrei in Italia*, 71–86). Einen Sonderfall bildete Spanien, wo die Berufsverbote nicht galten und Juden oft städtische Handwerker sein konnten (diesen Hinweis verdanke ich Martin Biersack).

⁸ Heinz Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel)“, *Soncino-Blätter* 1 (1925): 213–21, hier 213.

⁹ Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 214.

¹⁰ In Auswahl: Dan Almagor, Barbara Garvin und Dan Jacobson, „A Complaint against the Times“, *Jewish Quarterly* 39, Nr. 4 (1992): 55–60; „Elegia sopra il destino del Saggio Don Jehuda Abarbanel“, in *Dialoghi D'Amore*, hrsg. von Santino Caramella (Bari: Laterza, 1929), 395–402; Carl Gebhardt, „Klage gegen die Zeit von dem Weisen Don Jehuda Abrabanel“, *Der Morgen* 3, Nr. 6 (1928): 662–8; Heinz Pflaum, „Elegie über das Schicksal“, *Soncino-Blätter* 1 (1925): 105–11;

schließlich im Schatten der äußerst erfolgreichen *Dialoghi d'amore*. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Originalversion des Textes auf einer nicht leicht zugänglichen und ungesicherten Manuskriptgrundlage in hebräischer Sprache basiert und dass sie bis zum heutigen Tage in keiner kritischen Ausgabe vorliegt.¹¹ Da die Übersetzung des Philologen Carl Gebhart gemeinhin als Referenztext gilt, wird im Folgenden aus pragmatischen Gründen auf Basis der modernen deutschen Version des Werkes gearbeitet.¹²

2. Jehudah Abravanel: Ein jüdisches Schicksal in Portugal, Spanien und Italien

Jehudah Abravanel wurde um 1460 in Lissabon als Mitglied einer der einflussreichsten jüdischen Familien des Landes geboren († ca. 1523), die ihren Ursprung auf das Geschlecht des biblischen Königs David zurückführte.¹³ Er

Raymond P. Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, *Judaism* 41 (1992): 190–9.

¹¹ Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1928)“, 668; Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 60: „the only known manuscript—probably a late eighteenth or early nineteenth-century copy, made by a Turco-Greek hand in cursive characters (in 4to, Montefiore, 362, fols. 69v–72r)“.

¹² Es wird zitiert nach: Carl Gebhardt, „Klage gegen die Zeit von dem weisen Don Jehuda Abrabanel“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte: mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Uebertragung der hebräischen Texte, Regesten und Anmerkungen* von Leone Ebreo (Heidelberg, London, Amsterdam: Winter, 1929), 3–17. Die hebräische Version findet man auch in Jefim Schirmann, *Mivhar ha-shirah ha-Ivrit be-Italyah* (Berlin: Shoken, 1934), 216–22. Hinsichtlich der *Dialoghi d'amore* ist nach wie vor nicht eindeutig geklärt, ob der Text nicht ursprünglich auf Hebräisch entstanden und anschließend ins Italienische übertragen worden ist; dies würde bedeuten, dass Abravanel innerhalb weniger Jahre ein sehr hohes sprachliches Niveau in der Fremdsprache erreicht hat, das nicht frei von Hispanismen sein soll. Siehe diesbezüglich Caramella, „Nota“, in Leone Ebreo, *Dialoghi D'Amore*, 413–46, hier insbes. 425–7; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 23; Angela Guidi, „Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente: Leone Ebreo e la cultura umanistica“, in *Lettere Italiane* 47 (2015): 26–56, hier 30–3; Andres Soria Olmedo, *Los ‚Dialoghi d'amore‘ de Leon Hebreo: aspectos literarios y culturales* (Granada: Universidad de Granada, 1984), hier insbes. 17–26; zu den Übersetzungen der Dialoge ins Französische, Spanische, Lateinische und Hebräische siehe Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 36–7; schließlich für die Übersetzung ins Englische: Rossella Pescatori, „I ‚Dialoghi d'amore‘ di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua“, *Bruniana e Campanelliana* 14, Nr. 2 (2008): 495–508.

¹³ Vgl. Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 5. Weitere Varianten des Nachnamens sind auch Abarbanel und Abrabanel. Die ersten Generationen der Familie waren in Sevilla ansässig: Haim Beinart und Yom Tov Assis, „Sevilla“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 18, hrsg. von Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 325–8. Die nachfolgende Biographie basiert auf Zvi Avneri, Avraham Grossmann, Alvin J. Reines und Eric Lawee, „Abrabanel,

war der Erstgeborene des hochangesehenen und einflussreichen Bibelgelehrten Isaac Abravanel, der zugleich eine Tätigkeit als Finanzier und Minister am Hofe des portugiesischen Königs Alfons V. (1432–1481) innehatte. Dem privilegierten Umfeld¹⁴ entsprach eine ebensolche Erziehung und so war Jehudah bereits 1483 ein renommierter Arzt, verfügte aber ebenso über Kenntnisse im Bereich des Talmud, der klassischen griechischen, arabischen und der maimonideischen Philosophie, ferner der lateinischen Scholastik, in welchen er vom Vater unterwiesen und angeleitet wurde.

Das Schicksal der Familie veränderte sich grundlegend, als 1481 Alfons V. starb und dessen Sohn, João II. (1455–1495) den Thron bestieg. Bei seinem Bestreben, die Königsmacht zu stärken, entzog er den *donatários* systematisch Rechte und ahndete seine Feinde. Zu diesen gehörte auch Fernando II. Herzog von Bragança (ca. 1430–1483), der als Besitzer des größten Landgebietes zum Sprachrohr der Kritik an der königlichen Politik wurde. Ohne Erfolg, denn er wurde des Hochverrats bezichtigt und 1483 hingerichtet. Den Herzog und Isaac Abravanel verband eine enge Freundschaft, die dazu führte, dass der jüdische Gelehrte im selben Jahr beschuldigt wurde, die Verschwörung gegen den König finanziert zu haben.¹⁵ Infolgedessen mussten im Jahr darauf Isaac und seine Söhne nach Spanien fliehen.¹⁶ 1485 wurde er *in contumaciam* zu Tode verurteilt, konnte jedoch trotz der Konfiszierung seines

Isaac Ben Judah“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, hrsg. von Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2007), 276–9; Caramella, „Nota“, 413–46; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 3–33; Attilio Milano und Cedric Cohen Skalli, „Abrabanel“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 274; Bruno Nardi, „Abarbanel, Giuda“, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Bd. 1 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960), 3–5; Hiram Peri und Avraham Melamed, „Abrabanel, Judah“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 279–80; Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 213–8; Cecil Roth, „Abrabanel, Abravanel“, in *Encyclopaedia judaica*, Bd. 1, 274–5; Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, 190–3; Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore*, 11–7; Giuseppe Veltri, „Jehudah Abravanel“, in *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*, hrsg. von Andreas B. Kilcher und Otfried Fraisse (Stuttgart: Metzler, 2003), 116–8; Wout van Bekkum, „Jewish Intellectual Culture in Renaissance Context“ in *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*, hrsg. von Stephen Gersh und Bert Roest (Leiden-Boston: Brill, 2003), 227–43, hier insbes. 236–7. N.b. gibt es einen Fehler im Stammbaum, den Cecil Roth (?) auf S. 275 der zitierten *Encyclopaedia Judaica* zur Familie Abravanel erstellt hat: Leone Ebreo hatte zwei Söhne, Isaac und Sch'muel; Isaac ist derjenige, der 1492 in Portugal zwangsgetauft wurde.

¹⁴ Siehe hierzu insbes. Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 214–5.

¹⁵ Die Beweislage scheint zu bestätigen, dass Isaac entscheidenden Anteil an der Verschwörung genommen hat, vgl. Pflaum, „Der Renaissance-Philosoph Leone Ebreo“, 215.

¹⁶ Die Söhne des Herzogs von Bragança, Dinis und Jaime, flohen ebenfalls nach Spanien (auch diesen Hinweis verdanke ich Martin Biersack).

Eigentums einen substantiellen Teil des Vermögens retten. Weit ab der Kländestinität und mittlerweile in Alcalá de Henares angekommen, war Isaac in sehr lukrative Steuerpachtoperationen Kardinal Pedro González de Mendozas involviert und unterstützte sogar den Feldzug der Katholischen Könige gegen die letzte islamische Hochburg Granada finanziell. Jehudah konnte derweil seiner Karriere als Mediziner nachgehen, und zwar soweit, dass er in Urkunden ab 1501 als Leibarzt des *Gran Capitán* und Vizekönigs Gonzalo Fernández de Córdoba y Enríquez de Aguilar (1453–1515) genannt wird. Zwischen 1486 und 1490 heiratete er und 1491 wurde sein erster Sohn geboren, den er nach dem Großvater Isaac benannte.

1492 folgte mit der königlich angeordneten Judenverfolgung und der darauffolgenden Inquisition der nächste Schicksalsschlag für die Abravanel. Ungeachtet ihres Wohlstands und Ansehens konnten sie die Regenten nicht von den antisemitischen Maßnahmen abbringen. Ihnen wurde allerdings die Möglichkeit geboten, am Hofe zu bleiben, sofern Jehudah seinen Sohn hätte taufen lassen. Um die Konversion des Kindes abzuwenden, sorgte dieser aber dafür, dass es von der Amme zu einer Verwandten nach Portugal gebracht wurde. Unglücklicherweise wurde es dort von João entdeckt und gefangen gehalten; unter dessen Nachfolger Manuel I. (1469–1521) soll es schließlich zwangsgetauft und für die Erziehung in ein dominikanisches Kloster geschickt worden sein – danach fehlen eindeutige Spuren für dessen Verbleib.¹⁷ Zur selben Zeit flüchteten Jehudah, der Vater und die Brüder nach Neapel, wo sie abermals ihren ursprünglichen Tätigkeiten am Hofe der dortigen spanischen Könige nachgehen konnten.

In dieser Stadt vertiefte Leone Ebreo, wie Jehudah wohl bereits in Spanien genannt wurde,¹⁸ die eigenen philosophischen Kenntnisse und begann möglicherweise die Arbeit an den *Dialoghi d'amore*, die zwischen 1525 und 1607 ganze 25 Mal aufgelegt wurden und seinen neuzeitlichen Einfluss begründen sollten. Dass dieses Werk just in Italien entstand, dürfte kein Zufall sein, denn er kam dort in Kontakt mit den Lehren der jüdischen Gelehrten des Landes, Elia del Medigo (ca. 1458–1493) und Jochanan Alemanno (ca. 1430–

¹⁷ Nach Peri und Melamed, „Abrabanel, Judah“, 279, gebe es Grund zur Annahme, „that the sun ultimately returned to the religion of his family and his people“; dazu auch Caramella, „Nota“, 416 und 430; Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 28.

¹⁸ Caramella sieht in dieser Umbenennung auch einen weiteren Grund: „Qui, se non già a Lisbona, egli stesso cominciò a farsi chiamare Leone – appellativo abbastanza diffuso di chi portava il nome di Giuda, e certo (se è lecita una piccola malignità) meno sgradito alla sua clientela cristiana“, Caramella, „Nota“, 415.

1503), sowie mit der ‚nationalen‘ humanistischen Kultur. In Neapel selbst soll er die Bekanntschaft des prominenten Dichters Giovanni Pontano (ca. 1428–1503) sowie des Liebes- und Dichtungstheoretikers Mario Equicola (ca. 1470–1525) gemacht haben. In Florenz begegnete er mit hoher Wahrscheinlichkeit den Denkern der *Accademia Platonica*, allen voran Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) und Marsilio Ficino (1433–1499), von welchen insbesondere der erste ein starkes Interesse an der kabbalistischen Tradition hatte. Nach zahlreichen weiteren Aufenthalten in Genua, Venedig, Barletta, Ferrara und Pesaro, die zum Teil durch die unterschiedlichen Wohnorte des Vaters und zum Teil durch die Folgen der spanisch-französischen Kriege um die Vorherrschaft auf der italienischen Halbinsel bedingt waren, verbrachte er die letzten dokumentierten Jahre (also bis 1521) in Neapel.¹⁹

Der Ort und Zeitpunkt seines Todes sind unbekannt, allerdings erklärt ihn der Herausgeber der römischen Erstausgabe seiner *Dialoghi*, Mariano Lenzi, 1535 bereits für verstorben, sodass man über einen *terminus ante quem* verfügt.²⁰ Von einigem Interesse sind in diesem Zusammenhang die zweite und dritte venezianische Auflage des Werkes, auf deren Frontispiz steht: „Leone medico di nazione Hebreo, et dipoi fatto christiano“.²¹ Die Forschung ist sich indessen weitestgehend darüber einig, dass sich Leone Ebreo keiner Konversion unterzogen habe.²² Gegen eine solche sprechen zum einen sein Versuch, in den *Dialoghi d'amore* die griechische Philosophie und die jüdische Lehre miteinander in Einklang zu bringen sowie die Hinweise auf sein eigenes Judentum.²³ Zum anderen erweist sich die Annahme einer Konversion in An-

¹⁹ Siehe diesbezügl. Benedetto Croce, „Un documento su Leone Ebreo“, *La Critica* 12 (1914): 239–40.

²⁰ *Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo* (Roma: per Antonio Blado d'Asola, 1535). Siehe hierzu: James W. Nelson Novoa, „Mariano Lenzi: Sienese editor of Leone Ebreo's ‚Dialoghi d'amore‘“, *Bruniana e Campanelliana* 14, Nr. 2 (2008): 477–93.

²¹ *Dialoghi di Amore, composti per Leone Medico, di nazione hebreo, et dipoi fatto christiano* (Venedig: Aldo, 1541).

²² Es handelt sich dabei wohl eher um einen Versuch des Herausgebers, die religiösen Maßgaben einzuhalten. Siehe dazu Caramella, „Nota“, 424; Eliakim Carmoly, *Histoire des médecins Juifs anciens et modernes*, Bd. 1 (Brüssel: Bouurlard, 1844), 143; Giovanni Gentile, „Edmondo Solmi – Benedetto Spinoza e Leone Ebreo: studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo“, *La Critica* 2 (1904): 312–9, hier 314–5; Soria Olmedo, *Los Dialoghi d'amore*, 15–6.

²³ „Filone. Siamo, secondo la veritá ebraica, a cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione [...]. Da Abraam per successione de Isac e di Iacob e di Levi venne la tradizione, secondo dicono, a li sapienti de li ebrei chiamati cabalisti: li quali da Moisé dicono per rivelazione divina [queste cose] esser confirmate non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diversi luoghi significate con proprie e verisimili verificazioni. [...] Come ch'io sia

betracht seiner Gedichte, die neben den *Dialoghi* das Korpus seiner Werke bilden, als nicht tragfähig.

3. Die Klage gegen die Zeit von dem weisen Don Jehuda Abrabanel

Jehuda Abravanel hat insgesamt fünf lyrische Texte verfasst. Davon sind vier zu Ehren seines Vaters Isaac und als Begleitwerk für dessen theologischen Kommentare entstanden.²⁴ Dementsprechend weisen sie religiöse Inhalte auf und sind von überschaubarem Umfang. Anders sieht es im Falle der auf das Jahr 1503–1504 datierten *Klage gegen die Zeit* (hebr. *Telunah al ha-Zeman*) aus, deren bescheidene Rezeption hauptsächlich Übersetzungen zu verdanken ist. Sie sticht durch eine Fülle an biographischen Details aus dem üblichen dichterischen Korpus hervor. Im Text wird dem Schmerz eines Vaters Ausdruck verliehen, dem der einjährige Sohn geraubt wurde und den seither das Schicksal unablässig jagt. Er besteht aus insgesamt 130 (bzw. 136) Distichen – der klassischen Versform der mittelalterlichen sephardischen Dichtung²⁵ – und wurde wohl deshalb wie aufgrund des prävalent wehklagenden Grundtons von den Übersetzern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch als Elegie bezeichnet.²⁶ Eine wesentlich freiere

mosaico ne la teologale sapienzia, m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente teologia mosaica; e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienzia che Aristotile, la seguitò“, zitiert nach: Caramella, *Dialoghi D'Amore*, Dialogo III, 245, 248–52, 275, 296–7, 351. Vgl. Hierzu auch Veltri, „Jehudah Abravanel“, 118 und Giuseppe Veltri, „Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy“, in *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 60–72.

²⁴ Siehe Gebhardt: „Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 1–27. In den Anmerkungen (Gebhardt, *Leone Ebreo Dialoghi d'amore*, 28–36) weist Gebhardt ferner darauf hin, dass es eine Korrespondenz zwischen dem Zahlenwert der letzten Worte und der Zahl 130 gebe: „Der Zahlenwert der Buchstaben [...] beträgt 130 [...], wie solches dem Zeitstil entspricht. Es ist anzunehmen, daß die Buchstaben-Schlußzahl der *Klage gegen die Zeit* deren Verszahl mit genau 130 angeben soll“ (33–4). Für weitere Hinweise zur Metrik siehe Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1991), hier 18–25 sowie Schirmann, *Mivhar ha-shirah ha- 'Ivrit be- 'Italyah*, 216.

²⁵ „The verse-form of the *Complaint* is that of classical, sephardi, medieval poetry: the distich (*bayit* = house) consisting of two lines [...] the first line is called *delet* (door), and the second *soger* (closing). Each distich ends with the same stressed syllable [...] so there is the same rhyme [...] at the end of every distich. [...] The metre is based on a quantitative system – the dominant one in Hebrew poetry in Spain from the tenth century onwards“, Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 60.

²⁶ Siehe Caramella, „Elegia sopra il destino“, 395 (136 Distichen); Gentile, „Spinoza e Leone Ebreo“, 314; Pflaum, „Elegie über das Schicksal“, 105–11 (131 Distichen); Peri und Melamed,

Form aus 13 Strophen (insgesamt 268 Verse), deren Verszahl zum Teil stark zwischen sechs und 44 variiert, verleiht dem Gedicht hingegen die sechzig Jahre später entstandene englische Übersetzung *Time With His Pointed Shafts* (1992) von Raymond P. Scheindlin.²⁷ Dessen Einteilung gehorcht einem semantischen Prinzip. Dementsprechend unterteilt Scheindlin es in Einheiten, deren Inhalt selbstverständlich mit geringfügigen Variationen auf der Ebene des Wortlauts dem der anderen Übersetzungen entspricht: In den Strophen I. bis III. (Dist. 1–18) erfolgt eine direkte Anklage der Zeit durch den lyrischen Sprecher; er bezichtigt sie der Grausamkeit, da sie ihn wie eine Bestie angegriffen, gejagt und zerfleischt habe; in den Strophen IV. bis VI. (Dist. 19–44) stehen sodann die Geschicke der Familie Abravanel im Vordergrund – die Geburt der Söhne des Sprechers, das Exil in Spanien, die Verfolgung durch die portugiesischen Könige und die Bestrebungen der Spanier, seinen Erstgeborenen zu konvertieren; in den Strophen VII. bis XII. (Dist. 45–122) wendet sich der Sprecher direkt an den verlorenen Sohn, er tut seinen Trennungsschmerz kund und ermahnt ihn, das jüdische Erbe in Ehren zu halten, denn er stamme aus einer Familie von großen Gelehrten, die von ihm erwarte, ihr Wissen weiterzutragen. In der abschließenden Strophe (Dist. 123–130) empfiehlt er seinen Sohn Gott an und bringt ihm die eigene Dichtung zum Opfer in der Hoffnung, er möge die Familie wiedervereinen und Jerusalem in Glanz und Herrlichkeit erstrahlen lassen.

Die Übersetzungen unterscheiden sich dabei zum Teil hinsichtlich der Benennung des ‚Hauptangeklagten‘. Gebhardt, Scheindlin sowie Almagor, Garvin, Jacobson machen die ‚Zeit‘ für die dramatischen Entwicklungen im Leben der Familie Abravanel verantwortlich, Caramella und Pflaum hingegen das ‚Schicksal‘. Bei den Bezeichnungen handelt es sich indessen um zwei Nuancen des hebräischen Begriffs ‚zeman‘, der sowohl die Zeit im Allgemeinen als auch die ‚vorbestimmte Zeit‘ im Sinne von ‚Schicksal‘ bedeuten kann.²⁸

„Abrabanel, Judah“, 279.

²⁷ Scheindlin, „Judah Abravanel to his son“, 193–9. Ebenfalls in Distichen wurde der Text zur gleichen Zeit demgegenüber von Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“ übertragen.

²⁸ Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 55; siehe auch Yosef Tobi, *Between Hebrew and Arabic Poetry: Studies in Spanish Medieval Hebrew Poetry* (Leiden: Brill, 2010), 439: „a literary-ideological motif in secular poetry – the predestination, or in poetic language, Time (*zeman*)“.

3.1. Referentialität zwischen Autoritäts- und Abgrenzungsdiskurs in der *Klage gegen die Zeit*

Die *Klage gegen die Zeit* erfordert vor dem Hintergrund der jüdischen, der spanischen und der italienischen literarischen Kultur ihrer Zeit eine jeweils gesonderte Betrachtung, die an dieser Stelle nur in Ansätzen vorgenommen werden kann.²⁹ Das Gedicht weist zahlreiche Zitate und Referenzen aus der Thora und dem Tanach auf, also aus den Büchern Mose sowie aus den Büchern der Propheten sowie aus dem Buch Hiob, dem Hohelied, den Psalmen etc.,³⁰ die es der religiösen Dichtung annähern. Durch Gebhardt erfahren wir, dass es im rhetorisch elaborierten Meliza-Stil geschrieben ist, „der Bibelzitate wie Perlen zur Kette zusammenreihet und ihnen in der Einfügung in neuem Zusammenhang einen neuen Glanz zu leihen sucht“.³¹ Gleichzeitig behandelt die *Klage gegen die Zeit* ein säkulares bzw. vermeintlich säkulares Thema (dazu im Folgenden Näheres), den Verlust des eigenen Sohnes und den Wunsch, er möge sich wieder mit dem Vater vereinen. Damit steht die *Klage* weder in der Tradition der *piyyutim*, der liturgischen Dichtung für den Gottesdienst, die sich ab dem zehnten Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel entwickelt, noch in derjenigen der säkularen jüdischen Lyrik unter arabischem Einfluss in Spanien, einer überwiegend erotisch geprägten Hofdichtung.³²

In Hinblick auf die frühneuzeitliche Dichtung in Italien, dem unmittelbaren Entstehungsort von Abravanel's Text, lässt sich ebenfalls eine deutliche Distanz zu den lyrischen Verfahren säkularer jüdischer Dichtung erkennen. Die Letztgenannte nimmt eine parallele Entwicklung zur italienischen Lyrik³³ und bildet im Zuge der Bestrebungen von Immanuel Romano (ca.

²⁹ Die literarhistorische Einordnung des Gedichts in seinen sowohl jüdischen als auch romanischen Kontext bildet weiterhin ein Desiderat.

³⁰ Für genauere Angaben siehe Gebhardt, „Anmerkungen“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 28–36; Almagor, Garvin und Jacobson, „A Complaint against the Times“, 55–9.

³¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1928)“, 668; siehe auch Gebhardt, „Einleitung“, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 24 und den Eintrag „MĒLIZA“ in *Jüdisches Lexikon*, Bd. 4,1 (Berlin: Jüdischer Verlag, 1930), 70.

³² Einen Überblick dazu bieten die Einleitungen respektive in Scheindlin, *The Gazelle* sowie in Wine, *Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life* (New York und Oxford: Oxford University Press, 1986). Die Relation zwischen diesen beiden Ausprägungen jüdischer Textproduktion ist äußerst konfliktreich, denn sie berührt nicht zuletzt den Status des Hebräischen als Sakralsprache, einer Sprache also, die ursprünglich nur die höchsten Gegenstände ausdrücken durfte.

³³ Siehe diesbezüglich Abraham B. Rhine, „The Secular Hebrew Poetry of Italy“, *The Jewish*

1268–1328) nach dem Vorbild von Dante, aber auch Petrarca eine eigene Sonnettkunst aus (*Maħberot Immanuel*).³⁴ Allerdings gibt es weder formal, noch motivisch in Abravanel's *Klage* Spuren von dem bereits im 14. Jahrhundert einsetzenden Petrarkismus. Als möglicher Prätext für die Präsenz des eigenen Nachwuchses in der Lyrik ließe sich lediglich Pontanos neulateinische Sammlung *De amore coniugali* anführen, zu dem es indes keinerlei textuelle Verbindungen zu geben scheint.³⁵

Zur formalen und motivischen Besonderheit der *Klage gegen die Zeit* gesellt sich eine weitere, welche sich auf der Ebene der Sprachfunktionen abspielt. Es lässt sich nämlich beobachten, dass die referentielle und die konative Funktion die Pragmatik dieses Textes in höchstem Maße bestimmen und damit einen entscheidenden Schlüssel für den Abgrenzungsdiskurs liefern. Die Bezugnahme auf die außersprachliche Wirklichkeit, in unserem Falle die Wiedergabe autobiographischer Ereignisse, dient etwa in der frühneuzeitlichen italienischen Dichtung, bei Dante (in der *Vita Nova*) und spätestens ab Petrarca (in den *Rerum vulgarium fragmenta*), in erster Linie der Konstitution einer literarischen Instanz, einer Autor-*persona*, die dem Dichter und seinem Werk *idealiter* den Status eines Vorbildes sichert. Als Modell zukünftiger *imitatio* wird die Referentialität, die etwa bei der Selbststilisierung jener Dichter aufscheint, in die Dienste eines Autoritätsdiskurses gestellt, in welchem sich die Autoren erstmals im Wettstreit mit ihren erfolgreichen Vorgängern verbindlich zu etablieren suchen.

Ein anderer Umgang mit der referentiellen Funktion ist hingegen im Falle der *Klage gegen die Zeit* festzustellen: Abravanel's Wiedergabe biographischer Elemente (Dist. 11–44) dient nicht primär einer literarischen Selbststilisierung. Er zielt dabei zwar *auch* darauf ab, als *auctor* in den Vordergrund zu treten, allerdings muss sich der Dichter diese Position nicht erst erarbeiten. Vielmehr macht er deutlich, den Status einer intellektuellen, kulturell-religiösen und nicht zuletzt sozialen Autorität bereits innezuhaben:

Quarterly Review 1, Nr. 3 (1911): 341–402, hier insbes. 342–69; Adele Berlin, „Azariah de' Rossi on Biblical Poetry“, *Prooftexts* 12, Nr. 2 (1992): 175–83; Israel Baroway, „The Hebrew Hexameter: A Study in Renaissance Sources and Interpretation“, *English Literary History* 2, Nr. 1 (1935): 66–91.

³⁴ Dazu Dvora Bregman, „The Emergence of the Hebrew Sonnet“, *Prooftexts* 11, Nr. 3 (1991): 231–9.

³⁵ Siehe diesbezüglich die *Naeniae* in *De amore coniugali*. Im 16. Jahrhundert kann das Kind des lyrischen Sprechers zum Gegenstand petrarkistischer Dichtung werden, siehe dazu: Simona Oberto, *Poetik und Programmatik der akademischen Lyrik des Cinquecento* (Heidelberg: Winter, 2016), insbes. 268.

Wem denn soll ich übergeben die Fülle meiner Einsicht [...]?
 Wer wird kosten und genießen nach der Zeit meines Verschheidens die
 Frucht meiner Religion und meines Schreibens?
 Wer wird verstehen, was die Einsicht birgt in meinen Büchern, Zeug-
 nisse von meines Vaters Werk, des Hochgestellten?
 Wer wird im Durste schöpfen das Wasser meiner Quelle [...]?
 Wer wird abschließen und vollenden meine Werke [...]?³⁶

Dies ist insofern ungewöhnlich, als wir es mit einem lyrischen Sprecher zu tun haben, der die eigene sozial-ideologische Benachteiligung in sämtlichen ‚Gastländern‘ explizit thematisiert.³⁷ Nichtsdestotrotz spricht er aus einer hierarchisch überlegenen Position heraus, die durch zwei Ursachen legitimiert wird: erstens, durch die religiöse Zugehörigkeit zum Judentum und zweitens, durch die Abstammung vom eigenen Vater, Isaac Abravanel. Beides erklärt der Dichter ausdrücklich zum Erbe des verlorenen Sohnes in der *invocatio*:

Mein Erstgeborener, wende dein Herz zurück, wisse, daß du ein Sohn
 von Weisen bist, höchster Weisen, prophetengleichen.
 Die Weisheit ist dir Erbe, verliere doch nicht mehr die Tage der Kind-
 heit, mein Liebes.
 Sieh jetzt, mein Sohn, begehre zu lernen, die Schrift zu lesen und mein
 Schreiben zu verstehen,
 Mishna zu wiederholen und Talmud zu lernen nach den dreizehn Re-
 geln und erben wirst du mit den Lernenden.³⁸

Der Ausweis von Autorität („wisse, daß du ein Sohn von Weisen bist, höchster Weisen, prophetengleichen“) leistet somit einem Diskurs der Abgrenzung Vorschub, der sich gegen die christliche Kultur und ihren Glauben richtet.³⁹

Der Diskurs wird von Beginn des Gedichts an durch die Metaphorik der Zeit bzw. des Schicksals konstituiert, die sich im Verlauf des Textes zu einer Allegorie des Christentums entwickelt. Die Zeit stellt sich in der *Klage* als

³⁶ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 98–102, 14.

³⁷ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 11 (7), 26–35 (8–9), 39–41 (9–10).

³⁸ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 90–3, 13.

³⁹ Siehe zu Verfahren auktorialer Abgrenzung das Stichwort der ‚Singularisierung‘ in David Nelting, „Frühneuzeitliche Selbstautorisierung zwischen Singularisierung und Sodalisierung (Francesco Petrarca, Pietro Bembo, Joachim Du Bellay)“, *Romanistisches Jahrbuch* 62 (2011): 188–214. Die Singularisierung ist jedoch nicht im Sinne einer Alteritätserfahrung konzipiert, sondern sie zielt auf die agonale Herausstellung von individueller Überlegenheit gegenüber den eigenen literarisch versierten Zeitgenossen.

ein polymorpher Widersacher heraus. In Analogie zum biblischen Buch *Hiob*, dessen gleichnamiger Protagonist von Gott unter äußersten Bedingungen auf die Probe gestellt wird, richtet sich ihre Zerstörungswut zunächst gegen das Gefühlsleben des Sprechers. Sie ist dabei ein Schütze, der ihn „geschärften Pfeils“ in das Herz trifft und ihm im „Inneren [s]eine Nieren“ spaltet.⁴⁰ Anschließend ist sie ein wildes Tier, ein Löwe, der sein „Fleisch“, seinen Körper verwundet und zermalmt.⁴¹ Daraufhin wird die Zeit zu einem rastlosen Verfolger, der zunächst den Dichter „zum vertriebenen Wanderer in der Blüte“ seines Lebens macht und dann seine Familie und Gemeinschaft: „Die Zeit verscheuchte den Freund von mir und | jagte, die meines Alters waren, und verstieß das | Volk, das mir nahe ist. | Nicht sah ich [...] Mutter [...] Bruder und Vater. | Sie zerstreute meine Lieben, den nach Norden | und den nach Osten und den gen Westen“.⁴² So macht Abравanel im ersten Teil seines Gedichts die vorerst noch abstrakte Entität der Zeit zur Verantwortlichen der in den Distichen 5 bis 14 geschilderten Diaspora. Doch damit nicht genug manifestiert die Zeit einen noch größeren Vernichtungsdrang, der sich gegen das Eigentum sowie den Nachwuchs des Sprechers richtet: „Raub, Vermögens Plünderung und Gefangenschaft“ erschienen ihr zu gering, weshalb sie „den Jüngeren [Sohn] eingefordert“ und im fünften Lebensjahr erschlagen, den älteren hingegen ‚weggeweht‘ sowie von ihm verstoßen habe, bei dem Versuch, die „Funken“ des Sprechers zu „verlöschen“.⁴³

Ab dem 25. Distichon entwickelt das Gedicht eine Korrelation zwischen dem bisher geschilderten Wirken der feindlichen Instanz (also die Zerstörung der Seele des Sprechers, seine und seines Volkes Diaspora, den Raub seines Hab und Guts und den Angriff auf seine Söhne) und demjenigen der referentiellen Aktanten, also den spanischen und portugiesischen Herrschern. Gleichzeitig steht dabei das Schicksal des Erstgeborenen im Vordergrund. Anhand von Verfahren der Parallelisierung lässt sich beobachten, dass die iberischen Regenten dem Bösen, das von der Zeit ausging, eine

⁴⁰ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 1, 7: „Die Zeit schlug geschärften Pfeiles in mein Herz | und spaltete mir im Inneren meine Nieren“. Zum Vergleich Hiob 16,13: „Seine Pfeile umschwirren mich, | schonungslos durchbohrt er mir die Nieren, | schüttet meine Galle zur Erde.“ Die Bibel wird nach der Einheitsübersetzung zitiert.

⁴¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 3–4, 7. Die Zeit wird auch mit einem Bär und einem Wolf verglichen: „Hat doch die Zeit mein Herz zu Grunde gerichtet, | es zerrissen und zerstückelt wie Bär oder Wolf“, Dist. 15, 8.

⁴² Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 5–11, 7.

⁴³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 15–17, 8.

konkrete Gestalt verleihen. In Analogie zur Zeit entwendet der spanische König dem Sprecher das Kind: „Zur Zeit, als vertrieben wurden die Kinder des | spanischen Exils, befahl der König, mir einen Hinterhalt zu stellen | [...] befahl, meinen Sohn zu | nehmen.“⁴⁴ Deutlich stärker ist der Ton allerdings gegenüber den Portugiesen: „dort war König Joan, der | früher mein Zerstörer gewesen [...] Frevler, Schuft und Grausamer, habsüchtig, unersättlich, hündisch“⁴⁵. Ebenso wie die Zeit, wird João II. als „Zerstörer“ und Krimineller bezeichnet, aber auch in seiner Bestialität markiert. Vor diesem Hintergrund erhalten die Raubtiere, die man anfangs lediglich als Veranschaulichung der physischen Brutalität der Zeit im ersten Teil der *Klage* hätte deuten können, nämlich Löwe (Dist. 4), Bär und Wolf (Dist. 15) eine symbolische Bedeutung. Gemeinsam mit dem im Adjektiv des Zitats enthaltenen Hund können die Tiere in der Bibel zur Anzeige des fürstlichen Machtmissbrauchs verwendet werden, bspw. in Hesekiel 22, 25–6:

Mitten in ihm sind seine Fürsten wie brüllende Löwen, die auf Beute aus sind. Sie fressen Menschen, nehmen Schätze und Kostbarkeiten an sich [...] Seine Priester vergewaltigen mein Gesetz. Sie entweihen, was mir heilig ist. Zwischen heilig und nicht heilig machen sie keinen Unterschied. [...] Mitten in ihm sind seine Beamten wie Wölfe, die auf Beute aus sind; sie vergießen Blut und richten Menschenleben zugrunde, um Gewinn zu machen.⁴⁶

Genauso heißt es von João II.: „dann raubte er ohne Genüge mein Vermögen, | plünderte mein Gut, mein Silber und Gold“.⁴⁷ Eine weitere Gemeinsamkeit

⁴⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 25, 8.

⁴⁵ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 29 und 31, 9.

⁴⁶ Vgl. zum Löwen auch Spr. 19,12: „Wie das Knurren des Löwen ist der Zorn des Königs“; zum Bären – Spr. 25,15: „Ein Gottloser, der über ein armes Volk regiert, ist wie ein brüllender Löwe und ein gieriger Bär“; zum Hund vgl. Jes. 56,10–11: „Die Wächter des Volkes sind blind, | sie merken allesamt nichts. Es sind lauter stumme Hunde, | sie können nicht bellen. Träumend liegen sie da | und haben gern ihre Ruhe. | Aber gierig sind diese Hunde, sie sind unersättlich“.

⁴⁷ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 35, 9. Zur Erinnerung: Von der Zeit hieß es, sie habe „des Räubers Raub, Vermögens Plünderung und Gefangenschaft“ gezeitigt, Dist. 16, 8.

zwischen der Zeit und dem König bilden die Mordlust am jüngeren Isaac⁴⁸ sowie die Absicht Joãos II., den Sprecher von seinem Kind fernzuhalten.

Die referentielle Partie endet mit dem Verweis auf die Regierungszeit Manuels I., einem „Fanatiker seines Glaubens“. War die Zeit als Verantwortliche der Diaspora genannt worden, ist dieser für die Konversion der Juden und, was für den Sprecher unerträglich ist, die Taufe seines Sohnes zuständig:

Er vergewaltigte die ganze Gemeinde Jakobs und ließ übertreten ihr
Gesetz alle Kinder meines edlen Volkes.
Viele töteten sich selbst, um nicht zu übertreten die Lehre Gottes [...].
Genommen wurde das Liebste meiner Seele und umgetauft sein guter
Name [...].⁴⁹

Im Anschluss an eine Selbstanklage des Sprechers, in welcher man das Alter des Jungen erfährt („Schon ist er zwölf Jahre alt, und ich sah ihn noch | nicht durch die Sünde meiner Verschuldung“⁵⁰), wird der Knabe ebenfalls in Beziehung zur Zeit gesetzt. Der Sohn wird als der Schütze apostrophiert, der mit seinen Pfeilen auf das Herz des Vaters zielt,⁵¹ seine Verbannung als die Gewalt, die den Dichter „zermalmt“. ⁵² Seine Abwesenheit ist es, die den Zustand der immerwährenden Wanderschaft des Vaters bedingt, und zwar „unter Edom inmitten des Volkes des Scheiterhaufens“⁵³, als welches die Christen ein erstes Mal bezeichnet werden.

Der Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung bewusst, wendet sich der Sprecher direkt an den Sohn mit der Aufforderung, der eigenen jüdischen Identität nicht nur zu gedenken, sondern diese aktiv zu stärken. Er hatte die Besonderheit des Kindes bereits im 23. Distichon festgehalten und, wie an-

⁴⁸ Siehe Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 33, 9: „Da wollte er ihn morden“. Siehe diesbezüglich auch das Gedicht „*Worte des Jehuda, des Sohnes des Gaon, des Erklärers, zu schmücken die Commentare seines Vaters zu den Büchern der Propheten*“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 23–7, hier 26: „Aber seine Begierde steht auf Gottes Lehre zu | jeder Zeit, seine Erklärungen in ihr sind erarbeitet mit Stärke. | Was der Tag bringt und die Geschäfte des Königs | und seine Drangsale und sein bedrohtes Leben | Vermochten sein Herz nicht abzubringen von der | Lehre“.

⁴⁹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 38–40, 9–10.

⁵⁰ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 42, 10 und vgl. Dist. 94, 13: „Wie kann ich nur ertragen, daß er übertrat? Das | ist meine Krankheit, mein Fieberbrand, mein Schwert“.

⁵¹ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 46, 10: „Warum bedrückst du das Herz deines Erzeugers | und bist der mir den Pfeil in die Nieren trifft?“.

⁵² Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 74, 12: „Mein Sohn, der Bruch deiner Verbannung zer- | bricht mich, sie zermalmt mich und legt mir Schlingen ringsum“.

⁵³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 80, 12.

hand der Distichen 90–93 verdeutlicht wurde,⁵⁴ von ihm verlangt, sich dem höchsten Wissen, der Theologie und der Philosophie, zu widmen, denn: Die Kenntnis dieser Disziplinen gehöre zum Geburtsrecht den Jungen, da sie vom Vater und Großvater zur Erfüllung gebracht worden ist. Sie ist es aber auch, die seine Identität von der christlichen unterscheidet und – mehr noch – sie der christlichen Kultur überlegen macht:

Dir steht zu meine herrliche Einsicht und der Glanz meines Wissens
 und die Weisheit, die in mir leuchtet.
 Ihrer ein Teil ist das Vatererbe meines Lehrers, des Vaters der Weisheit,
 er mein Lehrer und Meister,
 Und zum Teil durch meine Mühe erworben [...].
 Meine Gedanken vertieften sich in ihr und die Weisen Edoms waren
 wie Heuschrecken in meinen Augen.
 Ich ging in ihre Akademieen [sic], aber niemand, der den Kampf mit
 mir aufnahm. [...]
 Mein Geliebter, was hast du unter dem Volke des unreinen Herzens,
 wie der Apfelbaum im dürrn Walde?
 Und deine reine Seele unter den Völkern wie eine Rose zwischen Dor-
 nen und Kraut?⁵⁵

Der Sprecher definiert an dieser Stelle die jüdische Identität als den durch Schmerz gezeichneten Kampf des wahren Gläubigen und Weisen in einer feindseligen Umwelt. Er fordert vom Sohn den bewussten Umgang mit dem eigenen „Anderssein“ in einen deutlichen „Kulturgewinn“ umzusetzen.⁵⁶

Ohne sie namentlich zu nennen, stellt der Sprecher die Opposition zu den Christen durch eine Reihe von biblischen Metaphern her: „die Weisen Edoms“ bezeichnen einen hochmütigen und von Gott verurteilten Stamm Israels und einen Feind der Judäer;⁵⁷ die „Heuschrecken“ gehören zu den Heimsuchungen Gottes gegen die Ägypter zur Zeit des Exodus; das „unreine Herz“ indiziert die Gottesferne der Feinde Gottes bzw. die Untauglichkeit

⁵⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 23, 8: „Wie er geboren war, sah ich ihn, daß er gut war | einzupflanzen in sein Herz Einsicht und das Gut | seines Ahnen und mein Gut“; siehe auch S. 31, Anm. 36.

⁵⁵ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 106–16, 14–5.

⁵⁶ Vgl. Robert Hettlage, „Diaspora: Umrisse zu einer soziologischen Theorie“, in *Identität in der Fremde*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt (Bochum: Brockmeyer, 1993), 75–105, hier 77.

⁵⁷ Vgl. Hes. 35,5: „Weil du eine ewige Feindschaft mit den Söhnen Israels hattest und sie zur Zeit ihres Unglücks, zur Zeit der endgültigen Abrechnung, dem Schwert ausgeliefert hast, darum lasse ich dich bluten, so wahr ich lebe“.

zum wahren Glauben⁵⁸. Dem gesellt sich die Vorstellung des „dürren Waldes“ hinzu. Dürre symbolisiert in der Bibel nicht nur Unfruchtbarkeit, sondern auch ein Gott nicht gemäÙes, ein ihm fernes Leben⁵⁹. Zudem wird im Gedicht der „dürre Wald“ dem „Apfelbaum“ direkt gegenübergestellt. So wie der Baum Früchte trägt, so soll der Sohn des lyrischen Sprechers im Wissen seiner jüdischen Ahnen erblühen und Früchte tragen. Die botanische Metaphorik zieht sich auch im letzten zitierten Bild für die Christen als „Dornen und Kraut“ fort, die ebenfalls als Element einer Verfehlung gedeutet werden können.⁶⁰

Das „Volk des Scheiterhaufens“, die Christen, sind somit von Gottesferne, Sündhaftigkeit und Ignoranz gekennzeichnet. Dies betrifft selbst dessen bekannteste Denker, die Akademiker – es ist davon auszugehen, dass diejenigen der *Accademia Platonica* (Florenz) gemeint sind – mit denen sich der Sprecher argumentativ zu Themen der platonischen Philosophie gemessen hat.⁶¹

Der Appell an den Sohn erschöpft sich jedoch nicht in der Hervorhebung der jüdischen Alterität. Es stellt sich nämlich die Frage, weshalb der Sprecher diesen Zeitpunkt gewählt hat, um den verlorenen Sohn an die eigenen und familiären Errungenschaften und seine Zugehörigkeit zur jüdischen Glaubensgemeinschaft zu erinnern. Eine mögliche Antwort scheint die *Klage* darin zu bieten, dass der Sprecher das Alter des Knaben erwähnt: „Schon ist er zwölf Jahre alt“ – es handelt es sich somit um die Lebensphase, in welcher jüdische junge Männer sich auf die Bar-Mizwa vorbereiten, die den Eintritt in das Erwachsenenalter darstellt. Dies erklärt den initiatorischen Charakter der Botschaft des Sprechers („Sieh jetzt, mein Sohn, begehre zu lernen“) und die Inbrunst, mit welcher er diesen an seine Pflichten als Jude er-

⁵⁸ Vgl. Beate Ego, „Reinheit/Unreinheit/Reinigung (AT)“, *Bibelwissenschaft.de* (2007), Zugriff 03.10.2017, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/reinheit-unreinheit-reinigung-at/ch/d273de4486cc4400679f2dc91590c5ee/>.

⁵⁹ Simone Paganini, „Dürre“, *Bibelwissenschaft.de* (Dezember 2010), Zugriff 03.10.2017, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/duerre-at/ch/e56b5108e9565e39ef4506c248d44031/#h2>.

⁶⁰ Vgl. Spr. 22,5: „Dornen und Schlingen liegen auf dem Weg des Falschen; | wer sein Leben behütet, bleibt ihnen fern“.

⁶¹ Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 112–4, 15 sowie Gebhardt, „Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos“ in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 47. Es könnte indessen auch die *Accademia Pontaniana* in Neapel gemeint sein.

mahnt („Mishna zu wiederholen und Talmud zu lernen | nach den dreizehn Regeln“).⁶²

In der abschließenden Hinwendung an Gott bittet der Sprecher um ein Ende seines Leidens, seiner „Sehnsucht“.⁶³ Er äußert dabei nicht nur den Wunsch nach Wiedervereinigung mit seinem Nachwuchs, sondern auch denjenigen „die Herrlichkeit Zions und | ihre Schönheit im königlichen Glanze“ zu bewundern, „und nicht [werde] Feind und Schmach in Ewigkeit sein“.⁶⁴ Auf diese Weise verbindet er ein individuelles mit einem kollektiven Schicksal, die Überwindung des Schmerzes mit der Schau des himmlischen Reiches, die kulturelle mit der ideologischen jüdischen Heimat, Jerusalem.

4. Schlussbemerkung

Im vorliegenden Artikel wurden Strategien der diskursiven Inszenierung von Alterität und Abgrenzung in Jehuda Agravanel's *Klage gegen die Zeit* nachgezeichnet, welche auf formaler und literaturgeschichtlicher Ebene eine Besonderheit darstellt. Das Ziel der Untersuchung war es, das Potential eines modernen Analysebegriffs, den der ‚Parallelgesellschaft‘, für frühneuzeitliche Forschungsgegenstände zu durchleuchten. So hat sich die *Klage gegen die Zeit* für diesen Zweck als geeignet erwiesen, da sie ausgehend von historisch belegten autobiographischen Erlebnissen, die Diskriminierung durch eine christliche, genauer katholische ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und deren einschneidende Konsequenzen, den Antisemitismus, die Diaspora und die Zwangskonversion („Vergewaltigung“), also Phänomene religiöser und gesellschaftlicher Divergenz thematisiert, und dies über drei romanische Länder hinweg. Die referentiellen Partien der *Klage* werden dabei zunächst in einen allegorischen Kontext eingebettet, in welchem die abstrakte Entität der „Zeit“ für das Unglück des Sprechers und seines Volkes verantwortlich

⁶² Vgl. Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 117–20, 15: „Auf! geh und komm zu meiner Wanderung [...] Geh in das Haus deines Vaters [...] Er, mein Gott, [...] gebe die Segnungen meiner Ahnen über dein | Haupt und dazu noch den Segen meines Vaters und | Großvaters“. Siehe außerdem Hettlage, „Diaspora“, 77: „Immerhin bleibt als Konnotation noch vorhanden, daß das griechische ‚diaspeiro‘ neben Zerstreuung auch Ausstreuen und Aussenden bedeuten kann. Die Diaspora-Gemeinde versteht sich als Samenkorn, das in eine fremde Umwelt verstreut und ist und von dort Frucht tragen soll“. Nach Gebhardt sei „es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die *Klage* nicht nur als Elegie gemeint war, sondern wirklich durch irgend eine Vermittlung an den jungen Jizchaq gelangen sollte“; Gebhardt, „Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos“, 48.

⁶³ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 124, 16.

⁶⁴ Gebhardt, „Klage gegen die Zeit (1929)“, Dist. 128, 16.

gemacht wird, welche jedoch alsbald durch den Verweis auf die portugiesischen und spanischen Könige eine konkrete Gestalt erhält. Von diesen und anschließend der christlichen Kultur insgesamt grenzt sich der Sprecher dezidiert ab, indem er zum einen die eigene religiöse Identität gegen alle Widerstände behauptet und den eigenen Sohn im zweiten Teil auffordert, seine Alterität zu wahren und zu bestärken – er soll zum Judentum (seiner ‚wahren‘ Religion) zurückzukehren, wenn dies auch bedeuten könnte, eine Existenz im Abseits, als Mitglied einer Minderheit und ohne das Versprechen, jemals zur Ruhe zu kommen – in einer ‚Parallelgesellschaft‘ – führen zu müssen. Zugleich ermahnt der Sprecher das Kind, den „Apfelbaum“ im „dürren Walde“, sich durch die Beschäftigung mit den höchsten Gegenständen, Theologie und Philosophie, zu bewähren. „Das Volk des Scheiterhafens“, die Christen, seien nämlich nicht nur Verfolger der Juden, sondern auch wissenschaftlich nicht auf einer Höhe mit dem jüdischen Dichter und seinen Ahnen. Für diesen Autoritätsdiskurs bildet die privilegierte soziale, wirtschaftliche und vor allem intellektuelle Position der Abravanel eine Vorbedingung. Die in der *Klage* ins Werk gesetzte jüdische Identität manifestiert sich schließlich als Teilhabe an einer kollektiven, schmerzvollen Verlusterfahrung – die Folie hierfür ist die Zerstörung des Tempels – und der Utopie, in die ersehnte Heimat Jerusalem zurückzukehren.⁶⁵

Der ‚parallelgesellschaftliche‘ Charakter des in der *Klage* stilisierten Judentums besteht somit zum einen in der strukturellen Differenzierungsgeste des Sprechers und zum anderen in dessen „Rückzug auf divergente Werte [...] als notwendige Entgegnung auf eine permanente symbolische Gewaltausübung durch das ‚System“⁶⁶ sowie den damit verbundenen Bewertungskonflikten.

⁶⁵ Vgl. Abraham Ashkenasi, „Identitätsbewahrung, Akkulturation und die Enttäuschung in der Diaspora“, in *Identität in der Fremde*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt (Bochum: Brockmeyer, 1993), 106–16, hier 110.

⁶⁶ Teresa Hiergeist, „Selbst, anders, neu: Reflexionen zu den kulturellen und ästhetischen Bedeutungen von Parallel- und Alternativgesellschaften“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 7–24, hier 11.

Law of Domicile?

Die Bedeutung der Integration für die Steuerung von Migrationsprozessen im kolonialen Spanisch-Amerika

Martin Biersack

ZUSAMMENFASSUNG: Der Beitrag untersucht die Bedeutung der Integration für die Steuerung von Migrationsprozessen während des 18. und frühen 19. Jahrhunderts in Spanisch-Amerika. Zwar war Ausländern der Aufenthalt dort während der gesamten Kolonialzeit durch die Gesetze verboten. In der Praxis lebten allerdings viele nichtspanische Europäer in den Städten Spanisch-Amerikas, die dort geduldet wurden, sofern sie ein unauffälliges Leben führten und keine Konflikte hervorriefen. Andernfalls drohte ihnen, als *extranjeros* denunziert zu werden und gegebenenfalls die Ausweisung. Aus dem großen Maß an Duldsamkeit gegenüber Ausländern in Spanisch-Amerika und der Bedeutung, der hierbei der Integration in lokale Gemeinschaften zukam, hat Tamar Herzog die These entwickelt, dass es neben dem *ius sanguinis* und dem *ius soli* auch ein „law of domicile“ gab. Damit bezeichnet sie die Möglichkeit für Ausländer, durch das faktische Leben in der Gemeinschaft der spanischen *vecinos* (in etwa Bürger) auch selbst zu einem *vecino* und somit Spaniern zu werden. Migrationsprozesse wurden demnach von unten durch die *vecinos* gesteuert. Wer wie ein Spanier mit Spaniern zusammenlebte, wurde auch als solcher bezeichnet und so behandelt. Dagegen spielte die Steuerung der Zugehörigkeit von oben durch die Regierung mittels Naturalisierungsakten oder Ausweisungskampagnen nur eine untergeordnete Rolle. Ausgehend von Tamar Herzogs Hypothese zeigt der Beitrag, dass die Frage, ob Ausländer als Spanier angesehen wurden oder ob die Regierung sie als *extranjeros* naturalisierte, duldete oder auswies, im Zusammenspiel der verschiedenen Akteure – auch der Ausländer selbst – verhandelt wurde. Die Integration war dabei ein wichtiger Faktor, um der Ausweisung aus Amerika zu entgehen. Zu diskutieren bleibt, ob sie tatsächlich dazu führte, dass Ausländer zu Spaniern wurden.

SCHLAGWÖRTER: Ausländer; Spanisch-Amerika; 18. Jahrhundert; Integration; Migrationsgeschichte

1. Tamar Herzogs These von der ‚Law of Domicile‘

In den amerikanischen Häfen wird kaum noch Spanisch gesprochen, so dominant sind die ausländischen Kaufleute im Amerikahandel.¹ Veracruz, der

¹ Beschwerde der *Casa de la Contratación* beim König vom 20.1.1750, *Archivo Histórico Nacional* (AHN), Ultramar, 4660, exp. 2, n. 29.

wichtigste Atlantikhafen Mexikos, ist voll von Ausländern aus der ganzen Welt. Sogar eine Maurin aus Algerien findet sich dort.² In Peru besteht aufgrund der großen Anzahl an Franzosen die Gefahr, dass die Provinz zu einer französischen Kolonie wird.³ Zwischen den Indianern an der Nordgrenze des spanischen Imperiums wird eine Vielzahl von ausländischen Flüchtlingen vermutet, die dort scheinbar versuchen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, eigentlich aber die spanische Herrschaft gefährden möchten.⁴ Portugiesen sind in der Provinz Mendoza nicht gerne gesehen, weil sie keinen Respekt gegenüber Frauen haben.⁵

Diese Verdächtigungen ausländischer Migranten als Wirtschaftsflüchtlinge, Gefährder oder Machos klingen zwar erstaunlich zeitgemäß. Auf den ersten Blick könnte man meinen, sie entspringen einem spanischen Vorläufer von Pegida, der sich um die Sicherheit des Imperiums, seiner Einwohner und der Bewahrung der spanischen Kultur in Amerika sorgt. Verdachtsdiskurse und Xenophobie sind allerdings kein ausschließliches Phänomen der Moderne. Die oben zitierten Beispiele stammen von spanischen Kaufleuten, Gouverneuren oder Staatsministern, die im 18. Jahrhundert ihre Stimme gegen Ausländer im kolonialen Spanisch-Amerika erhoben, weil sie deren wirtschaftliche Konkurrenz, ihre Involvierung in den Schmuggel oder von ihnen betriebene subversive Aktivitäten fürchteten.

Bei unterschiedlicher Motivation und Begründung gemeinsam ist diesen Stimmen, dass sie die Anwesenheit der Ausländer problematisierten, um deren Ausweisung zu fordern. Rechtlich waren sie damit auf der sicheren Seite.

² Der Gouverneur von Veracruz an den Indienrat, 26.8.1735, *AHN*, Ultramar, 4660, exp. 2, n. 24.

³ Beschwerde des Konsulats von Lima, vgl. Susy Sánchez Rodríguez, „Temidos o admirados: negocios franceses en la ciudad de Lima a fines del siglo XVIII“, in *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XIX–XIX*, hrsg. von Scarlett O’Phelan Godoy und Carmen Salazar-Soler (Lima: Pontificia Universidad, 2005), 441–69, hier 449.

⁴ „[...] de los infinitos prófugos que con supuestos títulos y pretextos buscan que comer entre los Indios induciéndolos contra aquella nación a que los hallan más propensos“, Manuel Godoy an Diego de Gardoqui, 29.10.1793, *Archivo General de Simancas*, SSH, leg. 12, fol. 456.

⁵ Bewohner der Stadt Mendoza forderten 1746 die Ausweisung der Portugiesen aus der Provinz u. a. mit dem Hinweis, dass mit den Portugiesen „no hay crédito de casada ni honor de doncella“, Juan Luis Espejo, *La Provincia de Cuyo de Reino de Chile*, Bd. 2 (Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954), 646. Gerade die Rechte der Frauen werden offenbar gerade dann von Gruppen oder Parteien entdeckt, die das Thema Gleichberechtigung ansonsten eher klein schreiben, wenn sich die Anzahl von ausländischen Migranten mit einem patriarchalen Frauenbild häufen.

Ausländern, also allen Männern, die nicht aus den Königreichen Kastilien, Aragón oder Navarra stammten, war es verboten, nach Spanisch-Amerika zu reisen oder dort zu leben. Ausländische Frauen, an denen in den Kolonien Mangel herrschte, wurden dagegen geduldet. Auch Ausländern, die als „mechanische Handwerker“ wie Schreiner, Schmiede oder Klempner als nützlich angesehen wurden, gestattete man den Aufenthalt, sofern sie von guter Lebensführung und katholisch waren. Der Katholizismus bildete die unabdingbare Voraussetzung für die Migration nach Spanisch-Amerika, wohingegen Nichtkatholiken der Aufenthalt absolut verboten war.⁶

Gesetze waren in der Frühen Neuzeit eine Sache, die Realität oft eine ganz andere. Trotz der Verbote und den mit Regelmäßigkeit angeordneten Ausweisungskampagnen lebte eine große Anzahl von Ausländern in Amerika, die trotz der Illegalität ihres Aufenthaltes weitgehend von Behörden und Einwohnern geduldet wurden. Tamar Herzog leitet daraus die These ab, in Amerika sei Zugehörigkeit nicht durch die Gesetze und die Regierung von oben gesteuert worden, sondern durch die Einwohner, die *vecinos*, von unten. Spanier konnte man demnach nicht nur dadurch werden, dass man in den spanischen Königreichen Kastilien, Aragón oder Navarra zur Welt kam (Recht des Bodens) oder dass man von einem spanischen Vater oder einer spanischen Mutter abstammte (Recht des Blutes), sondern auch durch die Integration in eine lokale Gemeinschaft. Wenn ein Ausländer als *vecino* an seinem Wohnort verwurzelt war, sich wie ein Spanier verhielt und auch als solcher angesehen werden wollte, dann behandelten und betrachteten ihn auch die Mitbürger als solchen. Er wurde somit *de facto* durch die Integration in eine lokale Gemeinschaft zu einem Spanier, was Tamar Herzog als „law of domicile“ bezeichnet (Recht des Wohnsitzes).⁷

Die förmliche Anerkennung als Untertan des spanischen Königs, die sogenannte Naturalisierung, war dagegen nur in Ausnahmefällen nötig. Ihr ging grundsätzlich die Integration in eine lokale Gemeinschaft voraus, da von einem Ausländer gefordert wurde, mindestens zehn Jahre in Amerika zu leben, über festen Grundbesitz zu verfügen und mit einer Spanierin verheiratet zu sein, wenn er von offizieller Seite geduldet werden wollte. Eine Naturalisierung war somit lediglich die nachträgliche formale Anerkennung einer Situation durch den König, die sich lokal schon ergeben hatte: Die Integration

⁶ Vgl. Richard Konetzke, „Legislación sobre inmigración de extranjeros en América durante la época colonial“, *Revista internacional de Sociología* 3 (1945): 269–99.

⁷ Vgl. Tamar Herzog, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 11.

eines Ausländers in die Gemeinschaft der Spanier, in der er als *vecino* und somit *natural* behandelt wurde.⁸

Bedeutete die Integration aber zugleich die kulturelle Assimilation der Ausländer an die Spanier? Was geschah, wenn sich bei einem Ausländer Elemente fanden, die der Assimilation widerstanden wie abweichende Sprache, Kleidung oder Bräuche, religiöse Inkonformität oder die zur Schau getragene Identifikation mit seinem Herkunftsland? Bestand dann die Gefahr, dass er aus Amerika ausgewiesen wurde? Tamar Herzog verweist einerseits darauf, dass die Praktiken, nach denen Individuen zu Mitgliedern einer lokalen Gemeinschaft wurden, alle nichtspanischen Elemente zurückwies:

Spanish American practices introduced innovations of great importance. These were the gradual identification between citizenship and domicile, and between citizenship, nativeness, and Spanishness. This identification permitted the „essentialization“ or even „nationalization“ of citizenship. A great variety of local practices were unified in a common regime, and this regime rejected all non-Spanish elements.⁹

Andererseits waren Merkmale wie Sprache, Kultur, Rasse oder Abstammung in ihrer Bedeutung, eine lokale Gemeinschaft zu definieren, umstritten und umkämpft. Wichtiger war die Vorstellung von einer lokalen Gemeinschaft als Gruppe von Menschen, die einander kannte und einander vertraute.¹⁰

Für frühmoderne Gemeinschaften war die zentrale Unterscheidung nicht die zwischen Aus- und Inländer, sondern die zwischen Einheimischen und Fremden. Man konnte in Deutschland deshalb auch von fremden Ausländern sprechen, ohne dass es sich um eine Bedeutungs-doppelung handelte, denn Ausländer konnten Fremde sein, sie konnten aber auch Einheimische sein, wenn sie in die lokale Gemeinschaft integriert waren. Für frühmoderne Gesellschaften war das Kriterium des Wohnortes, d. h. des Zusammenlebens vor Ort, entscheidend, nicht das des Geburtsortes, d. h. der Herkunft.¹¹

Einen bedeutenden Unterschied gab es aber zwischen dem frühneuzeitlichen Deutschland und Spanisch-Amerika. Da den übrigen Ausländern der Aufenthalt in Spanisch-Amerika untersagt war, bedeutete die spanische Na-

⁸ Vgl. Herzog, *Defining Nations*, 103.

⁹ Herzog, *Defining Nations*, 63.

¹⁰ „A group of people who wanted to live together and was subject to the same law [...] of people which intimately knew one another, and trusted one another“, Herzog, *Defining Nations*, 163.

¹¹ Vgl. Andreas Fahrmeier, *Citizens and Aliens: Foreigners and the Law in Britain and German States 1789–1870* (New York: Berghahn, 2000), 6.

tionalangehörigkeit zugleich ein Privileg, in den Kolonien leben, Ämter ausüben und im Handel aktiv werden zu können. Ausländer – *extranjeros* – hatten dieses Privileg nicht. Ausländer sein und Spanier sein war also ein Rechtsstatus, an den sich Verbote bzw. Sonderrechte knüpften.

Fragen der Zugehörigkeit von Ausländern wurden in Spanisch-Amerika folglich auf zwei unterschiedlichen, aber miteinander verschränkten Ebenen verhandelt: der der lokalen Gemeinschaft, die zwischen Fremden (*transeúntes*) und Einheimischen (*vecinos*) unterschied, und der der Rechtsgemeinschaft, die zwischen Spaniern und Ausländern unterschied. Dem entsprachen zwei Verfahren, um Zugehörigkeit herzustellen: das formale, rechtlich definierte und von der Regierung gesteuerte Verfahren der Naturalisierung und das informelle Verfahren der Integration in eine lokale Gemeinschaft durch faktisches Zusammenleben.¹² Was aber verstanden die Zeitgenossen unter der Integration in die lokale Gemeinschaft, mit der Ausländer zu *vecinos* wurden?

2. Integration und *vecindad*

Im spanischen Mutterland gab es eine implizite Naturalisierung durch die *vecindad*. Allerdings hatten ausländische Kaufleute häufig gar kein Interesse daran, zu Spaniern zu werden. Da ihr Aufenthalt in Spanien nicht illegal war, hatte es sogar einen Vorteil, im Status des Ausländers zu verbleiben, da sie dann über Privilegien wie eine eigene Gerichtsbarkeit der Konsulate verfügten, gleichzeitig aber von gewissen Steuerlasten ausgeschlossen waren. Zur Ausübung kommunaler Ämter deklarierten sich ausländische Kaufleute sehr wohl als *vecinos*, blieben aber *extranjeros*, um die Vorteile zu genießen.¹³ Die spanische Regierung erkannte in diesem hybriden Umstand ein Problem. Es wurde als wesentlich für die Souveränität des Königs erachtet, genau zu definieren, wer zu seinen Untertanen gehörte und wer nicht, weshalb der Staatsrat 1774 in der Frage, wie *extranjeros transeúntes* (also Ausländer) von *extranjeros avecindados* (also Untertanen) zu unterscheiden wären, eine klare Regelung anmahnte.¹⁴

In Bezug auf Spanisch-Amerika war dies anders. Dort war die Einordnung in Kasten (Spanier, Indios, Mestizos, Sklaven), aus der sich Rechte

¹² Vgl. Volker Manz, *Fremde und Gemeinwohl: Integration und Ausgrenzung in Spanien im Übergang vom Ancien Regime zum frühen Nationalstaat* (Stuttgart: Franz Steiner, 2006), 326–7.

¹³ Vgl. Herzog, *Defining Nations*, 82–4.

¹⁴ Vgl. AHN, Estado, leg. 5045.

und Pflichten ableiten ließen, wichtig, nicht aber die *vecindad*, denn alle Spanier, die in einer lokalen Gemeinschaft zusammenlebten, bezeichneten sich als *vecinos*. Dabei gab es keine formale Prozedur wie die Verleihung eines Bürgerrechts, mit der ein Individuum zu einem *vecino* gemacht worden wäre. Die *vecindad* basierte nicht auf einer rechtlichen Klassifikation, sondern auf dem Ruf innerhalb einer Gemeinschaft.¹⁵ Allerdings gab es Fälle, in denen die *vecindad* von Bedeutung war, z. B. dann, wenn aus ihr das Recht herrührte, Land zugewiesen zu bekommen, wie es in neugegründeten Städten wie Montevideo oder Santa Fe (heutiges Argentinien) der Fall war. Der Stadtrat von Caracas machte die *vecindad* zu einem Kriterium, um mehr Teilhabe der lokalen Bevölkerung an der Regierung einzufordern. Seiner Meinung nach würden sich die *vecinos españoles* besser als die aus Europa stammenden Amtsträger des Königs für die Belange der Provinz einsetzen. Als *vecinos españoles* definierte der Stadtrat Männer, die entweder in der Provinz geboren oder dort verheiratet waren oder in ihr über Grundbesitz verfügten – alles Kriterien, die von der europaspanischen Verwaltungselite nicht erfüllt wurden.¹⁶

Die Notwendigkeit, zwischen permanenten Mitgliedern der Gemeinschaft und Fremden zu unterscheiden, war militärischer Natur. Die spanische Regierung war im 18. Jahrhundert bestrebt, die Anzahl der wehrfähigen Männer in Erfahrung zu bringen. Bevölkerungsmatrikel klassifizierten die Einwohner der Städte nicht nur nach Geschlecht und Kaste, sondern unterschieden auch zwischen *vecinos* und *transúntes*. Dabei gab es kein einheitliches System. Bei der Bevölkerungsregistrierung 1771 in Buenos Aires wurde die *vecindad* als reine Herkunftsbezeichnung aufgefasst. *Vecinos* waren alle, die in Buenos Aires geboren waren; *forasteros criollos* waren diejenigen, die aus Amerika stammten, aber nicht aus Buenos Aires; eine dritte Kategorie bildeten die Europäer. Schließlich setzte man für die Bildung der Milizen fest, dass die verheirateten Europäer ebenfalls unter die *vecinos* fielen und für den Militärdienst herangezogen werden sollten. Davon ausgenommen waren nur die ledigen Europäer sowie die ledigen und (wahrscheinlich in anderen Städten oder mit Frauen aus den *castas*) verheirateten *forasteros criol-*

¹⁵ Vgl. Herzog, *Defining Nations*, 44–5.

¹⁶ Vgl. José Félix Blanco, *Documentos para la historia de la vida pública del libertador de Colombia, Perú y Bolivia*, Bd. 1 (Caracas: La Opinión nacional, 1875), 270. Siehe: Herzog, *Defining Nations*, 147 und 256, FN 23.

los.¹⁷ Wahrscheinlich wurden auch diejenigen, die in Buenos Aires mit einer Spanierin verheiratete waren, als *vecinos* bezeichnet, selbst wenn sie aus einem anderen Ort stammten. So wurde zumindest bei der Bevölkerungsregistrierung im Hinterland von Buenos Aires 1779 verfahren. Die nicht im jeweiligen Ort verheirateten fielen unter die *transeúntes* bzw. *forasteros*, während alle im Ort verheirateten unabhängig von ihrem Geburtsort als *vecinos* galten.¹⁸ Dazu wurden normalerweise auch die Ausländer gezählt.

In Gebieten mit geringer Bevölkerungsdichte und ohne gouvernementale Institutionen, in denen die wenigen Spanier weitgehend selbstorganisiert und in Nachbarschaft zu feindlichen Indios lebten, war die Frage der Herkunft der weißen, europastämmigen Bevölkerung irrelevant. Bei Bevölkerungsregistrierungen im Hinterland von Buenos Aires oder Montevideo wurden deshalb auch in Frankreich oder Portugal geborene als Spanier registriert, wobei das Kriterium *„español“* ethnisch zu verstehen ist als „Weißer“ im Unterschied zu den Mestizen, Indios oder schwarzen Sklaven.¹⁹ Um die Wehrfähigkeit einer lokalen Gemeinschaft zu bestimmen, war es lediglich wichtig, zwischen Fremden und Einheimischen zu unterscheiden, wobei als Kriterien der Geburtsort oder die Ehe galten. Die Nation, also das Land der Geburt, spielte dabei keinerlei Rolle. Dies war in Hafenstädten wie Buenos Aires, Havanna oder Lima anders, wo sich aus der Zugehörigkeit einer Person zur spanischen Nation (also mit Geburtsort im spanischen Imperium) das Privileg ableitete, ein Amt auszuüben und Handel zu treiben.²⁰ In diesen Städten wurde immer wieder Registrierungen von Ausländern und Kampagnen zu ihrer Ausweisung durchgeführt, während im Hinterland die Frage nach dem Ausländerstatus kaum gestellt wurde. Es herrschte Bevölkerungs-

¹⁷ „Excluyéndose los 267 europeos solteros, y los 270 criollos forasteros, quedan 1569 vecinos de toda clase, de cuyo número se podrán formar las doce compañías [...]“; „Padrón de los barrios de la ciudad de Buenos Aires“, *Archivo General de la Nación Argentina* (AGNA), IX, 9-7-5.

¹⁸ „Debe entenderse [...] por forastero el que no tuviere su mujer en la jurisdicción; pués todo el que la tuviere, aunque sea uno y otro forastero, se deben reputar por vecinos, y lo mismo el viudo que fue casado en esta ciudad“; „Método para la formación del padrón“, AGNA, IX, 9-7-6, n.1.

¹⁹ Im *padrón* Montevideos des Jahres 1780 heißt es: „españoles o gente blanca así naturales como forsteros“; *Documentos para la Historia Argentina*, Bd. 12, hrsg. von Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires: Peuser, 1919), 389. Siehe auch den *padrón* Buenos Aires' des Jahres 1744: *Documentos para la historia Argentina*, Bd. 10, hrsg. von Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires: Peuser, 1920), 328–506.

²⁰ Vgl. Romina Zamora, „Forasteros y migrantes: un acercamiento a la construcción de la trama social en la ciudad de San Miguel de Tucumán en las últimas décadas coloniales“, *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 7 (2007): 59–84, hier 13.

mangel, so dass niemand auf die Idee gekommen wäre, einen Europäer nur aufgrund seiner ausländischen Herkunft auszuweisen.

Die Frage, wer als *vecino* zu gelten hätte, wurde situationsabhängig beantwortet und unterlag folglich einem spatiotemporalen Wandel.²¹ Dies zeigte sich beispielsweise in Montevideo. Bei Gründung der Stadt 1726 wurden alle Siedler, denen Land zugewiesen wurde, *vecinos* der neuen Stadt, darunter auch ein Franzose und ein Genovese, die beide mit Spanierinnen verheiratet waren.²² Als der Stadtrat 1752 beschloss, ein Gefängnis zu bauen und dafür Geld zu sammeln, sah er sich genötigt klarzustellen, welche Bewohner der Stadt als *vecinos* zu gelten hätten. Er beschloss, diejenigen als *vecinos* anzusehen, die verheiratet waren, sowie die Ledigen, die ein Haus in der Stadt oder eine Hacienda auf dem Land hatten. Damit waren die vielen in der Stadt lebenden Portugiesen eingeschlossen, denn die Gemeinde hatte ja ein Interesse daran, einen möglichst großen Kreis an Beiträgern zum Bau des Gefängnisses zu erfassen.²³ Die Lage gestaltete sich anders, als 1763 alle Portugiesen wegen des Krieges mit Portugal vom Río de la Plata ausgewiesen werden sollten. Zwar setzte sich der Stadtrat für die portugiesischen *vecinos* ein, fasste unter diese nun allerdings nur die Verheirateten. Dagegen wurden die ledigen Portugiesen – unabhängig davon, ob sie ein Haus besaßen oder nicht – weder als *vecinos* bezeichnet noch in Schutz genommen.²⁴ 1764 wurde vom Prokurator des Stadtrats das Kriterium der Residenzdauer angeführt, als in Zweifel gezogen wurde, dass er *vecino* und somit befähigt wäre, das von ihm gehaltene Amt zu bekleiden. Der Prokurator verwies darauf, „rechtmäßiger und wahrhaftiger *vecino* Montevideos [zu sein], da er zehn Jahre ohne Unterbrechung in der Stadt lebe, eine Zeit, nach der sogar Ausländer als Patrizler (*patricios*) legitimiert sind“.²⁵ Die Unbestimmtheit, wie mit der *vecindad* von Ausländern umzugehen war, zeigte sich auch 1772–1773, als angesichts der militärischen Bedrohung durch Portugal die wehrfähigen Männer in der Jurisdiktion von Montevideo registriert wurden. Der Portugiese José Martínez, der mit einer Frau und zwei Kindern im Arroyo de Mereles lebte, wurde

²¹ Vgl. Herzog, *Defining Nations*, 42.

²² Vgl. „Padrón de los primeros pobladores de esta ciudad, año 1726“, in Juan Manuel de la Sota, *Historia del Territorio Oriental del Uruguay*, Bd. 2 (Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social 1965), 12–3.

²³ Vgl. „Acuerdos del Cabildo de Montevideo“, *Revista del Archivo General Administrativo*, 2 (1886), 356–7.

²⁴ Vgl. „Acuerdos del Cabildo de Montevideo“, 377–9.

²⁵ „Acuerdos del Cabildo de Montevideo“, hier 459.

genauso wenig als *vecino* geführt wie der in El Pueblo verheiratete und mit sechs Kindern lebende Italiener Lucas Nadal und der ebenfalls dort verheiratete Franzose Roque Besanzón. Dies änderte jedoch nichts daran, dass diese drei und ebenso die in der Jurisdiktion lebenden ledigen Ausländer als Milizionäre in der Kompanie der *vecinos* und nicht in der der *forasteros* dienten.²⁶

Geburt, Ehe, Grundbesitz oder die lange Ansässigkeit an einem Ort galten als Indikatoren dafür, dass ein Individuum dauerhaft mit der lokalen Gemeinschaft verbunden war.²⁷ Dabei waren Geburt und Ehe gewichtige Faktoren, bei denen man die affektive Verbundenheit mit der lokalen Gemeinschaft voraussetzte, während Grundbesitz und Residenzdauer weniger Gewicht hatten und nur selten dazu herangezogen wurden, um aus einem *transeúnte* einen *vecino* zu machen. Kulturelle Merkmale spielten in Amerika dagegen keine Rolle, um im Moment der Klassifizierung als *vecino* zu gelten.

Das in Bezug auf Ausländer in fast allen Fällen allein entscheidende Kriterium, das sie zu *vecinos* machte, war die Ehe mit einer ortsansässigen Spanierin. Ein nichtverheirateter, aber ansonsten integrierter oder assimilierter Ausländer wurden dagegen meist als *residente* deklariert, wenn seine Verwurzelung an seinem Wohnort durch Grundbesitz und Residenzdauer herausgestellt werden sollte, oder als *transeúnte*, was das Vorübergehende seines Aufenthaltes implizierte. Umgekehrt konnte ein Ausländer zum *vecino* werden, nur weil er sich mit einer Spanierin verband. So wurde dem Portugiesen Manuel Machado 1748 vom Stadtrat von Santa Fe auf seinen Antrag hin ein Platz zur Ansiedlung für einen Hof gegeben, da er im Begriff stünde zu heiraten und *vecino* zu werden.²⁸ 1736 deklarierte der Gouverneur von Santiago de Cuba von den vier in seinem Amtsbereich lebenden Ausländern einen verheirateten Franzosen und einen verheirateten Iren als *vecinos*, während er zwei andere auch schon lange Jahre dort lebende Iren als *residentes* aufführte.²⁹ Weitere Rückschlüsse über die Integration eines Ausländers als die Ehe mit einer Spanierin können aus ihrer Bezeichnung als *vecinos* weder in Santa Fe noch in Santiago de Cuba abgeleitet werden.

²⁶ Vgl. Juan Alejandro Apolant, *Padrones olvidados de Montevideo del siglo XVIII*, Bd. 2 (Montevideo: Imprenta Letras, 1966), 66 und 80–1.

²⁷ Vgl. Herzog, *Defining Nations*, 41–2.

²⁸ Vgl. „Actas del Cabildo de Santa Fe de la Vera Cruz“, *Archivo General de la Provincia de Santa Fe*, Bd. 21A, fol. 43.

²⁹ Vgl. *Archivo General de Indias*, Santo Domingo, 363.

3. Monarchie und extranjeros

Ein Ausländer blieb trotz Integration – sogar wenn er sich selbst als *vecino* verstand und auch als solcher angesehen wurde – juristisch immer *extranjero*. Dieser Status spielte keine Rolle, solange sich niemand an ihm störte, denn in Amerika wurden Maßnahmen gegen Ausländer nicht präventiv durchgeführt. Die spanische Regierung wurde meist erst aktiv, wenn der König bzw. Indienrat eine Ausweiskampagne anordnete oder wenn Ausländer durch Einwohner, Stadträte oder Konsulate angezeigt wurden. Beispielsweise übte Juan Antonio de Abrella seit 1731 ohne jeglichen Widerspruch das Amt eines Kämmerers (*Mayordomo de Propios*) für den Stadtrat von Potosí aus. Als er 1734 jedoch zum Armenanwalt, zum *Procurador de Pobres*, gewählt wurde, erhob sich der Widerspruch einiger *vecinos*, der zu seiner Suspendierung führte. Gegen ihn wurde angeführt, dass er im Ruf stünde, Ausländer zu sein. Dies musste ja schon vorher bekannt gewesen sein, aber erst jetzt zeigten einige Bewohner Potosí ihn an, um zu verhindern, dass er die Position bekleiden würde. Der Fall ging schließlich vor die *Audiencia* und den Vizekönig, die bestätigten, dass Abrella zurecht suspendiert worden war. Zwar durfte er als Ausländer kein Amt mehr übernehmen, an seinem Aufenthalt in Potosí, wo er 1740 starb, nahm aber niemand Anstoß.³⁰

Um nicht ins Visier missgünstiger Mitmenschen zu geraten, war es Ausländern geraten, möglichst unauffällig zu sein. Allerdings konnten sozial exponierte Ausländer wie Ärzte, Ratsherren oder reiche Kaufleute dem Neid ihrer Konkurrenten kaum entgehen. Wurden sie unter Verweis auf die Indiensetze angezeigt, weil ein Spanier sich eines Konkurrenten entledigen wollte, musste der König bzw. die ihn vertretende Regierung die gestörte Rechtsordnung und damit auch den gesellschaftlichen Frieden wiederherstellen. Dazu musste zunächst festgestellt werden, ob der Beschuldigte tatsächlich Ausländer war. Bestätigte sich der Vorwurf, so war eine Entscheidung zu treffen, ob der Ausländer vom König naturalisiert und somit in den Kreis der Privilegierten aufgenommen werden könnte, ob er als Ausländer geduldet würde oder ob er auszuweisen wäre.

Die Rechtsordnung war einer der Faktoren, der Migrationsprozesse in Spanisch-Amerika steuerte, doch noch zwei weitere Faktoren waren von Bedeutung: die Religion und die Sicherheit. Der König sah es als eine seiner vordringlichsten Aufgaben an, die Reinheit des Katholizismus in Amerika

³⁰ Vgl. *Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, CPLA 38, fols 363v–4r und 367v–9r; CPLA 39, fols. 78r–81v, 85r–7r und 115v–6v.

zu bewahren und Häretiker sowie Juden und Konvertiten fernzuhalten. Die Institution, die darüber zu wachen hatte, war die Inquisition.³¹ Deren Tätigkeit bezog sich zwar auf grundsätzlich alle Menschen; Ausländer aus protestantischen Ländern waren aber besonders verdächtig, Häretiker zu sein. Wie in Bezug auf die Wahrung der Rechtsordnung war auch die Wahrung des Katholizismus durch die Inquisition nur selten proaktiv. Meist handelte sie, weil Ausländer als Ketzer verdächtig und bei ihr angezeigt worden waren. Wenn es durch das religiöse Handeln der Ausländer zu einem *escándalo* kam, musste die öffentliche Ruhe institutionell wiederhergestellt werden.³² Ausländer aus katholischen Heimatländern wurden dabei wie die Spanier als formale Ketzer behandelt, während Ausländer aus protestantischen Heimatländern sogenannte Ketzer von Geburt an (*herejes nacionales*) waren. Ihnen konnten ihre Irrtümer nicht vorgeworfen werden, weshalb sie milder behandelt wurden.³³ Sie wurden aber grundsätzlich ausgewiesen, wenn sie nicht zur Konversion bereit waren. Abgesehen von der Frage, ob ein Ausländer *hereje formal* oder *hereje nacional* wäre, interessierte sich die Inquisition allerdings wenig dafür, woher die Bewohner ihres Amtsbereiches kamen. Sie beurteilte Ausländer einzig unter religiösen Gesichtspunkten.

Die Sicherheit betraf die monarchische Ordnung als Ganze, sowohl in Bezug auf äußere Feinde wie auch in Bezug auf subversive Umtriebe im Inneren. Stand Spanien im Krieg, wurden die Untertan des Feindes automatisch verdächtig, sie könnten Spionage für ihr Heimatland betreiben. Der Krieg war somit die einzige Situation, in der die Nation eines Ausländers eine Rolle spielte. Im Kriegsfall wurden die Angehörigen der feindlichen Nation entweder von den Küsten entfernt und ins Inland interniert oder aus Amerika ausgewiesen. Zudem konnten ihre Güter konfisziert werden. Erst mit der Nordamerikanischen und der Französischen Revolution wurden Ausländer auch zu einem Problem für die innere Sicherheit. Vor allem Franzosen wurden verdächtig, die Revolution zu unterstützen und Propaganda für eine republikanische Ordnung und die Abspaltung von Spanien zu betreiben.³⁴

³¹ Vgl. Joel Graf, *Exklusion, Inklusion, Dissimulation: die Inquisition und ausländische Protestanten in Spanisch-Amerika (1560-1770)* (Köln: Böhlau, 2017), 58–66.

³² Vgl. Graf, *Exklusion, Inklusion, Dissimulation*, 278–81.

³³ Vgl. Graf, *Exklusion, Inklusion, Dissimulation*, 269–78.

³⁴ Vgl. Martin Biersack, „Identidad, pasaportes y vigilancia política: la expulsión de los extranjeros de Buenos Aires en 1809-1810“, *Colonial Latin American Review* 25 (2016): 371–95, hier: 372.

4. Die Nationalisierung der Ausländer

Stand der Aufenthalt eines Ausländers aufgrund einer Denunziation oder einer Ausweiskampagne in Frage, konnten Verheiratete, *oficios mecánicos útiles*, aber auch Ärzte oder Landwirte, deren Nutzen festgestellt wurde, mit einer Duldung (*tolerancia*) durch die Regierung rechnen. Die Duldung oder auch die bewusst einen illegalen Zustand übersehende Dissimulation wurde auf den größten Teil der ausländischen Bevölkerung Spanisch-Amerikas angewandt, der nicht ausgewiesen wurde, obwohl er der Regierung als ausländisch bekannt war. Aus dieser Duldung ließen sich allerdings keinerlei weiteren Rechte ableiten. Sie war vorübergehend und konnte dem Betroffenen entzogen werden, wenn er gegen die Gesetze verstieß und beispielsweise Handel trieb.

Ledige Beschäftigungslose, Wirte, Kleinhändler und vor allem Kaufleute waren von der Ausweisung bedroht. Sie versuchten, ihr Duldung zu erreichen, indem sie darauf verwiesen, dass sie Spanien gegenüber loyal waren, dass sie als gute Katholiken lebten und auch dem Gemeinwohl dienten, z. B. durch den Dienst in der Miliz. Zwar waren gute Lebensführung und der katholische Glaube als Bedingungen notwendig, um in Amerika geduldet zu werden, sie waren dafür aber nicht hinreichend. Der Nutzen für die Gemeinschaft war es hingegen sehr wohl, wobei allerdings auch umstritten war, welche Tätigkeiten als nützlich zu gelten hatten. Der einzige Grund, der einen Ausländer mit großer Sicherheit vor der Ausweisung bewahrte, war die Ehe mit einer Spanierin. Daraus entwickelte sich die Praxis, einen verheirateten Ausländer automatisch als *domiciliado* bzw. *avecindado* anzusehen und zu dulden, während ein Lediger unabhängig von seiner sonstigen Integration in die lokale Gemeinschaft als *transeúnte* galt und somit von der Ausweisung bedroht war.³⁵

Als *transeúntes* galten auch Ausländer, die nicht mit Spanierinnen verheiratet waren. So wurden Esteban Armando Périchon de Vandeuil und seine Frau Juana Magdalena Abeille bei einer Ausländerregistrierung 1805 in der Provinz Corrientes als *transeúntes* geführt, obwohl sie bereits seit 1797 in der Provinz lebten und eine Tabakplantage besaßen. Nur die Ehe mit einer Spanierin konnte in Corrientes einen Ausländer zu einem Einheimischen machen. Madame Abeille war jedoch Französin. 1810 wurden die beiden schließlich während des Krieges gegen Napoleon als Franzosen ausgewiesen, ohne

³⁵ Vgl. Martin Biersack, „Duldung und Ausweisung von Ausländern im kolonialen Spanisch-Amerika“, *Saeculum: Zeitschrift für Universalgeschichte* 67 (2017): 257–71.

dass ihre Integration in die lokale Gesellschaft – Residenzdauer, Grundbesitz, Kinder und Enkel – dabei eine Rolle gespielt hätten.³⁶

Der Fall Périchon ist eine Ausnahme. Da es nur sehr wenige ausländische Frauen unter den Migranten gab, heirateten Ausländer in Spanisch-Amerika fast zwangsläufig Spanierinnen, deren in Amerika geborene Kinder dann automatisch Spanier waren. Auf lange Sicht gesehen war die Integration der Ausländer über die Ehe also äußerst effektiv, wohingegen ihre Segregation durch endogames Heiratsverhalten und eine abweichende Religion im Prinzip nicht möglich war. Bernardo Ward, Minister Karls III., begünstigte aus diesem Grund die Ansiedlung von katholischen Ausländern in der spanischen Monarchie, weil er überzeugt war, diese würden mit ihrer neuen Heimat harmonieren, dort heiraten und letztlich nicht mehr in ihre Herkunftsländer zurückkehren. Ihre Kinder würden dann nur noch Spanien als Heimat kennen.³⁷ Ausländer, die Spanierinnen heirateten, wurden quasi nationalisiert.³⁸ Sie galten nur aufgrund ihrer Ehe in ihren Wohnorten als *vecinos* und Spanien als loyale Untertanen. Die Ehe war somit nicht nur das Zeichen für die Integration, sondern auch ihr praktischer Vollzug. Abgesehen von der Religion, die Bedingung für Aufenthalt und katholische Ehe war, wurden keine weiteren Forderungen nach Integration gestellt.

Ausländern stand allerdings neben der Naturalisierung und der Integration durch die Ehe noch ein dritter Weg offen, der sie als einziger nicht nur rechtlich mit den Spaniern gleichstellte, sondern sie tatsächlich zu Spaniern machte. Dieser Weg barg gewisse Risiken und nicht jeder Ausländer konnte ihn aufgrund seiner sprachlichen Fähigkeiten oder physischen Erscheinung gehen. Er wurde wahrscheinlich von Portugiesen, Italienern und auch Franzosen sehr häufig gewählt, hat aber – verständlicherweise – wenig Niederschlag in den Quellen gefunden: die Camouflage. Wenn es einem Ausländer gelang, seine Herkunft zu verschleiern und sich so weit an das spanische Leben anzupassen, dass er keinerlei Verdacht erregte, Ausländer zu sein, war er tatsächlich zum Spanier geworden. Für die Behörden bestand darin kein Problem. Im Gegenteil: Ein Ausländer, der eine spanische Identität annahm, wie

³⁶ Vgl. AGNA, X, AdGBA, leg. 79, Corrientes, doc. 16 und IX, 35-03-06, exp. 3, sin fol.

³⁷ Vgl. Bernardo Ward, *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias, dirigidas a promover los intereses de España* [...] (Madrid: Ibarra, 1779), 117.

³⁸ Vgl. Horst Pietschmann, „Consciencia de identidad, legislación y derecho: algunas notas en torno al surgimiento del ‚individuo‘ y de la ‚nación‘ en el discurso político de la monarquía española durante el siglo XVIII“, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 26 (2004): 1341–62, hier: 1342–4.

ein Spanier lebte und auch im Ruf stand, Spanier zu sein, lebte schließlich die vielleicht vollkommenste Form der Integration und Nationalisierung.

Ein Phänomen, das in der Gegenwart mit dem Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ kritisiert wurde, war in Spanisch-Amerika aufgrund der die Ausländer ausschließenden Gesetze und dem Wirken der Inquisition (siehe hierzu den Beitrag von Joël Graf) nur schwerlich möglich. Um eine Ausweisung aus Amerika zu vermeiden, waren Ausländer genötigt, sich dem Leben ihrer Nachbarn möglichst anzupassen, um kein Aufsehen zu erregen und keine Konflikte hervorzurufen. Ausländer, die wie Spanier lebten, blieben zwar formalrechtlich Ausländer, konnten aber mit einem hohen Maß an Duldung von Seiten der Behörden und ihrer Nachbarn rechnen. Lediglich Konkurrenz oder Fragen der Sicherheit setzten auch integrierte Ausländer der Gefahr einer Denunziation und Ausweisung aus. Dies war vor allem in den großen Hafenstädten der Fall. In den dünn besiedelten Gebieten Amerikas, in denen nur wenige Europäer lebten, spielte die Frage, ob ein in einer lokalen Gemeinschaft lebender Europäer Ausländer war oder nicht, kaum eine Rolle.

Protestantische Ausländer im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika

Eine ‚Parallelgesellschaft‘?

Joël Graf (Bern)

ZUSAMMENFASSUNG: Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit dem Phänomen ausländischer ProtestantInnen im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika. Der Fokus liegt dabei auf der Inquisition, welche den Kontakt zwischen Häretikern und der katholischen Bevölkerung in der Neuen Welt unterbinden musste. Die Strategien der Inquisition waren sowohl auf Exklusion, als auch auf Dissimulation und Inklusion ausgerichtet, wodurch die Entstehung einer protestantischen (Parallel-)Gesellschaft verhindert werden konnte.

SCHLACWÖRTER: Spanisch-Amerika; Religionsgeschichte; Rechtsgeschichte

1. Einleitung

Joseph Blanco García hatte mit seinen mehr als 50 Jahren schon vieles gesehen. Immerhin lebte er in der karibischen Hafenstadt Cartagena de Indias, dem Schmelztiegel des Spanischen Imperiums und einem beliebten Angriffsziel von Korsaren und ausländischen Mächten. Doch auf die Szene, die sich Blanco an einem Märztag des Jahres 1703 bot, war er nicht vorbereitet. Vor seinen Augen schritt eine Gruppe von Männern voran. Einige von ihnen hatten eine auffällig helle Hautfarbe, andere waren afrikanischer Abstammung. Letztere trugen einen in ein Tuch gewickelten Leichnam. Die Gruppe begab sich zum außerhalb der Stadtmauern liegenden Hügel San Lázaro. Als die Versammlung den Fuß der Erhebung erreicht hatte, hielt sie an. Eine Grube wurde ausgehoben. Dann wurde der Tote beerdigt.¹

Blanco war alarmiert. Er hatte unter den Trauernden zwei Männer erkannt, von denen er wusste, dass sie weder Spanier noch Katholiken waren.

¹ Dieser Artikel basiert auf der Monografie von Joël Graf, *Die Inquisition und ausländische Protestanten in Spanisch-Amerika (1560–1770): Rechtspraktiken und Rechtsräume* (Köln: Böhlau, 2017), hier 233–4. Vgl. auch den Bestand im *Archivo Histórico Nacional* (Madrid), Inq., leg. 1622, exp. 14.

Solchen Personen war der Aufenthalt in Spanisch-Amerika streng untersagt: Sie durften unter keinen Umständen mit der örtlichen Bevölkerung in Kontakt kommen und schon gar nicht mit den leichtgläubigen Sklaven, die beim Tragen des Leichnams behilflich gewesen waren. Blanco, der nicht nur Schreiber im Dienste des Gouverneurs war, sondern auch Notar der örtlichen Inquisition, beschloss, den Vorfall zu melden. Das *Santo Oficio* eröffnete daraufhin ein Verfahren. Die Befragung verschiedener Zeugen ergab, dass es sich beim Verstorbenen um einen Hamburger Protestanten namens Tabé handelte. Die Männer, die das Begräbnis veranstaltet hatten, waren ebenfalls ‚häretische‘ Ausländer.²

Gab es im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika also so etwas wie eine ‚Parallelgesellschaft‘ ausländischer Protestanten? Und wie ging die Inquisition mit dieser Gruppierung um? Dies sind die zwei Leitfragen des vorliegenden Artikels. Zunächst diskutiere ich einige Kernelemente der Inquisition in Spanisch-Amerika. Dann gehe ich näher auf die Strategien des *Santo Oficio* gegenüber ausländischen Protestanten ein. Die Ergebnisse setze ich in Bezug zur übergeordneten Thematik dieses Sammelbandes.

2. Die Inquisition in Spanisch-Amerika

Die Spanische Inquisition entstand im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, einer Zeit, die von der Vereinigung der kastilischen und aragonischen Reiche geprägt war. In diesem Einigungsprozess spielte die Inquisition eine wichtige Rolle, da sich ihre Jurisdiktion über das gesamte Gebiet des frühneuzeitlichen Spaniens erstreckte.³ Die Aufgabe der Inquisition war es, für die Reinheit des katholischen Glaubens zu sorgen. Abweichler wurden verfolgt und bestraft. In einer ersten Phase betraf dies vor allem zum Christentum (zwangs-)konvertierte Juden, die sogenannten *conversos*. Ab 1530 gerieten vermehrt *moriscos*, Christen mit muslimischen Wurzeln, in den Fokus des *Santo Oficio*. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts nahmen Prozesse gegen Protestanten zu, wobei es sich dabei – nach einer kurzen, aber heftigen Verfolgung einiger spanischer *luteranos* – fast immer um Ausländer handelte.⁴

Mit der Eroberung und Besiedelung Amerikas kam auch die Inquisition in die Neue Welt. Um das Jahr 1570 erließ Philipp II. Dekrete, die zur Gründung zweier Tribunale in Mexiko-Stadt und Lima führten. 1610 erfolgte die

² Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 233–4.

³ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 45–6.

⁴ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 81–4.

Errichtung eines weiteren Tribunals in Cartagena de Indias. In allen Fällen war der Kampf gegen den Protestantismus ein entscheidendes Motiv. Einen konfessionellen Konflikt, wie er in Europa eskaliert war, wollten die spanischen Könige in der Neuen Welt um jeden Preis verhindern.⁵

3. Ausländische Protestanten in Amerika

Ausländerinnen und Ausländern war der Aufenthalt in der Neuen Welt verboten. Dieses Verbot stand in einem engen Zusammenhang mit dem spanischen Zivilisationsprojekt in Amerika.⁶ Die Eroberung und Besiedlung dieses Raums war von Anfang an stark religiös legitimiert. Das spanische Herrscherhaus hatte sich gegenüber dem Papst dazu verpflichtet, die Ureinwohner zum Christentum zu bekehren. Gleichzeitig sollten diese „neuen Pflanzen des Glaubens“ von allen häretischen Einflüssen aus Europa ferngehalten werden.⁷

Aus spanischer Sicht waren fast alle Ausländer potentielle Häretiker. Besonders verdächtig waren Personen, die aus vornehmlich protestantischen Gegenden stammten, wozu die Niederlande, England und die deutschen Hansestädte gehörten. Auf der Iberischen Halbinsel wurde das Zusammenleben protestantischer Händler mit katholischen Spanierinnen und Spaniern ab Beginn des 17. Jahrhunderts durch verschiedene internationale Verträge geregelt. In den *Indias* – den spanischen Überseegebieten – galt hingegen bis zu den Unabhängigkeitskriegen des 19. Jahrhunderts ein generelles Ausländerverbot.⁸ Trotzdem gab es hier eine bedeutende Zahl europäischer Nicht-Spanier. Dabei handelte es sich um Seeleute, Soldaten, Händler, Piraten und Abenteurer. Einige von ihnen konnten ihren Aufenthalt durch Sondergenehmigungen legalisieren; allerdings nur dann, wenn sie katholischen Glaubens waren. Viele Ausländer hielten sich ganz einfach illegal in den *Indias* auf.⁹

⁵ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 58–66.

⁶ Vgl. Tamar Herzog, „Can You Tell a Spaniard When You See One? ‚Us‘ and ‚Them‘ in the Early Modern Iberian Atlantic“, in *Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, hrsg. von Pedro Cardim (Brighton und Portland: Sussex Academic Press, 2012), 147–61.

⁷ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 13. Vgl. auch Joël Graf, „‚Herejes‘ versus ‚plantas nuevas‘: die frühkoloniale Inquisitionspraxis gegenüber Indigenen in Spanisch-Amerika“, in *Die Erweiterung des ‚globalen‘ Raumes und der Fremdwahrnehmung vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*, hrsg. von Kerstin Hitzbleck und Thomas Schwitter (Basel: Schwabe, 2015), 111–29.

⁸ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 85–104.

⁹ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 76–8.

4. Strategien der Inquisition: Exklusion, Dissimulation, Inklusion

Wie verhielt sich die Inquisition gegenüber ausländischen Häretikerinnen und Häretikern, die sich im frühneuzeitlichen Amerika aufhielten, diesem aus spanischer Sicht „geheiligt¹⁰em Raum“? Es lassen sich drei Strategien, erkennen, die ich als Exklusion, Dissimulation und Inklusion bezeichne.

Exklusion

Dass die Inquisition die Strategie der Exklusion anwandte, ist naheliegend. In den spanischen Überseegebieten lassen sich dafür insbesondere im 16. Jahrhundert und frühen 17. Jahrhundert verschiedene Beispiele finden. Berühmt-berüchtigt sind die Massenprozesse mit anschließender Zurschaustellung der Verurteilten, die sogenannten Autodafés. An solchen Autodafés wurden 1574 und 1601 in Mexiko-Stadt über 60 Ausländer wegen lutherischer Häresie verurteilt, was oft harte Strafen wie Galeerendienst oder öffentliche Auspeitschung zur Folge hatte. Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts sprach das *Santo Oficio* in Spanisch-Amerika gegen elf mutmaßliche Protestanten die Todesstrafe aus. Diese extreme Form der Repression verlor in der Folge zwar an Bedeutung. Andere Strategien der Exklusion – etwa die Ausweisung aus dem spanischen Imperium – lassen sich aber noch bis ins 18. Jahrhundert nachweisen.¹¹

Dissimulation

Historikerinnen und Historiker haben die Dissimulation bisher vor allem als Strategie religiöser Dissidenten in den Blick genommen. In diesem Zusammenhang geht es um die Verheimlichung des eigenen Glaubens aus Angst vor Verfolgung. Weniger bekannt ist, dass auch die Inquisition sich der Dissimulation bediente. Sie konnte sich dabei auf das Prinzip des kanonischen Rechts berufen, das ein „bewusste[s], schweigende[s], aber nicht billigende[s] Hinwegsehen“ über eine unliebsame Situation legitimierte, wenn damit größeres Übel abgewendet werden konnte.¹²

Tatsächlich dissimulierte die amerikanische Inquisition immer wieder. Darauf weisen etwa jene Verfahren hin, die aufgrund von Denunziationen

¹⁰ John Huxtable Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven: Yale University Press, 2006), 184–218.

¹¹ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 282–3.

¹² Heinrich J.F. Reinhardt, „Dissimulation“, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 1, hrsg. von Axel von Campenhausen et al. (Paderborn: Schöningh, 2000), 460–1, hier 460.

zwar eingeleitet, dann aber ohne erkenntlichen Grund suspendiert wurden. Darüber hinaus zeigen die Quellenbestände, dass es immer wieder Phasen gab, in denen das *Santo Oficio* jegliche Aktionen gegen Protestanten unterließ. Dies, obwohl in Städten wie Cartagena de Indias die Präsenz ausländischer Häretiker ein offenes Geheimnis war. Die Gründe für die Strategie der Dissimulation sind vielfältig. Ein wichtiger Faktor waren die begrenzten Ressourcen: Inquisitorische Verfahren mit anschließenden Freiheitsstrafen waren teuer und die Angeklagten in den meisten Fällen arm. Zudem war das *Santo Oficio* auf Denunziationen aus der Bevölkerung angewiesen – doch diese hatte längst nicht immer ein Interesse an einer solchen Kooperation. In einigen Fällen war es auch der in Madrid ansässige Inquisitionsrat, der die amerikanischen Tribunale aus politischen Gründen zu einem zurückhaltenden Vorgehen gegen Ausländer anmahnte. Vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Ordnungsvorstellungen war es schließlich auch gar nicht der Anspruch der Inquisition, jeden potentiellen Häretiker zu verfolgen. Solange dieser seinen ‚Irrglauben‘ für sich behielt und für kein öffentliches Aufsehen (*escándalo*) sorgte, konnte sich das *Santo Oficio* zurückhalten.¹³

Inklusion

Dass dem *Santo Oficio* auch die Funktion der Inklusion zukam, mag zunächst überraschen. Doch schon im 16. Jahrhundert kamen einige von der Inquisition angeklagte Ausländer auffällig glimpflich davon. Dies hatte nicht zuletzt theologische Gründe: Irrte jemand unwissend im Glauben, etwa aufgrund der fehlenden katholischen Erziehung, waren harte Strafen nicht angebracht. Das inklusive Element stellte dabei die Rückkehr zum ‚wahren Glauben‘ dar, also die faktische Konversion.¹⁴ Das *Santo Oficio* organisierte die Unterrichtung reuiger ‚Häretiker‘ im Katholizismus, womit diesen die Möglichkeiten zur religiösen, sprachlichen und sozialen Integration in die spanische Gemeinschaft geboten wurde.

Allerdings konnten sich ausländische Protestanten keineswegs auf das oben beschriebene Wohlwollen der Inquisition verlassen; zumindest dann nicht, wenn der Prozess aufgrund einer Denunziation von dritter Seite zustande kam. Anders sah es aus, wenn sich der oder die Angeklagte freiwillig stellte. In diesen Fällen kam es zu einem verkürzten Verfahren mit weitgehender Straffreiheit (immer unter der Voraussetzung der Konversion). Dieses Phänomen lässt sich schon für das 17. Jahrhundert nachweisen, im

¹³ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 278–81.

¹⁴ Zum Konversionsbegriff vgl. Graf, *Die Inquisition*, 35.

18. Jahrhundert machte die Abarbeitung von Selbstdenunziationen dann einen Großteil der gesamten Inquisitionstätigkeit in Spanisch-Amerika aus.

Für Spanien hat die französische Historikerin Charlotte de Castelneau Anfang der 1990er-Jahre auf die Bedeutung des Glaubenswechsels für die Integration von Ausländern hingewiesen.¹⁵ Für Amerika wurde dieses Phänomen bisher hingegen kaum zur Kenntnis genommen. Dabei kam gerade hier der Konversion eine herausragende Rolle zu. In der Neuen Welt standen ausländische Protestanten nämlich immer doppelt unter Druck: Als sich illegal aufhaltende Nichtspanier waren sie der potentiellen Verfolgung der weltlichen Autoritäten ausgesetzt, als Häretiker riskierten sie ein Verfahren durch das *Santo Oficio*. Die Konversion hatte nicht nur eine religiöse Aussöhnung zur Folge, sondern sie implizierte auch eine Naturalisierung und damit eine Legalisierung des Aufenthaltes in den spanischen Überseegebieten. Pikanterweise hatten somit protestantische Nicht-Spanier, die zum Katholizismus übertraten, eine bessere Stellung als Ausländer, die bereits als Katholiken nach Amerika gekommen waren. Letztere blieben der Gefahr von Ausweisungsdikten ausgesetzt.¹⁶

5. Protestantische Ausländer im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika: Eine ‚Parallelgesellschaft‘?

Wie ist das Phänomen ausländischer Protestanten im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika im Kontext dieses Sammelbandes einzuordnen? Für die Frühe Neuzeit kann ganz allgemein festgestellt werden, dass religiöse und ethnische Minderheiten immer wieder Gegenstand der Forschung sind. Der Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ taucht in diesem Zusammenhang aber praktisch nie auf.

‚Parallelgesellschaft‘ suggeriert nach Alexander Kenneth Nagel ein „Soziotop, das innerhalb einer territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung eines Gemeinwesens existiert, ohne mit ihm in Beziehung zu treten“¹⁷. Denkt man an die eingangs geschilderte Begräbnisszene in Car-

¹⁵ Vgl. Charlotte de Castelneau, „Les étrangers protestants dans l’Espagne moderne (xvi^e–xvii^e siècles): Raison d’État et tolérance“, in *Recherche sur l’histoire de l’état dans le monde ibérique (xv^e–xx^e siècle)*, hrsg. von Jean-Frédéric Schaub (Paris: Presses de l’Ecole normale supérieure, 1993), 143–62.

¹⁶ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 283–5.

¹⁷ Alexander-Kenneth Nagel, „Diesseits der Parallelgesellschaft: Religion und Migration in relationaler Perspektive“, in *Diesseits der Parallelgesellschaft: neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*, hrsg. von Alexander-Kenneth Nagel (Bielefeld: transcript, 2013),

tagena de Indias, scheint ein solches Soziotop für ausländische Protestanten im frühneuzeitlichen Spanisch-Amerika zumindest ansatzweise vorhanden gewesen zu sein. Dass eine protestantische Gemeinschaft derart offensichtlich in Erscheinung trat, war allerdings für den iberoamerikanischen Raum die Ausnahme. Zwar gab es gegen Ende des 16. Jahrhunderts eine größere flämisch-niederländische Gemeinde in Mexiko-Stadt, die kryptoprotostantische Züge aufwies.¹⁸ Nach einem Ketzerprozess im Jahre 1601 trat ein solches Phänomen aber nicht mehr in Erscheinung.

Die Inquisitionsprozesse für das 17. und 18. Jahrhundert zeigen, dass protestantische Ausländer zwar durchaus untereinander Kontakt hatten, sich eine (wie auch immer geartete) ‚Parallelgesellschaft‘ aber nicht entwickeln konnte. Dies hing mit der religiösen Bedeutung der *Indias* zusammen, wo – im Gegensatz zur Iberischen Halbinsel – nur die katholische Religion geduldet wurde. Interessant ist in diesem Zusammenhang die oben beschriebene Strategie der Inklusion. Die Inquisition verhinderte protestantische Netzwerke eben nicht nur durch (unmittelbare) Repression. Vielmehr bot das *Santo Oficio* den ausländischen Häretikern und Häretikerinnen einen Deal an: Meldeten sich diese freiwillig vor einem Tribunal, so konnten sie sich mittels einer Konversion zum Katholizismus einer harten Strafe entziehen. Vor allem aber bot der Glaubenswechsel die Möglichkeit, den Aufenthalt in Spanisch-Amerika zu legalisieren und sich in die katholische Gemeinschaft zu integrieren.

Es ist allerdings bezeichnend, dass die Inquisition die Gefahr einer Unterwanderung der amerikanischen Gesellschaft durch protestantische Eindringlinge bis in das beginnende 19. Jahrhundert betonte.¹⁹ Hier zeigt sich dann auch die in der Einleitung dieses Sammelbands beschriebene Vielschichtigkeit des Begriffs der ‚Parallelgesellschaft‘ (bzw. der ‚parallelen Sozialität‘): Ausländische Protestanten blieben in den *Indias* letztlich ein Randphänomen, worauf die Inquisition in ihrer Rechtsprechung meist pragmatisch und zurückhaltend reagierte. Dies hinderte das *Santo Oficio* jedoch nicht daran, das Bedrohungspotential des Protestantismus diskursiv zu überhöhen – und sich damit selbst zu legitimieren.

11–35, hier 11. Nagel selbst bezweifelt im Übrigen den analytischen Wert des Begriffs ‚Parallelgesellschaft‘ und setzt diesem „polemisch“ jenen der ‚Tangentengesellschaft‘ gegenüber, 12.

¹⁸ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 117–20.

¹⁹ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 69–73.

6. Epilog

Aber wie ging eigentlich die Geschichte rund um das Begräbnis des Hamburgers Tabe in Cartagena de Indias aus? Tatsächlich gelang es dem *Santo Oficio*, rund ein Dutzend Personen zu identifizieren, die der protestantischen Häresie verdächtigt wurden. Dabei handelte es sich um Engländer, Hanseaten, Niederländer und Schweden. Fast allen konnte eine Beziehung zum örtlichen Gouverneur nachgewiesen werden. Die Ausländer arbeiteten für ihn als Schiffsbauer oder Artilleristen; einer von ihnen stand sogar als Uhrmacher im Dienst. Dass es sich dabei um ‚Häretiker‘ handelte, kümmerte den Gouverneur wenig.²⁰

Die Inquisitoren warfen dem Gouverneur Gesetzesbruch und unverantwortliches Verhalten vor und informierten die Autoritäten in Madrid. Der Fall gelangte bis zum König Philipp V. Ob es in der Folge zu weiteren Konsequenzen kam, ist unwahrscheinlich. Tatsächlich hatten Philipp V. und seine Berater angesichts des Erbfolgekriegs für Kompetenzstreitigkeiten in Übersee wenig Zeit und Interesse.²¹ Trotzdem ist der Fall exemplarisch für den Umgang mit Andersgläubigen in den *Indias*: Auf spanischem Boden war es den ausländischen Protestanten nach dem Frieden von Münster gestattet, ihre Toten würdig zu begraben.²² Im „geheiligten Raum“ Amerikas konnte die Beerdigung eines ‚Häretikers‘ hingegen auch noch im 18. Jahrhundert ein Inquisitionsverfahren auslösen.

²⁰ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 233–5.

²¹ Vgl. Graf, *Die Inquisition*, 233–5.

²² Dieses Recht erhielten 1648 zunächst die niederländischen Bürger und 1667/1670 dann auch die Untertanen der englischen Krone, vgl. Graf, *Die Inquisition*, 99–100.

Uchronischer (Zeiten-)Schlaf, „rêve lucide“

Geträumte Vernunft in Louis-Sébastien Merciers *L'an deux mille quatre cent quarante*

Rike Bolte (Barranquilla, Kolumbien)

ZUSAMMENFASSUNG: Das Zeitreiseparadigma findet eine seiner Varianten im Zeiteinschlaf. Diese ist mentaler Art, braucht kein Vehikel, auch wenn ihr Konzept analog zur Raumreise als Modus der Fortbewegung ausfällt. Louis-Sébastien Mercier hat in seinem Schlüsselwerk *L'an deux mille quatre cent quarante: rêve s'il en fut jamais* (1771) mithilfe des Zeiteinschlafs ein besseres Paris erträumt. Die Nutzung dieses dynamischen inneren Aspekts des körperlich eigentlich statischen Zustands wirkt eskapistisch, ist jedoch ingenieus, denn sie impliziert den Hinweis auf ein Ausdrucks- und Ressourcenmedium, das kritische (quasi ‚wache‘) Gegenwartscommentierung einschließt. Die Hypothese dieses Artikels besteht darin, dass dies im Klartraum extrapoliert ist und Merciers Werk eine Dialektik (der Aufklärung) anstrengt, welche zu einem mehrfach nachhaltigen „sleeper-effect“ führt.

SCHLAGWÖRTER: Aufklärung; Stadtliteratur; Uchronie; Raum-Zeit; Zeitreise; Schlaf; Traum; luzider Traum; Traumliteratur; Oneironautik; sleeper-effect

„Dormir prend assez de temps“
(David Lespiau, „Récupération du sommeil“)

1. Louis-Sébastien Merciers kinetisches Paris

Im Jahr 1771 erscheint ein Paris-Roman, der bis heute als Paradigma der modernen literarischen Utopien,¹ als „premier récit d'anticipation“ oder „erst[r] Zukunftsroman“ der Weltliteratur² gilt: Louis-Sébastien Merciers *L'an*

¹ Zur Utopie als Gegenstand der politischen Philosophie, der Semantik des Utopischen und anderen die Utopietheorie fundierenden Aspekten, inkl. der „begrifflichen Karriere“ des Terminus, vgl. etwa: Richard Saage, *Utopische Profile: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts* (Berlin: LIT, 2006), 5–19; sowie *Thinking Utopia: Steps Into Other Worlds*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Fehr und Thomas Rieger (New York und Oxford: Berghahn, 2005).

² Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale* (Paris: La Découverte, 1999), 65; Reinhart Koselleck, „Die Verzeitlichung der Utopie“, in *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 3, hrsg. von Wilhelm Vosskamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 1–14, hier 1. Siehe zudem Hinrich Hudde, „L'influence

deux mille quatre cent quarante: rêve s'il en fut jamais.³ Der Autor, ein „Polygraph“ bzw. „Graphomane“⁴, landete Bestseller und fand vielfache Epigonen sowie zeitgenössische Kommentatoren, obgleich er als trivial und geschwätzig galt. Wegweisend ist Merciers stadtopographischer Beitrag mit *Tableau de Paris* und *Nouveau Paris*,⁵ beides Werke, die von einem dezidiert skopischen und beweglichen Schreiben zeugen,⁶ ja einem Tableau-Begriff nahekommen, wie er durch Georges Méliès geprägt werden sollte: Mercier liefert fixe, aber programmatisch sequenzierte (urbane) Szenen, quasi-kinematographische *scénarimages* eines überbevölkerten und korrumpierten Paris des 18. Jahrhunderts, das jüngst von Arlette Farge porträtiert wurde.⁷ Auch beteiligt sich Mercier wie Laurence Sterne, Defoe oder Swift an der literarischen Anverwandlung des Motivs der symbolischen Reise, genauer: der narrativen, deskriptiven Allegorie. So in *Lan 2440*: Im Kontext der *querelle des anciens et des modernes* mit seinem (sprachlichen) Kosmopolitismus am *mapping* des europäischen Universalismus beteiligt,⁸ liefert Mercier eine andersweltliche

de Mercier sur l'évolution du roman d'anticipation“, in *De l'utopie à l'uchronie: formes, significations, fonctions: actes du colloque d'Erlangen 16–18 octobre 1986*, hrsg. von Hinrich Hudde und Peter Kuon (Tübingen: Narr, 1988), 109–22.

³ Louis-Sébastien Mercier, *Lan deux mille quatre cent quarante: rêve s'il en fut jamais* (London 1771). Online: *Gallica.bnf.fr*, Zugriff 20.06.2018, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6571684d/>.

⁴ Der Begriff ‚Graphomane‘ stammt von: Xavier Houssin, „Néologie“, de Louis Sébastien Mercier: le prophète du langage“, *Le Monde*, 7 Februar 2009, Zugriff 01.06.2018, www.lemonde.fr/livres/article/2009/07/02/neologie-de-louis-sebastien-mercier/_1214236/_3260.html; ‚Polygraph‘ stammt von: Richard Saage, „Merciers *Das Jahr 2440* und die kopernikanische Wende des utopischen Denkens“, *Utopie kreativ* 101 (März 1999): 48–60, hier 48. Mercier verfasste über siebzig Monographien, an die fünfzig Theaterstücke, war zudem Übersetzer und Lyriker. Das Volumen seines Werks stehe, so unterstreicht Saage, „im scharfen Kontrast“ zur Reputation desselben (48). Siehe zum weiteren Werk-Kontext, u. a. zur Zensur: vgl. Saage: „Merciers *Das Jahr 2440*“; zur Rezeption und zum Einfluss des Werks: vgl. Hudde, „L'influence de Mercier sur l'évolution du roman d'anticipation“.

⁵ Vgl. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris* (die ersten zwei Bände: Neuchâtel: Fauche, 1781; die erste komplette Ausgabe: Amsterdam, 1782–88). Es folgt *Nouveau Paris* (Paris: Fuchs, Pougens, Cramer, 1798).

⁶ Vgl. Mercier, *Tableau de Paris*, „Préface“, xiii.

⁷ Vgl. Arlette Farge, *Paris au siècle des Lumières* (Paris: Le Robert, 2017). In diesem Werk der auf das 18. Jahrhundert spezialisierten Historikerin wird Paris – u. a. im Verweis auf Mercier – als kontinuierlich anwachsende und multiple Stadt ersichtlich, die gegen Unrat und Unübersichtlichkeit zu kämpfen hat.

⁸ Vgl. Galin Tihanov, „Cosmopolitanism and the Discursive Landscape of Modernity: two Enlightenment Articulations“, in *Enlightenment Cosmopolitanism*, hrsg. von David Adams und Galin Tihanov (New York: Routledge, 2017), 133–52, hier 143.

Zeit-Vision, die sich des Zeitreise-Paradigmas⁹ bedient und dabei zweifach codiert ist: vermittelt des Ausdrucksmediums Traum und vermittelt des Körper-Geist-Stadiums Schlaf. In der Juxtaposition von Zeitreise und Schlaf/Traum-Dispositiv werden Reisemotiv und Zeitsujet dergestalt mentalisiert, dass daran die Relevanz onirischer Inhalte und Strategien für eine Hermeneutik sozialer und historischer Realität(en) – in diesem Falle die des vorrevolutionären Paris – überprüft werden kann. *L'an 2440* schafft eine signifikante Spannung zwischen der mythologischen Operation des Traum-Rekurses, und einer prospektiven, pragmatischen Gesellschaftsvision. Bevor dies im Detail erörtert wird, sei Merciers Zukunftsfiktion literaturhistorisch kontextualisiert.

2- *L'an 2440* im Kontext der französischen *future fiction*: von der raumutopischen Stadtvision und Entdeckungseuphorie zur Entdeckungsdimension Zeit

L'an 2440 steht in der Folge der literarischen, prominent von Thomas Morus' *Utopia*¹⁰ angeführten Utopie-Modellen der Frühen Neuzeit. Während zu den Kennzeichen der klassischen Utopie die Statik gehört, kommen die modernen Utopien dem neuen Dogma der Bewegungsfreiheit entgegen.¹¹ In diesem Sinne untersucht die rezente deutschsprachige Mercier-Forschung u. a. die Raumkoordinierungsstrategien in *L'an 2440*,¹² und Cerstin Bauer-Funke

⁹ Als Zeitreise wird die Bewegung einer Figur oder eines Objektes aus einem (Herkunfts-) Zeitkontinuum in Richtung Vergangenheit oder Zukunft verstanden: Vorwärts- bzw. Rückwärtsbewegungen invertieren den Zeitpfeil. Zur Problematik des Begriffs siehe Gertrud Lehnert, *Zeitreisen: Untersuchungen zu einem Motiv der erzählenden Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts* (Rheinbach Merzbach: CMZ, 1987), 14 und 22. Lehnert versteht das Reisen aus einem „eigenen Zeitkontinuum“ in ein anderes als schlichte Reise von einer Welt (und deren Zeit) in eine andere (22).

¹⁰ Vgl. Thomas Morus, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (Löwen: Martinus, 1516). Seeber liest *Utopia* im Anschluss an die eskapistischen Idyllen Vergils, als Tenor gegen die „verderbliche[n] Wirkung der Stadt und der neuen Marktrealität“. Außerdem fragt er sich, ob Morus mit schlüssigen „theoretischen Lösungen“ aufgewartet habe oder gerade noch der literarischen Tradition verfallen sei, bis Voltaire mit *Candide* (1759) die Gattung um romaneske Elemente erweiterte, vgl. Hans Ulrich Seeber, *Globalisierung, Utopie und Literatur: von Thomas Morus (1516) bis Darcy Ribeiro* (Berlin und Münster: LIT, 2017), 27 und 77.

¹¹ Vgl. Saage, *Utopische Profile*, 6 sowie 35–6.

¹² Franziska Meier, „Die Verzeitlichung des Raums und der Ort des Subjekts: Überlegungen zur Stadtbeschreibung bei Mercier, Chateaubriand, Stendhal und Tocqueville“, in *Visionen des Urbanen: (anti-)utopische Stadtentwürfe in der französischen Wort- und Bildkunst*, hrsg.

streicht heraus, das Werk besitze eine extravagant dynamische Struktur.¹³ Außerdem überwindet Mercier Saage zufolge nicht nur das Modell der ‚sistrierenden‘ Utopie,¹⁴ sondern bringt „das utopische Projekt“ über den Entwurf einer „die Erde umfassende Öffentlichkeit“ voran, wie sie ähnlich Bellamy in *Looking backward*¹⁵ als „lockere Weltföderation“ vorsah.¹⁶ Es nimmt also nicht Wunder, wenn Armand Mattelart *Lan 2440* in einem Band über die Geschichte der Globalisierung bespricht (Seeber findet übrigens schon bei Morus eine „globalisierungs- und kolonialismuskritische Dimension“ vor¹⁷).¹⁸

Die spezifisch zeit-utopische, also uchronische, Verfasstheit von *Lan 2440* streicht Wilhelm Vosskamp heraus: das Werk markiere die Transition der „often insular ordered utopia of perfection [...] zur „chronological utopia of improvement [...]“¹⁹; womit Krisham Ummer übereinstimmt: *Lan 2440* belege die „decisive temporalisation of European thought“: „Utopia came to be increasingly displaced in time rather than in place“;²⁰ während es bereits bei Mattelart heißt: „[*Lan 2440*] introduit dans le genre utopique non seulement un lieu existant mais un avenir qui contraste avec l’immunité utopienne. La perception du temps est en train de changer“,²¹ und auch die *Encyclopedia of Time* apostrophiert, Mercier habe nach dem raumutopischen Paradigma neue Maßstäbe für (gegenwartskritische) Anders- oder Parallelwelten gesetzt, ja den verstärkten Sinn für Verzeitlichungen des 19. und 20. Jahrhun-

von Kurt Hahn und Matthias Hausmann (Heidelberg: Winter, 2012), 47–68; sowie in selbiger Publikation: Jurt, „Stadtreform und utopischer Entwurf: von Alberti bis L.-S. Mercier“, 21–32; Bauer-Funke, „Zum utopischen Potential der Bewegung im Raum in Louis-Sébastien Merciers Uchronie ‚Lan 2440‘“, 33–46; Hudde, „Utopie, Antiutopie und Apokalypse: Weltgeschichte und Weltgericht (Mercier, Souvestre und andere)“, 69–78.

¹³ Vgl. Bauer-Funke, „Zum utopischen Potential der Bewegung im Raum“, 33. Die Autorin gibt in Fußnote 3 Einblick in den Stand der Mercier-Forschung.

¹⁴ Vgl. Saage, *Utopische Profile*, 36. Saage bezieht einige Gedanken von Wells, für den die Utopie ein quasi-darwinistisches „kinetisches Konstrukt“ darstelle (36).

¹⁵ Vgl. Edward Bellamy, *Looking backward: 2000–1887* (Boston: Ticknor & Co., 1888).

¹⁶ Saage, *Utopische Profile*, 7.

¹⁷ Morus zeige darüber hinaus lokale gesellschaftliche Aufspaltungen auf, vgl. Seeber, *Globalisierung, Utopie und Literatur*, 23–7.

¹⁸ Siehe erneut Mattelart, *Histoire de l’utopie planétaire*.

¹⁹ Wilhelm Vosskamp, „The Narrative Staging of Image and Counter-Image: on the Poetics of Literary Utopias“, *Thinking Utopia*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Fehr und Thomas Rieger (New York und Oxford: Berghahn, 2005), 263–75, hier 269.

²⁰ Krisham Ummer, „Aspects of the Western Utopian Tradition“, *Thinking Utopia*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Fehr und Thomas Rieger (New York und Oxford: Berghahn, 2005), 17–31, hier 21.

²¹ Mattelart, *Histoire de l’utopie planétaire*, 65.

derts antizipiert.²² Und doch repräsentiert *L'an 2440* ganz exemplarisch das „gattungsprägende Junktim“ von utopischer Literatur und Stadt-, d. h. topographischer Literatur.²³ Indes transzendiert das futuristische Schlüsselwerk die althergebrachte Stadttutopie, weil Stadtvision und Vision eines zeitlich (Noch)-Nicht-Gegebenen in eins fallen. Der Text platziert diese Doppelvision in einem vorausgesetzten Raum, behält dessen geographische Koordinaten auf einer Makroebene bei²⁴ und generiert das Andere zeitlich: als heterochronotopisches Paris.

In welcher Form nun ist *L'an 2440* das Reisen immanent? Versteht sich Reise als Modus und (inter-)kulturelle Praxis der Bewegtheit und des In-Bewegung-Bringens mit unterschiedlicher Zweckausrichtung, dann gestaltet Mercier das Reisemotiv im Nachhall des euphorischen Raum-Entdeckungsnarrativ, extrapoliert neben den räumlichen Parametern und dem raumutopischen Paradigma allerdings die Entdeckungs-Dimension Zeit. Mehr noch: *L'an 2440* fasst diese in den Bewegungsmodus, bzw. in einen weiten Begriff des Transports, der das Verb *voiturer* temporalisiert und damit wiederum Zeit als (selektives) Fördermittel metaphorisiert („Le temps n'a voituré jusqu'à nous que les choses légères et brillantes“²⁵).

Im ausgemachten Raumreisezeitalter des 18. Jahrhunderts ist diese Zeit-Verwendung eigen. Und doch obliegt *L'an 2440* gleichsam dem Zeitregime einer westlichen Gesellschaft auf dem Weg in die Moderne, in der Zeit als Gut identifiziert, entsprechend verwaltet und disponiert wird.²⁶ Auch prägt den Text das (hegemoniale) Zivilisationssignum der Zeitbestimmungspraxis,²⁷ eine „zeit-räumliche Durchstrukturierung der Wirklichkeit“²⁸. Zudem bezeugt das Werk eine mediengeschichtlich affizierte kulturelle Zeit²⁹ und schreibt auf diese Art „Zeit-Geschichte“³⁰, wie alle literarische Fiktionen, die

²² Vgl. *Encyclopedia of Time*, hrsg. von Samuel L. Macey (New York und London: Garland, 1994), 649–50.

²³ Bauer-Funke, „Zum utopischen Potential der Bewegung im Raum“, 33.

²⁴ Vgl. Bauer-Funke, „Zum utopischen Potential der Bewegung im Raum“, 33.

²⁵ Mercier, *L'an 2440*, 197.

²⁶ Vgl. Macey, *Encyclopedia of Time*, 649–50.

²⁷ Vgl. wegweisend Norbert Elias, *Über die Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), XV und XVII. Zur Zeitbestimmungspraxis gehört, dass zeitmessende Artefakte Bewegungs- und Ereignisfolgen standardisieren und die Synthesefähigkeit einer Gesellschaft abbilden.

²⁸ Götz Großklaus, *Medien-Zeit, Medien-Raum: zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 12.

²⁹ Vgl. Großklaus, *Medien-Zeit, Medien-Raum*, 12.

³⁰ Vgl. zu dem Begriff: Alexander Geppert und Till Kössler, „Zeit als Aufgabe“, in *Obsession*

gesellschaftliche Konflikte um eine jeweils richtige oder irrige Auffassung und Inanspruchnahme von Zeit mit austragen, dabei genuinen, nämlich narrativen Zeitregimes unterstehen, aber ebenso Raum für Chronotopien und Heterochronien bieten. Ein experimentelles Dispositiv stellt die ‚Zeitreise‘ dar. Als Symptom für die epistemische Befasstheit mit Zeit hat sie im 19. Jahrhundert, also nach dem expeditionistischen 18. Jahrhundert³¹ Konjunktur, steht zwar noch unter dem Einfluss, dass die „new temporal resources“ nach der Aufklärung im Eifer der industriellen Revolution aus dem Katalog ferner Eventualitäten in den Bereich sozialwissenschaftlicher Reformen rückten (und Utopia, z. B. in den Augen Fouriers, Saint-Simons und später Marx, rationalistisch planbar erscheint),³² nimmt jedoch bald Einsteins revolutionäres Raum-Zeit-Kopplungsmodell voraus (zusammen mit der Frage, in welche Richtung eine Reise durch die Zeitstruktur möglich sein könnte). Es schreiben sich also unterschiedliche Sozial- und Wissensmodelle (inkl. Denkfiguren) in literarische Zeit-Visionen ein. Wie gestaltet sich dies repräsentationsästhetisch?

Weil Zeit ein „Abstraktum“ und „unfassbar“ scheint, ist eine Zeitreise kaum anders als im Rekurs auf räumliche Parameter, also „entproblematisiert“ literarisierbar;³³ Ummer spricht nicht umsonst von einem „displacement“ innerhalb der Zeit.³⁴ Deswegen ist auch bei Mercier das Futur eine zwar neu gedachte, doch u-topische Referenz, und die ideale Welt- bzw. Andersweltgegend eine Zeitgegend. Die narrative Etablierung dieses Zeit-Raums in *Lan 2440* geschieht allerdings auf der Grundlage, dass neben den diskursiven und dispositiven Zeitauffassungen, die die Anderswelt markieren, zuallererst unterschiedliche funktionale, narratologisch zu untersuchende Zeitordnungen, -dauern usw. enthalten sind. So findet sich eine erzählte Zeit des Gesprächs zwischen dem Protagonisten und jener Figur, die diesen über die Pariser Gesellschaft des 25. Jahrhunderts informiert. „Nous conversâmes longtemps sur cette matière importante“, heißt es überaus topisch im Gesprächsbericht zu Beginn des 17. Kapitels.³⁵ Das Objekt

der Gegenwart: Zeit im 20. Jahrhundert, hrsg. von Alexander Geppert und Till Kössler (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 7–36.

³¹ Vgl. Helga Nowotny, *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 78–85 und 92–103.

³² Vgl. Ummer, „Aspects of the Western Utopian Tradition“, 21.

³³ Vgl. erneut Lehnert, *Zeitreisen*, 14.

³⁴ Ummer, „Aspects of the Western Utopian Tradition“, 21.

³⁵ Mercier, *Lan 2440*, 100.

dieses Gesprächs ist jene zukünftige Zeit, die vom Protagonisten aus dem 18. Jahrhundert nur qua temporaler Deplatzierung (narrativ vermittelt) erfahren kann. Wichtig ist hier, dass der Text omissiv bzw. suspensiv vorgeht, wo gewisse Aspekte des zukünftigen Lebens noch nicht enthüllt werden und somit Geheimnisse darstellen.³⁶ Zeit bedeutet in *L'an 2440* – innerhalb der linearen Zeitordnung, die der Text anstrengt, um ihn alsbald durch den Zeitsprung in die Zukunft zu alternieren – auch den Rahmen historischer und soziopolitische Konditionen, ein Zeitalter. Merciers Werk stellt zwei Epochen einander gegenüber: jene, aus der der homodiegetische Erzähler auf der Metaebene berichtet, „mon tems“, und „votre tems“, und jene Zeit, die besucht und bekundet wird, und in der der Adressat des zukunftsfernen Erzählers weilt.³⁷ Die beiden Figuren sind über unterschiedliche epochenzeitliche Zugehörigkeiten identifiziert und begegnen einander dennoch – ein Topos der chrononautischen (Proto-)Science Fiction.³⁸

Die Zeitvision *L'an 2440* ist kein literaturhistorischer Solitär. Sie folgt auf die erste französischsprachige *futuristic fiction* *Épigone, histoire du siècle future* (1659), einen parodischen Heldenroman, der anonym erscheint, Jacques Guttin wie auch Michel de Pure zugeschrieben wird und sich der „représentation utopique“ in einer „façon radicalement autre“ zuwendet.³⁹ Neben diesem

³⁶ Vgl. Mercier, *L'an 2440*, 75.

³⁷ Vgl. Mercier, *L'an 2440*, passim.

³⁸ Als ‚Proto-Science Fiction‘ ließe sich jene Literatur bezeichnen, die vor Hugo Gernsbacks Betitelung des Genre im Jahre 1926 geschrieben wurde, obgleich dieser betont, nur den Namen für etwas bereits Tradiertes gefunden zu haben. Hierzu sowie zur weiteren Bezeichnung ‚scientific romance‘: *Encyclopedia of Science Fiction*, Zugriff 20.06.2018, www.sf-encyclopedia.com/entry/proto/_sf. Darüber hinaus: Jeff Prucher, *The Oxford Dictionary of Science Fiction* (Oxford: University Press, 2006). Der Sprung von der utopischen Literatur in die SF vollzieht sich dort, wo die Imaginierung posthumaner Szenarien und Körper zum wesentlichen Bestandteil wird. Merciers Text ist ergo keine SF.

³⁹ Jacques Guttin, *Épigone, histoire du siècle future* (Paris: Pierre Lamy, 1659). Vgl. dazu: Lise Leibacher-Ouvrard, „Épigone, Histoire du siècle futur“ (1659): première uchronie et politique-fiction nostalgique“, *French Forum* 25, Nr. 1 (Januar 2000): 23–41, sowie das Vorwort in Michel de Pure, *Épigone, histoire du siècle futur* (1659), hrsg. von Lise Leibacher-Ouvrard und Daniel Maher (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005), 1, und in Michel de Pure, *Épigone, histoire du siècle futur* (1659), hrsg. von Lise Leibacher-Ouvrard und Daniel Maher (Paris: Hermann, 2015). Ouvrard und Maher legen die Gründe für die irrige Autoren-Zuschreibung des Romans in der genannten Einleitung dar; u. a. machen sie dafür eine kurzsichtige SF-Forschung verantwortlich. Die Spezialisten des 17. Jahrhunderts-Romans indes hätten kaum Zweifel darüber walten lassen, dass der Text auf den Abbé de Pure zurückgehe. Auch Macey (*Encyclopedia of Time*, 649–50), schreibt den Text Guttin zu. Auf Macey geht zudem der Begriff „futuristic fiction“ zurück.

Werk erscheint *L'an 2440* als ausgemachte Paris-Fiktion des 18. Jahrhunderts, die als Bestseller sogar Einfluss auf die umstürzlerischen Impulse vor 1789 gehabt haben soll.⁴⁰ Ein weiterer vorrevolutionärer, indes akzentuiert technologisch argumentierender Text ist Restif de la Bretonnes *La Découverte australe par un homme volant, ou Le Dédale français*.⁴¹ Die erste französische Flug-Fiktion mit (multi)-utopischer Gestaltung (inkl. Insel) verfährt sozialkritisch in Bezug auf die eigene Gesellschaft und bizarr bis magisch in Bezug auf die Tradition des Reiseberichts. Der Text oszilliert zwischen dem klassisch-geometrischen Schema älterer Utopien und der Vision des *bon sauvage*, lässt das Geschehen in der Neuen Welt spielen und Europäer sich eurozentrisch und genozidal verhalten.⁴²

Die Umbrüche der Französischen Revolution lassen weitere futuristische Werke folgen: *Le dernier homme* von Jean-Baptiste Cousin de Grainville (1805)⁴³ sowie Félix Bodins *Le Roman de l'avenir* (1834).⁴⁴ Hernach liegt mit Émile Souvestres *Le Monde tel qu'il sera en l'an 3000* die erste ausgesprochene Dystopie der französischsprachigen Literatur vor.⁴⁵ Diese ironisiert die Axiome des Fortschrittsglaubens und übersteigt Merciers Text in seinem elliptischen Vorausgreifen: *Le Monde tel qu'il sera* befördert seine Leserschaft „encore plus loin dans le temps que ne l'avaient fait jusqu'alors les auteurs ‚visionnaires‘ (Louis-Sébastien Mercier, par exemple, ne dépassait pas le xxv^e siècle dans *L'An 2440*, rêve s'il en fut jamais [...]“.⁴⁶ Doch während Souvestre das Schlaf/Traum-Motiv (eine Figur namens John Progrès trägt den ProtagonistInnen Marthe und Maurice an, sie zum Zwecke der auf tahitianischem

⁴⁰ Vgl. Macey, *Encyclopedia of Time*, 649–50.

⁴¹ Vgl. Nicolas-Edme Restif de La Bretonne, *La Découverte australe par un homme volant, ou Le Dédale français* (Leipzig, 1781).

⁴² Vgl. Saage, *Utopische Profile*, 202–10.

⁴³ Vgl. Jean-Baptiste Cousin de Grainville, *Le dernier homme* (Paris: Déterville, 1805). Beschrieben wird die Trajektorie des letzten Menschen in einer sterilen Welt; die Menschheit kann sich nicht mehr fortpflanzen, weil der letzte fruchtbare männliche Mensch in Europa, sein weibliches Pendant in Brasilien weilt.

⁴⁴ Vgl. Félix Bodin, *Le Roman de l'avenir* (Paris: Lecointe et Pougin, 1834).

⁴⁵ Vgl. Émile Souvestre, *Le Monde tel qu'il sera* (Paris: Coquebert, 1846). In dem Fortsetzungsroman reisen Marthe und Maurice ins Jahr 3000, um zu erforschen, ob ihre Vorstellung einer besseren Welt Umsetzung gefunden hat, vgl. Noémie Boeglin, „Le Monde tel qu'il sera“, un roman oublié“, *Fabula/Les Colloques: l'art, machine à voyager dans le temps*, Zugriff 20.06.2018, www.fabula.org/colloques/document4725.ph.

⁴⁶ Boeglin, „Le Monde tel qu'il sera“, un roman oublié“, 2. Siehe zu den genannten Werken ebenso (jedoch sehr verkürzt): Macey, *Encyclopedia of Time*, 236; weiterhin: Gérard Klein, „L'invention de l'avenir et la fabrication de l'humain“, *Tumultes* 25, Nr. 2 (2005): 146–57.

Boden ausgerichteten Zukunftsansicht in einen todesähnlichen Schlaf zu versetzen) für eine demographische Schreckensvision bemüht, tradiert Mercier noch einen gewissen „geschichtsphilosophischen Fortschrittglauben“. ⁴⁷ Durch die Kopplung des Zeitreise- mit dem Schlaf/Traum-Paradigma liefert er allerdings eine dialektische Ausgestaltung der aufklärerischen ‚Zeit-Geschichtsschreibung‘. Wenn Wolfgang Braungart darauf hinweist, die von Koselleck apostrophierte „Verzeitlichung der Utopie“ sei nicht ohne die prozesshafte historische Entdeckung der Subjektivität zu denken, ⁴⁸ so ließe sich formulieren, Mercier beteilige sich an der Literarisierung einer historischen Entdeckung der mentalen, onirisch-eskapistischen Subjektivität – inklusive eines entsprechenden Zeitbegriffs – und schreibe somit auch „Traum-Geschichte“. Dies geschieht, indem der Autor das mythologische und kollektiv codierte Deutungs-Dispositiv ‚Traum‘, so die Hypothese dieses Artikels, als ein Modus des ‚Transports‘ auch im kommunikationstheoretischen Sinne nutzt, um, quasi in den Begriffen der *transportation theory* und dem von dieser vorgesehenen „sleeper-effect“ ⁴⁹, seiner Vision eine besondere Immersionskraft zu verleihen. Zentral scheint zudem der luzide Traum. Zuvor aber sei die Zeitgegend von *L’an 2440* kartographiert.

3. Die Zeitgegend in *L’an 2440* oder zwischen Peking und Versailles: Kartographie der Paris-Uchronie

L’an 2440 beginnt mit einer Erweckungssituation. Bestürzt über den Verlust des Traums, den er soeben gehabt hat, wacht der Ich-Erzähler auf und wird dem für die unliebsame Rückkehr in die Realität Verantwortlichen, einem Engländer, alles berichten. Es folgt eine kurze, panoramatische Schilderung der wiedervorgefundenen Gegenwart der (Pariser) Herkunftsgesellschaft, in deren Verlauf der Überdruß des Erzählers in den Wunsch mündet, sich ‚wegzuschlafen‘. Diese sich im 18. Jahrhundert ereignende Eskapade in die Traumrealität wird mit der narrativen Repräsentation derselben synchroni-

⁴⁷ Saage, *Utopische Profile*, 331.

⁴⁸ Vgl. Wolfgang Braungart, „Art, Science, Utopia in the Early Modern Period“ in *Thinking Utopia*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Fehr und Thomas Rieger (New York und Oxford: Berg-hahn, 2005), 174–89, hier 185.

⁴⁹ Vgl. Melanie C. Green, Timothy Brock und Geoff Kaufmann, „Understanding Media Enjoyment: the Role of Transportation into Narrative Worlds“, *Communication Theory* 14, Nr. 4 (2004): 311–27; Green und John K. Donahue, „Simulated Worlds: Transportation into Narratives“, in *Handbook of Imagination and Mental Simulation*, hrsg. von Keith D. Markman, William M. P. Klein und Julie Suhr (New York: Psychology Press, 2009), 241–54.

siert, sprich: im initialen Narrativ des ersten Kapitels findet ein Vexierspiel statt, das die Identifikation von Beginn und Ende der Zeitreise, die der Erzähler erlebt, irritiert. Die Zeitreise wird als paradoxe Denkfigur deutlich und der Protagonist zum (onirischen) Chrononauten.⁵⁰

Jedes Kapitel des Zeit-Erkundungstextes von Mercier ist einem das Gesamtsujet mitkonstituierenden Topos gewidmet. Das zweite Kapitel kreist noch um die Extremerfahrung des Erzählers, seine durch die Zeitreise abrupt erfahrene Alterung.⁵¹ Es beginnt mit einer Bezifferung, die den Protagonisten auf spektakuläre Weise in der onirischen Parallelwelt platziert: „J'ai sept cent ans.“⁵² Am folgenden Passus wird das Zeitparadoxon konkretisiert: der Erzähler hat eben seinen Erwecker verabschiedet und sich zur Ruhe bzw. der Schlaf sich auf seine Lider gelegt, da wacht er – im Traum – auf:

Je me levai, et je me trouvai d'une pesanteur à laquelle je n'étois pas accoutumé. Mes mains étoient tremblantes, mes pieds chancellans. En me regardant dans mon miroir, j'eus peine à reconnoître mon visage. [...] Dès que je voulus marcher, j'appuyai machinalement mon corps sur une canne [...]. En sortant de chez moi je vis une place publique qui m'étoit inconnue. On venoit d'y dresser une colonne pyramidale qui attiroit les regards des curieux. J'avance, et je lis très distinctement : l'an de grace mmivcxl. Deux mille quatre cent quarante.⁵³

Was findet der Träumer in dieser Zeitgegend vor, die kalendarisch pointiert und darüber hinaus als „respectable année“ 2440 personifiziert wird? Eine Ära des Friedens und der Bescheidenheit ist angebrochen. Der Traum des Abbé de Saint Pierre⁵⁴ hat sich erfüllt, die Menschen sind vereint, religiöse Differenzen und Ausländerschaft verschwunden; selbst ein Chinese, der Pariser Boden betritt, ist sofort ein Franzose. Ideal-menschlich lebt es sich als Familie unter dem wachsamen Auge eines „père commun“.⁵⁵ Was den Zivilisationsstand angeht, so regiert die *ratio*; Teleskope bestimmen die Sicht auf die Welt, die sich als aufgeschlagenes Buch darbietet. In Kapitel 42 umsegt der Erzähler den Informationen der Presse sei Dank quasi den Globus,⁵⁶

⁵⁰ Exemplarisch vgl. Andreas Müller, *Zeitreisen und Zeitmaschinen: heute Morgen war ich noch gestern* (Heidelberg und Berlin: Springer, 2016): 81–3.

⁵¹ Ebenso wird das Altern an sich behandelt, der Mythos des Urvaters Methusalem referiert.

⁵² So der Titel des Kapitels, vgl. Mercier, *L'an 2440*, 13.

⁵³ Mercier, *L'an 2440*, 13–14, Hvg. i.O..

⁵⁴ Dieser taucht neben anderen Autoren als direkte Referenz auf: „J'y vis Corneille, Molière, La-Fontaine, Montesquieu, Rousseau, Buffon, Voltaire, Mirabeau“, Mercier, *L'an 2440*, 56.

⁵⁵ Mercier, *L'an 2440*, 181.

⁵⁶ Vgl. Mercier, *L'an 2440*, 378–410.

weshalb der Kommunikations- und Mediensoziologe Mattelart hierüber besonders viele Worte verliert.⁵⁷ Von überall her fliegen Neuigkeiten nach Paris ein: aus Paraguay über Mexiko, aus Sankt Petersburg und Peking. Zu dieser von *Lan 2440* erstellten Kartographie gehört auch, dass Amerika aus zwei Teilen besteht: „l'amérique septentrionale“ (Mexiko, Kanada, die Antillen, Jamaika u. a.) und „l'amérique meridional“ (Peru, Paraguay, Chile, Feuerland und „le pays des amazones“).⁵⁸ Die eutopische Kartographie schließt zudem Konstantinopel ein, wo Voltaires Tragödie *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* (1741) in einem auf den Ruinen der einstigen Hagia Sophia-Moschee errichteten Festsaal aufgeführt wird, London, das dreimal so groß ist wie im 18. Jahrhundert, Madrid, wo man begriffen hat, dass Kannibalismus weniger schlimm ist als die Inquisition und man sich sogar den Wissenschaften zuwendet;⁵⁹ ein florierendes Philadelphia, ein Peking, in dem man die französische Kultur übernommen hat.⁶⁰ Und doch untersteht diese Weltfriedensgemeinschaft dem „dispositif“ der chinesischen Kommunikationskanäle, wie Mattelart herausstreicht.⁶¹

Derweil Paris: In der auf landwirtschaftlicher Basis prosperierenden französischen Kapitale hat man Adel und Kirche entmachtet, toleriert allerdings einen König, der dem „regard de la multitude“ untersteht.⁶² Doch manches an der Kapitale, die der Protagonist an der Seite eines ‚zeiteingeborenen‘ Passanten entdeckt, der aufgrund seiner seltsamen Kleidung auf ihn aufmerksam wird, scheint zumindest *ex post* antiutopisch: so die Situation der Frauen, denen das lange Kapitel 38 gewidmet ist, welches eine signifikant anaphorische Struktur aufweist: „Les femmes n'ont rien en propre, et qui peut les épouser? – les femmes n'ont point de dot, parce qu'elles sont par nature dépendantes du sexe qui fait leur force et leur gloire [...]“⁶³

⁵⁷ Vgl. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, 8.

⁵⁸ Wobei in Mexiko Moctezuma gerächt und die aztekische Dynastie wiederetabliert ist: „[C]ette ville [de Mexico] acheve de reprendre son ancienne splendeur sous l'auguste domination des princes descendants du fameux Montezume. Notre empereur, à son avènement au trône, a fait reconstruire le palais [...]“ Aus Paraguay sind die Jesuiten ausgewiesen: „[L]a ville de l'Assomption [...] a donné une grande fête en mémoire de l'abolition de l'esclavage honteux où étoit réduit la nation sous l'empire despotique des jésuites“, Mercier, *Lan 2440*, 384 und 386.

⁵⁹ Vgl. Mercier, *Lan 2440*, 385.

⁶⁰ Vgl. Mercier, *Lan 2440*, 379–82 sowie 23.

⁶¹ Vgl. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire*, 68.

⁶² Vgl. Mercier, *Lan 2440*, 409.

⁶³ Mercier, *Lan 2440*, 328.

Bis dahin dekliniert Mercier neben den oben erwähnten Globalisierungsaspekten konform mit der Tradition stadt- bzw. staatsutopischen Schreibens und ähnlich seinem Vorgehen in den späteren Paris-Chroniken⁶⁴ die konstituierenden Elemente der lokalen Uchronie: Verkehrsregelung, Regierungsform,⁶⁵ Wirtschaft, Jurisprudenz, Ernährung,⁶⁶ Kunst, Spektakelkultur, Academia.⁶⁷

Eines fällt dabei epistemologisch gesprochen besonders in den Blick. Dazu passend, dass die Semantik des Lichts, der *Lumières*, im gesamten Text stark gewichtet ist,⁶⁸ fokussiert Kapitel 26 die Straßenbeleuchtung. Im Lichte der Aufklärung, wenngleich dezidiert unstädtisch, ist das Paris des 25. Jahrhunderts von jedwedem Laster befreit, illuminiert:

Je vis les rues parfaitement éclairées. Les lanternes étoient appliquées à la muraille, et leurs feux combinés ne laissoient aucune ombre [...]. Je ne rencontrais plus au coin des bornes de ces prostituées qui [...] vous proposoient d'un ton soldatesque des plaisirs aussi grossiers qu'insipides. Tous ces lieux de débauche où l'homme alloit se dégrader [...] n'étoient plus tolérés [...].⁶⁹

Diese veritable *république des abeilles* verlangt allerdings eine strenge Anpassung an die Stockregeln und wird durch dezente Verwarner überwacht, die an der Stelle von Zensoren den „flambeau de la raison“, die Fackel der Vernunft hochhalten.⁷⁰ Deswegen spricht Saage von einer „geistige(n) Hegemonie“.⁷¹

⁶⁴ Nicht von ungefähr trägt ein Kapitel von *Lan 2440* den Titel „Le nouveau Paris“, vgl. Mercier, *Lan 2440*, 34–46.

⁶⁵ Um nur einige Elemente zu nennen, vgl. etwa Mercier, *Lan 2440*, 297: „[...] quelle est la forme présente de votre gouvernement? Est-il monarchique, démocratique, aristocratique? – il n'est ni monarchique, ni démocratique, ni aristocratique; il est raisonnable et fait pour des hommes“.

⁶⁶ Diese kommen direkt und unkontaminiert zum Verbraucher, vgl. Mercier, *Lan 2440*, 149–62.

⁶⁷ Hier das Kapitel „L'académie française“: „Nous nous acheminâmes vers l'académie française: elle avoit conservé son nom; mais que sa situation étoit différente! Que le lieu où elle tenoit ses assemblées étoit changé! Elle n'habitoit plus le palais des rois. ô révolution étonnante des âges!“; oder im Kapitel „Où est la Sorbonne?“: „Dans quelle langue se disputent donc les docteurs de sorbonne? [...] on ne se dispute plus en Sorbonne; car dès qu'on a commencé à y parler françois, cette troupe d'ergoteurs a disparu“, Mercier, *Lan 2440*, 231 sowie 68.

⁶⁸ Es finden sich insgesamt über 25 Einträge im Text und eine noch größere Anzahl von Einträgen aus dem semantischen Feld des Lichts.

⁶⁹ Mercier, *Lan 2440*, 177–8.

⁷⁰ Mercier, *Lan 2440*, 163.

⁷¹ Saage, *Utopische Profile*, 189.

Wo und wie endet Merciers Uchronie? In einem ruinierten Versailles, in dem der Erzähler auf einen greinenden Louis XIV trifft und dann inmitten dieses Spektakels aufwacht. Mercier legt mit *L'an 2440* eine geräumige Vision an, lässt sie jedoch am Ende lokal zusammenschrumpfen: Versailles ist der Zeitrest-beständige Ort, eine Art dystopische, weil anachronistische Zeit-Insel, von der aus der Chrononaut zurück in seine Herkunftszeit katalysiert wird. Es kommt also zu einer Katalyse der Zukunftszeit.

4. *Dreaming Utopia: Projektion und Transport eines Chrononauten und seines Publikums*

Eine der interessantesten Fragen ist, wie der Chrononaut an diese Endstation seiner ‚Tour‘ kommt und überhaupt, wie die Zeitreise in *L'an 2440* im Detail figuriert, generiert und strukturiert ist. Der Schlaf, den Mercier als Variante für den Sprung in die Zeitreise wählt, ist von Lehnert im Falle Merciers als Motiv bereits in den achtziger Jahren systematisch untersucht worden.⁷² Schlafzustände, katatonische oder komatöse Situationen, Halbwach- und Traumwachzustände, somnambule oder psychotische Trancen, darunter die prophetischen, divinatorischen,⁷³ kreieren differente Zeiterlebnisse bzw. Zeitausschlüsse und stellen neben den Varianten, die relativitätsphilosophische Erkenntnisse reflektieren, das Pendant zu den materialistischen Zeitreisen, den Reisen in geologische Schichten oder in die Tiefsee (wie sie Jules Verne literarisiert hat), sowie den anthropologischen Erkundungen dar (hypermoderne Ausgestaltungen derselben finden sich z. B. in der „ontological choreography“ und anderen Überlebens-, ‚touristischen‘ Mythologien Donna Haraways).⁷⁴ Wo im 19. Jahrhundert Souvestre einen „sommeil glacé“ metaphorisiert und auch Bellamy mit dem Eisschlaf experimentiert,⁷⁵ liefert die Kryonik heute eine technoutopische und transhumane Option auf hypermodernen Zeitreiseschlaf.

Voskamp erklärt, der durch Schlaf induzierte literarische Zeitreisemodus sei eine auf den ersten Blick einfache, weil szenisch nicht verfolgbare Vari-

⁷² Vgl. erneut Lehnert, *Zeitreisen*.

⁷³ Diese sind Gegenstand der Neuromantie, also der Weissagungs-Traumdeutung, die jenseits der reflexiven, triebausdrückenden Traumbedeutung argumentiert.

⁷⁴ Vgl. hier Elisabeth Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham: Duke University Press, 2005) sowie Elisabeth Grosz, *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely* (Durham: Duke University Press, 2004).

⁷⁵ Vgl. Souvestre, *Le Monde tel qu'il sera*, 12; Bellamy, *Looking backward*.

ante.⁷⁶ Tatsächlich wird auch bei Mercier der Zeitsprung narrativ nicht inszeniert, sondern fällt unter einen elliptischen Vorgang; der Entwicklungsprozess, der von einem Ist-Zustand in einen zukünftigen (Sollte/Könnte)-Zustand zurückgelegt wird, ist unsichtbar: „A state experienced as ideal is thus projected into the future, without visualising the developmental process that led up to this new situation“. Und doch wird das Bewusstsein über den prozessualen Charakter der Reise aus dem Paris des 18. in das des 25. Jahrhunderts über periodisch vorkommende Hinweise auf den historischen Prozess der Reise in den Text eingeflochten.⁷⁷

In seinen Ausführungen verwendet Vosskamp den Begriff der Projektion; ein Terminus, der einerseits einen mathematischen (u. a. linearen, ‚idempotenten‘), doch auch parallelen oder zentralen wie optischen Abbildungsmodus oder technischen Reproduktionsweg und im weiteren Sinne, etwa in der Psychologie, die Weitergabe einer Struktur meinen kann (auf neuraler und motorischer Ebene bezeichnet sie Verlagerungen). Spannend an Merciers Text ist, dass sich die darin stattfindende Zeitreise auf mehreren Ebenen als Projektion liest. Bei der Weitergabe des soziotopographischen Gebildes Paris in die Zukunft kommen mehrere dialektische Kräfte ins Spiel. Einerseits beinhaltet die Kontinuierung Alteration; andererseits geschieht diese ungesehen. Weiterhin vollzieht sich die innerhalb der chronolinenen Regimes sprunghafte narrative Verlagerung der Elemente und Kategorien, die die Struktur ‚Paris‘ in der Herkunftszeit des Erzählers ausmachen, zusätzlich vermittelt einer faszinierenden Projektions- und gleichzeitigen ‚Prozessierungs‘-Form, die kulturhistorisch mehrfach signifikant ist: das Dispositiv/Medium ‚Traum‘. Dieses ist wiederum, um an den Beginn dieser Betrachtung zurückzukommen, vom Meta-Medium der Zeitreise, also einer eskapistischen und gleichsam onirisch vorkommenden Strategie gefasst, die genuin mit antizipatorischen (bzw. retrospektiven) Optionen und Funktionen experimentiert (oder unbewusst mit diesen operiert).

Darüber hinaus stellt die zeitliche Flucht nach vorn, die *Lan 2440* anstrengt, auch noch einen mehrfachen ‚Transport‘-Modus dar. Nämlich einen kommunikationsästhetischen auf der einen Seite, sowie einen, der sich im Sinne einer politischen Ästhetik lesen ließe. In der *transportation theory* wird die Reise als Metapher oder Medium für eine rezeptionsästhetische Loslösung von der Herkunftswelt des Lesers/der Leserin, ja das Mitgerissen-

⁷⁶ Vgl. Vosskamp, „The Narrative Staging of Image and Counter-Image“, 269.

⁷⁷ Vosskamp, „The Narrative Staging of Image and Counter-Image“, 269.

werden in die fiktive Welt verstanden, das sich im „sleeper-effect“ pointiert: einer langanhaltenden Wirkung der (narrativen) Leseerfahrung, die darauf basiert, dass ein durch Lektüre, insbesondere ein progressiv internalisiertes Narrativ, der (linguistische, philosophische etc.) Weltbezug des Rezipienten wie auch die Rückkehr in die Herkunftswelt dauerhaft beeinflusst wird, so dass diese Welt sich rezeptionsästhetisch rekonfiguriert.⁷⁸

In der Untersuchung einer literarischen Zeitreise gilt es nun mehrerlei zu bedenken. In jedem Falle sind die von Gérard Genette und Paul Ricœur strukturalistisch bzw. hermeneutisch aufgezeigten Aspekte und Modi erzählerischer Zeitinszenierung zu identifizieren,⁷⁹ also zu untersuchen, ob Zeit und Zeitverläufe (überzeugend) lesbar gemacht werden, ob dies in der Diegese, der Extradiegese oder Hypodiegese geschieht und wie viele temporale Rahmen jeweils gesetzt werden, d. h. welche erzählte Zeit von welcher anderen gefasst wird; ob es dabei zu metaleptischen Operationen kommt oder nicht – und ob dies so inszeniert wird, dass das Eintauchen in die jeweils andere Zeitschicht in der Rezeption auch gelingen kann (weil die Immersion der betroffenen Figuren schlüssig ist). Komplementär hierzu kann eine Meta-Ebene vorkommen, auf der verifiziert wird, zu welchem Zweck die Eskapade in fremde Zeiten/Zeitwelten überhaupt nötig ist, etwa zur (zeitverkappten) Gegenwarts-Kritik.

Dass der Protagonist bei Mercier in die Zukunftszeit eintaucht – dies geschieht quasi mit einem Lidschlag: es fallen ihm die Augen zu, und schon ist er 672 Jahre älter –, bedeutet auch: der Text versucht sich an der Immersion seiner Leserschaft. Gleich im „Avant-Propos“ bietet er den Schlaf als (Zukunfts-)Traumerfüllungs-Strategie an: [...] „quand verrons-nous nos grands projets, quand verrons-nous nos songes se réaliser! Dormir, voilà donc notre félicité.“⁸⁰ Dieses Prolegomenon stimmt die Leserschaft auf das (träumerische) Lesen eines Textes ein, welcher zum Gegenstand hat, was Peter Burschel zufolge in zeitgenössischen Kommentierungen von *L'an 2440* neben dem bloßen Hinweis auf den Topos des Träumens ausgespart wur-

⁷⁸ Vgl. Markus Appel und Tobias Richter, „Persuasive Effects of Fictional Narratives Increase over Time“, *Media Psychology* 10, Nr. 1 (2007): 113–34.

⁷⁹ Vgl. Ansgar Nünning und Roy Sommer, „Die Vertextung der Zeit: zur narratologischen und phänomenologischen Rekonstruktion erzählerisch inszenierter Zeiterfahrungen und Zeitkonzeptionen“, in *Zeit und Roman: Zeiterfahrung im historischen Wandel und ästhetischer Paradigmenwechsel vom sechzehnten Jahrhundert bis zur Postmoderne*, hrsg. von Martin Middeke (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002), 33–56.

⁸⁰ Mercier, *L'an 2440*, 3.

de, nämlich die trauminhaltliche Signifikanz von Merciers Text. Denn *L'an 2440* nimmt die politische, soziale, ideologische, wissenschaftliche, ökologische etc. wie auch massenpsychologische Verfasstheit einer Gesellschaft in den Blick, die zu Beginn des Textes recht trickreich aus dem Mund des Engländers, nicht des Franzosen porträtiert wird:

Votre capitale est un composé incroyable. Ce monstre difforme est le réceptacle de l'extrême opulence et de l'excessive misère [...]. Eh, qu'est-elle autre chose qu'un diamant entouré de fumier! [...] Je quitte l'Angleterre, je me presse, j'accours, je crois arriver dans un centre éclairé [...]. Mais, dieu! Que mon espérance est cruellement déçue! [...] Parmi tant de réglemens de police, tout est en désordre [...]. La foule risque à chaque instant d'être écrasée par cette innombrable profusion de voitures [...]. Vos temples scandalisent plus qu'ils n'édifient.⁸¹

Der Wunsch nach einer wirklich vernunftorientierten Gesellschaft drängt sich quasi auf. Damit wird Merciers entsprechende vernunftutopische Vision glaubhaft, und der mehrfache ‚Transport‘ (des Protagonisten und der Leserschaft) in die Anderswelt ist garantiert. Bereits das „Avant-Propos“ fragt (sich indirekt an die Philosophen wendend), welches Exerzium der Flucht aus der falschen Zeit dienlich sein könnte,⁸² und schlägt das Schlafen vor. Welchen epistemischen Affront aber stellt es dar, und welchen Vorteil hat es, dass Mercier das Dispositiv der erträumten (Zeit-)Vision nutzt und sich sein Werk nicht nur in die utopische sowie uchronische Literaturtradition, sondern zudem in das Genre des Traumberichts einschreibt? Und welchen „sleeper-effect“ ruft dies hervor?

5. Schlafforschung und Oneironautik im Zwielficht der Aufklärung: Der luzide Traum in *L'an 2440*

Dass *L'an 2440* Aspekte der außer-onirischen Wirklichkeit des Erzählers wie eine erträumte Zukunftszeit beinhaltet, schafft eine Klammer zwischen zukunftshaltiger Aussage und der aus der Gegenwart des 18. Jahrhunderts motivierten, später vergangenheitsaufsuchenden Aussage; eine auch für die spätere Science Fiction typische Konstellation, die bei Mercier als Dialektik von Eskapismus und Reformvision bezeichnet werden könnte.⁸³ Die zuletzt

⁸¹ Mercier, *L'an 2440*, 3–4.

⁸² Vgl. Mercier, *L'an 2440*, 1.

⁸³ Ummer betont, auch Marx etwa habe eschatologisches und jahrtausendaltes Gedanken- gut mit rationalistischen Modellen verbunden, um eine der faktual größten Utopien der Moderne zu entwerfen, Ummer, „Aspects of the Western Utopian Tradition“, 21.

genannte fasst den zeitdiagnostischen Wunsch, die sozialen, politischen, etc. Bedingungen der Gegenwart würden ausgetauscht bzw. verbessert werden. Und wenn dies an die siebenhundert Jahre braucht.

Immer wieder wird die Science Fiction als Oxymoron aufgefasst.⁸⁴ Auch Merciers Text besitzt oxymorische Qualität: es handelt sich um einen Text der *Lumières*, der sich jedoch in der Logik des Träumens artikuliert. Träumen bedeutet nach heutigen Erkenntnissen eine mentale Aktivität im Schlaf; dieser wiederum wurde bis Mitte des 19. Jahrhunderts selbst in der Wissenschaft als passiver Zustand mit Nähe zum Tod aufgefasst.⁸⁵ Heute definiert sich Schlaf als phylogenetisches Verhaltensrelikt mit der Funktion metabolischer Rekonstitution. Die Träume, die unter seiner Wirkung erfolgen, besitzen halluzinatorische Implikationen, die prädominant visuell repräsentativ und/oder sensuell sind und u. a. Infantilismen, Primitivismen offenbaren. Träume sind extrem ephemere angesichts des Versuchs der Wiedergabe und auch deswegen Gegenstand der (lang tradierten) Oineirologie; Literatur und Traum treffen sich dort, wo es zum Traumbericht kommt, wo Traumhaftes literarisiert/poetisiert wird, meist in der Visualität.⁸⁶

Seit der Aufklärung wird die prophetische Konnotation des Traums philosophisch in Frage gestellt, fällt diese doch unter das Verdikt des Aberglaubens. Mitnichten ist damit das Faszinosum des Traums nivelliert, vielmehr kommt es zur Anthropologisierung und Psychologisierung des Traums, in deren Folge auch Kriterien für seine systematische Differenzierung von der Wirklichkeit aufgestellt werden und außerdem darüber reflektiert wird, welche Imaginationsformen sich in anderen Bewusstseinszuständen, etwa dem Tagtraum, manifestieren. Obgleich hierfür rationale Deutungsrahmen aufgestellt werden, scheint der Traum bis heute ein schillernder Verarbeitungsmodus, denn noch nach den 1970er Jahren heißt es, es handele sich

⁸⁴ Siehe dazu vor allgemein eine Reihe von Forumsdebatten im Netz, etwa dieser Blog-eintrag: Matt Maldre: „Etymology of Science Fiction“, *spudart.org*, Zugriff 20.06.2018, <https://www.spudart.org/comic/science-fiction/>. Sowie: John Barnes, „Tropics of a Desirable Oxymoron: the Radical Superman in ‚Back to Metuselah‘“, in *Shaw and Science Fiction*, hrsg. von Milton T. Wolf (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), 81–96.

⁸⁵ So im Paar ‚Hypnos-Ithanatos‘, vgl. Rolf Kühn: „Schlaf, Tod und Nacht als Selbstvergessenheit des Lebens“, in *Eros, Schlaf, Tod*, hrsg. von José Sánchez de Murillo und Martin Thurner (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 49–65.

⁸⁶ Für einen Überblick: Alfred Krozova und Christine Walde, *Traum und Schlaf: ein interdisziplinäres Handbuch* (Stuttgart: Metzler und Springer Nature, 2018). Außerdem beachte das den (europäischen) Traumkulturen gewidmete Graduiertenkolleg der Universität des Saarlandes und dessen Publikation sowie lexikographischen Einträge: .

dabei lediglich um ein Epiphänomen der REM-Phase.⁸⁷ In der Kulturwissenschaft dominieren von der Psychoanalyse geprägte individualpsychologische Annahmen, wobei sich für die Sprach- und Literaturwissenschaft die Hypothese als bedeutsam erweist, in der Literatur geschähen ähnliche Verdichtungs- und Verschiebungsdynamiken wie im Traum (so dass die Metapher wiederum die Traumarbeit der Sprache sei).⁸⁸

In Bezug auf das für Mercier relevante Traumverständnis erläutert Peter Burschel, während der Aufklärung habe die „Zurückweisung übernatürlicher Träume als ‚basso continuo‘ gewirkt“ und zwar aus politischen Gründen: Geträumte Erkenntnis sei hier ‚falsche‘ Erkenntnis gewesen. Nichtsdestotrotz habe sich der Traum als Paradigma und Dispositiv aufgedrängt, sei zum Objekt der „Erfahrungsseelenkunde“ und anderer Wissenschaften geworden, wobei sich eine „Defizittheorie des Traums“ herausgeschält habe, sei in diesem doch die Eigenschaften des „wachen Menschen“, also des aufmerksamen, in der Welt der Vernunft agierenden Subjekts im Traum mitnichten oder zumindest nicht „voll wirksam“ vorhanden erschienen. Der Traum galt als Auffangbecken von im bewussten Zustand rezipierten oder generierten Bildern, mutete als Modus des Chaos an; wenn er nicht als „physiologisch und psychologisch erklärbares Versagen“ der Vernunft begriffen wurde, gehörte er zumindest in den Bezirk der Schwärmerei.⁸⁹

Für die Lektüre von *Lan 2440* scheint nun eine besondere Art des Traums signifikant: der Klartraum oder luzide Traum, in dem sich das träumende Subjekt im Klaren darüber ist, dass es träumt. Das Klarträumen ist trainierbar, Menschen mit dieser (teilweise natürlichen Fähigkeit) werden Oneironauten genannt. In Anbetracht der für *Lan 2440* so zentralen Semantik des Lichts scheint die Anwendung der Bezeichnung ‚luzider Traum‘ adäquat. Auch spricht dafür, dass im Narrativ selbst Traumsignale emittiert wie Brüche markiert und Rückkehrereinheiten performiert werden. So heißt es etwa in Kapitel 28 („La bibliotheque du roi“): „J’en étois-là de mon rêve, lorsqu’une maudite porte tournante, située au chevet de mon lit, en criant sur ses gonds,

⁸⁷ Siehe Christoph Werner und Arnold Langenmeyer, *Der Traum und die Fehlleistungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 149.

⁸⁸ Hierzu eine (kritische) Übersicht bei Eckard Rolf, *Metaphertheorien: Typologie, Darstellung, Bibliographie* (Berlin: de Gruyter, 2005), 100.

⁸⁹ Vgl. Peter Burschel, „Dormir, voilà donc notre félicité: zu Louis Sébastien Merciers ‚LAn 2440‘“ in *Traum und res publica: Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance bis Barock*, hrsg. von Peer Schmidt und Gregor Weber (Berlin: Akademie, 2008), 373–83, hier 379–80. Burschel rekurriert in seinen Ausführungen u. a. auf Manfred Engel.

fit une révolution dans mon sommeil. Je perdis de vue et mon guide et la ville; mais [...] je retombai heureusement dans le même songe.“⁹⁰

Von der Warte der Schlafforschung aus betrachtet ließe sich hier von einer hypnagogen Halluzination sprechen, von einem Eindringen fragmentarischen Bildmaterials oder akustischen Eindrücken ins Bewusstsein zwischen Wachen und Schlafen, wo sich u. a. das Körperschema verändert. Narratologisch ist relevant, dass es zu metaleptischen Operationen kommt, aus der Hypodiegese des Traums in die Diegese und wieder zurück in die Hypodiegese geschaltet wird. Ebenso sind die entsprechenden Metareflexionen in den Paratexten herauszustreichen, die luzide verfasst sind – schließlich ist debattiert worden, ob es sich bei diesen Texten tatsächlich um prä- oder außerfiktionale Elemente handelt.⁹¹ Im „*épître dédicatoire*“ wird, wie bereits erwähnt, das Jahr 2440 nicht nur apostrophiert, sondern ist allegorischer Adressat der Widmung:

Auguste et respectable année, qui dois amener la félicité sur la terre; toi, hélas? *Que je n'ai vue qu'en songe*, quand tu viendras à jaillir du sein de l'éternité, ceux qui verront ton soleil fouleront aux pieds mes cendres et celles de trente générations, successivement éteintes et disparues dans le profond abîme de la mort. [...] *Que ne puis-je te voir autrement qu'en songe*, année si désirée et que mes vœux appellent! Hâte-toi! Viens éclairer le bonheur du monde! Mais, que dis-je? *Délivré des prestiges d'un sommeil favorable*, je crains, hélas! Je crains plutôt que ton soleil ne vienne un jour à luire tristement sur un informe amas de cendres et de ruines!⁹²

Einerseits fallen die Oppositionen ‚Sonne vs. Asche‘ sowie der Topos der Ruinenstadt/der postapokalyptischen Stadt auf.⁹³ Erträumt wird hernach ein neues Jerusalem: die exakte, vernünftige Gesetzesstadt der Zukunft, Antonym der gegebenen bürokratischen, dekadenten, asymmetrischen, kurzum: alptraumhaften Stadt. So ist der Traum erst Dispositiv des skopischen Wunsches, eine lichtere Zeit zu erblicken; doch da dies unrealistisch erscheint, wird er zum Desiderat. Unter der Bedingung, dass er luzide sei (und sein Produkt auch).

⁹⁰ Mercier, *L'an 2440*, 194–5.

⁹¹ Vgl. Gabriele Hoffmann La Torre, „Vision et construction: Louis-Sébastien Mercier ‚L'an 2440‘ – Christoph Martin Wieland ‚Le miroir d'Or‘“, in *De l'utopie à l'uchronie*, hrsg. von Hinrich Hudde und Peter Kuon, 99–108, hier 101, Fußnote 11. Die Autorin verweist auf die Einschätzung von Herbert Jaumann, die sich nicht teilt.

⁹² Mercier, *L'an 2440*, „*épître dédicatoire*“, Hvg. d. Verf..

⁹³ Auch zum Imaginarium der Apokalypse an dieser Stelle vgl. Hoffmann La Torre, „Vision et construction“, 101, Fußnote 12.

6. Ausblick: Der Erkenntnisraum des Traums und der „sleeper-effect“ des Jahres 2440

Peer Schmidt und Gregor Weber reklamieren eine Sicht auf Träume, die den psychoanalytischen Individualisierungsmodellen zum Trotz die gesellschaftliche Bedeutung von Träumen reaktualisieren mögen. Es geht diesen Autoren um Traum und *res publica*:

Der Traum als historisches Phänomen und im Sinne einer handlungsorientierenden sowie legitimierenden Deutungsleistung kultureller und politischer Phänomene [...] galt [...] als Prognosticon für kommende, ‚reale Zeiten‘. [...] Eine aus der Antike in Mittelalter und Frühneuzeit hinüber reichende psychosoziale Prädisposition, die den Traumdeutungen realhistorischen Wahrheitscharakter zubilligte, bildete den Hintergrund für die kollektive Akzeptanz dieser sinnstiftenden Ausdrucksformen und Interpretationen der sozialen Wirklichkeit.⁹⁴

Mercier scheint in der Widmung und im „Avant-Propos“ diese Spannung zwischen individueller und kollektiver Deutungsdimension mit aufgenommen zu haben und zwar unter Berücksichtigung phylo- und ontogenetischer Überlegungen: „Pourquoi le genre humain ne seroit-il pas semblable à l'individu? Emporté, violent, étourdi dans son jeune âge; sage, doux, modéré dans sa vieillesse. L'homme qui pense ainsi, s'impose à lui-même le devoir d'être juste.“⁹⁵ Seine Frage ist die nach der Perfektion, Maxime vieler eutopischen Entwürfe, und er recurriert auf das Bild der Himmelsleiter, eine biblische Traumaparabel der Nachkommen- und Landesverheißung:

Lame humaine monte dans tous ces mondes, comme à une échelle brillante et graduée, qui l'approche à chaque pas de la plus grande perfection. – Mais savons-nous ce que c'est que perfection? En attendant tâchons de rendre les choses passables, ou, si c'est encore trop, rêvons du moins qu'elles le sont. [...] ô mes chers concitoyens! [...] quand verrons-nous nos grands projets, quand verrons-nous nos songes se réaliser! Dormir, voilà donc notre félicité.⁹⁶

Die Lösung/Losung von *L'an 2440* ist also, bevor die *histoire* überhaupt beginnt, der Schlaf, dieses zur Realität des Wachseins stets parallel mögliche, andere Stadium, dessen Wertschätzung sich im Incipit des Textes, also dem Vorwurf, aufgeweckt worden zu sein, *ex negativo* artikuliert („Fâcheux ami,

⁹⁴ Peer Schmidt und Gregor Weber, „Traumkulturen in den frühneuzeitlichen Gesellschaften: eine Einführung“, in *Traum und res publica: Traumkulturen und Deutungen*, hrsg. von Peer Schmidt und Gregor Weber (Berlin: Akademie, 2008), 9–25, hier 13.

⁹⁵ Mercier, *L'an 2440*, 2.

⁹⁶ Mercier, *L'an 2440*, 3, Hvg. d. Verf..

pourquoi m'éveilles-tu? Ah, quel tort tu viens de me faire!“⁹⁷). Denn nur mit dem Schlaf kann der Erkenntnisraum des Traums legitimiert und entliterarisiert werden:

[Merciers] ‚Traum aller Träume‘ [wurde] in keinem Fall als irritierendes, ja paradoxes Projekt der Entfaltung von Vernunft wahrgenommen [...]. Als Chimäre. Als Entfaltung von Vernunft in *dem* Medium des Versagens von Vernunft schlechthin. [...] So naheliegend es sein mag, davon auszugehen, daß die Zeitgenossen das Traum-Motiv – ganz so, wie die Utopieforscher – lediglich als dichterisches Mittel verstanden haben, als literarische Zeitsprungtechnik gewissermaßen ohne erklärungsbedürftige Implikationen: Mercier selbst führt uns in eine andere Richtung.⁹⁸

Der emphatische Ausruf „Dormir, voilà donc notre félicité“ stellt, so Burschel, sogar eine exemplarische Pathosformel dafür dar, dass „[m]it dem Traum auch im 18. Jahrhundert noch Staat zu machen“ war.⁹⁹ Die Angst, das Glück könne nur im Traum realisierbar sein – und die entsprechende Klartraum-Kreation in *Lan 2440* – hat also realpolitische Signifikanz. Die Frage nach dem „sleeper-effect“ stellt sich somit nicht nur auf rezeptionsästhetischen Ebene; es geht zudem um die Nachhaltig- und Hartnäckigkeit einer soziopolitischen Vision mit fiktionalen und doch probaten Mitteln. Was die omissive fiktionale, die Zeitreise und somit den Alterungsprozess des Protagonisten nicht sichtbar machende, weil auf das Motivs des Schlafs rekurrierende Ausgestaltung des Paradigmas angeht, so merkt auch Hoffmann La Torre an: „Le fait de ne pas passer physiquement ce laps de temps compris entre 1768 et 2440, mais de ‚vivre‘ en dormant, fait glisser le rêve, en évitant un saut abrupt dans le temps, dans le domaine de l’humainement possible et lui accorde une force de persuasion“. Der Monolog des Protagonisten, der durch den Zeitsprung zu einem geachteten Uralten geworden ist, richtet sich an einen ‚stummen Leser‘.¹⁰⁰ Vielleicht ließe sich auch ein Leser in halbbewusster Verfassung annehmen, dem der Vorteil des vernünftigen Träumens (und die Qualität des Träumens als wache Seite des Schlafs) besonders leicht suggeriert werden kann. Womöglich hat dieser „sleeper-effect“ von *Lan 2440* zum literaturhistorischen „sleeper-effect“, zur nachhaltigen Resonanz dieses Werks von Mercier geführt.

⁹⁷ Mercier, *Lan 2440*, 4.

⁹⁸ Burschel, „Dormir, voilà donc notre félicité“, 382, Hvg. i.O..

⁹⁹ Burschel, „Dormir, voilà donc notre félicité“, 374.

¹⁰⁰ Hoffmann La Torre, „Vision et construction“, 102.

Zwischen Ritual und Impuls

Individuelle Grenzerfahrung in mennonitischen Kleingesellschaften in Mexiko und Kanada

Bernhard Chappuzeau (Berlin)

ZUSAMMENFASSUNG: Die Selbst- und Fremdwahrnehmung mennonitischer Kultur wird anhand von Darstellungen in Literatur und Film problematisiert, um zum Nachdenken über interkulturelle Kommunikation anzuregen. In Miriam Toews' Romanen *A Complicated Kindness* und *Irma Voth* werden schwerwiegende Auflösungsprozesse der Familie und Auswirkungen von Gewalt im Konflikt mit dem unmittelbaren Umfeld thematisiert. Zwischen beiden Romanen übernimmt Toews eine der Hauptrollen in dem mexikanischen Beziehungsdrama *STELLET LICHT* von Carlos Reygadas, der das Leben der Mennoniten in Nordmexiko von außen betrachtet und zu einem fiktionalen Film verarbeitet. Während die Sprache der Glaubensgemeinschaft in den Romanen essentielle, aber nicht übersetzbare Wesenszüge kultureller Identität markiert, wird der Film überwiegend im alten niederdeutschen Plautdietsch realisiert, er unterwirft jedoch die fiktionale Bearbeitung einem ästhetischen Konzept, das sich vom interkulturellen Spannungsfeld weit entfernt. In der Gegenüberstellung werden die Grenzen der Integration und die Spielräume von Grenzüberschreitungen analysiert.

SCHLAGWÖRTER: Kleingesellschaft; Mennoniten; Toews, Miriam; Reygadas, Carlos; Ritual; Gewalt; Emanzipation

1. Entwicklungen mennonitischer Kleingesellschaften und Bezüge zur Diskussion um die Parallelgesellschaft

Kleingesellschaften spielten über Jahrhunderte hinweg weltweit eine beherrschende Rolle in den verschiedenen Phasen der Religionskriege, des Imperialismus und Kolonialismus. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts trat ihre lokale Autonomie massiv in Konkurrenz zu den im Aufbau befindlichen nationalstaatlichen Strukturen. Spätestens seit der postkolonialen Debatte und der Aufarbeitung der Diktaturen des 20. Jahrhunderts und insbesondere im Zuge der Vernetzung im Zeitalter der Globalisierung gelten sie als nicht mehr zeitgemäß. Institutionell in sich abgeschlossene Kleingesellschaften erscheinen heute kaum noch denkbar, denn sie situieren sich in „immer umfassenden

der vernetzten Infrastruktur-, Wirtschafts-, Bildungs-, Verwaltungs- und Kommunikationssystemen“¹.

In der aktuellen Phase großer migratorischer Bewegungen ist der Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ aufgetaucht. Insbesondere in den schnell wachsenden Großstädten werden gesamtgesellschaftliche Probleme der Ausgrenzung und der fehlenden Integration mit einer mangelnden Integrationsbereitschaft bestimmter ethnischer Gruppen in Verbindung gebracht, zu denen weitere ökonomische und politische Krisenmomente hinzutreten. In den 1990er Jahren war für dieses Phänomen zunächst der Begriff der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ maßgeblich. In ihm erhielten „unproblematische ethnische Spezifika nunmehr eine alles umfassende Bedeutung, eine Gruppen neu konstituierende, also konstitutive Relevanz und eine hegemonial- bzw. marginal-politische Aufladung“, über die sich Diskriminierung einerseits und Migrantenkonservatismus andererseits im Sinne eines Nebeneinanders kollektiver Identitäten deutlich verfestigten.² Ethnisierungsdiskurse führten vom Einzelfall zur strukturellen Generalisierung, über die die Möglichkeiten und Grenzen sozialer Integration im Zusammenwirken von Personenstatus, Arbeitsumfeld und kultureller Aktivität abgesteckt wurden.³

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen seitdem diese lokalen Milieus mit ihren jeweiligen Segregationsprozessen, die sich als „kleingesellschaftliche Wirklichkeiten“ in der gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung verfestigen, andererseits aber auch dem Einzelnen eine neue Beweglichkeit über Mehrfachzugehörigkeiten zu verschiedenen Gruppen ermöglichen.⁴ Während gewalttätige Konfrontationen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb demokratischer Strukturen abgenommen haben, gewinnt der Diskurs um die „gefühlte Parallelgesellschaft“ deutlich an Schärfe, denn sowohl die wachsende Gesellschaftsschicht mit sehr geringem Einkommen als auch besser gestellte bürgerliche Gruppen fühlen sich in den unüberschaubaren und zumeist kompetitiv ablaufenden Bewegungsprozessen

¹ Wolf-Dietrich Bukow, Claudia Nikodem, Erika Schulze und Erol Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen“, in *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen*, hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow, Claudia Nikodem, Erika Schulze und Erol Yildiz (Wiesbaden: VS, 2007), 11–26, hier 13–4.

² Wolf-Dietrich Bukow, *Leben in der multikulturellen Gesellschaft: die Entstehung kleiner Unternehmer und die Schwierigkeiten im Umgang mit ethnischen Minderheiten* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993), 108–9.

³ Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, *Leben in der multikulturellen Gesellschaft*, 113.

⁴ Vgl. Bukow, Nikodem, Schulze und Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft?“, 14.

sen verunsichert und suchen einen virtuellen Weg zurück in die vormoderne Gesellschaft: in ihrer „Angst um den Verlust sicher geglaubter Privilegien“ kommt vor allem ein „Unbehagen“ an der aktuellen Phase der gesellschaftlichen Modernisierung zum Ausdruck.⁵

Mit der Betrachtung der mennonitischen Kleingesellschaften entfernen wir uns von den auf die großstädtischen Ballungszentren bezogenen Debatten und betrachten Problemfelder der Integration und der interkulturellen Kommunikation im ländlichen Raum. In diesem Beitrag stehen konträre Außen- und Innenperspektiven mennonitischer Siedlungen in Amerika zur Diskussion, die sich immer schon selbst verwalten, noch vorwiegend eine eigene Sprache sprechen, die schulische Bildung außerhalb staatlicher Vorgaben organisieren und auch weitgehend autark funktionieren. Die Mennoniten sind bereits im 16. Jahrhundert innerhalb der Täuferbewegung im friesisch-niederländischen Raum in Erscheinung getreten. Sie haben sich bald von den übrigen protestantischen Bewegungen der Reformation distanziert und zu einer in sich geschlossenen Siedlungsweise gefunden. Mit ihrer strikten pazifistischen Haltung haben sie Jahrhunderte der Ablehnung, auch der Unterdrückung und Verfolgung, und immer neuer Siedlungsprojekte hinter sich. Einerseits gelten die Sprache Plautdietsch und die Formen des abgeschotteten Zusammenlebens, in dem sich die Gemeinschaften den gängigen Entwicklungen der Säkularisierung widersetzen, als extrem konservativ und rückwärtsgewandt. Andererseits sind sie aber selbstbewusst, mobil und flexibel, etwa darin, große Siedlerverbände von über 10.000 Personen innerhalb kurzer Zeit in ein neues Umfeld zu lenken, das sich in einem weit entfernten Kulturkreis befinden kann. So führte bekanntlich die Ablehnung der Wehrpflicht zur Abwanderung aus den russischen Gebieten ab 1870 in die USA und nach Kanada und die Ablehnung der nationalen Standards bei der Schulpflicht zur Abwanderung aus Kanada in den nordmexikanischen Bundesstaat Chihuahua in den 1920er Jahren. In den vergangenen dreißig Jahren haben weitere zahlreiche Verlagerungen von Gemeinschaften zwischen Russland, Deutschland, Kanada, USA, Mexiko, Honduras, Paraguay und Bolivien stattgefunden. Die größte Dynamik weist jedoch längst der Zuwachs in Zentralafrika, Indien und Indonesien auf.⁶

⁵ Bukow, Nikodem, Schulze und Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft?“, 16.

⁶ Von den 2,1 Millionen weltweit in der *Mennonite World Conference* von 2015 registrierten Personen, lebt die Mehrheit nicht mehr in Nord- und Südamerika, sondern in Afrika und Asien. In Amerika verlagern sich nach der Umzugswelle von Kanada nach Mexiko in den 1920er Jahren im 21. Jahrhundert die meisten Siedlerverbände nach Bolivien und Paraguay. In Deutsch-

In der Agrarwirtschaft haben sich die Mennoniten international als ausdauernd und durchsetzungsfähig erwiesen. Die regionale ökonomische Bedeutung mennonitischer Siedlerverbände hat deshalb immer im Vordergrund der Betrachtung von außen gestanden. Im Falle des mexikanischen Bundesstaats Chihuahua wird etwa beim technologischen Fortschritt in der Agrarwirtschaft der Einfluss neuer Kultivierungstechniken der Mennoniten zur Steigerung der Agrarerträge wie auch zur Urbarmachung von semiariden, der Desertifikation anheim gegebenen Gebieten betont.⁷ Die damit verbundene Autosuffizienz und Autarkie der Glaubensbrüder erzeugt einen unauflösbaren Widerspruch zwischen ihrem Inseldasein und unzugänglichen Anderssein einerseits und ihrer ökonomischen Tragweite in der gesamten agrarindustriellen und soziokulturellen Entwicklung andererseits. Hieraus entstand auch ein systemischer Zusammenhang zwischen Xenophilie und Xenophobie, ausgelöst durch den staatlichen Protektionismus der Siedler und ihre massiven Konflikte mit lokalen Konkurrenten.⁸ In der literarischen und filmischen Bearbeitung dieser besonderen gesellschaftlichen Verhältnisse spielt dieser Zusammenhang eine wesentliche Rolle.

2. Miriam Toews' Schlüsselfunktion zum Verständnis mennonitischer Kultur im Verhältnis zur Außenprojektion von Carlos Reygadas

Der mexikanische Regisseur Carlos Reygadas gewann für sein Filmprojekt *STELLET LICHT* (2007), in dem er eine mennonitische Familie im mexikanischen Bundesstaat Chihuahua portraitierte, die kanadische mennonitische Schriftstellerin Miriam Toews. Toews war zu diesem Zeitpunkt mit ihrer Kritik an der Lebenswirklichkeit der Mennoniten bereits zu einer Bestseller-Autorin mit einigen renommierten Auszeichnungen geworden. Reygadas war nach eigenen Angaben vom abgeschiedenen Leben der Religionsgemeinschaft fasziniert, wollte es besser verstehen und es zugleich Kinozuschauern

land haben sich die mennonitischen Gemeinden nach dem Zuzug von 200 000 Personen aus der ehemaligen Sowjetunion in den 1990er Jahren im Jahr 2015 wieder auf 47 000 reduziert, Mennonite World Conference, „Membership“, Zugriff 22.03.2018, www.mwc-cmm.org/maps/world.

⁷ Vgl. Jane-Dale Lloyd, „Las colonias mormonas porfiristas de Chihuahua: ¿un proyecto de vida comunitaria alterna?“, in *Xenofobia y xenofilia en la historia de México siglos XIX y XX*, hrsg. von Delia Salazar Anaya (México D.F.: Instituto Nacional de Migración, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ediciones SA de CV, 2006), 203–32, hier 231.

⁸ Vgl. Luis Aboites Aguilar, „Xenofobia local, xenofilia federal: los primeros años de los menonitas en Chihuahua, 1922–1933“, in *Xenofobia y xenofilia*, hrsg. von Delia Salazar Anaya, 309–21, hier 318–21.

in der ganzen Welt näher bringen. Wenige Jahre später hat Toews diese Zusammenarbeit in ihrem Roman *Irma Voth* (2011) wieder aufgegriffen und sie darin aufs Heftigste konterkariert. Wie unvereinbar beide Perspektiven tatsächlich sind und wie unversöhnlich sie sich gegenüber stehen, zählt zu den erstaunlichsten Ergebnissen dieser bemerkenswerten Kooperation zwischen dem Mexikaner und der Kanadierin. Die kulturelle Grundlage für dieses gegenseitige Unverständnis wird im Titel dieses Beitrags mit den Begriffen ‚Ritual‘ und ‚Impuls‘ umschrieben.

Symbolhandlungen geben Sicherheit, prägen Gemeinschaft und halten sie zusammen. Rituale schaffen darüber hinaus Heimat und Vertrauen, insbesondere im Kontext der Migration. Im Unterschied zum Katholizismus und zu den evangelisch-lutherischen Kirchen, die rituelle Handlungen stark an das Amt des Geistlichen binden, verwirklichen die mennonitischen Gemeinschaften ihre Rituale vor allem im alltäglichen Zusammenleben. Diese Ritualität bestimmt wie ein stützendes festes Geländer alle wesentlichen Strukturen und Handlungsfelder des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft. Sprache ist nicht nur bedeutungsschwer in dem, was sie aussagt, sondern auch in dem, was sie nicht aussagt. Neben dem gemeinschaftlichen Beten und Singen haben Rituale des gemeinsamen Schweigens einen besonderen Stellenwert. Eine rationale Inoffensivität bestimmt die Beziehungen, emotionale Ausbrüche sollen vermieden werden. Eine stark rituell geprägte Lebensweise wird im Folgenden von zwei Seiten betrachtet, aus der Perspektive der Autorin und der des Regisseurs. Ebenso sticht die Mehrdeutigkeit des impulsiven Verhaltens des Einzelnen hervor, der aus diesem Gefüge ausbricht, da es die unvereinbaren Positionen schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen, einen gemeinsamen Standpunkt der Betrachtung einzunehmen.

Miriam Toews hat sich nie als mennonitische Schriftstellerin definiert, und dennoch nehmen zwei ihrer Romane eine Schlüsselrolle in der Entwicklung der mennonitischen Literatur in Kanada ein. Sie verließ die Mennonitensiedlung Steinbach mit 18 Jahren, studierte an der University of Manitoba Filmwissenschaft und am Londoner King's College Journalismus, seit den 1990er Jahren ist sie als freie Schriftstellerin und Journalistin im angloamerikanischen Raum tätig. Ihre Romane *A Complicated Kindness*⁹ und *Irma Voth*¹⁰,

⁹ Miriam Toews, *A Complicated Kindness* (London: Faber & Faber, 2004) = *Ein komplizierter Akt der Liebe* (Berlin: Berliner Taschenbuch, 2007).

¹⁰ Miriam Toews, *Irma Voth* (London: Faber & Faber, 2011); *Kleiner Vogel, klopfendes Herz* (Berlin: Berlin Verlag, 2011).

die ich für meine Betrachtung ausgewählt habe, stehen im Zusammenhang mit dem Selbstmord des Vaters im Jahr 1998 und der älteren Schwester im Jahr 2010. Mennonitische Traditionen und Werte dürfen in Toews' Werk niemals für sich sprechen, wie schon die jugendliche Protagonistin Nomi von Anfang an in ihrem ersten Roman klar stellt: „Meines Wissens ist das die peinlichste religiöse Untergruppierung von Menschen, zu der man gehören kann.“¹¹ Selbstfindung und Auflehnung gegen die Glaubensgemeinschaft sind jedoch zutiefst mit der Glaubenslehre verbunden, denn es besteht in deren Aufbau ein unüberwindbarer Zusammenhang zwischen der Verheißung der Heilslehre und der Verdammung in Form von Höllenqualen, die die ausgetretenen bzw. verstoßenen Mitglieder erleiden. An die Stelle der schützenden Gemeinschaftserfahrung tritt für die Andersdenkenden der unmittelbar drohende Ich-Verlust. Nomi erlebt diese Grenzerfahrung, in der das Abweichen von der Tradition als unumgänglicher Zerstörungsprozess der Familie erlebt wird, als fortgesetztes Einwirken von außen, mit dem ihre eigene Körpererfahrung korrespondiert:

Am Tag als [meine Mutter] Trudie fortging, hat meine Periode angefangen, ich habe also schon sechsendreißigmal geblutet, seit die beiden [Trudie und meine ältere Schwester Tash] weg sind. Diese Stadt ist so ernst. Und so still. Die Stille macht mich noch verrückt. Ob man daran sterben kann? Irgendeine unsichtbare Kraft hält ständig den Daumen auf das, was wir sagen, wie den Finger auf eine offene, blutspritzende Wunde. Im Rathaus steht ein riesiger Aktenschrank mit lauter Totenscheinen, auf denen zu lesen ist: an unterdrückter Wut erstickt oder an verschwiegenem Unglück verendet. Silentium. Nachts hört man höchstens die Transporter, die den Highway runterbrettern und bedröhtte Tiere irgendwohin schaffen, wo man mit dem Messer auf sie losgeht.¹²

Während die ältere Schwester ganz offen mit ihrem Freund die Gemeinschaft verlässt und die existentielle Bedrohung ihrer Ausgrenzung herunterspielt („Hölle ist doch bloß eine Metapher“¹³), verbindet sich das Weggehen der Mutter mit Nomis Angst vor dem möglichen Selbstmord der Mutter. Das einzige mennonitische Ritual, dem der Roman außerhalb des Schweigens eine eigene Stimme einräumt, ist die Verstoßungszeremonie der Mutter,¹⁴ sodass jegliche Form der Mediation zwischen Gemeinschaft und Individuum

¹¹ Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 11–2.

¹² Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 11.

¹³ Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 184.

¹⁴ Vgl. Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 234.

ausscheidet. Selbst die Vermittlung ihrer Sehnsucht zu anderen, die außerhalb ihrer mennonitischen Kultur stehen, erscheint der jugendlichen Protagonistin aussichtslos:

Als Mennonitin kann man sich nicht mal ordentlich nach der Welt verzehren, weil die Welt dieses Verzehren zur komischen Nummer macht. Eine nette Filmstory, weiter nichts. Junge Mennonitin kommt nach New York, Familie von Amischen zieht nach Soho. Schon deprimierend, wenn man merkt, dass die eigenen tiefsten Sehnsüchte in Hollywood auf Lacher pro Minute getestet werden.¹⁵

Der komplizierte Akt der Liebe, auf den der Roman zuläuft, bezieht sich auf das Zurückgewinnen der Liebe innerhalb der eigenen Familie. Die Protagonistin muss dies in Abwesenheit der übrigen Familienmitglieder in Auseinandersetzung mit sich selbst als eigene überlebensnotwendige Fiktion und Traumarbeit in einem leerstehenden Haus leisten, um anschließend in eine neue Welt aufbrechen zu können.

Die gemeinschaftsstabilisierenden und -gefährdenden Formen des Verschweigens und Verheimlichens stehen bereits zu Beginn der 1990er Jahre im Zentrum der internen kanadisch-mennonitischen Literaturdebatte. Der traumatische Kontext von Verfolgung und Aufbruch der Mennoniten-Familien im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit Diktaturen und dem Zweiten Weltkrieg und die dichterischen Anliegen zur religiösen und gemeinschaftlichen Erneuerung werden deutlich mit einer Gegenwartskritik konfrontiert.¹⁶ Die Dichtung und Prosa von Di Brandt, Victor Enns, Patrick Friesen, Sarah Klassen und Robert Kroetsch bilden die Speerspitze dieses Konflikts, der gegenüber der Tradition des Pazifismus und der Inoffensivität auf verkrustete, autoritär-patriarchalische Strukturen und gemeinschaftlich tolerierte Gewalt verweist.¹⁷ In der gemeinschaftlich nicht hinterfragten

¹⁵ Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 169.

¹⁶ Dass sich die Probleme im Konflikt zwischen den Generationen verschärfen, wurde erstmals auf der ersten internationalen Konferenz zur mennonitischen Literatur von 1990 in Einzelbeiträgen der jungen Generation und in der Abschlussdiskussion öffentlich diskutiert, vgl. *Acts of Concealment: Mennonite/s Writing in Canada*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe (Waterloo und Ontario: University of Waterloo Press, 1992).

¹⁷ Zur besonderen Qualität einer verdichteten Sprache verweise ich auf Di Brandts Gedicht „death is a good argument, better than fathers“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 145–6. Zur einflussreichen Charakterisierung gewalttätiger Jugendkultur verweise ich auf den Gedichtzyklus *Jimmy Bang Poems* von Robert Kroetsch bei Wayne Tefs, „Rage in Some Recent Mennonite Poetry“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 193–205, hier 193–9.

Übereinstimmung zwischen väterlichem Gott und physischer Präsenz des autoritär handelnden Familienvaters bewirkt die Gegenwehr gegen dessen Gewalt eine existentielle Krise, die nur in Form Aggression gegen andere oder sich selbst beantwortet werden kann.¹⁸ Ein wesentliches Verdienst dieser Debatte ist die Anerkennung der symptomatischen Qualität von Gewalt für ursächliche Probleme der Verdrängung und Übertragung zwischen den Generationen.¹⁹

Toews greift diesen Konflikt in ihrem Roman *Irma Voth* über eine kanadische Mennoniten-Familie auf, worin der vom Stalinismus einst traumatisierte Vollwaise aus der Ukraine als Vater gegenüber seiner aus der Gemeinschaft ausbrechenden älteren Tochter selbst zum Mörder wird, während sich der Rest der Familie um eine Vertuschung und Ausblendung der Tat bemüht. Nach der Flucht in eine mexikanische Mennoniten-Siedlung in der Nähe von Chihuahua macht Toews' neue junge Protagonistin Irma sich selbst dafür verantwortlich und lädt sich die Verantwortung für die vom Vater verursachte Gewalt innerhalb der eigenen Familie auf. Verantwortung erhält hier erstmals jedoch auch eine positive, zukunftsorientierte und lebensbejahende Bedeutung, die Irma für sich und ihre jüngeren Schwestern übernimmt. Sie tritt, was ihre Mutter nicht vermag, dem Vater gegenüber. Irma flüchtet schließlich in stiller Unterstützung der Mutter mit ihren beiden jüngeren Schwestern – die Kleinste ist noch ein Säugling – und baut sich mit der Hilfe liebevoller Menschen eine neue Existenz in Mexiko-Stadt auf.

Toews' zwiespältige Position gegenüber Reygadas ist vielschichtig. Sie erschließt sich dem nicht Plautdietsch Sprechenden erst nachträglich im Vergleich des Romans *Irma Voth* mit der Analyse von Reygadas' filmischer Arbeit *STELLET LICHT*. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich Toews gegen eine sachlich objektive Gegendarstellung entschieden hat und ihrerseits die Zusammenarbeit fiktional verändert hat. Der Kern des Konflikts zwischen Film und Roman basiert auf der Unversöhnlichkeit zweier Konzepte von Wahrnehmung und Wirklichkeitserfahrung. Der Regisseur setzt auf eine innerfilmische Wahrheit, die den Zuschauer über intensive atmosphärische Signale zu einer stillen Teilnahme an rituellen Handlungen der Mennoniten-Gemeinschaft auffordert. Die Erfahrung einer Unumschränktheit des Moments wird gesteigert durch den Aufbau eines Spannungsverhältnisses zwi-

¹⁸ Vgl. Tefs, „Rage in Some Recent Mennonite Poetry“, 199–203.

¹⁹ Vgl. Robert Kroetsch, Rudy Wiebe, Magdalene Redekop, Patrick Friesen und Hildi Froese Tiessen, „Closing Panel“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 223–42, hier 236–9.

schen der Stille und Ruhe innerhalb der langen Einstellungen auf der einen Seite und einer fortwährenden Rhythmisierung von Ton und Bild auf der anderen, etwa durch atmosphärische Geräusche und bewegliche, changierende Farben und Texturen, die verschiedene Sinneswahrnehmungen des Zuschauers anregen. Reygadas beschrieb seine Herangehensweise wie folgt: „una especie de sueño, de trance, de visión hipnótica“²⁰. Seit einigen Jahren gehen viele lateinamerikanische Regisseure wie Reygadas auf Distanz zur stimmlichen und sprachlichen Zentrierung des Erzähl- und Aktionskinos. An die Stelle des soziopolitischen Diskurses und der Handlungsorientierung tritt das Moment der Kontemplation, das die verkörperte Wahrnehmung des Zuschauers mit der Reflexion darüber verbindet.²¹ Die konzentrierte Wahrnehmung einer sich ausdehnenden Stille eröffnet in der Perspektive von Reygadas eine Erfahrung von Wirklichkeit, die auf Sinneserfahrung ohne konversationelle Bezüge setzt. Die Teilnahme an momentbezogenen Lebensabschnitten der mennonitischen Kultur wird also in den Dienst eines ästhetischen Konzepts gestellt – und nicht umgekehrt –, das den Zuschauer zur Veränderung seiner Weltwahrnehmung anregen soll. Aus diesem Grunde klammert Reygadas die offensichtlich vorhandenen sozialen und politischen Konflikte des Zusammenlebens und der Konfrontation mit dem Kamerateam aus seinem filmischen Produkt aus, weil er innerhalb seiner filmischen Werke vorrangig an der Erschaffung einer spezifischen Wahrnehmungsqualität arbeitet.

Die emotionalen Störungen des inneren Gleichgewichts, die der Film darstellt, vollziehen sich bei Reygadas auf einer von religiösen und sozialen Strukturen unabhängigen Ebene in einem privaten zwischenmenschlichen Bereich: der Verlust der Liebe in einer Zweierbeziehung und das heimliche sexuelle Begehren zu einem Menschen außerhalb dieser. Die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum und ihre Abgrenzungen überwindet der Zuschauer mit Hilfe der Kameraführung ohne Schwierigkeiten und kann

²⁰ Sebastián Alberto López, „Luz silenciosa: violentar la emoción“, *laFuga* 99 (2008), Zugriff 22.03.2018, www.lafuga.cl/luz-silenciosa/99.

²¹ Neben meiner noch nicht in Buchform veröffentlichten Habilitationsschrift (Humboldt-Universität zu Berlin, 2017) verweise ich zur Erläuterung dieses ästhetischen Konzepts auf meine Besprechung des argentinischen Regisseurs Lisandro Alonso: Bernhard Chappuzeau „La imagen lejana y el impulso de tocarla: la recepción afectiva de ‚Liverpool‘ (Lisandro Alonso, 2008) en el extranjero“, in *Cine argentino contemporáneo: visiones y discursos*, hrsg. von Bernhard Chappuzeau und Christian von Tschilschke (Madrid und Frankfurt am Main: Iberoamericana und Vervuert, 2016), 263–83.

sich so der Illusion hingeben, sich dem Innersten der persönlichen Erfahrung zu nähern. Reygadas erzeugt damit die Illusion einer Impulsivität, die zwar an sich selbst, jedoch nicht an der Zurückweisung bzw. einer gewalttätigen Begrenzung durch die Religionsgemeinschaft scheitert. Schuld und Vergebung sind folglich ganz auf den Raum des Privaten beschränkt. Das abschließende um Vergebung Bitten und Verzeihen zwischen den beiden Frauen in der Dreiecksbeziehung vollzieht sich bei Reygadas hinter verschlossenen Türen, während die mennonitische Gemeinschaft dabei außen vor bleibt.

Diese einseitige Privilegierung des Zuschauers bei gleichzeitiger Unterbindung gesellschaftlicher Konflikte markiert den größtmöglichen Unterschied zwischen *STELLET LICHT* und *LIVING IN A PERFECT WORLD* (2016), einer von *National Geographic* realisierten Filmdokumentation unter der Regie von Diego D’Innocenzo. Im Sinne der dokumentarischen Darstellung stellte D’Innocenzo die Kameraführung in den Dienst der mexikanischen Mennoniten, die etwas aus ihrem Leben zeigen und darüber reflektieren. Der episodische Charakter des Dokumentarfilms ermöglicht insofern sowohl das teilnehmende Sichversenken in den Moment des rituellen Handelns als auch das Wahrnehmen eines konfliktreichen Aushandelns von Gemeinschaft, aus der einzelne ausbrechen, weil sie die überkommenen Lebensprinzipien nicht mehr teilen. Der beschönigten Illusion des Eintauchens bei Reygadas, die zugleich den Zuschauer in einer viel umfassenderen ganzheitlichen Weise anspricht und damit auch seine Vorstellungsmöglichkeiten erweitert, steht das distanzierte, aber auch auf einzelne, weniger schwerwiegende Konflikte eingeschränkte Betrachten von D’Innocenzo gegenüber.

In Toews’ Roman *Irma Voth* wird deutlich, dass die titelgebende Protagonistin als unmittelbar Beteiligte, die bereit ist, Verantwortung zu übernehmen, die Herangehensweise und Interessen des Filmregisseurs Diego nicht akzeptieren kann. So hat dessen Verhalten im Roman eine dramatische Auswirkung auf das Leben der Protagonistin und ihrer Familie. Im Sinne einer katalytischen Funktion bewirkt die Teilnahme an den Dreharbeiten, dass Irma ihre Schwester vor ihrem Vater beschützen muss, während der Regisseur die väterliche Gewalt gegen die Tochter ganz offensichtlich hinnimmt, um das Ergebnis seiner Dreharbeiten nicht zu gefährden. Die von ihm ausgelöste innerfamiliäre Konfrontation zwingt Irma zum offensiven Handeln gegen ihren Vater und ihren abwesenden Ehemann, um sich selbst und ihre

Schwestern zu retten. Demgegenüber gelingt es dem Filmregisseur, sein Werk ohne nennenswerte Reibungsverluste in der geplanten Machart zu vollenden. In einer Filmvorführung in Mexiko-Stadt erlebt die Protagonistin später beide Ebenen gleichzeitig: den Zugang zu den stimmungsvollen schönen Seiten ihrer Kindheit auf dem Lande – die Geborgenheit in der Gemeinschaft – und den unüberbrückbaren Abgrund, der die Zuschauererfahrung von ihrer persönlichen Lebenswirklichkeit trennt.

Zusammengefasst besteht der wesentliche Unterschied in der Sphäre des Privaten, die bei Toews immer von der Macht der Gemeinschaft bedrängt wird, während Reygadas Spielräume in der Sphäre des Privaten und ihre Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Bedingungen unterstreicht. Die polarisierenden, machterhaltenden und gewaltfördernden Muster des Rituals bei Toews (und in der übrigen kanadisch-mennonitischen Literatur der jungen Autorinnen und Autoren der Gegenwart) stehen einer von Reygadas bewusst gewählten, immer wieder neu zu erringenden Spiritualität gegenüber. Insofern ist jeder individuelle Impuls in Toews' Sinne zwangsläufig ein Aufbegehren und Ausbrechen, während in Reygadas' Film der Einzelne an seinen privaten Wünschen zerbrechen kann, ohne dass die Gemeinschaft eingreift. Eine massive Infragestellung der Gemeinschaft und ihre von der Begeisterung für das Andere getragene Stabilisierung stehen in der Innen- und Außenperspektive unvereinbar nebeneinander.

Die Bedeutung des Rituals bei Toews verweist insofern auf eine systematische Problematik. In der Systemtheorie tritt Religion in dem Moment auf, in dem der Mensch sein Dasein als begrenzt begreift, sie gibt also Stabilität und markiert zugleich die Überschreitung des Lebens durch den Tod.²² Andreas Kött verdeutlicht, dass religiöse Rituale besonders in traditionellen Gesellschaften in Form von restringierten Codes ein vorgegebenes Wertesystem stärken und den Fehlgebrauch von Symbolen kontrollieren: „Rituale in archaisch geprägten Gemeinschaften sorgen mit ihrem stereotypen Ablauf dafür, dass Abweichungen vom Gewöhnlichen nicht nur kaum eine Überlebenschance haben, sondern auch nicht geduldet werden.“²³ Die Selbstreferentialität des Wortes trifft auf das Unvertraute: „Man kann sich der Welt nicht mehr sicher sein, auch dort nicht, wo sie durch Dauer und Zyklen Kontinuität zu garantieren scheint (Bäume, Vogelflüge, Sternkonstellationen

²² Vgl. Andreas Kött, *Systemtheorie und Religion: mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 321.

²³ Kött, *Systemtheorie und Religion*, 323.

u. a.)“²⁴. Insofern ist Kommunikation in rituell geprägten Gemeinschaften stets streng reglementiert, um das Fremde und Unvertraute zu vermeiden: „Wer auf dem Pfad des Rituals bleibt, braucht nichts zu fürchten. Wer aber mit verbotenen Adressen Kontakt aufnimmt, dem kann es passieren, dass er aus dem Paradies verstoßen wird. Und als Einzelner war das Überleben kaum möglich.“²⁵

Die Innenperspektive der Kleingesellschaft spiegelt den konfrontativen Konkurrenzbegriff der gefühlten ‚Parallelgesellschaft‘, um den es eingangs in Zusammenhang mit der Besprechung der Außenperspektive der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ ging. Beide getrennt voneinander funktionierenden gesellschaftlichen Systeme sind also über einen gemeinsamen Systembegriff miteinander verbunden, ohne sich darüber austauschen zu können. Das rituell überformte Leben in der Kleingesellschaft, das in der Außenperspektive als positive Alternative eines ganzheitlichen Lebensmodells erscheint, wird über die existentielle Grenzerfahrung zu einem Politikum, das in Toews’ Romanen bis ins Extreme zugespitzt wird. Das Individuum ist beim Austritt aus der Gemeinschaft in seiner Existenz unmittelbar bedroht. Es gelingt Toews’ Protagonistinnen nur unter Aufbietung aller ihrer Kräfte, das eigene Überleben und das der geliebten Schutzbefohlenen zu sichern. Aus der Gegenüberstellung zu Reygadas’ Position wird ersichtlich, dass ebenso wenig die Innenperspektive wie die Außenperspektive auf die Kleingesellschaft zu einer kommunikativen Mediation geeignet ist. Gerade aus diesem Grunde ist aber die Zusammensicht beider Positionen für die kritische Auseinandersetzung mit der ‚Parallelgesellschaft‘ so förderlich. Insbesondere der Medienwechsel zwischen Film und Buch kann eine neue Qualität der Betrachtung bewirken.

3. Plädoyer für ein neues Gedächtnis mennonitischer Kultur

Trotz der unüberwindbar erscheinenden Grenzerfahrung und der damit verbundenen Auflösungs- und Trennungsprozesse hat Toews über das Medium der Sprache auch einen Weg der Veränderung aufgezeigt. Ich möchte daher zum Schluss Toews’ engagierte Literatur in Beziehung zur mennonitischen Rhetorik am Beispiel von Edward Frank Dyck setzen.

To be a Mennonite literary artist, then, is to exploit the rhetoric of a peasant ideology encoded in a common dialect and taken by Mennonites as a whole.

²⁴ Kött, *Systemtheorie und Religion*, 323.

²⁵ Kött, *Systemtheorie und Religion*, 324.

Plain speech, too, has its rhetoric; the absence of named or recognized figures of speech is the presence of so-far unnamed and unrecognizable figures; and in the name of their own language, Mennonites actually identify the very figure of their rhetoric: *plaut dietsch is plain speech*.²⁶

Toews verwendet in ihrem Roman *A Complicated Kindness* noch originale Einsprengsel von Plautdietsch im Text, um die Zugehörigkeit und Verbundenheit der jugendlichen Protagonistin mit wenigen einzelnen Aspekten des gemeinschaftlichen Lebens kenntlich zu machen. Die Abnabelung von der mennonitischen Gemeinschaft geht mit einer Abwendung von den Wurzeln der mennonitischen Kultur einher, die wesentlich mit der Sprache verbunden ist, und weist auf eine alternativlose Assimilation der englischsprachigen Kultur hin. Diese sprachliche Assimilation ist in der aktuellen mennonitischen Literatur Kanadas bereits weit verbreitet und beschreibt eine innerkulturelle Kernproblematik.

In dem späteren Roman *Irma Voth* arbeitet jedoch die Protagonistin mit ihrer Muttersprache und beginnt allmählich, die tradierte Normativität des Plautdietschen zu verletzen und zu verändern. Irma wird als Übersetzerin für die Kommunikation mit der nicht Spanisch sprechenden Hauptdarstellerin Marijke aus Deutschland engagiert. Anfangs übersetzt Irma die Auseinandersetzungen innerhalb des Filmteams nicht und spielt gegenüber Marijke die Konflikte herunter, weil diese vulgären spanischsprachigen Auseinandersetzungen nicht zum höflichen und inoffensiven Charakter des mennonitischen Sprachgebrauchs passen und damit das rituelle Fundament der Sprache in Frage stellen würden. Es tritt jedoch ebenso eine qualitative Veränderung der Inhalte hinzu: Irma wandelt beständig die Anweisungen des Regisseurs im Plautdietschen ab, was den Leser oft genug verwundern kann, weil das Motiv dafür nicht benannt wird. Erst allmählich wird für den Leser erkennbar, dass Irma sich immer mehr emanzipierte Formulierungen ausdenkt, um den Charakter der von Marijke dargestellten Frau zu transformieren und ihre wachsende Unabhängigkeit innerhalb der mennonitischen Tradition hervorzuheben. Die beiden Frauen entwickeln also ihr eigenes Zusammenspiel außerhalb der eigentlichen Vorgaben der Dreharbeiten. Dies versteht jedoch keiner der anwesenden Männer und ebenso wenig anschließend irgendein Zuschauer in dieser Art und Weise – wenn er nicht selbst Plautdietsch spricht –, denn das Filmteam wie auch später die Zuschauer

²⁶ Edward Frank Dyck, „The True Colours of Plain Speech“, *Books in Canada* 17, Nr. 7 (Oktober 1988): 19–22, hier 21.

folgen den vom Regisseur entworfenen spanischsprachigen Untertiteln und den darin vermittelten Rollenmustern. Es entsteht also ein offener Raum einer möglichen Grenzüberschreitung zwischen mennonitischer Emanzipation in der Mündlichkeit und ihrer Unterdrückung in der Schriftlichkeit.

Die Annäherung zwischen der kanadisch-mexikanischen und der russisch-deutschen Mennonitin öffnet im Roman einen neuen Raum der Begegnung als mögliche, nicht erfüllbare Projektion eines zweiten Films, in dem patriarchalische Stereotype in Frage gestellt und Wege zur Veränderung aufgezeigt werden. Zugleich entzieht sich die Kommunikation darüber zwangsläufig einem offenen Verstehen der Außenstehenden. Dies gilt natürlich nicht nur für das spanischsprachige Filmteam, sondern ebenso für die nicht teilnehmende Mennoniten-Gemeinschaft. Die Möglichkeit einer Mediation und der produktiven Veränderung wird noch unwahrscheinlicher, wenn man in Betracht zieht, dass sich in der Filmkritik bisher niemand mit Toews' Romanen oder mit der mennonitischen Literaturdebatte auseinandergesetzt hat. Von dieser Warte aus bleibt fraglich, wie weit eine Annäherung und ein gemeinsamer Austausch über mennonitische Kultur unter Beibehaltung ihres besonderen sprachlichen Mediums und ihrer kulturellen Identität überhaupt möglich ist, wenn nicht kontinuierlich weitere Grenzgänger- und Vermittlerpersonen auftreten, die eine Innen- und Außenperspektive einnehmen können und damit die beherrschenden Stereotype der „gefühlten“ – das heißt hier auch der sprachlich nicht erschließbaren – ‚Parallelgesellschaft‘ aufbrechen können. Der besondere Akzent der hier dargelegten Problematik der interkulturellen Kommunikation liegt also auch in den Differenzen zwischen Film und Literatur mit ihren unterschiedlichen Darstellungsformen und Wirkungsmöglichkeiten und ihren getrennten Wegen der Rezeption.

Zentrale Vertreter des mennonitischen Literaturkongresses in Kanada weisen darauf hin, dass gerade die interne schmerzhaft Auseinandersetzung über die Beziehung zwischen den neuen Autorinnen und Autoren und den mennonitischen Gemeinschaften eine notwendige Etappe ist, um ein neues kulturelles Gedächtnis der Mennoniten aufbauen zu können. Ich schließe mit einer Bilanz zu den Entwicklungsperspektiven der mennonitischen Kultur von Hildi Froese Tiessen:

When we started to talk in conference settings about the writers among us – the conferences on Mennonite/s writing since 1990 – we spoke often of the relationship between the writer and the Mennonite community, which was more often than not resistant to what the writer had to say. The ground has shifted, I think. The cat is out of the bag. The conserving community is losing

ground. Miriam Toews and others are not demanding the last word; but it is their words, I am suggesting here, that are in large measure shaping – in this age of monuments and monumentalizing – the new cultural memory of the Mennonites.²⁷

²⁷ Hildi Froese Tiessen „Mennonite/s Writing: State of the Art?“, *The Conrad Grebel Review* 26, Nr. 1 (2008): 41–9, hier 48.

Die Gesellschaft und ihr Double

Balzacs *Histoire des Treize*

Paul Strohmaier (Trier)

ZUSAMMENFASSUNG: ‚Gesellschaft‘ als normativ integrierte Ganzheit und totalisierender Wirklichkeitszusammenhang, wie sie der Begriff einer ‚Parallelgesellschaft‘ voraussetzt, bildet sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts heraus. Maßgeblich beteiligt an ihrer imaginären Ausformung ist die Literatur, insbesondere Balzacs *La Comédie humaine*. Doch schon bei Balzac verwickelt sich der Anspruch auf Repräsentation dieser Totalität in Widersprüche. Exemplarisch zeigt sich dies im „Avant-propos à la *Comédie humaine*“ sowie im Erzählzyklus der *Histoire des Treize*, der inmitten der *Comédie humaine* eine konterrevolutionäre Geheimgesellschaft etabliert. Die Logik des Geheimen und ihr Potential zu phantasmatischer Ergänzung wiederum bedingen in erheblichem Maße die emotive Aufladung des Begriffs ‚Parallelgesellschaft‘.

SCHLAGWÖRTER: Balzac, Honoré de; *Comédie humaine*; Geheimgesellschaft; Geheimnis; Gesellschaft als Begriff; soziale Einheitssemantiken; Repräsentation von Gesellschaft

1. Zur Genese von ‚Gesellschaft‘: Balzacs *La Comédie humaine*

In seinem unscheinbaren Determinans enthält das Kompositum ‚Parallelgesellschaft‘ nicht weniger als das Schrecknis einer kollabierenden Ganzheit. Die ideologisch besetzbare Suggestion des Begriffs ist dabei diejenige einer unrechtmäßigen Einschränkung des normativen Geltungsbereichs einer ‚Gesellschaft‘, die sich als unhinterfragter Horizont alltäglicher Lebensvollzüge nicht näher ausweisen muss. Das emotional bewirtschaftbare Ärgernis der ‚Parallelgesellschaft‘ besteht begrifflich gesehen demnach darin, dass der als homogen betrachtete Raum der ‚Gesellschaft‘ von Enklaven punktiert wird, die nach eigenen Normen operieren und die Tendenz aufweisen, sich gegen Fremdbeobachtungen abzuschirmen (im Sinne der Parallelität als Nichtüberschneidung). Neben der – zutreffenden oder unzutreffenden – Lokalisierung sezessionistischer Tendenzen innerhalb eines sozialen Ganzen besteht die Ordnungsleistung des Begriffs ‚Parallelgesellschaft‘ damit nicht weniger in der mitgeführten Voraussetzung einer im Übrigen garantierten Einheit und Einheitlichkeit von ‚Gesellschaft‘ selbst. Die Struktur seiner Unterscheidung erlaubt es damit auch, ausgehend vom Begriff der

‚Parallelgesellschaft‘ der historischen Genese jener Einheitsvorstellung von ‚Gesellschaft‘ nachzuspüren, die sein Gebrauch immer schon als gegeben akzeptiert. Ähnlich wie etwa der Begriff ‚Kultur‘ erfreut sich auch der Begriff ‚Gesellschaft‘ retroaktiver Anwendungen und wird zur Analyse und Beschreibung vergangener Wirklichkeiten herangezogen, in deren Selbstbeschreibungen dergleichen Konzepte nicht vorkommen.¹ Ohne hier aber in die Feinheiten und Nuancierungen einer begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion einzutauchen, soll vielmehr pragmatisch eine Beobachtung des französischen Soziologen Luc Boltanski als Ausgangspunkt dienen.² In seinem Buch *Énigmes et complots*, dessen zentrale These sich als diejenige der Geburt der soziologischen Untersuchung aus dem Geiste der detektivischen Ermittlung zusammenfassen lässt, konstatiert Boltanski, dass ‚Gesellschaft‘, verstanden als umfassender und kontinuierlicher Wirklichkeitszusammenhang, ein in seiner Genese noch überaus labiles Produkt des 19. Jahrhunderts ist.³ Innerhalb dieser neuen und noch fragilen Totalität gesellschaftlicher Wirklichkeit aber komme insbesondere dem Detektivroman eine wesentliche Aufgabe zu, da sein typisches Strukturschema von Verbrechen, Ermittlung und Auflösung nicht weniger leiste als das grundsätzliche Funktionieren sozialer Realität und ihrer Regulierung über deren punktuelle Gefährdung hinweg immer neu zu bekräftigen. Der Detektivroman erfülle damit eine gewissermaßen therapeutische Funktion, indem – zumindest den anfänglichen Konventionen des Genres gemäß – die gewohnte Wirklichkeit sich als die letztgültige bewährt.

Doch lohnt es, historisch noch einen Schritt hinter den Detektivroman zurückzugehen hin zu jenem Werk, in dem sich ‚Gesellschaft‘ als Letztwirklichkeit, auf die der Detektivroman immer schon rekurriert, erst maßgeb-

¹ ‚Gesellschaft‘ und ‚Kultur‘ konvergieren damit, ohne synonym zu sein, in ihrer relativierenden Funktion, indem jedes Faktum als ‚kulturell‘ bzw. ‚sozial‘ re-analysiert werden kann. So wie nach Niklas Luhmann damit ab etwa 1800 der Begriff der Kultur als Dachbegriff die Religion als zentrierende Instanz ablöst, ließe sich eine vergleichbare Apriorisierung auch für den Begriff ‚Gesellschaft‘ in Anschlag bringen. Auch die Religion kann nunmehr als *fait social* aufgefasst und beschrieben werden, vgl. Niklas Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, in Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012), 31–54.

² Für eine begriffsgeschichtliche Darstellung vgl. Manfred Riedel, „Gesellschaft, Gemeinschaft“, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1975), 801–62.

³ Vgl. Luc Boltanski, *Énigmes et complots: une enquête à propos d'enquêtes* (Paris: Gallimard, 2012).

lich herausbildet: Honoré de Balzacs *La Comédie humaine*. Die neue, gleichsam apriorische Auffassung von ‚Gesellschaft‘ als einer Art letzten Grund des Wirklichen ist zu wesentlichen Teilen eine Erfindung der Literatur. Doch was bedeutet hier „Erfindung“? Gewiss sind weder die Zeit der Restauration noch die Julimonarchie, in denen die Mehrzahl seiner rund 90 Romane und Erzählungen spielen, Erfindungen Balzacs. Vielmehr sieht er in beiden ein historisches Verhängnis, an dessen Faktizität er sich aufreißt. Doch erfindet er im Bemühen, eben diese abgelehnte Epoche in ihren kleinsten Verästelungen zu beschreiben (und zu entlarven),⁴ ein systematisches, auf Totalität abzielendes Ordnungsschema, in dem ‚Gesellschaft‘ in jenem umfassenden, sämtliche Wirklichkeitsbereiche integrierenden Sinne überhaupt erst kenntlich wird.⁵ Wie epistemologisch ungefestigt das Terrain ist, auf das sich Balzac dabei begibt, zeigt sich im berühmten „Avant-propos“ zur *Comédie humaine* in den anfangs noch plausibel scheinenden Anleihen bei der Zoologie eines Geoffroy Saint-Hilaire oder der Naturgeschichte George Cuviers. Der Begriff der Spezies und die taxonomische Ordnung, die er voraussetzt, sollen dort helfen, auch die disparaten Erscheinungen der sozialen Welt in synoptischer Vollständigkeit zu erfassen:

La Société ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie? Les différences entre un soldat, un ouvrier, un administrateur, un avocat, un oisif, un savant, un homme d'État, un commerçant, un marin, un poète, un pauvre, un prêtre, sont, quoique plus difficiles à saisir, aussi considérables que celles qui distinguent le loup, le lion, l'âne, le corbeau, le requin, le veau marin, la brebis, etc. Il a donc existé, il existera donc de tout temps des Espèces Sociales comme il y a des Espèces Zoologiques. Si Buffon a fait un magnifique ouvrage en essayant de représenter dans un livre l'ensemble de la zoologie, n'y avait-il pas une œuvre de ce genre à faire pour la Société?⁶

⁴ Schon im Vorwort zum ersten Band der *Illusions perdues* von 1837, das in vielen Punkten eine Vorstufe des „Avant-propos“ bildet, projiziert Balzac nicht weniger als „une description complète de la société“. Honoré de Balzac, *La comédie humaine*, 12 Bde. (Paris: Gallimard, 1976–81), Bd. 5, 109. Im Folgenden abgekürzt als CH.

⁵ Die Syntheseleistung Balzacs spiegelt auch dessen Wertschätzung durch einen ideologisch so konträren Denker wie Karl Marx, der nach Aussage seines Schwiegersohns Paul Lafargue beabsichtigte, eine eingehende Analyse der *Comédie humaine* zu verfassen, vgl. David Harvey, *Paris, Capital of Modernity* (New York: Routledge, 2006), 16. Peter Brooks gibt zu bedenken, dass gerade Balzacs ‚reaktionäre‘ politische Haltung ihn die Veränderungen innerhalb der französischen Gesellschaft im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts umso präziser verzeichnen lässt, vgl. Peter Brooks, *Realist Vision* (New Haven und London: Yale UP, 2006), 22.

⁶ CH, I, 8.

Doch verhält sich die zoologische Ordnung der beschreibenden Klassifizierung weitgehend indifferent gegenüber dem Faktor Zeit. Arten sind nach dem prädarwinistischen Wissenschaftsverständnis der Epoche wesentlich invariant und damit ein für alle Mal beschreibbar. Noch im selben Absatz zeigt sich damit die Enge des Artenbegriffs für die Erschließung sozialer Wirklichkeit, weil mit ihm die Dimension diachroner Veränderung nicht erfasst werden kann, durch die gesellschaftliche Erscheinungen wiederum ihre besondere Prägnanz gewinnen. Wenn es soziale Typen geben kann, so sind es stets Typen auf Zeit. Ein weiteres Problem kommt hinzu: Während weder Haifische, noch Seehunde oder Löwen dazu tendieren, Städte zu bauen, Sonette zu verfassen oder politische Theorien zu entwerfen, ist gerade diese Materialisierung menschlichen Innenlebens grundlegender Bestandteil des Beschreibungsgegenstands ‚Gesellschaft‘: „Ainsi l'œuvre à faire devait avoir une triple forme: les hommes, les femmes et les choses, c'est-à-dire les personnes et la représentation matérielle qu'ils donnent de leur pensée; enfin l'homme et la vie.“⁷ Nur unter Berücksichtigung dieser komplizierenden Faktoren historischer Variabilität und der materialen Selbstrepräsentation ihrer Akteure sei eine „reproduction rigoureuse“⁸ von ‚Gesellschaft‘ möglich. Doch reicht auch dies noch nicht aus. Vielmehr tritt zu den bereits namhaft gemachten Ergänzungen das Problem der Beobachtung selbst. Während ein Naturforscher, der eine je besondere Flora oder Fauna wissenschaftlich erfasst, seinem Beschreibungsgegenstand nicht angehört, ist der literarische Erfasser der ‚Gesellschaft‘ zugleich ein Teil von ihr. Als solchem aber stellt sich ihm, anders als im Falle der Tiere und Pflanzen, deren Gegebenheit unproblematisch ist, die Frage nach Sinn und Begründung dessen, was er beschreibt: „pour mériter les éloges que doit ambitionner tout artiste, ne devais-je pas étudier les raisons ou la raison de ces effets sociaux, surprendre le sens caché dans cet immense assemblage de figures, de passions et d'événements.“⁹

⁷ CH, I, 9.

⁸ CH, I, 11.

⁹ CH, I, 11. Andreas Kablitz hat die Disparität zwischen „Avant-propos“ und *Comédie humaine* in anderer Weise formuliert. Ausgehend von der „Sujethaftigkeit“ (Lotman) des literarischen Textes weist er nach, dass die Balzac interessierenden *drames* nur durch „Grenzüberschreitung“ (Lotman) entstehen, wenn etwa eine scheinbar unter einem Typ subsumierbare Figur erst durch atypisches Verhalten die jeweils erzählte Handlung in Gang setzt, vgl. Andreas Kablitz, „Erklärungsanspruch und Erklärungsdefizit im ‚Avant-propos‘ von Balzacs ‚Comédie humaine‘ (mit einem Ausblick auf die ‚Illusions perdues)“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99 (1989): 261–86. Gleichwohl bleibt anzumerken, dass für zahlreiche je-

Die Frage nach diesem „moteur social“¹⁰, der die Mechanik der Gesellschaft in Gang hält, wird Balzac in *La Fille aux yeux d'or* einigermaßen lakonisch beantworten: „[l]’or et le plaisir“.¹¹ Unabhängig davon, ob diese Selbstaussage der in der *Comédie humaine* entfalteten Komplexität gerecht wird, gilt es vor allem, ihren polemischen Beiklang herauszuhören. Gerade mit Blick auf den „Avant-propos“ wird nicht selten übersehen, wie merklich schon hier Kritik an eben jener Gesellschaft hervortritt, die zugleich möglichst lückenlos beschrieben und analysiert werden soll.¹² Wie sehr sich Balzac in ideologischem Widerstreit mit jener Gesellschaft befindet, an deren Schilderung er zugleich sein literarisches Schicksal knüpft, wird deutlich, wenn er befindet: „Le Christianisme a créé les peuples modernes, il les conservera. De là sans doute la nécessité du principe monarchique. Le Catholicisme et la Royauté sont deux principes jumeaux.“¹³ Balzac favorisiert damit nicht weniger als die Wiederherstellung des *Ancien Régime*. Die

ner Typen, denen Balzacs Augenmerk gilt, als Parvenüs, Aufsteiger oder Bankrotteure die Überschreitung sozialer Grenzen ein geradezu konstitutives Merkmal bildet. Sie sind damit immer auch die exemplarischen Repräsentanten moderner Mobilität im Gefüge der Gesellschaft, während andererseits unzählige Figuren durchaus typisierend und ohne das diese Typisierung erschwerende Moment diastratischer Dynamik erfasst werden. Man denke etwa an das Portrait der Madame Vauquer zu Beginn von *Le Père Goriot*.

¹⁰ CH, I, II.

¹¹ CH, V, 1040.

¹² Eine Ausnahme bildet Rainer Warning, der hinsichtlich Balzacs Erzählinstanz von der „Doppelung von Analytiker und Kritiker“ spricht; Rainer Warning, „Chaos und Kosmos: Kontingenzbewältigung in der ‚Comédie humaine‘“, in *Honoré de Balzac*, hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht, Karlheinz Stierle und Rainer Warning (München: Fink, 1980), 9–55, hier 14–5. In der Erzählwelt der *Comédie humaine* ist die kritische Darstellungsabsicht unverkennbar. Nahezu sämtliche Figuren, die zu Vermögen gelangt sind, sind es auf krummen oder faktisch kriminellen Wegen. Diejenigen, die in dieser Gesellschaft reüssieren wollen, wiederum müssen ihre eigene moralische Korruptionierung in Kauf nehmen, da in jener Gesellschaft für autotelische Ideale wie etwa dasjenige romantischer Liebe oder als authentisch empfundene zwischenmenschliche Bindungen wie Freundschaft kein Platz ist.

¹³ CH, I, 13. Die integrative Kraft des Christentums wird übrigens nicht nur von legitimistischen Denkern wie Balzac, sondern auch bei sozialprogressiven Autoren wie Saint-Simon betont. Vgl. dessen nachgelassenes Werk *Le nouveau christianisme* (1825). Für Balzac ist dabei insbesondere die dem Christentum zugeschriebene Repression menschlicher Leidenschaften entscheidend: „L’homme n’est ni bon ni méchant, il naît avec des instincts et des aptitudes; la Société, loin de le dépraver, comme l’a prétendu Rousseau, le perfectionne, le rend meilleur; mais l’intérêt développe alors énormément ses penchants mauvais. Le christianisme, et surtout le catholicisme, étant, comme j’ai dit dans le *Médecin de campagne*, un système complet de répression des tendances dépravées de l’homme, est le plus grand élément d’Ordre social“, CH, I, 12.

integrierende Kraft des Katholizismus und die politische Ordnungsmacht des monarchischen Prinzips aber bilden das präzise Gegenteil dessen, was Balzac als faktische Moderne beschreibt: eine postidealistische Gesellschaft, in der christliche Werte angesichts des auflebenden Finanzkapitalismus und seiner Mobilitätschancen erodieren und die in keiner Weise mehr von der väterlichen Hand eines Monarchen reguliert wird.¹⁴ Der „Avant-propos“ zur *Comédie humaine* bildet damit weniger eine Letztorientierung für eine Interpretation des Balzacschen Romankosmos als vielmehr einen nachträglichen Ordnungsversuch mit Blick auf ein Schreiben und Beschreiben, das zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung bereits dreizehn Jahre andauert.¹⁵ Damit ist genau jene Dimension hervorzuheben, die durch die Parallelen zu Biologie und Naturgeschichte nicht erfasst wird: gerade weil der Artenbegriff in seiner zeitlosen Invarianz der Historizität von ‚Gesellschaft‘ nicht entsprechen kann und der literarische Beobachter von Gesellschaft immer auch ein von ihr Betroffener ist, eröffnet die Beschreibung jener grundsätzlich abgelehnten Gesellschaft die Chance einer Einflussnahme auf ihren Gegenstand. Oder allgemeiner formuliert: die Beschreibung von Gesellschaft trägt in sich das mehr oder minder ausgeprägte Potential zur verändernden Intervention.

2. Manipulative Beobachtung: Balzacs *Histoire des Treize*

In besonderer Prägnanz zeigt sich diese Ambivalenz von Beschreibung und Intervention anlässlich einer rund ein Jahrzehnt vor dem „Avant-propos“ konzipierten Geheimgesellschaft, dem unvollendet gebliebenen Romanzyklus der *Histoire des Treize*, von dessen ursprünglich geplanten dreizehn Teilen nur drei tatsächlich ausgeführt wurden: *Ferragus, chef des dévorants* (1833), *La Duchesse de Langeais* (1834) und *La Fille aux yeux d'or* (1835).¹⁶ Rund zehn

¹⁴ So reüssieren in der *Comédie humaine* gegenüber Repräsentanten älterer Wertvorstellungen eindeutig die Vertreter des Finanzkapitalismus und des Spekulationswesens, etwa der Baron de Nucingen, Ferdinand de Tillet, der Bankrotteur César Birotteau oder der Wucherer Gobseck.

¹⁵ Joachim Küpper nennt den „Avant-propos“ eine „wesentlich *ex post* entstandene Metapoetik“, Joachim Küpper, *Ästhetik der Wirklichkeitsdarstellung und Evolution des Romans von der französischen Spätaufklärung bis zu Robbe-Grillet* (Stuttgart: Steiner, 1987), 84.

¹⁶ Innerhalb der umfassenden Forschungsliteratur zu Balzac fristet die *Histoire des Treize* ein Schattendasein. Zwar werden die berühmten Digressionen zu Paris aus *La fille aux yeux d'or* bevorzugt angeführt, wenn die Rolle der Großstadt bei Balzac und die Besonderheit seines ‚physiognomischen‘ Blicks in den Fokus rücken; eine Akzentuierung, die durch die spätere Subsumption der *Histoire des Treizes* unter die *Scènes de la vie parisienne* erleichtert wurde. Die

Jahre vor dem „Avant-propos“ zeigt sich in diesem Mikrozyklus innerhalb der *Comédie humaine* bereits eines jener Strukturmomente, das wesentlich für deren panoramatischen Realitätseffekt ist: das immer neue Auftauchen derselben Figuren in verschiedenen Texten, wodurch die einzelnen Romane nicht in isolierte Erzählwelten zerfallen, sondern durch ein komplexes Netz von Binnenreferenzen den Eindruck sozialer Verflechtung erwecken, die der Interdependenz der ‚tatsächlichen‘ Gesellschaft entsprechen soll.¹⁷ Wer aber sind diese Dreizehn, um die es geht? Im Vorwort zur *Histoire des Treize* erfährt man Folgendes:¹⁸

Il s'est rencontré, sous l'Empire et dans Paris, treize hommes également frappés du même sentiment, tous doués d'une assez grande énergie pour être fidèles à la même pensée, assez probes entre eux pour ne point se trahir, alors même que leurs intérêts se trouvaient opposés, assez profondément politiques pour dissimuler les liens sacrés qui les unissaient, assez forts pour se mettre au-dessus de toutes les lois, assez hardis pour tout entreprendre, et assez heureux pour avoir presque toujours réussi dans leur desseins; ayant couru les plus grands dangers, mais taisant leurs défaites; inaccessibles à la peur, et n'ayant tremblé ni devant le prince, ni devant le bourreau, ni devant l'innocence; s'étant acceptés tous, tels qu'ils étaient, sans tenir compte des préjugés sociaux; criminels sans doute, mais certainement remarquables par quelques-unes des qualités qui font les grands hommes, et ne se recrutant que parmi les hommes d'élite.¹⁹

Die Dreizehn, von denen wir unter den Hundertschaften von Protagonisten der *Comédie humaine* nur vier eindeutig identifizieren können,²⁰ zeichnen sich aus durch die organisierte Feindschaft gegen jene Gesellschaft, in der sie sich zugleich wie selbstverständlich bewegen. In Merkmalen wie „énergie“,²¹ einem Übermaß kalkulierender Intelligenz wie auch in ihrer

durch die Dreizehn konstituierte Geheimgesellschaft und ihre Rolle innerhalb des Gesamtzusammenhangs der *Comédie humaine* werden allerdings nur selten behandelt. Wichtige Ausnahmen hiervon sind jedoch: Michel Butor, *Paris à vol d'Archange* (= *Improvisations sur Balzac* II) (Paris: La Différence, 1998) und Chantal Masson, *Une poétique de l'énigme: le récit herméneutique balzacien* (Genf: Droz, 2006).

¹⁷ Paradoxerweise gewinnt die *Comédie humaine* ihre Kohärenz als Gesamtwerk somit maßgeblich durch Figuren, die sich dem typisierenden Zugriff des „Avant-propos“ entziehen.

¹⁸ Zur Funktion der *préface* vgl. Guy Rooryck, „Pour une préface narrative: à propos de l'„Histoire des Treize“ de Balzac“, *Neophilologus* 76 (1992): 364–9.

¹⁹ CH, V, 787.

²⁰ Es sind dies Ferragus, Henri de Marsay, der General de Montriveau und der Marquis de Ronquerolles.

²¹ Zu der auch für Balzac wichtigen subjektzentrierten Neubesetzung dieses Begriffs an der

stoischen Furchtlosigkeit deutet sich ferner ihre aristokratische Herkunft an. Zugleich bildet ihre Verbindung ein Geheimnis im manifesten Gefüge der Gesellschaft, eine klandestin operierende Parallelwirklichkeit, die nur den Eingeweihten zugänglich ist, während potentiell alle von ihren Außenwirkungen betroffen werden können. Die Bedeutung dieser Geheimgesellschaft soll nun anhand dreier Hauptgesichtspunkte entfaltet werden: 1.) ihrer politisch-ideologischen Funktion, 2.) ihrer poetologischen Funktion, 3.) ihrer „historischen“ Funktion innerhalb des sozialen Imaginären, die wiederum an die eingangs skizzierte Genese des Konzepts von ‚Gesellschaft‘ als eines absoluten Wirklichkeitszusammenhangs anknüpft.²²

Die politisch-ideologische Dimension der *Treize* deutet sich schon in der Zahl an, die ihrer Verbindung den Namen gibt. Illustres numerisches Vorbild hierfür sind zunächst die zwölf Jünger unter Anleitung Jesu, eine christlich-religiöse Konnotation, die von Balzac ganz ausdrücklich in Anspruch genommen wird.²³ Die Dreizehnzahl konnotiert aber noch weitere für Balzac entscheidende Vorbilder: zum einen die Figur Karls des Großen und seiner zwölf Paladine, die in der *Chanson de Roland* thematisch werden, wie zum anderen die *Matière de Bretagne* mit ihrem Motiv der Tafelrunde, in der sich König Arthur mit seinen zwölf vortrefflichen Recken zu versammeln pflegte. Die monarchistische Dimension der Dreizehnzahl wird wiederum explizit, wenn wir über die noch anonymen *Treize* erfahren: „Ce furent treize rois inconnus, mais réellement rois, et plus que rois, des juges et des bourreaux qui, s'étant fait des ailes pour parcourir la société du haut en bas, dédaignèrent d'y être quelque chose, parce qu'ils y pouvaient tout.“²⁴ Sieht Balzac im „Avant-

Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vgl. Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820)* (Paris: PUF, 1988).

²² Théophile Gautier teilt in den *Quarante portraits romantiques* mit, Balzac habe mit ihm und anderen eine (kurzlebige) Geheimgesellschaft mit dem ominösen Namen *Le Cheval rouge* gegründet, deren Mitglieder zu wechselseitigem Vorteil die Schaltstellen des Pariser Kulturbetriebs infiltrieren sollten: „Quel était le but du *Cheval rouge*? Voulait-il changer le gouvernement, poser une religion nouvelle, fonder une école philosophique, dominer les hommes, séduire les femmes? Beaucoup moins que cela. On devait s'emparer des journaux, envahir les théâtres, s'asseoir dans les fauteuils de l'Académie, se former des brochettes de décorations, et finir modestement pair de France, ministre et millionnaire“, Théophile Gautier, *Histoire du romantisme/Quarante portraits romantiques*, hrsg. von Adrien Goetz (Paris: Gallimard, 2011), 335.

²³ So heißt es über die Geheimorganisation der *Dévotants*, aus der die *Treize* hervorgehen: „Dévotants est le nom d'une des tribus de *Compagnons* ressortissant jadis de la grande association mystique formée entre les ouvriers de la chrétienté pour rebâtir le temple de Jérusalem“, CH, V, 789.

²⁴ CH, V, 792.

propos“ zur *Comédie humaine* damit als die grundlegenden Defizite der gegenwärtigen Gesellschaft den Bedeutungsverlust des Katholizismus und des „monarchischen Prinzips“, so bilden die *Treize* deren klandestinen Wiedereintrag, eine Latenz mit subversivem Potential. Gewiss ist es rückblickend nicht leicht, in einer Restitution des *Ancien Régime* um 1830, wie Balzac sie favorisierte, ein utopisches Potential zu sehen. Gleichwohl hat Michel Butor treffend bemerkt, dass unter Balzacschen Vorzeichen die Kryptogemeinschaft der *Treize* nicht weniger darstellt als „[la] préfiguration d’une société meilleure“. ²⁵

Zu der konnotativen Anreicherung der *Treize* als Statthalter eines darbenenden Katholizismus und eines lädierten „monarchischen Prinzips“ fügt sich jedoch ein weiteres, im Wesentlichen romantisches Moment: das Thema des großen Individuums, das in der Zeit des *Empire*, wohl noch mehr aber in postnapoleonischer Zeit die tagträumenden Gemüter beherrscht. Es ist der Traum von einer ins Hyperbolische gesteigerten Handlungsmacht, wie sie sinnfällig etwa in Hegels Diktum über Napoleon als einer lebendigen Inkarnation des Weltgeistes hervortritt. In einer von bürgerlichem Normalisierungsdruck, profitorientierter Konkurrenz und proletarischer Entfremdung gezeichneten Gesellschaft, in welcher der Adel nur mehr seine eigene Überlebtheit zelebriert, ²⁶ wird die Luft für diese Akteure des Außergewöhnlichen dünn. Sowohl das „mouvement ascensionnel de l’argent“ ²⁷ als auch „la plate chimère de l’égalité“ ²⁸ wirken sich fatal auf die Handlungsspielräume des großen, ‚energetischen‘ Individuums aus, das in Form der *Treize* insgeheim und unter dem Stigma des Verbrechers überwintert. Gegen eine Moderne, die er polemisch als eine Dynamik der „Vermassung“, wie es später heißen wird, und der wachsenden Kapitalisierung zwischenmenschlicher Verhältnisse entlarvt, hält Balzac in Form der Dreizehn zugleich die Chance einer Gegenmoderne parat, deren genauere Physiognomie freilich unausgearbeitet bleibt. Die Idee des großen Individuums steht indes in logischem Gegensatz zu Balzacs taxonomischen Ansatz, der danach strebt, die

²⁵ Michel Butor, *Paris à vol d’Archange*, 63. Historisch scheint die Präsenz von Geheimbünden zumindest in den 1830er Jahren auf sozialistischer Seite weit ausgeprägter, wie etwa die von Blanqui und Barbès geleitete Verschwörung gegen Louis Philippe zeigt, die im Mai 1839 in Paris in einen bewaffneten Aufstand mündete, der jedoch rasch niedergeschlagen wurde.

²⁶ Man vergleiche hierzu die umfangreiche Digression zum Faubourg Saint-Germain in *La Duchesse de Langeais* (CH, V, 923–34).

²⁷ CH, V, 1046.

²⁸ CH, V, 1102.

Gesellschaft in diskret beschreibbare soziale Typen zu gliedern. Die *Treize* jedoch, wie etwa auch der proteische Kriminelle Vautrin, entziehen sich einer solchen typologischen Zuordnung: „s'étant fait des ailes pour parcourir la société du haut en bas, [ils] dédaignèrent d'y être quelque chose, parce qu'ils y pouvaient tout.“²⁹ Mit einem ethnologischen Begriff ließen sie sich damit als Trickster-Figuren beschreiben:³⁰ Sie beherrschen das vollständige Repertoire der Verkleidung, der falschen Identitäten und sozialen Manipulation, wodurch sie sich einer stabilen Lokalisierung in der manifesten Gesellschaftsordnung entziehen. In ihrer Fähigkeit, sich umstandslos in verschiedenen sozialen Milieus zu bewegen, in der analytischen Präzision ihrer Beobachtung und in ihrem umfassenden sozialen Wissen über ihr jeweiliges Gegenüber ähneln sie zugleich unverkennbar dem extradiegetischen Erzähler der *Comédie humaine*, der in ihnen eine ins Manipulative gewendete diegetische Entsprechung findet. Als insgeheime Komplizen des Erzählers sind sie zugleich die Verkörperung idealer Leser.³¹

Die intellektuelle Überlegenheit der *Treize* illustriert zudem Balzacs Verständnis einer modernisierten Aristokratie: „Une aristocratie est en quelque sorte la pensée d'une société, comme la bourgeoisie et les prolétaires en sont l'organisme et l'action.“³² Ihre politisch-ideologische Funktion gewinnen die *Treize* damit als Keimzelle einer möglichen „konservativen Revolution“ innerhalb jener als faktisch entworfenen Gesellschaft der *Comédie humaine*. Ihre Qualität des Exzeptionellen zeigt sich darin, dass ihre einzelnen Mitglieder nur durch die Negation geläufiger Kategorien erfasst werden können.

In Hinsicht auf die poetologischen Funktionen jener Geheimgesellschaft der *Treize*, bleibt zunächst zu fragen, welche narratologischen Operationen sie erlaubt und welche ästhetischen Potentiale sie freisetzt. Befassen wir uns daher zunächst kurz mit der Natur des Geheimnisvollen oder Mysteriösen.³³ Georg Simmel, dessen *Soziologie* auch ein längeres Kapitel zu Geheimgesell-

²⁹ CH, V, 792.

³⁰ Zum Trickster siehe Erhard Schüttpelz, „Der Trickster“, in *Die Figur des Dritten: ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, hrsg. von Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 208–24.

³¹ Das Moment der Komplizenschaft wird verstärkt durch die Bemerkung des Erzählers, die mitgeteilten Geschichten ebenso wie die Existenz der *Treize* seien ihm durch eines ihrer Mitglieder offenbart worden, CH, V, 788.

³² CH, V, 925.

³³ Für eine umfassende Behandlung des Mysteriösen und Rätselhaften bei Balzac vgl. Masol, *Une poétique de l'énigme*.

schaften umfasst, analysiert die Aufmerksamkeitsökonomie des Geheimnisses folgendermaßen:

Aus diesem Geheimnis, das alles Tiefere und Bedeutende beschattet, wächst die typische Irrung: alles Geheimnisvolle ist etwas Wesentliches und Bedeutsames. Der natürliche Idealisierungstrieb und die natürliche Furchtsamkeit des Menschen wirken dem Unbekannten gegenüber zu dem gleichen Ziele, es durch die Phantasie zu steigern und ihm eine Aufmerksamkeitsbetonung zuzuwenden, die die offenbarte Wirklichkeit meistens nicht gewonnen hätte.³⁴

Mit anderen Worten: der Gestus des Mysteriösen erlaubt es, eine durchgehend analytisch aufgeschlüsselte soziale Wirklichkeit mit einer Bedeutsamkeitsvermutung auszustatten, die essentiell ist für die Aufrechterhaltung narrativer Spannung. Zudem aber ist die Erfindung einer Geheimgesellschaft ein narrativer Plausibilitätsgarant, der die überraschenden Volten des Erzähltexts davor bewahrt, ins Triviale und Beliebiges abzugleiten. In einer normativen Einlassung im Vorwort zur *Histoire des Treize* heißt es daher:

Un auteur doit dédaigner de convertir son récit, quand ce récit est véritable, en une espèce de joujou à surprise, et de promener, à la manière de quelques romanciers, le lecteur, pendant quatre volumes, de souterrains en souterrains, pour lui montrer un cadavre tout sec [...]. *Ferragus* est un premier épisode qui tient par d'invisibles liens à l'*Histoire des Treize*, dont la puissance naturellement acquise peut seule expliquer certains ressorts en apparence surnaturels.³⁵

In einer durchgehend im analytischen Modus der Entzauberung beschriebenen Gesellschaft erlauben die *Treize* damit die plausibilisierbare Intervention des Ungewöhnlichen, Mysteriösen, das den Parcours durch die verschiedenen Segmente der geschilderten Gesellschaft mit Spannung durchsetzt.³⁶ Zugleich halten sie die ketzerische Vermutung lebendig, die manifeste Ebene sozialen Lebens mit seinen immanenten Gesetzmäßigkeiten bilde womöglich noch nicht die letzte Bedeutungsschicht des Wirklichen.³⁷

³⁴ Georg Simmel, *Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 409.

³⁵ CH, V, 789.

³⁶ Hierzu zählt auch die manichäische Übersteigerung moralischer Konflikte, wie sie für das Melodram typisch ist und die beteiligten Figuren mit gleichsam metaphysischer Bedeutung belegt. Vgl. Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess* (New Haven und London: Yale UP, 1976), 28–36.

³⁷ Michel Butor hat zudem die Konkurrenz von Balzacs Erzählkunst mit dem modernen Pressewesen, seinen Sensationen und Skandalmeldungen betont, die nicht selten in unmittelbarer publizistischer Nachbarschaft die Aufmerksamkeit der Leserschaft erheischen, vgl.

Poetologisch erlaubt die Geheimgesellschaft der *Treize* dem Erzählkosmos der *Comédie humaine* damit, eine Schwebeposition zwischen Realismus und Fantastik einzunehmen, wenn man unter letzterer die mögliche Latenz metaphysischer Wirkfaktoren versteht. Dass Balzac bekanntermaßen nur mit Einschränkungen dem Realismus zugeordnet werden kann, ergibt sich nicht nur aus seiner Faszination durch Mesmerismus und Magnetismus und seiner Hochschätzung allerlei okkulten Autoren von Paracelsus bis Swedenborg. Auch innerhalb der *Comédie humaine* zeigt sich diese Spannung zwischen einer ‚wissenschaftlichen‘ Erfassung sozialer Wirklichkeit und deren dramatischer Überhöhung durch die Produktion des Mysteriösen, Verborgenen und Geheimen einerseits, andererseits aber auch durch Romane, die offenkundig die Grenze zum Fantastischen überschreiten wie etwa *La Peau de chagrin* oder *Louis Lambert* aus den *Études philosophiques*.

Diese metaphysische Gemengelage, zwischen Entzauberung und Mystifizierung, leitet über zu jenem letzten, ‚historischen‘ Aspekt der *Treize* innerhalb jener Konsolidierung von ‚Gesellschaft‘ als absolutem Wirklichkeitszusammenhang, die eingangs ausgehend von Boltanski angedeutet wurde. Die Absolutsetzung des Sozialen wäre folglich nicht als linearer Prozess zu begreifen, wie es der ausschließliche Bezug auf den Detektivroman zunächst suggeriert, sondern vollzieht sich gegen Widerstände verschiedenster Art. Im Falle der *Treize* sind dies zum einen das metaphysische Unbehagen an einer rein immanent funktionierenden sozialen Wirklichkeit ohne höhere Legitimation, zum anderen aber ein Ungenügen an der faktischen Beschaffenheit jener deskriptiv erfassten Gesellschaft und ihrer handlungsgenerierenden Leitunterscheidungen (*or et plaisir*). Begreift man den Roman des Realismus als literarisches Pendant zu jenem Makroprozess der Entzauberung, den Max Weber für die Moderne namhaft gemacht hat, ist die Geheimgesellschaft der *Treize* in kleinerem Maßstab nicht zuletzt ein Versuch, der vermeintlichen Irreversibilität dieses Prozesses entgegenzuwirken und dies im Sinne einer Pluralisierung möglicher Bezugswirklichkeiten oder,

Butor, *Paris à vol d'Archange*, 62. Balzacs Verhältnis zur Presse bleibt dabei höchst zwiespältig. Im Vorwort zum ersten Band der *Illusions perdues* nennt er den Journalismus „la grande plaie de ce siècle“ und beklagt im Vorwort des Folgebandes die betrübliche Lage der Literatur „dans sa transformation commerciale“, CH, V, 111 u. 113. Im zweiten Buch des Romans erleiden denn auch die dichterischen Aspirationen von Lucien de Rubempré in seinem Flirt mit dem Journalismus Schiffbruch, während der kompromisslos der Literatur verschriebene, schließlich erfolgreiche Daniel d'Arthez ein letztlich anachronistisches Künstlerideal vertritt, das Balzac selbst schon nicht mehr zu realisieren vermochte.

um ein weiteres Mal Simmel zu bemühen: „Das Geheimnis bietet sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenbaren, und diese wird von jener auf das stärkste beeinflusst.“³⁸

Betrachtet man den Ausgang jener drei Geschichten der *Treize*, die Balzac tatsächlich ausgeführt hat, wird indes deutlich, dass keine der drei Hauptfiguren ihr wesentliches Anliegen erreicht: Ferragus verliert die Tochter, deren Prosperität sein Lebensinhalt war; der General de Montriveau verliert die geliebte Duchesse de Langeais und der Dandy Henri de Marsay verliert Paquita, die verehrte und begehrte „fille aux yeux d’or“. In allen drei Fällen durchkreuzen Zufall und Tod die Pläne der Protagonisten.³⁹ Symptomatisch für das Scheitern der *Treize* ist das narrative Schicksal Henri de Marsays: Nach dem Verfehlen höherer Ziele und dem Ausverkauf seiner Träume arrangiert er sich mit den Gegebenheiten und geht in die Politik.⁴⁰ In ihren ausgeführten Teilen dokumentiert die *Histoire des Treize* damit durchweg die Frustration jener konterrevolutionären Hoffnung, die um 1833 noch plausibel schien. Aus dem Absolutismus des *Ancien Régime* ist endgültig ein Absolutismus des Sozialen geworden.⁴¹

³⁸ Simmel, *Soziologie*, 406. Vgl. hierzu die Schilderung der *Treize* als „ayant les pieds dans tous les salons, les mains dans tous les coffres-forts, les coudes dans la rue, leurs têtes sur toutes les oreillers“, CH, V, 792.

³⁹ Zur Rolle des Zufalls in *Ferragus* vgl. Rüdiger Campe, „Ereignis der Wirklichkeit: über Erzählung und Probabilität bei Balzac (*Ferragus*) und Poe (*Marie Rogêt*)“, in *Literatur und Nicht-Wissen: historische Konstellationen 1730–1930*, hrsg. von Michael Bies und Michael Gamper (Zürich: Diaphanes, 2012), 263–88.

⁴⁰ Obwohl der *Treize*-Zyklus unvollendet blieb, treten mit Ausnahme Ferragus' die übrigen drei identifizierbaren Mitglieder Henri de Marsay (HM), der Marquis de Ronquerolles (MR) und der Général de Montriveau fast die gesamte übrige *Comédie humaine* hindurch in Erscheinung, so in *César Birotteau* (HM), *Illusions perdues* (HM, GM), *Le Contrat de mariage* (HM), *Autre étude de femme* (HM, MR, GM), *Le Député d'Arcis* (HM), *La Fausse maîtresse* (MR), *Le Cabinet des antiques* (MR, GM), *L'Interdiction* (MR), *Les Paysans* (MR), *Le Lys dans la vallée* (MR), *Splendeurs et misères des courtisanes* (MR, GM), *Gobseck* (MR), *Ursule Mirouët* (MR), *Un début dans la vie* (MR), *Le Père Goriot* (GM), *La Muse du département* (GM), *Béatrix* (GM), *Les Secrets de la princesse de Cadignan* (GM).

⁴¹ Emblematisch hierfür steht die Begräbnisszene am Ende von *Ferragus* und das klägliche Ende des Oberhaupts der *Treize* als ein von Trauer entstellter Greis („ce débris humain“, CH, V, 903) in einem entlegenen Winkel des *Jardin du Luxembourg*. In einer anregenden Lektüre der *Histoire des Treize* geht Chantal Massol gar soweit, im Machtverlust der *Treize*, die zunächst als alles kontrollierendes Prinzip semantisiert werden, eine Einschränkung auch des Allwissenheitsanspruchs der Erzählinstanz zu sehen, vgl. Massol, *Une poétique de l'énigme*, 297–304. Dass die Hypertrophie von Balzacs Erzählerkommentaren in ihrem *horror vacui* auch als Symptom einer epistemologischen Dezentrierung gedeutet werden kann, hat bereits Lucien Däl-

Politisch-ideologisch offeriert die Geheimgesellschaft der *Treize* damit eine Distanzreserve mit Blick auf die beschriebene Gesellschaft der *Comédie humaine*. Poetologisch erweist sie sich als effizientes Verfahren der Aufmerksamkeitssicherung und der – oft nachträglichen – Plausibilisierung narrativer Verläufe. Historisch schließlich artikulieren sich in ihr die Ambivalenzen und Gemengelagen einer nachmetaphysischen Welt, die sich aus rein immanenten Gesetzmäßigkeiten heraus erschließen soll.

3. Paranoide Supplemente: Geheimgesellschaft, ‚Parallelgesellschaft‘ und die Einheit von ‚Gesellschaft‘

Beschließend seien nunmehr einige wenige Überlegungen erlaubt, wie das bei Balzac entwickelte Thema der Geheimgesellschaft und das ihm zugeordnete soziale Imaginäre mit dem diskursiven Operator ‚Parallelgesellschaft‘ in Verbindung steht. Zunächst gilt es, einen wichtigen strukturellen Unterschied zwischen einer Geheimgesellschaft und einer ‚Parallelgesellschaft‘ herauszustellen. Von der Geheimgesellschaft weiß im Erfolgsfalle außer ihren Mitgliedern niemand, dass sie existiert. Das Vorhandensein einer ‚Parallelgesellschaft‘ hingegen lässt sich nur durch ein gewisses Mindestmaß an materieller Manifestation plausibilisieren, etwa durch spezifisch konnotierte Stadtviertel, andere Alltagssprachen, abweichende Kleidungsstile und dergleichen mehr. Gleichwohl genießt die ‚Parallelgesellschaft‘, zumindest im politischen Diskurs und der populären Imagination, nicht denselben analytischen Ausleuchtungsgrad wie die vermeintlich im Offenen operierende ‚Mehrheitsgesellschaft‘. Vielmehr situiert sie sich auf der vexierenden Schwelle von „bekannt“ und „geheim“. Die Summe äußerer Indizes von Differenz bietet sich daher immer schon an für imaginäre Ergänzungen, für Vermutungen über Verschwörungen, seien sie antimodern, antidemokratisch, antilaizistisch oder antiegalitär. Durch ihre Teilaffinität zur Geheimgesellschaft bietet die ‚Parallelgesellschaft‘ Ansatzpunkte für allerlei Spielarten „alternativ“ begründeter Paranoia. Hauptmerkmal des Paranoikers aber ist

lenbach betont, vgl. Lucien Dällenbach, „Du fragment au cosmos (‚La Comédie humaine‘ et l’opération de lecture I)“, *Poétique* 40 (1979): 420–31; Lucien Dällenbach, „Le tout en morceaux (‚La Comédie humaine‘ et l’opération de lecture II)“, *Poétique* 42 (1980): 156–69. Und doch: Noch 1843, im Vorwort zum letzten Band der *Illusions perdues*, bringt Balzac erneut die Idee eines Geheimbundes ins Spiel, der den *Treize* kaum nachsteht: „Si quinze hommes de talent se coalisèrent en France, et avaient un chef qui pût valoir Voltaire, la plaisanterie qu’on nomme le gouvernement constitutionnel, et qui a pour base la perpétuelle intronisation de la médiocrité, cesserait bientôt“, CH, V, 120).

eine Bedeutungsüberlastung beobachteter Wirklichkeit, die aus dem Ausschluss jeglichen Zufalls resultiert. So schrieb schon Freud: „Es ist ein auffälliger und allgemein bemerkter Zug im Verhalten der Paranoiker, daß sie den kleinen, sonst von uns vernachlässigten Details im Benehmen der anderen die größte Bedeutung beilegen, dieselben ausdeuten und zur Grundlage weitgehender Schlüsse machen.“ Während die „Kategorie des Zufälligen, der Motivierung nicht Bedürftigen, welche der Normale für einen Teil seiner eigenen physischen Leistungen und Fehlleistungen gelten läßt, verwirft der Paranoiker also in der Anwendung auf die psychischen Äußerungen der anderen. Alles, was er an den anderen bemerkt, ist bedeutungsvoll, alles ist deutbar.“⁴² Ausgehend von der verzerrten Optik des Paranoikers läßt sich damit ein weiterer Aspekt der ‚Parallelgesellschaft‘ benennen, der aus ihrer begrifflichen Nachbarschaft zur Geheimgesellschaft hervorgeht. Während eine Geheimgesellschaft notwendig rigide und nicht selten durch eigene Rituale strukturiert ist, die der Aufrechterhaltung ihrer konstitutiven Differenz dienen,⁴³ bleibt ein vergleichbarer Ordnungsgrad im Falle der ‚Parallelgesellschaft‘ fraglich, wenngleich das Konzept als solches ihn suggeriert.⁴⁴ Damit bleibt zu fragen, ob die Funktion des Konzepts ‚Parallelgesellschaft‘ jenseits deskriptiver Effizienz nicht vielmehr in der Kohärenzgewinnung dessen besteht, wovon sie sich sezessionistisch absetzt: *die* Gesellschaft, die sich *e contrario* und durch die logische Zauberei des Begriffs als homogene Einheit zusammenschließen läßt. Wie prekär die Isomorphie des Gesellschaftlichen ist, zeigt sich aber bereits in Balzacs konzeptuellen Bemühungen um eine Ordnungsmatrix für seinen Beschreibungsgegenstand: Ein Problem das letztlich keine homogene Lösung zeitigt, sondern vielmehr eine Überlagerung disparater Ordnungsschemata erzeugt, die sich wahlweise an ontogenetischen, diatopischen oder diastratischen Modellen orientieren, ohne dass diese sich zu einer letzten Konvergenz vermitteln ließen.⁴⁵ Schon

⁴² Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Frankfurt am Main: Fischer, 2004), 318–9.

⁴³ Zu diesem „Formalismus“ vgl. Simmel, *Soziologie*, 435–9.

⁴⁴ Typisches Merkmal einer solchen extern definierten Gruppe ist die Reduktion ihrer internen Heterogenität. In der Regel wird hier eine normative und ideologische Integration vorausgesetzt, die allenfalls für Geheimgesellschaften und Geheimbünde plausibel scheinen, welche sich zur Erreichung expliziter Zwecke formieren.

⁴⁵ Die schließlich von Balzac favorisierte Ordnung, in der die Einzelwerke der *Comédie* auch in der heutigen Referenzausgabe der *Bibliothèque de la Pléiade* angeführt werden, bleibt heterogen. Neben einer ersten Untergliederung in *Scènes* und *Études*, werden diese wiederum näher unterschieden in *Études philosophiques*, die wesentlich gleichnishaft strukturiert sind,

konzeptuell und noch vor jeder axiologischen Aufladung ist der Begriff ‚Parallelgesellschaft‘ fragwürdig, weil sein Prägnanzgewinn nur auf Kosten einer Kohärenzüberschätzung zu haben ist und dies auf der einen wie der anderen Seite seiner fundierenden Unterscheidung. Der Wunsch nach sozialer Einheitlichkeit und Kohärenz ähnelt so in letzter Konsequenz jenem Unvermögen des Paranoikers mit Kontingenz und Ambivalenzen erzeugendem Perspektivismus umzugehen. „Einheitssemantiken“⁴⁶ von ‚Gesellschaft‘ jedoch sind, im Anschluss an Peter Fuchs, nicht „konkurrenzfrei“⁴⁷ formulierbar, sondern konfligieren durchweg mit abweichenden Einheitsbehauptungen oder auch deren grundsätzlicher Negation. Auf der Metaebene begrifflich induzierter Einheit von ‚Gesellschaft‘ erfährt so auch ein Schlüsselement der *Comédie humaine* einen Wiedereintrag: die Konkurrenz, mit all ihren Begleitphänomenen der Fluktuation und der Destabilisierung archimedischer Punkte.

und *Études analytiques*, die ursprünglich nach einem ontogenetischen Prinzip organisiert werden sollten. Die *Scènes* wiederum werden durch zwei semantisch unabhängige Binnenunterscheidungen gegliedert: Längs der Opposition privat-öffentlich finden sich die *Scènes de la vie privée* in ergänzendem Kontrast zu den *Scènes de la vie politique* sowie den *Scènes de la vie militaire*. Diatopisch wiederum wird unterschieden, wenn den *Scènes de la vie de province*, die *Scènes de la vie parisienne* korrespondieren bzw. beiden die *Scènes de la vie de campagne*. Ein weiteres, diastratisches Kriterium findet sich auf Ebene einzelner Titel, in der sich eine auffällige Unterscheidung von Eigennamen und typisierend zusammengefassten Gruppen zeigt. Diastratisch markiert ist diese Unterscheidung deshalb, weil es vor allem Gruppen aus der ‚niedereren‘ Gesellschaft sind, die als solche figurieren (z. B. *Les Employés*, *Les Paysans*, *Splendeurs et misères des courtisanes*). Wann immer hingegen die ‚höhere‘ Gesellschaft thematisch oder die für Balzac so wichtige Geniethematik akut wird, steigt auch die Tendenz zur Benennung mit Eigennamen (z. B. *Le Père Goriot*, *La Maison Nucingen*, *César Birotteau*, *Pierre Grassou*, *Louis Lambert*). Diegetisch führt indes gerade diese uneinheitliche, hypertrophe Gemengelage von Kausalfaktoren zu einem unerhörten Komplexitätsschub auf Figuren- und Handlungsebene: „Die Komplexität der *Comédie humaine* erhöht sich [...], weil den Figuren und Handlungen nicht nur je eine, sondern in der Regel verschiedene ‚Tiefendimensionen‘ zugeschrieben werden, die ihrerseits jedoch untereinander in einem asystematischen, nicht-hierarchischen Verhältnis stehen“, Küpper, *Ästhetik der Wirklichkeitsdarstellung*, 98.

⁴⁶ Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 98.

⁴⁷ Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, 99.

Die Allegorie einer Narko-,Parallelgesellschaft‘ in Mexiko

Yuri Herreras *Trabajos del Reino* (2004)

Lisa Quaas

ZUSAMMENFASSUNG: Ausgehend von markanten Tendenzen der Alterisierung, Mythifizierung und Exotisierung der *narcoculturas* innerhalb des gesellschaftlichen Imaginären und der literarischen Narkofiktion analysiert, interpretiert und diskutiert der vorliegende Beitrag die allegorischen und poetischen Darstellungsmodalitäten von Yuri Herreras *Trabajos del Reino* (2004). Der Roman zeichnet die Allegorie einer Narko-,Parallelgesellschaft‘, die als ein märchenhaftes Königreich mit Elementen barocker Ästhetik inszeniert wird und insoweit anti-mythischen Charakter aufweist, als sich darin bestimmte Figurationen des gesellschaftlichen Imaginären spiegeln und in der allegorischen Form zugleich erkennwie kritisier- und dementierbar werden.

SCHLAGWÖRTER: Parallelgesellschaft; narcocultura; Narkoprosa; Mythos; Allegorie; Alterität; gesellschaftliches Imaginäres

1. Die Welt des Drogenhandels als ‚anderer Raum‘ in Diskurs, Imaginärem und literarischer Fiktion Lateinamerikas

Rund um den Drogenhandel entstanden in vielen Ländern Lateinamerikas spätestens seit den 1970er Jahren lokal geprägte Subkulturen, die seit etwa zwei Jahrzehnten auch ein transnationales, vorwiegend lateinamerikanisches Phänomen darstellen und gemeinhin als *narcoculturas* bezeichnet werden. Als charakteristisch für sie gelten ein opulenter, prunkvoller Lebensstil, eine ostentative Zurschaustellung von Reichtum, ferner ein martialisches, nicht selten archaisch anmutendes Exponieren von Gewalt. In der gesellschaftlichen Wahrnehmung werden diese Kulturen aufgrund der von ihnen faktisch ausgehenden und inszenierten Gewalt und der illegalen Drogengeschäfte mit Angst und Fremdheit assoziiert. Es lässt sich von einem das gesellschaftliche Imaginäre regulierenden Dispositiv sprechen, das den

archetypischen¹ und den historisch konkreten *narco*² und die mit ihm assoziierten *narcoculturas* in unterschiedlicher Weise als den oder das Fremde, oder gar als Staatsfeind, konstituiert.

Doch mehr noch, es wird eine Wahrnehmung von mit dem Drogenhandel in Verbindung stehenden Menschen und Räumen befördert, die diese nicht nur als fremdartig, sondern als eine der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ feindlich gegenüberstehende ‚Parallelgesellschaft‘³ begreift. Eine solche Wahrnehmung stützt sich einerseits auf identifizierbare Merkmale der empirischen Wirklichkeit: Ausgehend von seinen Forschungen zum *narco* der 1990er Jahre beschreibt Astorga die *narco* des mexikanischen Bundesstaates Sinaloa als Subkultur mit einer eigenen Mythologie im Sinne Claude Lévi-Strauss’, nämlich eigener Bewertungsmuster der Wirklichkeit, Sprache und Symbole.⁴ Der Diskurs der ‚Parallelgesellschaft‘ geht allerdings über die Erfassung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen als Subkulturen hinaus und lässt sich erst im Zusammenspiel von Alteritäts- und Angstdispositiven begreifen, die in Europa den Migrationsdiskurs beherrschen und in Lateinamerika – spätestens seit Richard Nixon 1971 den „war on drugs“ deklarierte – eine Wahrnehmung des Drogenhandels und damit in Verbindung stehender Figuren und Räume befördern, die diese als „parallele“ feindliche Macht im Staat⁵, als Gefahr der öffentlichen Sicherheit bzw. als „monstruöses Fleisch“⁶ erkennt. Formen der diskursiven Alterisierung führen zur verzerrenden Ver-

¹ Im Sinne Fryes, demzufolge Archetypen wiederkehrende Bilder und Motive eines gesellschaftlich bedingten, also nicht unabhängig von kulturellen Gemeinschaften bestehenden kollektiven Unbewussten/Imaginären sind, vgl. Northrop Frye und Robert Denham, *Anatomy of Criticism: four Essays* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 91–2.

² *Narco* wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch des Spanischen als Substantiv und lexikalisches Morphem gebraucht. Als lexikalisches Morphem bezeichnet *narco* all diejenigen Phänomene, die in Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Drogenhandel stehen. In der Verwendung als Substantiv ist mit dem Begriff *narco* zum einen die prototypische Vorstellung von einem lateinamerikanischen Drogenhändler im Sinne der *narco* angesprochen. Zum anderen bezeichnet der Begriff – wie hier – die Gesamtheit der im Drogengeschäft in Lateinamerika tätigen Menschen.

³ Im Sinne von Alexander-Kenneth Nagel, *Diesseits der Parallelgesellschaft: neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland* (Bielefeld: transcript, 2013), 11.

⁴ Vgl. Luis Astorga, *Mitología del „narcotraficante“ en México* (México, D.F.: Plaza y Valdés, 1995), 37, 91–3 und 138–9.

⁵ Vgl. hierzu Oswaldo Zavala, „Imagining the U.S.-Mexico Drug War: the Critical Limits of Narconarratives“, *Comparative Literature* 66 (2014): 340–60, hier 342.

⁶ Vgl. Felipe Oliver Fuentes Krafczyk, *Apuntes para una poética de la narcoliteratura* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2013), 28.

schleierung, Stereotypenbildung sowie Heroisierung, sodass wir von einer insgesamt mythisierten Welt der *narcoculturas* sprechen können.⁷

Die rund um das Phänomen des Drogenhandels in Lateinamerika entstandenen Fiktionen sind in besonderer Weise geeignet, reflexive Zugänge zu diesem zugleich realen wie imaginären Phänomen zu schaffen und einen Metadiskurs über das Phänomen der Narko- ‚Parallelgesellschaften‘ und ihre vielfältigen Ausdrucksformen und Funktionen für die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ anzustoßen.

Viele Werke der literarischen Narkofiktion zeichnen sich durch eine semantische Codierung von Raum und Figuren des Drogenhandels aus, welche vordergründig an dominante Tendenzen der Alterisierung anschließen, indem der *narcomundo*⁸ als ‚anderer Raum‘ und die im Drogengeschäft Arbeitenden als ‚Fremde‘ innerhalb einer ‚Mehrheitsgesellschaft‘ inszeniert werden. Die Drogenwirtschaft im bolivianischen Chapare etwa wird in Tito Gutiérrez' *Mariposa Blanca*⁹ mit christlichen Vorstellungen des Bösen überlagert und figuriert als bolivianisches Sodom und Gomorra. In dem mexikanischen Roman *A wevo, padrino*¹⁰ wird die *narcocultura* Mazatláns (in Sinaloa) als eine Parallelwelt inszeniert, in welcher der Mensch sein Schicksal, verstanden hier als den christlich geprägten Glauben an ein „Beschützt- und Geleitetwerden“ verliert und dazu noch – so wie der autodiegetische Erzähler des Romans, nachdem er Frau und Kind überfahren hat – in den Hades hinabsteigt. Aus vielen dieser Romane spricht überdies eine exotisierende Darstellung des *narcomundo* und der Gewalt.¹¹ Ein hervorstechendes Beispiel dafür wäre Jorge Francos Roman *Rosario Tijeras*¹² – ein Text, der die als „Scherenfrau“ bezeichnete Auftragsmörderin als eine hinsichtlich der Psyche radikal

⁷ Vgl. hierzu unter anderem Juan Cajas, „Globalización del crimen, cultura y mercados ilegales“, *Ide@s Concyteq* 3, Nr. 38 (2008); José Manuel Valenzuela Arce, *Jefe de Jefes: corridos y narcocultura en México* (Tijuana: Colegio de la Frontera Norte, 2010); Nery Cordova, *La narcocultura: simbología de la transgresión, el poder y la muerte. Sinaloa y la „leyenda negra“* (Culiacán: Servicios Editoriales Once Ríos, 2011).

⁸ Mit dem Begriff *narcomundo* bezeichnen wir die fiktive Welt des Drogenhandels und verwandter Milieus in den Werken der Narkoprosa.

⁹ Vgl. Tito Gutiérrez Vargas, *Mariposa Blanca* (La Paz: Los Amigos del Libro, 1990).

¹⁰ Vgl. Mario González Suárez, *A wevo, padrino* (México, D.F.: Random House Mondadori, 2008).

¹¹ Siehe hierzu unter anderem Alejandro Herrero-Olaizola, „Se vende Colombia, un país de delirio: el mercado literario global y la narrativa colombiana reciente“ *Symposium* (Frühjahr 2007): 43–56.

¹² Vgl. Jorge Franco, *Rosario Tijeras* (Bogotá: Plaza& Janés, 1999).

Andere inszeniert, denn in ihrer Wahrnehmung sind Liebe und Tod ununterscheidbare Wesensmerkmale. Der in Diskurs und Imaginärem als ‚fremd‘ konnotierte ‚andere Raum‘ der *narcoculturas* wird also zum Ausgangspunkt einer Reihe von Fiktionen, die die Alterisierung in der Darstellung des *narcomundo* wiederholen und mit ganz unterschiedlichen Funktionen versehen.¹³ Insofern eignet sich die Narkoproza in besonderer Weise dazu, Figuren und Funktionen der Alterisierung und Mythisierung aber auch der Verfremdung und des ‚Fremden‘ zu reflektieren und auch in Bezug zum Diskurs der ‚Parallelgesellschaft‘ zu stellen.

2. Die *narcocultura* als märchenhaftes Königreich

Der mexikanische Autor Yuri Herrera schafft mit seinem 2004 veröffentlichten Debütwerk *Trabajos del Reino* einen Roman, der die raue und grausame Welt des Drogenhandels mit einer elaborierten poetischen Sprache ‚verzaubert‘ und als märchenhaftes Königreich mit eigenen Institutionen, eigener Sprache und Ästhetik darstellt. Der Roman regt insofern dazu an, *narcoculturas* in Relation zum Konzept der ‚Parallelgesellschaft‘ zu setzen und im Sinne Hiergeists die „textuellen Modellierungen von ‚Parallel- und Alternativgesellschaften“¹⁴ und deren kulturelle Funktionen zu diskutieren.

Trabajos del Reino erzählt die Geschichte des aus bescheidenen Verhältnissen stammenden jungen Kantinensängers Lobo, der in den Dienst eines Drogenbarons tritt. Der von einem personalen Erzähler aus der Perspektive des jungen Kantinensängers vermittelte Roman beschreibt das Leben in einem Drogenkartell in der nordmexikanischen Grenzregion als Märchen, indem er den Drogenbaron in einen König, dessen Geliebte in eine Hexe, dessen Sohn in den Thronfolger und das Treiben am Hof in eine Geschichte über Macht und deren Verlust sowie die Rolle der Kunst in diesem Prozess verwandelt. In dieser als „Palast“ bezeichneten Residenz des Drogenbarons vollzieht sich außerdem das Erwachsenwerden des jungen Corrido-Sängers. Der fortan als „Künstler“ bezeichnete Lobo wird von der Prostituierten des Hofes in

¹³ Näheres hierzu in: Lisa Quaas, *Narkoproza: Darstellungsparadigmen und Funktionen des Fiktiven und des Imaginären in der lateinamerikanischen Literatur zum Drogenhandel/-krieg* (Dissertation, Veröffentlichung voraussichtlich 2019).

¹⁴ Teresa Hiergeist, „Selbst, anders, neu: Reflexionen zu den kulturellen und ästhetischen Bedeutungen von ‚Parallel- und Alternativgesellschaften“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 16.

die Geheimnisse der körperlichen Liebe eingeweiht¹⁵, lernt seine erste große Liebe kennen¹⁶ und wird von einem Journalisten in die Welt der Bücher eingeführt.¹⁷ Später muss er lernen, mit Kritik an seiner Kunst umzugehen, denn „die Papageien des Radios“, wie es im Roman heißt, weigern sich, seine Lieder zu spielen.¹⁸ In seiner Entwicklung bleibt auch die schmerzhafteste Erkenntnis nicht aus, dass der von ihm verehrte „König“ ihm weniger zugewandt und überdies weniger mächtig und edelmütig ist als zunächst angenommen. Am Ende flüchtet er gar aus dem Palast, als sich sein Herr und König über einen von ihm komponierten *corrido* erzürnt. Auch seine Liebe verlässt ihn, sodass er – wie zu Beginn – alleine dasteht, aber um viele Erfahrungen reicher geworden ist.¹⁹

Schon der Titel *Trabajos del Reino* suggeriert, dass der „narcomundo“ ein eigenes – parallel zum mexikanischen Staat bestehendes – Gebilde, nämlich ein eigenes Königreich sei. Der Hof wird als ein autarker Mini-Kosmos mit eigenen Institutionen gezeichnet: Dazu gehören u. a. ein Arzt, archetypische Frauenfiguren (wie die Hexe und „La cualquiera“), ein Juwelier, ein Journalist, ein Künstler und der König. Das wird gleich zu Beginn des Romans, der die erste Begegnung Lobos mit dem Drogenbaron beschreibt, deutlich:

Él sabía de sangre, y vio que la suya era distinta. Se notaba en el modo en que el hombre llenaba el espacio, sin emergencia y con un aire de saberlo todo, como si estuviera hecho de hilos más finos. Otra sangre. El hombre tomó asiento a una mesa y sus acompañantes trazaron un semicírculo a sus flancos.²⁰

Die Szene schildert das Eintreten des Drogenbarons in die Kantine, in der Lobo einen seiner abendlichen Auftritte hat. Bereits dieser Eingangspassus erzählt von der „Fremderfahrung“ des Sängers mit dem *narcomundo*, nämlich dessen erster Begegnung mit dem und Wahrnehmung des *Capos*. Mehr noch dient er aber dazu, ein weiteres Bild für dessen imaginären Machtkörper zu finden, wenn es heißt: „Se notaba en el modo en que el hombre llenaba el espacio, sin emergencia y con un aire de saberlo todo, como si estuviera hecho de hilos más finos. Otra sangre.“ Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass nicht nur der reine Körper des Mannes wahrzunehmen ist, sondern diesen

¹⁵ Vgl. Herrera, Yuri, *Trabajos del Reino* (Cáceres: Periférica, 2008), 28–33.

¹⁶ In Person der schönen Tochter der Lebensgefährtin des *Capos* („La Cualquiera“: die X-Beliebige). Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 55–61.

¹⁷ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 37 und 41.

¹⁸ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 62–7.

¹⁹ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 135.

²⁰ Herrera, *Trabajos del Reino*, 9.

etwas Unsichtbares umhüllt, was erst seine eigentliche Präsenz ausmacht. Gemeint ist die Art und Weise, wie er sich bewegt, seine Mimik und Gestik, eine Art „Aura“ absoluter Macht („Con aire de saberlo todo“). Weiter heißt es, der *Capo* sei „como si estuviera hecho de hilos más finos. Otra sangre“, d. h. aus anderem Material, aus feinerem Garn gesponnen als der gewöhnliche Mensch. Dieser Vergleich verweist einerseits auf die äußere Erscheinung des Mannes. Wahrscheinlich trägt er tatsächlich teurere Stoffe als die übrigen Menschen in seiner Umgebung. Mehr noch dient er aber dazu, ein weiteres Bild für dessen Aureole der Macht zu finden, was die Schlussfolgerung „Otra sangre“ bestätigt. Es findet eine Form des *othering* statt, die aus dem *Capo* einen kategorial Anderen mit einem königsähnlichen *corpus imaginatum*²¹ ‚webt‘. Sein Blick fällt sodann auf den Schmuck, den er trägt und unmittelbar daraufhin heißt es: „y entonces supo: era un Rey“²².

In der metaphernreichen, poetischen Sprache werden gleichzeitig Parallelen zur Figuration des Königs wie der *narcocultura* aufgerufen. Als Beispiel soll eine Textstelle dienen, die davon erzählt, wie der Künstler im Auftrag seines ‚Königs‘ einen befeindeten König (*Capo*) ausspäht und als ‚Spitzel‘ an einer Taufe teilnimmt, um in Erfahrung zu bringen, ob eine Verschwörung gegen seinen König geplant ist: „Abordó al chaca luego de mirarlo los vicios por tres noches y entender que le gustaba engolosinar a las cautivas a punta de canciones“²³. Dialektismen der nordmexikanischen *narcojerga*, wie in diesem Fall der Terminus ‚chaca‘, werden von einem manieristischen Stil eingrahmt, der dem Unterfangen des Künstlers am ‚Hof‘ des verfeindeten *Capos* ein höfisches Gewand gibt. Der Künstler nimmt die Rolle eines *bufón* an, der die schon vergebenen Damen am Hof mittels seiner Lieder (Minne) umgarnt, wie die Wendung „engolosinar a las cautivas a punta de canciones“ suggeriert.

Andere Textstellen zeigen Wendungen bzw. einen erzählerischen Habitus, der einem Märchen entnommen sein könnte. Das zweite Kapitel endet etwa mit einer Frage, die einem Märchenerzähler gleich, nach dem Fortgang der Geschichte fragt: „Apenas quedaba esperar, continuar, esperar. ¿A qué?“²⁴ Darauf folgt die nicht weniger märchenhafte Antwort: „¡Un milagro!“ Es ist

²¹ Kantorowicz greift diesen Begriff in seiner vielbeachteten Studie über die „zwei Körper des Königs“ auf. Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs: eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992).

²² Herrera, *Trabajos del Reino*, 9–10.

²³ Herrera, *Trabajos del Reino*, 99.

²⁴ Herrera, *Trabajos del Reino*, 18.

aber vor allem die durchweg poetische Sprachverwendung, welche die Welt des Drogenhandels stilisiert und in ihrer Abstraktheit Ambivalenzen erzeugt. Dies soll am Beispiel der Beschreibung von Lobos Kindheit dargestellt werden, die wie folgt eingeleitet wird: „Polvo y sol. Silencios. Una casa endeble donde nadie cruzaba palabras“²⁵. Die Herkunft des Protagonisten wird kraft der Ellipse nur mittels weniger Begriffe (Sonne, Staub, Stille) evoziert. „Polvo y sol“ lassen sich sowohl als Bezeichnung des wüstenhaft trockenen Norden Mexikos sowie als Platzhalter für die dort herrschende Armut interpretieren. Gleiches gilt für die neologistisch verwendete Pluralform „silencios“, welche man sowohl durativ – im Sinne eines wiederholten Zustands der Stille – als auch metaphorisch interpretieren kann, dahingehend, dass Lobos Kindheit in unterschiedlicher Hinsicht von Stille geprägt war. Neben der Sprachlosigkeit wird etwa auch eine gewisse elterliche Vernachlässigung mitbedeutet, wie der danach folgende Satz, allen voran der Begriff „endeble“ andeutet. Lobo ist also in einem haltlosen Elternhaus aufgewachsen, in dem wenige Worte gewechselt wurden. Aus dem Kontext geht hervor, dass mit Stille(n) drittens auch die in der nördlichen Wüste herrschende Abwesenheit von Geräuschen gemeint sein könnte. Die unterschiedlichen Formen der Stille und Kargheit spiegeln sich überdies in einem gleichermaßen elliptischen Satzbau, der die Armut syntaktisch ikonisiert. Dieser Wüstenboden, der auf das nördliche Mexiko sowie auf Entbehrungen des Corrido-Sängers anspielt ist der Hintergrund und Nährboden, auf dem sich sodann die durch Opulenz und Reichtum auszeichnende *narcocultura* erhebt.

Die stilisierende Sprache bewirkt, dass der Text permanent zwischen unterschiedlichen Bedeutungsebenen oszilliert und einen virtuellen Raum aufspannt, der sich als Allegorie²⁶ einer Narko-,Parallelgesellschaft' begreifen

²⁵ Herrera, *Trabajos del Reino*, 15.

²⁶ Wir beziehen uns hier im weiteren Sinne auf die kanonisch gewordene Definition Quintilians, die sich in seiner *Institutio Oratoria*, VIII, 6,44–58, findet. Quintilian wird in der Übersetzung von H. Rahn wie folgt zitiert: „Die Allegorie, die man im Lateinischen als *inversio* [Umkehrung] bezeichnet, stellt einen Wortlaut dar, der entweder einen anderen oder gar zuweilen den entgegengesetzten Sinn hat. Die erstere Art erfolgt meist in durchgeführten Metaphern, so etwa ‚Schiff, dich treibt die Flut wieder ins Meer zurück! Weh, was tust du nur jetzt! Tapfer dem Hafen zu‘ und die ganze Stelle bei Horaz, an der er Schiff für das Gemeinwesen, Fluten und Stürme für Bürgerkriege, Hafen für Frieden und Eintracht sagt“, Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 37. Demnach zeichnet sich die Allegorie erstens durch die allen Tropen eignende Eigenschaft des Verweizens aus: ein bestimmtes Konkretum (z. B. das Schiff) kann dabei für ein Abstraktum (etwa „das Gemeinwesen“) stehen. Darüber hinaus bezeichnet Quintilian die Allegorie als *metapho-*

lässt. Der *sensus literalis*, das Konkretum, beschreibt einen Königshof und die sich dort abspielenden Verwicklungen sowie die persönliche Entwicklung des Künstlers. Der *sensus allegoricus*, das Abstraktum, legt einen Vergleich zur *narcocultura* mit den sich in diesem Kontext abspielenden Machtdynamiken und der Rolle der Kunst bei diesen Prozessen, nahe.²⁷

3. Die Allegorie des Königreichs als Spiegel des gesellschaftlichen Narko-Imaginären

Herrera greift mit der Figuration des Königs als zentraler Metapher der allegorischen Erzählung auf eine gängige, archetypische Vorstellung des gesellschaftlichen Imaginären zurück, welche die Wahrnehmung der auch als „Sozialbanditen“²⁸ verehrten Drogenbarone innerhalb bestimmter Regionen überlagert.²⁹ Dies lässt sich etwa daran ablesen, dass bestimmte Drogenbarone, wie in den 1990er Jahren Pablo Escobar (1949–1993) sowie der Bolivianer Roberto Suárez Gómez (1931–2000) als „König des Koks“, „König des Kokains“ oder „König ohne Krone“³⁰ bezeichnet wurden. Nach dem Tod Pablo Escobars wurde der Mexikaner Amado Carrillo Fuentes (1956–1997) mit diesem Titel belegt, wie nicht zuletzt aus zahlreichen *narcocorridos* hervorgeht, die von ihm erzählen.³¹ Insofern folgt der Text der gängigen Darstellungspraxis der *corridos*, deren besondere Bedeutung für die Ästhetik des Romans bereits an der Erzählperspektive deutlich wird. So geht aus der ethnographi-

ra continua („durchgeführte Metapher“) und unterstreicht damit den narrativen Aspekt dieser Trope. Denn im Gegensatz zur (einfachen) Metapher ist die Allegorie erst im narrativen Zusammenhang zu erschließen. Näheres hierzu bei: Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, 36. Im engeren Sinne weist *Trabajos del Reino* darüber hinaus Elemente der Allegorie nach Walter Benjamin/de Man auf. Näheres siehe unten.

²⁷ Vgl. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, 33.

²⁸ Im Sinne Eric Hobsbawms, *Die Banditen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972).

²⁹ Vgl. hierzu José Eduardo Serrato Córdova, „Arquetipos de la narcocultura en ‚Trabajos del reino‘ de Yuri Herrera“, in *Nada es lo que parece: estudios sobre la novela mexicana, 2000–2009*, hrsg. von Miguel Rodríguez Lozano (México, D.F.: UNAM, 2012), 69–82.

³⁰ Auf einer der Marmorplaketten am Grab Pablo Escobars, steht auf Stein gemeißelt folgende Inschrift: „Aquí yace un Rey sin corona“.

³¹ Der Gründer und vormalige Boss des Juárez-Kartells Amado Carrillo Fuentes (1956–1997) mit dem Beinamen ‚Señor de los Cielos‘ wurde mehrfach in *corridos* mexikanischer Bands aus dem Norden des Landes besungen. Im *corrido* der Gruppe *Enigma Norteño* erhält Amado Carrillo Fuentes den Beinamen ‚König des Koks‘. In der ersten Strophe heißt es: „[F]ui protegido apoyado y amado por toda mi gente catalogado el rey de la coca no habia rivales aya por colombia, en aviones comerciales transportaba yo la merca.“ Vgl. auch das gleichnamige *corrido* der nordmexikanischen Band *Los Huracanes del Norte*.

schen Studie von Edberg hervor, dass zahlreiche *narcocorridos* zwar von einer konkreten Person und deren Geschichte erzählen, als ihren eigentlichen Gegenstand aber eine *cultural persona*³² haben: „corridistas are singing about that narcotrafficker and *simultaneously* about the narcotrafficker persona“³³. Das ist im Sinne eines komplexen imaginären Bedeutungsnetzes zu verstehen, in das mehrere archetypische Bilder hineingewoben sind, die zusammengenommen Einblicke in das gesellschaftliche Imaginäre („zone of the imaginary“) des nördlichen Mexikos/der Grenzregion verschaffen.³⁴ Der Typus des Drogenhändlers weist darin einerseits Ähnlichkeiten zu dem des Sozialbanditen (Hobsbawm) in der Ausprägung des Revolutionshelden Pancho Villa auf.³⁵ In dieses Bild gehören aber auch die charakteristischen Merkmale eines Rangers, des „tough survivor of the sierra“³⁶ und des lateinamerikanischen Machos.³⁷ Wie die *corridos* zitiert auch der Roman anhand seiner modellhaften Protagonisten und Räume – allen voran die des *Capo*-Königs – archetypische Figurationen des gesellschaftlichen Imaginären des nördlichen Mexikos

Gleichzeitig werden damit aber auch bestimmte stereotype Vorstellungen des alterisierenden Diskurses der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ aufgegriffen. Der stereotype *narcotraficante* Mexikos und Kolumbiens trägt teure Markenkleidung und prunkvollen Schmuck, fährt einen SUV und verfügt über andere Luxusgüter, darunter exotische Tiere und auffällige Waffen. Ferner – und das trägt erheblich zur Stilisierung der *narcocultura* bei Herrera bei – hat sich ein eigener Architekturstil, die so genannte *narcoarquitectura* herausgebildet: eine Mischung kolonialer, barocker, griechischer und moderner Architektur und des dazugehörigen Mobiliars, für die eine auffällig häufige Verwendung von Marmorvertäfelungen und Goldverzierungen kennzeichnend ist.³⁸ Ähn-

³² Edberg verwendet den Begriff der ‚cultural persona‘ synonym zum Konzept des ‚cultural archetype‘ im Sinne Frides und definiert ihn wie folgt: „[T]he archetype or persona is a culturally constructed, flexible representation existing and disseminated over time, embodied as a person and iterations of that person“, Mark Cameron Edberg, *El narcotraficante: narcocorridos and the Construction of a Cultural Persona on the U.S.-Mexico Border* (Austin: University of Texas Press., 2004), 110–1.

³³ Edberg, *El narcotraficante*, 112.

³⁴ Vgl. Edberg, *El narcotraficante*, 104–9.

³⁵ Vgl. Edberg, *El narcotraficante*, 111.

³⁶ Edberg, *El narcotraficante*, 112.

³⁷ Vgl. Edberg, *El narcotraficante*, 111. Siehe auch: Astorga, *Mitología del „narcotraficante“ en México*, 91–2.

³⁸ Vgl. Jorge Alán Sánchez Godoy, „Procesos de institucionalización de la narcocultura en

lich „prunkvoll“ treten die *mujeres del narco*, die so genannten *buchonas* oder *mujeres prepagado* an der Seite der Drogenbarone auf. Sie schminken sich übertrieben, unterziehen sich plastischen Operationen, um ihre Weiblichkeit zu betonen und tragen provokative, sexualisierte, teure Kleidung und ausladenden Schmuck.

4. Über das anti-mythische Potential der allegorischen Darstellungsform

Die Stilisierung des *narcomundo* als Allegorie einer Narko-, Parallelgesellschaft mit eigenen Institutionen, eigener Sprache und Ästhetik erweist sich insofern als ein dezidiert „anti-mythisches“ Stilmittel, da das gesellschaftliche Imaginäre in seiner literarischen Aufführung erst erkennbar und bewusst wird. Roland Barthes formuliert in seinen *Mythologies*:

Nun ist die beste Waffe gegen den Mythos vielleicht die, ihn selbst zu mythifizieren, das heißt, einen künstlichen Mythos zu schaffen; und dieser neu geschaffene Mythos wäre in der Tat eine Mythologie. Da der Mythos Sprache stiehlt, warum nicht den Mythos stehlen?³⁹

Der Kantinensänger wird in diesem Sinne zum Schöpfer der Allegorie bzw. Allegoriker, denn erst seiner Wahrnehmung zufolge wird aus dem *Capo* ein König, aus seiner Residenz ein Palast⁴⁰ und dem ihn umgebenden Personal ein Hofstaat. Dementsprechend beschreibt der Text gleich zu Beginn, nach der ersten Begegnung zwischen dem *Capo* und Lobo, wie letzterer das Gesehene reflektiert: „La única vez que Lobo fue al cine vio una película donde aparecía otro hombre así fuerte, suntuoso, con poder sobre las cosas del mundo. Era un rey, y a su alrededor todo cobraba sentido.“⁴¹ Obwohl er die Anwesenden noch nie gesehen hat, hat er den Eindruck eines *déjà-vu*. Lobo ordnet sodann das Gesehene ein und gibt ihm einen Namen: „era un Rey“. Bei dieser Bezeichnung handelt es sich um eine Projektion vormals durch Filme induzierter Eindrücke von Macht und Glanz auf die Figur des *Capos*. Indem der Leser an der Entstehung der zentralen Romanfigur teilhat, eröffnet sich ein metafiktionaler Textraum, der das sprachliche und bildliche Bezeichnen, hier die Inszenierung des *Capos* als König, thematisiert und an das gesellschaftliche Imaginäre rückbindet.

Sinaloa“, *Frontera norte* 21 (2009): 77–103, hier 80–1; Omar Rincón, „Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia“, *Nueva Sociedad* 222 (August 2009): 147–63, hier 155.

³⁹ Roland Barthes, *Mythen des Alltags* (Berlin: Suhrkamp, 2012), 286.

⁴⁰ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 19.

⁴¹ Herrera, *Trabajos del Reino*, 10.

Doch die vorliegende allegorische Erzählung erschöpft sich nicht in der Darstellung der *narcocultura* als die durch den Allegoriker geborene Vorstellung einer exotischen ‚Parallelgesellschaft‘. Der Roman erzählt auch die Geschichte der persönlichen Entwicklung des Künstlers, indem er dessen ‚Erwachsenwerden‘ – verstanden als die Emanzipation von seinem Herrn – beschreibt. Dazu kommt es, als der Künstler als ‚Spitzel‘ auf ein Fest – eine Taufe – eines verfeindeten *Capos* geschickt wird, um in Erfahrung zu bringen, ob eine Verschwörung gegen ihn geplant sei.⁴² Lobos „Ausflug“ bereitet auf den Wendepunkt der Handlung vor, der damit eingeläutet wird, dass dem Künstler vom Hofarzt eine Brille verschrieben wird,⁴³ die den Beginn der Bewusstwerdung symbolisiert. Denn nicht zuletzt dank der Sehhilfe sieht Lobo nun die Welt mit anderen Augen: Die als einzigartig gewähnte Macht seines Herren wird durch die identische Situation im befeindeten Kartell relativiert.⁴⁴ Mehr noch, plötzlich erscheint ihm sein König alt und gebrechlich, dessen Macht angeschlagen und gefährdet.⁴⁵ Der neuen Situation verleiht er in einem im Roman abgedruckten *corrido* Ausdruck – das erste Lied über den *Capo*, das diesen nicht rühmt, sondern seine prekäre Situation zum Ausdruck bringt, wobei auch von Untreue und Gefahr im Kreise seiner Nächsten die Rede ist. Außerdem spielt der Künstler auf die Unfruchtbarkeit des Königs und damit auf die Unfähigkeit, einen Erben zu zeugen, an.⁴⁶ Dieser Liedtext bildet die Peripetie der Handlung, denn in der Folge heißt es in den Zeitungen, der König sei in die Enge getrieben und seine Macht hänge an einem dünnen Faden. Auch am Hof eskaliert die Situation, als bei einer Unterredung zwischen Lobo und dem *Capo* die Sprache auf das *corrido* kommt, wobei der *Capo* seiner Wut und Verzweiflung freien Lauf lässt. Es heißt: „Le temblaba el cuerpo como si cada hueso pugnara por largarse“⁴⁷. Dann entwendet er dem Künstler sein Instrument, wirft es auf den Boden und stampft wild darauf herum.⁴⁸ Wie Walter Benjamin es für den barocken Fürsten in seinem

⁴² Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 99.

⁴³ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 79.

⁴⁴ Es heißt: „Todo era igual que en la Corte. El Artista observaba y observaba con los lentes nuevos que le había mandado el Doctor, y eso es lo que le brincó: *que todo era igual*“, Herrera, *Trabajos del Reino*, 102.

⁴⁵ „Tuvo una visión minuciosa del Rey, como con una lupa le vio la consistencia floja de la piel, de una constitución precaria como la de cualquiera de las personas en este lugar“, Herrera, *Trabajos del Reino*, 102.

⁴⁶ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 104–6.

⁴⁷ Herrera, *Trabajos del Reino*, 115.

⁴⁸ Vgl. Herrera, *Trabajos del Reino*, 115.

Trauerspielbuch beschreibt, gerät der *Capo* in einen „Sturm der Affekte“⁴⁹, verliert die Kontrolle und wird zur wutentbrannten Kreatur. Ihn gelüstet es nach Rache, zur Restituierung seiner Ehre sucht er seinerseits die Existenz des Künstlers zu zerstören. Tags darauf wird sein Machtverlust mit der Festnahme durch das Militär besiegt.

Der Leser wohnt insofern nicht nur der exemplarischen Konstruktion, sondern auch der Destruktion der Figuration des Königs bei. Der Glanz des großen ehrwürdigen und fürsorglichen Herrschers – und damit die Grundlage der vorliegenden Allegorie – weicht einem tobsüchtigen Menschen. Der in seiner Ehre gekränkte Souverän verliert die Beherrschung und zeigt sich in seiner Kreatürlichkeit.⁵⁰

In dieser Bewusstwerdung besteht das subversive Potential des Romans. Der Künstler distanziert sich in ihr von dem von ihm geschaffenen Sinnbild – der Figuration des *Capo*-Königs –, eine Entwicklung, die auch letzteren zu Fall bringt und den Zusammenhang zwischen Macht und Kunst und die Möglichkeiten der Einflussnahme zweiterer auf erstere verdeutlicht. Damit einher geht ein Prozess der Emanzipation, der sich auch auf das Bezeichnen und Bedeuten selbst beziehen lässt und ein „Schema der Bedeutung“ offenbart, das entsprechend der Allegorie nach Benjamin/de Man neben der Sinnschöpfung deren gleichzeitige Dementierung bzw. Zerstörung mitdarstellt.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Walter Benjamin, „Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928)“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 251.

⁵⁰ Es bietet sich eine weitere Parallele zu Walter Benjamins Trauerspiel-Buch an. So heißt es hier in Bezug auf die Frage der Ehre: „Die beherrschende Rolle der Ehre in den Verwicklungen der *comedia de capa y espada* wie auch im Trauerspiele aus dem kreatürlichen Stande der dramatischen Person hervorgehen zu sehen, kann überraschen. Und doch ist es nicht anders. Die Ehre ist, wie Hegel definiert, ‚das schlechthin verletzbliche‘ (Hegel). Die persönliche Selbstständigkeit, für welche die Ehre kämpft, zeigt sich nicht als die Tapferkeit für ein Gemeinwesen, und für den Ruf der Rechtschaffenheit in demselben oder der Rechtlichkeit im Kreise des privaten Lebens; sie streitet im Gegenteil nur für die Anerkennung und die abstrakte Unverletzlichkeit des einzelnen Subjekts (Schopenhauer)“, Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 265.

⁵¹ „Die Allegorie bedeutet – ‚nach‘ W. Benjamin und P. de Man – nicht bloß (immer) etwas anderes statt dessen, was sie ‚bildlich vorstellte‘ oder ‚mimetisch‘ darstellte, sondern sie bedeutet, *indem* sie das von ihr Präsentierte dementiert *und* an diesem Vorgestelltes und Bedeutung auseinandertreten lässt“, Bettine Menke, „Allegorie: ‚Ostentation der Faktur‘ und ‚Theorie‘: Einleitung“, in: *Allegorie: DFG-Symposion 2014*, hrsg. von Ulla Haselstein u. a. (Berlin: de Gruyter, 2016), 122.

Insofern lassen sich Parallelen zwischen den hier dargestellten Machtdynamiken im Kontext der *narcocultura* und einem barocken Souveränitätsbegriff im Sinne Walter Benjamins ziehen. Der im Absolutismus essenzielle Repräsentationsgedanke begegnet uns im Roman im Bild der „zwei Körper des Königs“⁵² nämlich dessen *politischem* und dessen *natürlichem* Körper sowie der zentralen Stellung der Ehre für die Aufrechterhaltung des *corpus imaginatum*.

Noch wichtiger aber ist, dass Figuren und Räume dieser Narko-,Parallelgesellschaft' als Bilder erkennbar werden, die zwar unterschiedliche archetypische Aspekte des gesellschaftlichen Imaginären und bestimmte typische Merkmale der *narcoculturas* auch im Sinne von Narko-,Parallelgesellschaften' spiegeln, jedoch in sich zusammenfallen, sobald der Allegoriker nicht mehr an sie glaubt und den Zusammenhang zwischen Symbol und Bedeutung, zwischen *Capo* und König und *narcocultura* und literarisch modellierter Narko-,Parallelgesellschaft' löst. Die Allegorie erscheint angesichts der markanten Tendenzen zur Alterisierung und Mythisierung, die den Diskurs rund um ‚Parallelgesellschaften‘ begleiten, als zentrales Stilmittel, um die oftmals binäre Tiefenstruktur des sie umgebenden gesellschaftlichen Imaginären und damit verbundener Machtdynamiken offenzulegen und insofern spielerisch die Wahrnehmung ‚parallelgesellschaftlicher‘ Phänomene zu schärfen.

⁵² Kantorowicz greift diesen Begriff in seiner vielbeachteten Studie über die *zwei Körper des Königs* in Anschluss an den englischen Kronjuristen Edmund Plowden auf, der den grundlegenden Rechtssatz des englischen Souveränitätsmodells im 16. Jahrhundert wie folgt beschreibt: „Denn der König hat in sich zwei Körper, nämlich den natürlichen (*body natural*) und den politischen (*body politic*). Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper, der allen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich aus der Natur oder aus Unfällen ergeben. [...] Dagegen ist der politische Körper ein Körper den man nicht sehen oder anfassen kann. Er besteht aus Politik und Regierung, er ist für die Lenkung des Volks und das öffentliche Wohl da“, Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs: eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), 31. Der im 16. Jahrhundert entwickelte Rechtssatz nahm entscheidenden Einfluss auf das Souveränitätsmodell des europäischen Absolutismus und fand insofern Eingang in die Ästhetik des Barocks. Näheres hierzu unter anderem bei: Bettine Menke, *Das Trauerspiel-Buch: der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen* (Bielefeld: transcript), 71–4.

Doing banlieue

Politische, mediale und literarische Konstruktionen und Dekonstruktionen des Vorstadtdiskurses im Gegenwartsfrankreich

Teresa Hiergeist (Erlangen-Nürnberg)

ZUSAMMENFASSUNG: Wenn in Frankreich in Medien und Politik von den *banlieues* die Rede ist, wird nicht selten ein ‚parallelgesellschaftliches‘ Horrorszenario gezeichnet, das die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ vermeintlich bedroht. Der Artikel profiliert die historische Genese und die gesellschaftlichen Machtinteressen, die diesen Diskurs motivieren, und interpretiert vor diesem Hintergrund Abd Al-Maliks *La guerre des banlieues n'aura pas lieu* (2009) als dekonstruktive Auseinandersetzung mit Stereotypen und Vorurteilen und als Versuch, über eine Ästhetik der Pluralität und Offenheit dem Ab- und Ausgrenzungsdiskurs eine auf Dialog ausgelegte Alternative entgegenzustellen.

SCHLAGWÖRTER: banlieue; Gegenwartsliteratur; Abd Al-Malik; *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*

1. Schreckensvision banlieue?

Der Begriff ‚*banlieue*‘ ist im Französischen alles andere als unmarkiert. Wer ihn gebraucht, entscheidet sich gegen neutralere Lexeme wie ‚*quartier*‘, ‚*cité*‘, ‚*ville*‘ oder ‚*nouvel espace urbain*‘ und intendiert nicht selten eine pejorative Wirkung.¹ Assoziationen, die typischerweise mit ihm verknüpft werden, sind randalierende Jugendliche, Drogen und Kriminalität, brennende Autos, unkontrollierbare *zones de non-droit* oder islamistische Terroranschläge – Bilder, die in Politik, Medien und Alltagsdiskursen in den vergangenen Jahrzehnten so aus-dauernd perpetuiert wurden, dass sie zum Stereotyp erstarrt sind.²

¹ Zum Niederschlag der sich historischen wandelnden Haltung gegenüber den *banlieues* in ihren Bezeichnungen, vgl. Azouz Begag, *Les derouilleurs: ces Français de banlieue qui ont r ussis* (Paris: Mille et une nuits, 2002), 11–3.

² Alain Bertho schreibt hierzu: „Depuis plus de quinze ans, le terme *banlieue* est devenu une évidence dans le vocabulaire social, politique et médiatique pour désigner un désordre social assigné   certains lieux et   certaines populations“ und weiter : „La banlieue est le champ de l'incertitude, le chaudron du désordre et de la peur“, Alain Bertho, *Banlieue, banlieue, banlieue* (Paris: La Dispute, 1997), 11 sowie 63.

Als ebenso konstant erweisen sich die Emotionen, die mit diesen Vorstellungen verknüpft sind: Es prädominiert die Angst vor dem *communitarisme* einer Gegengesellschaft, welcher die eigene angenommene ‚Mehrheitsgesellschaft‘³ von innen heraus und unterschwellig unterminieren und bedrohen könnte; dieser wiederum erwächst eine vorsorglich aggressive „idéologie sécuritaire“, die auf die Kontrolle der Vorstadtbewohner abzielt.⁴ Man ist fast versucht zu sagen, die Akteure der *banlieue* erschienen als böse Doppelgänger der ‚Mehrheitsgesellschaft‘, wobei sich die Reaktionen auf sie häufig nicht weniger freudianisch ausnehmen: Sie bestehen entweder in der Leugnung der Existenz der *banlieusards*, im Versuch ihrer Assimilation oder gar in Forderungen nach ihrer Ausmerzung.

Dieser alterisierende Diskurs wirkt umso extremer, als er mit der Realität der Vorstädte höchstens ansatzweise korrespondiert, leben doch neun Prozent aller Franzosen in *banlieues*,⁵ so dass man eher von einer durchaus geläufigen denn einer ‚parallelen‘ Sozialitätsform sprechen muss, und existieren doch auch *banlieues aisés*, Quartiere, in denen sich wohlbetuchte Bürgerliche mit *digicodes*, Alarmanlagen, Sicherheitsservices und Privatschulen gegen die Niederungen und Banalitäten der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ wappnen.⁶ Diese Diskrepanz zwischen Vorstellung und Wirklichkeit⁷ verweist darauf, dass es sich beim *banlieue*-Diskurs eher um eine Heterotopie handelt,⁸ die der Zementierung von Identitäten und Machtverhältnissen dient. Wenn vorliegender Artikel diesen im Folgenden genauer unter die Lupe nimmt, so ge-

³ Vgl. Marie-Madeleine Bertucci und Violaine Houdart-Merot, „Situations de banlieues: enseignement, langues, cultures“, in *Situations de banlieues: enseignement, langues, cultures*, hrsg. von Marie-Madeleine Bertucci und Violaine Houdart-Merot (Paris: Institut national de recherche pédagogique, 2005), 9.

⁴ Vgl. Gustave Massiah, „Soulèvement populaire dans les banlieues et idéologie sécuritaire“, in *Banlieue, lendemains de révolte*, hrsg. von Chakri Belaïd (Paris: La Dispute, 2006), 90–2.

⁵ Vgl. Laurent Mucchielli: „Les émeutes de novembre 2005 : les raisons de la colère“, in *Quand les banlieues brûlent: retour sur les émeutes de novembre 2005*, hrsg. von Laurent Mucchielli und Véronique Le Goaziou (Paris: La Découverte, 2006), 24.

⁶ Vgl. Jean-Claude Boyer, *Les banlieues en France: territoires et sociétés* (Paris: Colin, 2000), 56.

⁷ Vgl. Hervé Vieillard-Baron, „Les nouvelles périphéries urbaines: pour une relativisation de la notion classique de banlieue“, in *Situations de banlieues: enseignement, langues, cultures*, hrsg. von Marie-Madeleine Bertucci und Violaine Houdart-Merot (Paris: Institut national de recherche pédagogique, 2005), 32.

⁸ Régis Cortéséro spricht in diesem Zusammenhang von einer „image dépourvue de profondeur historique“, Régis Cortéséro, „Des territoires équivoques“, in *La banlieue change! Inégalité, justice sociale et action publique dans les quartiers populaires*, hrsg. von Régis Cortéséro (Paris: Le bord de l'eau, 2012), 7.

schiebt dies aus zwei Gründen: Zum einen möchte er seine Genese, seine Konstituenten und seine kulturellen Funktionen ergründen; zum anderen lotet er an einem literarischen Beispiel der Gegenwartsliteratur, an *La guerre des banlieues n'aura pas lieu* von Abd al Malik (2009), aus, welche konterdiskursiven Strategien ihn aufzubrechen und auszuhebeln vermögen. Ziele sind es erstens, den *banlieue*-Diskurs in seiner Dimension als kulturelle Imagination in den Blick zu nehmen, die konstruiert, aber auch dekonstruiert werden kann; und zweitens, die Rolle der Fiktion bei der Entwicklung alternativer Konzeptualisierungen der *banlieue* auszuloten.

2. Genese, Konstituenten und kulturelle Funktionen des *banlieue*-Diskurses

„*Banlieue*“ ist ursprünglich ein kulturgeographischer Begriff, der eine spezifische urbane Ansiedlungsform außerhalb der administrativen Grenzen einer Kernstadt bezeichnet, die sich meist im Zuge der Verstädterung während der Industrialisierung im 19. Jahrhundert herausbildet, nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt erschlossen wird und in den 70er Jahren im Rahmen des Gastarbeiterzuzugs aus Spanien, Italien und dem Maghreb eine starke Verdichtung und Ausweitung erfährt.⁹ Mit der Deindustrialisierung steigt in den 80er Jahren die Arbeitslosigkeit in diesen Gegenden, was viele der restlichen, ansässigen Bürgerlichen dazu bewegt, aus Distinktionsgründen ins Stadtzentrum zu ziehen. Dies bewirkt eine soziale Homogenisierung und Marginalisierung, welche die räumliche Peripherie weitgehend mit dem unteren gesellschaftlichen Rand gleichmacht.¹⁰ Zeitgleich hierzu ist ein semantischer Transfer des Konzepts „*banlieue*“ in der Alltags- und Mediensprache auszumachen: Er bezeichnet nun nicht mehr nur das dargestellte Siedlungsmodell, sondern wird zur generellen Benennung sozial schwacher Viertel mit preiswertem Wohnraum, ausbaufähiger Infrastruktur und hohem Arbeiter- und Migrantenanteil verwendet.¹¹ So kommt es, dass jetzt selbst bei Städten wie Marseille, Lille, Toulouse, Nantes, Rennes, Reims oder Perpignan, wel-

⁹ Vgl. Pierre Zembri, „Les nouvelles périphéries urbaines: pour une relativisation de la notion classique de banlieue“, in *Situations de banlieues: enseignement, langues, cultures*, hrsg. von Marie-Madeleine Bertucci und Violaine Houdart-Merot (Paris: Institut national de recherche pédagogique, 2005), 40.

¹⁰ Vgl. Marie-Hélène Bacqué und Sylvie Fol, „Mixité sociale et politiques urbaine“, in *La xénophobie en banlieue: effets et expressions*, hrsg. von Florence Haegel, Henri Rey und Yves Sintomer (Paris: L'Harmattan, 2000), 51–61.

¹¹ Vgl. David Leyval, *La banlieue, à l'épreuve de l'utopie* (Paris: Publibook, 2004), 25.

che der etwa für Paris und Lyon typischen *intra-* und *extra-muros*-Gliederung nicht entsprechen, von *banlieues* die Rede ist.¹² Mit dieser Bedeutungsver-schiebung beginnt auch die konnotative Aufladung der Quartiere als ‚gefährlich‘, ‚bedrohlich‘ und ‚unkontrollierbar‘.¹³ In einem historischen Abriss soll kurz aufgezeigt werden, in welche Etappen sich dieser Diskurs gliedern lässt und welche Faktoren ihn beeinflussen.

Die Prekarität, d. h. die Arbeitslosigkeit, die Armut und die Bildungsschwäche, die in den 1980er Jahren für mehrere *banlieues* kennzeichnend sind, begleitet eine gesellschaftliche Diskriminierung, der von politischer Seite kaum entgegengewirkt wird: Weder ergreifen die Machthabenden signifikante Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensbedingungen, noch arbeiten sie konsequent an der sozialen und kulturellen Teilhabe der Bewohner¹⁴ und vermitteln diesen dadurch den Eindruck, Bürger zweiter Klasse zu sein.¹⁵ Als diese beispielsweise 1983 mit der *marche des beurs*, mit dem Aufkommen der *littérature beur* seit den 1980ern und mit den wiederholten Diskussionen über das Tragen des Schleiers in den 1990er Jahren eine stärkere gesellschaftliche Sichtbarkeit einfordern,¹⁶ reagiert die staatliche Obrigkeit nicht gerade konzilient. Sie empfindet dieses Auftreten als besorgniserregend und erhöht deshalb die Polizeipräsenz in den *banlieues*, wobei die Kontrollen wiederholt durch ihren dezidiert repressiven und auch rassistischen Charakter von sich reden machen.¹⁷ Aus Protest und Frustration über solche disziplinarischen Machtgesten und den Ausschluss aus der Konsumgesellschaft¹⁸ prägt sich in manchen *banlieues* eine juvenile Gegenkultur aus, für die Drogen- und Alkoholkonsum, (Klein-)Kriminalität, Männlichkeit,

¹² Vgl. Boyer, *Les banlieues en France*, 15.

¹³ Vgl. Virginie Malochet, „La police au déficit de la proximité“, in *La banlieue change! Inégalités, justice sociale et action publique dans les quartiers populaires*, hrsg. von Régis Cortéséro (Paris: Le bord de l'eau, 2012), 137.

¹⁴ Vgl. Bertho, *Banlieue, banlieue, banlieue*, 69 sowie 42–6.

¹⁵ Vgl. Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bd. 2: *les enfants illégitimes* (Paris: Raisons d'agir, 2006), 29.

¹⁶ Vgl. Mireille Le Breton, „De la littérature beur à la littérature de banlieue: un changement de paradigme“, *Présence francophone: revue internationale de langue et de littérature* 80 (2013): 12–26, hier 13.

¹⁷ Vgl. Régis Cortéséro, „La domination sans l'exploitation: sentiments d'injustice, rapports sociaux et résistance au stigmatisme dans les quartiers de banlieue“, in *La banlieue change! Inégalités, justice sociale et action publique dans les quartiers populaires*, hrsg. von Régis Cortéséro (Paris: Le bord de l'eau, 2012), 74.

¹⁸ Vgl. Bertucci und Houdart-Merot, „Situations de banlieues“, 16.

Gewalt und der *verlan* konstitutiv sind.¹⁹ Weil diese punktuell die Grenzen der Legalität überschreitet, fühlen sich die Mitglieder der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ herausgefordert; sie attribuieren den *banlieue*-Bewohnern Asozialität und eine ethnisch begründete Inkompatibilität mit der französischen Gesellschaft und marginalisieren sie somit über diese rassistische Ideologie politisch und gesellschaftlich weiter.²⁰ Gekoppelt ist diese Haltung meist an oberflächliche Beschwörungen der Wichtigkeit von Integration sowie der Betonung des meritokratischen Gleichheitsmythos, wonach der soziale Aufstieg allen Bürgern gleichermaßen offenstehe, wenn diese nur wollten, was freilich die systematisch induzierte *désaffiliation* verschleiert.²¹

Die Frustration steigt bei vielen *banlieue*-Bewohnern.²² Als sich Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre Ausschreitungen in den Quartieren häufen und es im Oktober/November 2005 zu einer bislang in Dauer und Extension einmaligen, unorganisierten Zerstörung von Schulen, Turnhallen, Postämtern, Verkehrsmitteln und Fahrzeugen kommt, wobei ein Sachschaden von 200 Millionen Euro entsteht,²³ ruft die Regierung den *état d'urgence* aus.²⁴ Die *banlieusards* scheinen als Kollektiv definitiv als Bedrohung der Restgesellschaft entlarvt, die mediale Skandalisierung tut ihr übriges, flicht fleißig mit am „gran récit des émeutes“,²⁵ der eine kriegerische Verschwörung der Vorstädte gegen Frankreich evoziert. Der amtierende Präsident, Nicolas Sarkozy, schreckt nicht vor einer politischen Funktionalisierung des Themas zurück und trägt nicht nur mit seinem reifizierenden „demain on va nettoyer au Karcher la cité“ und wiederholten pejorativen Bezeichnungen wie „bande de racailles“, sondern auch mit repressiven Maßnahmen zur Eskalation der Situation bei.²⁶

¹⁹ Vgl. Mucchielli und Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent*, 95.

²⁰ Vgl. Bertho, *Banlieue, banlieue, banlieue*, 32–3 sowie 91.

²¹ Vgl. Boyer, *Les banlieues en France*, 87.

²² Vgl. Stéphane Beaud und Michel Pialoux, „La ‚racaille‘ et les ‚vrais jeunes‘: critique d’une vision binaire du monde des cités“, in *Banlieue, lendemains de révolte*, hrsg. von Chakri Belaïd (Paris: La Dispute, 2006), 22–4.

²³ Vgl. Mucchielli und Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent*, 10.

²⁴ Vgl. Gilles Kepel, *Banlieue de la République: société, politique et religion à Clichy-sous-bois et Montfermeil* (Paris: Gallimard, 2012), 258.

²⁵ Vgl. Gilles Kepel, *Terreur dans l’Hexagone: genèse du djihad français* (Paris: Gallimard, 2015), 47.

²⁶ Vgl. Clémentine Autain, „Introduction“, in *Banlieue, lendemains de révolte*, hrsg. von Chakri Belaïd (Paris: La Dispute, 2006), 9.

Eine weitere Etappe im *banlieue*-Diskurs läutet die Wirtschaftskrise ab 2008 ein, die sich besonders spürbar auf die Unterschichten auswirkt, so dass die soziale Schere Frankreichs zunehmend auseinanderklafft. In vielen Vorstädten halten zusätzlich zur ungleichen Ressourcenverteilung in Bezug auf Wohnraum, Ausbildung, Arbeitsplatz, Information und Kommunikation Massenarbeitslosigkeit und Armut Einzug.²⁷ Die Regierung um Präsident François Hollande, der sich im Wahlkampf als Anti-Sarkozy und *banlieue*-Freund gegeben und damit dort auch zahlreiche Stimmen gewonnen hat,²⁸ bleibt angesichts des neuen Prekariats auffällig desinteressiert und ineffizient,²⁹ während die Stimmung gegen die vorgeblich kriminellen und gefährlichen *banlieues* wächst und sich emotional auflädt.³⁰ Die Bewohner empfinden diese Ablehnung als Bruch mit der ‚Mehrheitsgesellschaft‘, sie bewerten Frankreich, die Demokratie und die öffentlichen Institutionen immer negativer, ziehen sich verstärkt auf ihr Quartier zurück, schotten sich ab.³¹ Diese „erzwungene, intentionale“ Distanzierung evoziert auf der Seite der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ eine Radikalisierung des politischen Diskurses, der sich nicht zuletzt im Vormarsch des Front National niederschlägt, der unumwunden Rassismus und Nationalismus predigt.³² Immer öfter wird eine xenophobe und auch anti-islamische Reinheitsrhetorik vernehmlich (die Rede ist von einer „menace islamique“, einer „invasion musulmane“, von den „français de souche“ im Gegensatz zu den „français d’origine immigrée“), der wahllos sämtliche *banlieue*-Bewohner – auch die im Grunde gut integrierten – zum Feindbild erklärt;³³ immer öfter werden die *banlieues* als *zones de non-droit* beschrieben;³⁴ immer öfter heißt es, Integration sei allein dann möglich, wenn die Ursprungskultur ausgelöscht und restlos durch das „Französische“ ersetzt werde.³⁵

Zeitgleich zu diesem kompromisslosen Standpunkt erstarkt die Wichtigkeit der Religiosität in den *banlieues*, erscheint der Islam den Bewohnern ob

²⁷ Vgl. Vieillard-Baron, „Les nouvelles périphéries urbaines“, 34.

²⁸ Vgl. Kepel: *Terreur dans l’Hexagone*, 91.

²⁹ Vgl. François Dubet, „Le retour à l’ordre, et après“, in *Banlieue, lendemains de révolte*, hrsg. von Chakri Belaïd (Paris: La Dispute, 2006), 59.

³⁰ Vgl. Cortéséro, „Des territoires équivoques“, 9.

³¹ Vgl. Bertucci und Houdart-Merot, „Situations de banlieues“, 13.

³² Vgl. Kepel, *Banlieue de la République*, 420.

³³ Vgl. Kepel, *Terreur dans l’Hexagone*, 59 sowie 98.

³⁴ Vgl. Laurent Mucchielli, „Il faut changer la façon de ‚faire la police‘ dans les ‚quartiers sensibles‘“, in *Banlieue, lendemains de révolte*, hrsg. von Chakri Belaïd (Paris: La Dispute, 2006), 94.

³⁵ Vgl. Boyer, *Les banlieues en France*, 87.

der sonstigen Marginalisierung doch häufig als tragfähiger identitärer Orientierungspunkt.³⁶ Dies wiederum scheint auf der Gegenseite den unrepublikanischen Charakter der *banlieues* zu bestätigen, schürt die Islamophobie, fördert die Kontaktvermeidung und dreht die Daumenschrauben des Assimilationsimperativs noch enger.³⁷ Die Perspektivlosigkeit und die Segregation machen manche *banlieue*-Bewohner anfällig für religiöse Radikalisierung,³⁸ die in extremen Einzelfällen in die islamistischen Terroranschläge der jüngeren Vergangenheit (der Anschlag auf Charlie Hebdo, im Bataclan, in Saint-Denis, in Nizza sowie die zahlreichen versuchten oder realisierten Messer-attacken) mündet.³⁹ *Banlieue* – so der vorläufige extreme Endpunkt der diskursiven Eskalation – ist Kriminalität, ist Terrorismus, ist Lebensgefahr.

Aus dieser holzschnittartigen Skizze des *banlieue*-Diskurses lassen sich folgende Strukturmerkmale herausfiltern. Erstens sein Oszillieren zwischen Dynamik und Statik: Wie deutlich ersichtlich wurde, ist er Ergebnis einer jahrzehntelangen Interaktion zwischen Vorortbewohnern und ‚Mehrheitsgesellschaft‘, die sich aus sich gegenseitig aufschaukelnden, kulturellen Einzelperformanzen ableitet; diejenigen, die ihn perpetuieren, erkennen allerdings seinen interrelationalen Charakter meist nicht, begreifen sie die Handlungen der Gegenseite doch nicht als Reaktionen auf ihr eigenes Verhalten, sondern sie essenzialisieren sie und empfinden ihr eigenes Urteil natürlich und unwandelbar. Zweitens charakterisiert den *banlieue*-Diskurs, dass ihn zwar auch externe Faktoren wie die Wirtschaftslage beeinflusst haben, dass er seine jetzige Brisanz aber vor allem dadurch erreicht hat, dass beide Lager einander eher konfrontativ denn verhandelnd, eher alterisierend denn kompromissbereit, eher aggressiv und abwehrend denn empathisch und offen begegnet sind, dass sie die Gesellschaft nicht als Kontinuum pluraler Entitäten, sondern vereinfachend als manichäistisch gespalten wahrnehmen, was eine Eskalationsspirale in Gang bringt.⁴⁰ Drittens kennzeichnet ihn eine gewisse apodiktische Grundhaltung der Akteure, die ihre Interpretation der Wirklichkeit als die einzig richtige ansehen und die Schuld an der Lage jeweils der verzerrten oder falschen Wahrnehmung der Gegenseite zuschreiben, ohne eine Eigenverantwortlichkeit in Betracht

³⁶ Vgl. Kepel, *Terreur dans l'Hexagone*, 48.

³⁷ Vgl. Kepel, *Terreur dans l'Hexagone*, 27.

³⁸ Vgl. Kepel, *Banlieue de la République*, 421.

³⁹ Vgl. Kepel, *Terreur dans l'Hexagone*, 185.

⁴⁰ Vgl. Cortéséro, „Des territoires équivoques“, 13.

zu ziehen.⁴¹ Dass Diskriminierung und Abschottung, Aus- und Abgrenzung einander bedingen, bleibt ausgeblendet. Viertens ist symptomatisch, dass die beiden Seiten einander nicht unmittelbar, sondern auf der Ebene stereotyper Imaginationen begegnen und sich gegenseitig zu Projektionsflächen für das Andere, Ungewollte und Ausgegrenzte machen, das ihre eigene Identität bestätigt.⁴² Fünftens lässt sich eine starke emotionale Aufladung des Diskurses konstatieren. Betrachtet man die jeweiligen Motivatoren des Handelns und somit die Motoren der gesellschaftlichen Spaltung zwischen der ‚Mehrheits-‘ und der ‚banlieue-Gesellschaft‘, so sind dies auf der Seite der Vorstadtbewohner der Kampf um Teilhabe, Identität und Rechte, aber auch eine große Portion Frustration und Wut; auf der Seite der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ die Angst vor dem Unbekannten, das Streben nach Selbstbestätigung und nach der Aufrechterhaltung bestehender Privilegien und Machtstrukturen sowie die Komplexitätsvermeidung – allesamt Elemente, die in weiterer Folge Aggressionen begünstigen.⁴³ In diesem Zusammenhang wird sechstens erkennbar, dass der Diskurs nicht nur eine politische und eine persönliche Dimension besitzt. Auch wenn oberflächlich häufig die Wichtigkeit der Lösung der *banlieue*-Frage für das Gemeinwesen betont wird, hat die politische Praxis diesen Diskurs als hohle Phrase entlarvt. Insgesamt hat der *banlieue*-Diskurs mithin die heterotopische Funktion,⁴⁴ die Illusion einer klar definierten, statischen und positiv bewerteten ‚Mehrheitsgesell-

⁴¹ Die ‚Mehrheitsgesellschaft‘ hegt eine Angst vor einer ‚Parallelgesellschaft‘, ohne zu erkennen, dass sie diese durch Rassismus, Diskriminierung und strukturelle Vernachlässigung zumindest partiell selbst geschaffen hat; manche *banlieue*-Bewohner haben sich eine ablehnende Gesellschaft als Feindbild auserkoren, auf die sie sich ohnehin nicht einlassen wollen würden.

⁴² Julie Sedel zeigt auf, dass das Problematisieren, Kriminalisieren und Skandalisieren in den Medien typische Diskursstrategien im Umgang mit den Vorstadtbewohnern darstellen, die einen produktiven Direktkontakt verhindern, vgl. Julie Sedel, *Les médias et la banlieue* (Paris: Le bord de l'eau, 2009), 237–41.

⁴³ In diesem Kontext ist auch die Verschiebung des *banlieue*-Diskurses vom sozialen Bereich hin zu einer dezidiert ethnisch-religiösen Markierung in den letzten Jahren aufschlussreich: Sie birgt die Gefahr der Leugnung der sozialen Ungleichheit, die der *banlieue*-Problematik zugrunde liegt, spricht die Politik gleichsam von ihrer Handlungsverantwortung frei und naturalisiert die Diskriminierung und Ausgrenzung.

⁴⁴ ‚Heterotopie‘ wird hier in der frühen Foucaultschen Definition des Begriffs als „contre-emplacements, dans lesquelles tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés“ verstanden, Michel Foucault, „Des espaces autres“, in Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, Bd. 4 (Paris: Gallimard, 1994), 755–6.

schaft' zu schaffen und damit die identitäre und machtmäßige Kontinuität zu sichern, wofür die *banlieue*-Bewohner gleichsam als Sündenböcke funktionalisiert werden. Der zweite Teil der Ausführungen untersucht, wie die Literatur diese Aspekte verhandelt.

3. *La guerre des banlieues n'aura pas lieu als Vorstadtutopie*

In Frankreich sind in den vergangenen Jahren aufgrund der zunehmenden Brisanz des *banlieue*-Diskurses und seiner spürbaren Auswirkungen auf das gesellschaftliche Klima mehrere Romane und Filme erschienen, die sich teils affirmativ, häufig aber auch kritisch mit ihm auseinandersetzen: Faïza Guènes *Kiffe kiffe demain* (2004), die tagebuchartige Erzählung einer 16-jährigen Tochter einer Maghreb-Einwanderin vom täglichen Kampf gegen Diskriminierung, Unrecht und Frustration und für gesellschaftliche Teilhabe; Thierry Jonquets *Ils sont votre épouvante, vous êtes leur crainte* (2006), die Verquickung einer realistischen Schilderung der Ausschreitungen von 2005 und ihrer medialen Skandalisierung mit Elementen aus dem Horror- und Krimigenre; Wilfried N'Sondés *Fleur de béton* (2012), das die Krawalle vor dem Hintergrund der prekären Lebensverhältnisse zeigt, welche die Protagonisten in Kriminalität, ungewollte Schwangerschaft und Tod treiben; oder Philippe Faucons Film *LA DÉSINTÉGRATION* (2011), der schonungslos das schrittweise Abgleiten mehrerer herabgewürdigter und verdrossener *banlieue*-Jugendlicher in die salafistische Szene und ihre Entwicklung zu Terroristen schildert und dabei die Tatenlosigkeit der Institutionen anprangert. Keiner dieser Texte bearbeitet allerdings den *banlieue*-Diskurs so umfassend und dezidiert wie Abd Al Maliks *La guerre des banlieues n'aura pas lieu* (2009), weshalb dieser einer genaueren Betrachtung unterzogen werden soll.

Der Text, der 2010 mit dem *Prix de la littérature politique Edgar Faure* ausgezeichnet wurde, stellt eine Mischform zwischen Erzählung und Essay dar; Kapitel, die das Leben unterschiedlicher Figuren in einer nicht genauer lokalisierten *banlieue* darstellen, wechseln mit argumentativen, teilweise auch pamphlet- oder manifestartigen Passagen, in denen ein diplomatischer Ausweg aus der Krise zwischen *banlieue*-Bewohnern und ‚Mehrheitsgesellschaft‘ sowie Lösungen für ein friedliches Miteinander vorgestellt werden. Die Ausführungen sind trotz dieses utopischen Charakters nicht als idealistische Schwärmereien einzustufen, welche die existenten Probleme banalisieren würden; vielmehr verortet der Text seine Figuren und entwickelt seine Positionierung mitten in den Niederungen des *banlieue*-Diskurses, zeigt dem

Klischee entsprechend Jugendliche, die unmotiviert durchs Viertel streifen, mit der Polizei in Konflikt geraten, kleinere und größere Delikte begehen, im Gefängnis landen, zum Islam konvertieren und sich radikalieren. Auch in der expliziten Einschätzung gibt sich der Text alles andere als blauäugig, wenn er seine Hauptfigur Peggy etwa formulieren lässt: „[La banlieue], c’est des bombes atomiques en devenir qu’on laisse à l’abandon“⁴⁵ – eine Metapher, die über die Semantik der Explosion auf die Imminenz terroristischer Attentate verweist und damit der bürgerlichen Schreckensphantasmen nicht uneingedenk ist. Ausgehend von diesem düsteren Status quo setzt sich der Text allerdings produktiv mit der Zukunft der *banlieues* auseinander. Dabei geht es ihm nicht primär – wie vielen anderen Werken der *littérature de banlieue*⁴⁶ – darum, stereotype Diskurselemente durch einen Abgleich von Vorstellung und Realität als unzutreffend zu entlarven, oder darum, eine Sensibilität für das Gewordensein der aktuellen Lage zu schaffen;⁴⁷ er setzt nicht auf der Ebene der Relativierung von Klischees oder der Reflexion über Vergangenes an, sondern intendiert stattdessen protentional die Etablierung einer positiven Alternative zu den eingefahrenen Sprech- und Handlungsmustern des vorhin skizzierten *banlieue*-Diskurses.

Der Grundtenor lautet dabei, dass eine Überwindung der gesellschaftlichen Spaltungen möglich ist, wenn beide Seiten, ‚Mehrheits-‘ und *banlieue*-Gesellschaft, sich auf ihre verbindenden Gemeinsamkeiten besinnen,⁴⁸ die – so der Text – auf den Grundsätzen der französischen Republik basieren: „Ce sont les mêmes objectifs que l’on doit avoir en partage. Objectif commun et règle de vie commune: Liberté, Égalité, Fraternité. C’est la République

⁴⁵ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n’aura pas lieu* (Paris: Le Cherche Midi, 2010), 35.

⁴⁶ Das Konzept ‚*littérature de banlieue*‘ versteht sich in Opposition zu etablierten Begriffen wie der ‚*littérature beur*‘, ‚*littérature de l’immigration*‘ oder ‚*littérature maghrébine francophone*‘, die den Migrationshintergrund der Schreiber und ihrer Figuren betonen, vgl. Christiane Chaullet Achour, „Banlieue et littérature“, in *Situations de banlieues: enseignement, langues, cultures*, hrsg. von Marie-Madeleine Bertucci und Violaine Houdart-Merot (Paris: Institut national de recherche pédagogique, 2005), 134. Es betont damit, dass die gezeigten Plots nicht primär mit der ausländischen Herkunft, sondern mit Frankreich in Verbindung zu bringen sind und nimmt dieses damit stärker in die Verantwortung.

⁴⁷ Diese Elemente sind freilich innerhalb des Texts nicht vollkommen inexistent. So integriert dieser beispielsweise ein Gespräch über den Determinismus und die Perspektivlosigkeit in den *banlieues* (112) und zeigt dynamische Figuren, welche die sozialen Schranken überwinden (Peggy/Suleiman, Thomas).

⁴⁸ Dem liegt ein universalistisches Kulturkontaktmodell zugrunde, das davon ausgeht, dass es jenseits der kulturellen Differenzen verbindende Elemente existieren, auf die sich beide Seiten einigen können.

qui donne le cadre dans lequel chacun pourra sainement trouver sa voie. C'est la République qui orchestre la concordance des différences".⁴⁹ Sicherlich mag diese Positionierung auf den ersten Blick wie eine Gängelung der *banlieue*-Bewohner klingen, ist doch die Assimilierung der republikanischen Leitwerte ein rekurrentes Postulat, das auch als Machtgeste interpretiert werden kann. So ist sie allerdings nicht intendiert: Zum einen sind *liberté*, *égalité* und *fraternité* als allgemeine, humanistische Toleranzprinzipien zur Ermöglichung eines harmonischen, zwischenmenschlichen Dialogs gemeint;⁵⁰ zum anderen setzt der Text die Fokussierung auf sie gerade nicht mit der Aufgabe kultureller Eigenheiten gleich, proklamiert er doch die zentrale identitäre, gnoseologische und auch politische Funktion des Islam und fordert er dessen Anerkennung als kultur- und staatstragendes Element als unhintergehbare Voraussetzung eines produktiven Miteinanders.⁵¹ Beide Seiten müssen demnach ihre Komfortzone verlassen, die *banlieusards*, indem sie sich zu Frankreich bekennen, die ‚Mehrheitsgesellschaft‘, indem sie ihre laizistische Grundhaltung opfern muss. Die Revision eigener Prinzipien bildet mithin die *conditio sine qua non* einer positiven Zukunft des Landes. Diese Stellungnahme ist nun nicht nur als politische Handlungsanweisung zu verstehen, sondern besitzt dezidiert auch eine individuelle Dimension, wird doch die Unfähigkeit zum öffentlichen Miteinander wiederholt als persönliche Unerfülltheit und charakterliche Schwäche präsentiert. Es mutet wie eine direkte Kritik an der Borniertheit des *banlieue*-Diskurses an, wenn es heißt: „Rien ne nous mène autant que l'illusion. Parmi les choses qui tiennent l'homme éloigné de Dieu, il y a avant tout la crainte de perdre ce qu'il a, et le désir d'obtenir ce qu'il n'a pas. La voie spirituelle est donc axée sur la lutte contre l'ego, dans son sens négatif et passionnel".⁵² Auf diese Weise wird die moralische Verantwortung des Einzelnen gegenüber sich selbst und der Gemeinschaft akzentuiert.

In Bezug auf die konkrete Umsetzung dieser Ausgangsidee in der Praxis differiert der Text in jeglicher Hinsicht von den Charakteristika des *banlieue*-Diskurses. Zunächst begreift er diesen konstruktivistisch als Produkt einer (sprachlichen, physischen oder politischen) Interaktion und nicht als unwan-

⁴⁹ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 164.

⁵⁰ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 164.

⁵¹ Die republikanischen Prinzipien und der Islam werden dabei nicht in Widerspruch zueinander gesehen, sondern scheinen durchaus vereinbar, wenn es heißt: „L'islam est un humanisme“, Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 164.

⁵² Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 83.

delbare Tatsache, fasst ihn also eher dynamisch denn statisch auf. Generell hängt er der phänomenologischen Auffassung an, dass Erkenntnis durch Erleben, durch die unmittelbare, empirische Begegnung mit einem Unbekannten entsteht. Dies exemplifiziert sich am eindrucklichsten in der Beschreibung der spirituellen Erleuchtung der Figur Peggy/Suleyman, dem im Dialog mit Thomas, der von seinem Gespräch mit einem Imam berichtet, plötzlich die Relevanz Allahs für den inneren und äußeren Frieden aufgeht. Diese nimmt innerhalb des Texts verhältnismäßig viel Raum ein und ist exakt in der Mitte des Buchs lokalisiert, so dass die Passage besonderen Nachdruck erfährt. Doch auch die Inszenierung ist von der Idee durchzogen, dass Erkenntnis erlebt werden muss, richtet sie doch über partizipative Erzählstrategien zahlreiche Appelle an die Rezipienten, so dass die Lektüre selbst zu einem Prozess performativer Aneignung der *banlieue*-Thematik wird, wofür noch mehrere Beispiele folgen werden.⁵³

Den apodiktischen Gestus des *banlieue*-Diskurses relativiert *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*. Zum einen spielt der Text dezidiert mit der Grenze zwischen Fiktion und Wahrheit. Indem es beständig zwischen Faktualität und Fiktionalität changiert, dabei auch in die narrativen Passagen immer wieder Elemente einbaut, die für argumentative Texte typisch sind (wie Fußnoten, ein ausführliches Inhaltsverzeichnis oder Definitionen), indem es explizit Zweifel am Status des Texts schürt („tout ce que j'ai écrit ici est basé sur des faits réels et vécus“, „le récit en question“⁵⁴) oder rhetorisch fragt: „projette-t-on nos fantasmes ou expose-t-on les faits?“⁵⁵, zieht es die Möglichkeiten der Fixierung von Realität generell in Zweifel und betont den Konstruktcharakter jeglichen Sprechens über die *banlieue*. Zum anderen wird das apodiktische Element durch die kapitelweisen Wechsel der Erzählposition unterlaufen, die ein unablässiges Springen zwischen diegetischem Inner- und Außerhalb, vom Überblick zur subjektiven Beschränkung implizieren und dadurch den Rezipienten die perspektivische Gebundenheit des *banlieue*-Diskurses miterleben lassen. In diesem Zusammenhang spielen auch die eben angesprochenen eingefügten Definitionen zu Schlüsselbegriffen des *banlieue*-Diskurses wie *cité*, *racisme* oder *islam* eine wichtige Rolle.⁵⁶ So

⁵³ Die Erleuchtung beispielsweise wird so dargestellt, dass die Äußerungen des Imam in direkter Rede wiedergegeben sind und somit der Leser mit Thomas und Suleyman parallelisiert ist, so dass prinzipiell auch er in dieser Situation höhere Einsichten erlangen könnte.

⁵⁴ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, eingangs sowie 25; Hvg. d. Verf.

⁵⁵ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 19.

⁵⁶ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n'aura pas lieu*, 41, 61 sowie 71.

entsteht beispielsweise im Absatz über *cité* bereits dadurch eine Spannung divergenter Sichtweisen, dass auf die etymologische Wurzel *civitas* verwiesen wird, zumal diese sämtliche Mitglieder einer Staatsgemeinschaft bezeichnet, für die das Bürgerrecht gilt, und somit in Widerspruch zur Exklusivität des Diskurses steht. Kontraste entstehen fürderhin zwischen den einzelnen Definitionen: So heißt es in der ersten neutral, die *cité* sei ein „[e]nsemble de logements   loyer modéré. Pour une multitude de raisons, les luttes y sont incessantes“, in der zweiten sozialkritisch, sie sei eine „manifestation d’une logique de survie, d’une politique urbaine souvent d shumanis e et d shumanisante“, in der dritten polemisch ein „ensemble d’individus minoritaires gueulant sur tout et tout le monde“ und in der vierten sarkastisch „bien qu’il puisse y r gner une réelle joie de vivre, ses habitants y souffrent souvent du poids d’un destin qui semble insurmontable“. ⁵⁷ Diese unterschiedlichen kulturellen „Bedeutungen“, die freilich nicht wie ein konventioneller Lexikoneintrag die Denotation des Begriffs festschreiben, sondern die mit ihm verbundenen Konnotationen und Assoziationen bewusst machen und ähnlich wie Gustave Flauberts *Dictionnaire des idées r cues* durch die Isolierung klischeehafter Diskurselemente zur Reflexion anstoßen m chten, zeigen in ihrer Parallelisierung auf, dass eine eindeutige *banlieue*-Realität nicht existiert, sondern ein perspektivenabh ngiges Produkt einer gesellschaftlichen Verhandlung ist.

Was den alterisierenden Charakter des *banlieue*-Diskurses anbelangt, plädiert der Text dafür, das Abweichende nicht als unverstehbares Anderes auszugrenzen, sondern es in seiner Differenz zu akzeptieren und in ein gr o eres Ganzes zu integrieren. Dies drückt sich nicht nur explizit aus, wenn der Sprecher seine Vorstellungen vom „vivre ensemble“ jenseits kultureller Grenzen darlegt, ⁵⁸ sondern es wird für den Rezipienten auch spürbare Realität. Schließlich hält der Text für diesen zahlreiche Pluralit tserfahrungen bereit, er integriert Versatzstücke mehrerer Gattungen (Pamphlet, Sachtext, Roman, Lexikoneintrag), unterschiedliche Erz hlstimmen (auto-, heterodiegetisch), Typographien (kursiv für die direkten Zitate des Islampredigers, eine Serifenschrift für die autodiegetische Passagen, eine Grotteske für die Kommentare des fiktiven Autors und des heterodiegetischen Erzählers, eine handschrift hnliche Schriftart für einen Brief), Medien (Text, Bilder) und

⁵⁷ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n’aura pas lieu*, 41–2.

⁵⁸ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n’aura pas lieu*, 19.

Sprachstile (vom poetischen slam-Stil⁵⁹ über das *français familier* bis zum *verlan*). Die Kohärenzherstellung, eine grundlegende Operation bei der Lektüre, erreicht in diesem Fall durch die große textuelle Heterogenität einen zentralen Stellenwert. Was die Voraussetzung zur Vermeidung eines *clash of banlieue* bildet, die Integration pluraler Elemente in ein harmonisches Ganzes, übt man als Leser gleichsam über die Rezeption des polyphonen Texts ein. Noch expliziter wird dieser Impetus, wenn wiederholt Christentum und Islam nebeneinandergestellt werden, wenn beispielsweise Teresa von Ávila, also diejenige christliche Heilige, die für ihre intensiven mystischen Erfahrungen bekannt ist, unmittelbar vor Sidi Hamza präsentiert wird, einem sufis-tischen, spirituellen Führer, bei dem ebenfalls Transzendenzerlebnisse die Basis des Glaubens bilden. Diese räumliche Parallelisierung bricht die Konfrontation zwischen den beiden Religionen, die für den *banlieue*-Diskurs konstitutiv ist, auf und betont stattdessen deren Gemeinsamkeiten. Das gleiche Prinzip greift, wenn Koransuren neben Evangeliumszitaten stehen oder diejenigen Figuren, die zum Islam konvertieren, mit Pierre, Thomas und Marie einschlägige biblische Namen tragen, wodurch nicht nur vermeintlich Unvereinbares verschmolzen wird, sondern auch erkennbar wird, dass das Christentum keinen diskursiven Nullpunkt darstellt.⁶⁰

Im Gegensatz zur emotionalen Aufladung des *banlieue*-Diskurses scheint der Text zur Vermeidung von affektiven Ausschlägen zugunsten kühler Analytik zu raten. Über die beständigen inhaltlichen Sprünge zwischen den einzelnen Kapiteln, den Wechsel zwischen narrativem und argumentativem Modus, die Multiplikation der Erzählinstanzen, die zeitlichen Anachronien

⁵⁹ Vgl. hierzu Rebecca Blanchard, „Abd Al Malik (2010): ‚La guerre des banlieues n’aura pas lieu‘“, *Présence francophone: revue internationale de langue et de littérature* 80 (2013): 157–9, hier 157.

⁶⁰ In dieselbe Richtung wirkt die Tatsache, dass sich der Text auch im Umgang mit seinen eigenen Grenzen transgressiv verhält. Dadurch, dass der Paratech relativ ausführlich gehalten ist (Widmung, zwei Seiten Zitate, Prolog, literarische Widmung, Einführung), erscheinen die Buchschwellen betont und der Übergang zwischen Buchinnen- und -außenseite fließend; auch die zahlreichen Intertextualitäten tragen dazu bei, dass die Struktur des Buchs die Diskussion um die *banlieues* von einem monolithischen Modell entfernt und einen netzartigen Charakter annimmt. Hierbei zu nennen ist in erster Linie die Anspielung des Titels auf Jean Giradoux' *La guerre de Troie n'aura pas lieu* (1935), das in Bezugnahme auf das antike Thema des Kampfs um Troja vor dem drohenden Zweiten Weltkrieg warnen möchte und seine Zeitgenossen zur Besinnung bringen möchte. Obwohl Abd Al Maliks und Jean Giradoux' Werk in ihrer pazifistischen Grundorientierung *d'accord* gehen, lässt ersterer in Gegensatz zu letzterem, bei dem Hector es nicht schafft, seine Zeitgenossen von der Wichtigkeit des Friedens zu überzeugen, den Ausgang des Konflikts zwischen Mehrheitsgesellschaft und *banlieue* offen und gibt sich somit einen positiveren Touch.

und Achronien erscheint er fragmentiert,⁶¹ worüber er sich gegen eine emotionale Partizipation des Lesers im Allgemeinen und eine Skandalisierung im Besonderen sperrt. Auch die metanarrativen Überschriften („L’auteur annonce la couleur et la suite qui va suivre“, „L’auteur se fait narrateur et entame une histoire de banlieue“⁶²) sowie die Reibungen zwischen Inhalt und Form (wenn etwa Ausschreitungen oder Alltagssituationen in Reimform oder elaborem Stil gehalten sind) tragen dazu bei, dass man als Rezipient der narrativen Illusion nicht erliegt und unablässig zur reflexiven Betrachtung des *banlieue*-Diskurses angestoßen wird. Eine zentrale Rolle bei der Besänftigung extremer Emotionen spielen auch die jeweils zu Kapitelbeginn eingefügten Bilder, die Elemente aus dem Alltagsleben zeigen (einen Kran, ein Waschbecken, Schuhe, einen Spielplatz, einen Busch, ein Gemälde, einen Bürgersteig, Schlüssel etc.). Diese banalen, teilweise auch kitschigen Elemente kontrastieren mit den Vorstellungen des *banlieue*-Diskurses und neutralisieren diese dadurch. Generell scheint der Text mithin zu suggerieren, dass im Umgang mit den *banlieues* eine reflexive Haltung einer emotionalisierten vorzuziehen sei.

Dass der *banlieue*-Diskurs dem Gegenüber nur in Form eines Stereotyps, jedoch nicht direkt begegnet, ersetzt der Text durch eine komplexe, offene Annäherung. Da er Literatur als hybriden, utopischen Metaraum versteht, der eine vorurteilsfreie Begegnung und eine Erweiterung des Horizonts ermöglicht, verfolgt er das (didaktische) Ziel, die unbekannte *banlieue*-Kultur, hierunter vor allem den Islam, zu erklären und der ‚mehrheitsgesellschaftlichen‘ Leserschaft nahe zu bringen. Nicht nur streut er wiederholt arabische Wörter ein, um sie anschließend in Fußnoten zu übersetzen, auch integriert er explizite Erklärungen zu den fünf Säulen des Islam und Mohammed, einen historischen Überblick über die namhaftesten Prediger sowie das bereits erwähnte Gespräch mit einem Imam über das Wesen Allahs und die innere Erleuchtung.⁶³ Man kann sich denken, dass diese Passagen *La guerre des banlieues n’aura pas lieu* etwas von seiner Authentizität nehmen, da man als Leser in Erwartung fiktionaler Gehalte die Rolle eines wissbegierig Lernenden nicht unbedingt natürlich annimmt und es dem Text nicht immer gelingt, zu lehren, ohne belehrend zu wirken. Diesen Eindruck verstärkt die Tatsache, dass der Erzähler und fiktive Autor sich (auch wenn er die Lektionen

⁶¹ Auf den fragmentarischen Charakter verweist auch Blanchard, „Abd Al Malik (2010)“, 159.

⁶² Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n’aura pas lieu*, Introduction sowie 27.

⁶³ Abd Al Malik, *La guerre des banlieues n’aura pas lieu*, 82, 131 sowie 80.

häufig durch diegetische Motivierungen zu verschleiern sucht) mit der Rolle des dozierenden Kulturvermittlers in eine superiore Position manövriert, die sie über Anspielungen und Zitate kulturellen Klassikerwissens (von Baudelaire über Proust bis Breton) zu legitimieren versucht, die bisweilen eines Sinnmehrerts entbehren.

4. Fazit

Der Umgang mit den *banlieues* stellt im Gegenwartsfrankreich ein brisantes gesellschaftliches Thema dar. In den letzten Jahren hat sich in diesem Kontext der Diskurs der *banlieues* als bedrohlich und radikal anders herausgebildet, der diese als heterotopische Projektionsflächen für das Andere der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ konstruiert. Diese diskursive Behandlung in Alltag, Medien und Politik dient der Vermeidung einer ernsthaften und pragmatischen Auseinandersetzung mit sozialen Differenzen, der Aufrechterhaltung bestehender gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Privilegien, der Schaffung der beruhigenden Illusion nationalidentitärer Konstanz in Zeiten zunehmender lebensweltlicher Komplexität sowie der Abwehr individueller, psychologischer Konflikte und besitzt mithin eine politische, kulturelle, soziale und individuelle Dimension.

La guerre des banlieues n'aura pas lieu setzt sich produktiv mit dem *banlieue*-Diskurs und seinen Implikationen auseinander. Dabei beschränkt es sich nicht auf die Dekonstruktion der Ideologismen, die sich hinter dem alterisierenden Umgang mit der Thematik verbergen, sondern präsentiert hierzu auch Alternativen: Indem es über seine Inszenierung dem Rezipienten während der Lektüre die Performativität des Sprechens über die *banlieues*, die Polyperspektivität von ‚Realität‘, die erfolgreiche Integration von Pluralität, die Transzendierung spontaner Emotionsreaktionen und die Wichtigkeit eines offenen Direktkontakts emotional und kognitiv nahebringt, eignet ihm ein deutlich utopisches Element, das selbstbewusst und kompromisslos zum gesellschaftlichen Umdenken auffordert, worin es sich von den übri-gen Fiktionen zum Thema unterscheidet. Wie wahrscheinlich es ist, dass dieser Text in seiner teilweise postmodernen Verspieltheit und Unkonventionalität und in seiner gesuchten Kultiviertheit allerdings gerade bei den Anhängern eines simplifizierenden, apodiktischen und statischen *banlieue*-Diskurses seine Wirkung entfaltet, bleibt selbstredend dahingestellt. Nichtsdestotrotz lässt sich das Werk als nächster Schritt einer Entwicklung verstehen, die im Paradigmenwechsel von der *littérature beur* zur *littérature de ban-*

lieue bereits in Gang gekommen ist: Während erstere ihre gesellschaftlich marginalisierten Protagonisten vorwiegend als Opfer und Gefangene ihrer Umgebung und des Schicksals gezeigt hat,⁶⁴ zielt letztere auf die Sensibilisierung der Gesellschaft für ihre Randbereiche jenseits von Klischees und Lamento ab und steht mithin für eine positive Sichtweise der *banlieues* ein.⁶⁵ Al Maliks Vorschlag für ein produktives Miteinander geht hierin noch weiter, indem er den Dialog eröffnet und die Interaktion mit der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ bewusst sucht. Möchte man diese Geste als Indikator einer gesellschaftlichen Haltung sehen, stehen die Zeichen für den Beginn einer ernsthaften, nicht nur oberflächlich proklamierten, sondern bilateral realisierten Integration der *banlieue*-Bewohner in der französischen Gesellschaft nicht einmal so schlecht. Eine die anerkennt, was im Wesen der Sache liegt: Die *banlieuesards* werden sich erst dann in die Gemeinschaft einfügen (können), wenn sie auch als Teil Frankreichs verstanden werden.

⁶⁴ Patricia Toumi-Lippenoo, „La littérature beur: un cri de haine bourré d’espoir“, *Africultures* (Februar 1998), Zugriff 27.09.2017, <http://africultures.com/la-litterature-beure-un-cri-de-haine-bourre-despoir-291/>.

⁶⁵ Le Breton, „De la littérature beur à la littérature de banlieue“, 19–24. In dieser Hinsicht hat sich besonders das Kollektiv ‚Qui fait la France?‘, hierunter Autoren wie Samir Ouazene, Karim Amellal, Mohamed Razane oder Faïza Guène einen Namen gemacht.

„L'alphabet convient aux peuples policés“

Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq

Stephanie Béreiziat-Lang (Heidelberg)

ZUSAMMENFASSUNG: Michel Houellebecqs Roman *Soumission* und Boualem Sansals 2084 (beide 2015) zeichnen mit ihren pseudo-islam(ist)ischen Staaten, welche die westliche ‚Zivilisation‘ überschreiben, antimoderne Alternativgesellschaften. Ausgehend von der Sprach- und Schriftkonzeption der Aufklärung und Derridas kritischer Rousseau-Lektüre soll gezeigt werden, wie beide Romane den Verlust einer ‚zivilisierten‘ Zeichenhaftigkeit ideologisch unterschiedlich verorten und so unterschiedliche Szenarien der westlichen Moderne entwerfen. Während Sansals totalitäre Dystopie den Verlust aufgeklärter Schriftkultur beklagt, setzt Houellebecq der überkommenen Moderne eine utopische Reduktion auf das Somatische entgegen.

SCHLAGWÖRTER: Houellebecq, Michel; Sansal, Boualem; Rousseau, Jean-Jacques; Derrida, Jacques; Schrift; Hermeneutik; Moderne; Simulacrum; Islam; Dystopie

[L]es langues, en changeant les signes, modifient aussi les idées qu'ils représentent. Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes.
(Rousseau, *Emile*)

1. Provokation und Dystopie

Michel Houellebecqs jüngster Roman *Soumission* und der Roman 2084. *La fin du monde* des algerischen Schriftstellers Boualem Sansal inszenieren jeweils alternative Gesellschaften, die nicht am Rand der Mehrheitsgesellschaft stehen, sondern diese im Sinn eines „grand remplacement“ in ihrem eigenen Territorium und aus ihrem Zentrum heraus überschreiben. Beide Romane sind 2015 erschienen und entwerfen Dystopien eines totalitären islam(ist)ischen Staates, der das westliche Europa eingeholt und ‚abgeschafft‘ hat: Bei Houellebecq durch einen demokratischen Prozess von innen heraus, bei Sansal von außen durch militärische Expansion. Es ist erstaunlich, wie unterschiedlich die zwei Texte von der Literaturkritik aufgenommen wurden. So hatte Houellebecqs Roman sicherlich das Pech, zeitgleich zu den

Attentaten auf das Satireblatt *Charlie Hebdo* erschienen zu sein¹ und so *ad hoc* als islamophober Skandalroman verschrien zu werden.² Angesichts dieser empfindlichen Reaktion einer gekränkten *political correctness* erscheint es unverstündlich, dass der ideologisch viel tendenziösere³ Roman Sansals in Frankreich mit Preisen nahezu überschüttet wurde (etwa mit dem Grand Prix de l'Académie Française) und sogar den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhalten konnte. Eine Rolle spielt sicherlich das Image der beiden Autoren, da sich der programmatisch dahinsiechende Skandalautor Houellebecq ja gerade in seiner künstlerischen „irresponsabilité“ profilieren muss⁴, während der westlich orientierte und in Paris publizierende

¹ Zur Vereinnahmung von *Soumission* durch rechtskonservative Medien und die Überblendung mit dem Anschlag auf *Charlie Hebdo*, vgl. Agnieszka Komorowska, „Mais c'est d'une ambiguïté étrange: die Rezeption von Michel Houellebecqs Roman ‚Soumission‘ in Frankreich und Deutschland“, *Romanische Studien* 3 (2016): 137–69, hier 145. Kai Nonnenmacher, der *Soumission* als Aufarbeitung einer europäischen Religionskrise liest, kritisiert die Analogiebildung mit dem Terrorismus als „verfehlt“, vgl. Kai Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion: Als-Ob-Bekehrungen zu Katholizismus und Islam bei Carrère und Houellebecq“, *Romanische Studien* 3 (2016): 171–98, hier 186. Es zeigt sich die Notwendigkeit einer spezifisch literaturwissenschaftlichen Kritik, die sich vom politischen Feuilleton absetzt und in der Lage ist, Textstrategien jenseits einer Wertung der angeblichen Autor-Intentionalität herauszuarbeiten.

² Vgl. Sylvain Bourmeau, „Un suicide littéraire français: critique de ‚Soumission‘ suivi d'un long entretien exclusif avec son auteur, Michel Houellebecq“, *Mediapart* 2. Januar 2015, Zugriff 3.10.2017, <https://blogs.mediapart.fr/sylvain-bourmeau/blog/020115/un-suicide-litteraire-francais>: „[*Soumission*] participe (bêtement?) d'un air de temps rance et explosif qu'il préfère prendre pour argent comptant.“ David Spieser-Landes meint, „*Charlie Hebdo* et *Soumission* interviennent dans un climat de libération de la parole islamophobe“, David Spieser-Landes, „*Soumission* ou simulacre de soumission? Michel Houellebecq et la métaphysique (Baudrillardienne) du radiateur“, *French Cultural Studies* 28, Nr. 1 (2017): 42–53, hier 43, attestiert dem Roman aber gleichzeitig eine „sincère recherche d'utopie (bien sûr illusoire et purement littéraire)“, Spieser-Landes, „*Soumission* ou simulacre“, 52.

³ Houellebecq urteilt in der Fernsehsendung *On n'est pas couché* (29.08.2015) zu Sansals Roman, er sei „bien pire que le mien puisqu'il y est question d'un vrai totalitarisme islamique et non pas d'un État musulman doux“. Sansal seinerseits beklagt, die wichtigen Fragen, die Houellebecqs Text aufgeworfen habe, seien an der Polemik um den Autor gescheitert: „le sujet n'est pas sa personne [de Houellebecq] mais l'islamisation de la France. [...] L'islamisation menace-t-elle la France? On ne sait trop, le fait est que les islamistes radicaux et les djihadistes font beaucoup de dégâts dans le monde [...]“, Boualem Sansal, „L'islam de la discorde“, *Le Figaro* 8. Januar 2015, Zugriff 03.10.2017, <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/01/08/31003-20150108ARTFIG00331-boualem-sansal-l-islam-de-la-discorde.php>.

⁴ Komorowska meint, das *irresponsable* sei als Position der Verweigerung zu politischer Stellungnahme selbst zu einem politischen Statement geworden, „Mais c'est d'une ambiguïté étrange“, 158.

Algerier aus franko-französischer Sicht die Klischees eines ‚guten‘ aufgeklärten Kolonialschülers zu erfüllen scheint und die neuerdings auch um *Charlie Hebdo* entstandene Verlagerung der französischen Ideologie bedient, in der *liberté* zum Schlachtruf des ‚man wird doch wohl noch sagen dürfen‘ geworden ist und die heilige *laïcité* zum Kampfbegriff eines westlichen Hurra-Liberalismus.⁵

Im Folgenden sollen die beiden dystopischen Gesellschaftsentwürfe vor dem Hintergrund der Sprachphilosophie der Aufklärung in Hinblick auf den Status von Schrift und Sprache untersucht werden. Das erlaubt einerseits, sich der ‚Ideologie‘ über einen Seitenaspekt und über den Text selbst anzunähern, andererseits lenkt die Engführung mit Rousseau und seinen Zeitgenossen die Aufmerksamkeit auf zwei Achsen kultureller Verortung: einmal auf eine zeitliche, mit der Frage nach dem Bezug von Gegenwart und naher Zukunft zur Entwicklung einer westlichen Moderne, die sich gerne selbst als ‚Zivilisation‘ sieht; und einmal, aus postkolonialer Perspektive, auf eine raumsemantische Opposition dieser zivilisatorischen westlichen Moderne zum außereuropäischen *sauvage*, bisweilen als ursprünglich und unverdorben gewertet, bisweilen als unaufgeklärt und rückständig. Die verschiedenen Theorien zur Entwicklung und Bedeutung der Sprache und der Schrift sind im 17. und 18. Jahrhundert ein zentraler Aspekt kultureller Selbstverortung in geopolitischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht.

Auch die beiden fiktiven Gesellschaftsentwürfe von 2015 problematisieren den Zusammenhang von Sprache und ‚Bedeutung‘, von Zeichen und ihrer Interpretation. In Sansals Roman beherrscht seit 2084 ein pseudo-islamistisches Regime die Welt und drängt die westliche Zivilisation an ihre Ränder, bzw. verschüttet sie als archäologisches Relikt einer verlorenen Wahrheit. Der totalitäre Gottesstaat, in dem Yölah und sein delegierter Abi die Köpfe der Menschen beherrschen, operiert auch mit einer Regression von Sprache und Schrift. Frei nach Orwells *Newspeak* ersetzt Abilang, die Sprache Abis, die alte sprachliche Ordnung, und der Prozess der Emanzipation gegenüber dem Regime, den der Protagonist Ati durchläuft, geht mit einer intensiven Reflexion über diese Sprache einher. Der Bezug auf Orwells 1984 ist zwar überdeutlich, wird aber nicht innerhalb der Diegese nutzbar gemacht. Anders verhält sich dies in Houellebecqs *Soumission*, wo die inter-

⁵ Zu einer Verschiebung der aufklärerischen Schlagworte in der aktuellen französischen Gesellschaftsdebatte, siehe Emmanuel Todd, *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse* (Paris: Seuil, 2015). Houellebecq inszeniert in seinem Roman die Opposition „dictature de la laïcité“ zur „persistance de l'islam“, Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“, 52.

textuelle Auseinandersetzung mit dem belgischen *Décadence*-Autor Joris-Karl Huysmans⁶ für die Konzeption des Protagonisten François konstitutiv ist, eines Universitätsdozenten mit typisch houellebecqschen Symptomen wie chronischem *ennui*, sexueller Unbefriedigung und existentieller Leere. Die Übernahme der Präsidentschaft im Jahr 2022 durch Ben Abbes und die moderat-islamische Partei ‚Fraternité musulmane‘ bringt einen gesellschaftlichen Paradigmenwechsel mit sich, der sich für den Protagonisten jedoch vornehmlich in einer Verlagerung seiner ‚Lektüre‘ der Welt äußert und eng mit der Auslegung von Huysmans Texten verbunden ist. Die Konzeption von Textualität und Sprache modifiziert sich hier von innen heraus und geht mit der prekären Subjektkonstitution des Protagonisten einher – eine ‚Konversion‘, die von der religiösen auf eine allgemein epistemologische Frage hinlenkt.

Mit dem Problem der Hermeneutik bei Houellebecq und der Bedeutung einer sprachlichen Reduktion bei Sansal wird jeweils verhandelt, wie sich die westliche Zivilisation *ex negativo* zu den jeweiligen fiktiven Gesellschaftsentwürfen verhält und welcher Stellenwert dabei dem als wild, ursprünglich oder primitiv konzeptualisierten ‚Anderen‘ zukommt. Die Antwort fällt unterschiedlich aus: Während bei Sansal implizit die Dezentrierung der emphatischen Moderne mit ihrem starken Subjektbegriff beklagt wird, wählt Houellebecq Satire auf die postmoderne Beliebigkeit einen anderen Fokus: In *Soumission* wird gerade der islamische Staat mit seiner Abwendung vom Primat von Schrift und ‚Interpretation‘ zur Utopie einer alternativen Fortführung der ‚zivilisatorischen‘ Moderne.

2. Zur Perfektionierung der Sprache. Zeichentheorie und Zivilisationsidee bei Sansal

Bei ihrer Suche nach dem Ursprung der Sprache oszillieren die Denker der Aufklärung zwischen zwei Positionen:⁷ Einmal der Ansicht, wie sie etwa

⁶ Zu einer Annäherung zwischen Houellebecq und Huysmans bereits vor der expliziten Thematisierung ihrer gegenseitigen Affinität durch Houellebecq, siehe Betül Dilmac, „Houellebecq’s ‚Fin de Siècle‘: Crisis of Society, Crisis of the Novel: Thematic and Poetological Intertextuality between Michel Houellebecq and Joris-Karl Huysmans“, in *Décadence in Literature and Intellectual Debate since 1945*, hrsg. von Diemo Landgraf (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 153–69.

⁷ In Platons *Kratylos* sind beide Positionen exemplarisch angelegt: Während Hermogenes eine willkürliche Festsetzung der Wortbedeutungen und Zeichen vertritt, meint Kratylos, sprachliche Zeichen könnten das Wesen der Dinge abbilden. Rousseau verteidigt in Bezug

John Locke vertritt, dass alle sprachlichen Zeichen, ob phonetisch oder graphisch, arbiträre Setzungen seien.⁸ Diese auf gesellschaftlicher Konvention und dem Postulat menschlicher Gedankenfreiheit fußende These wendet sich gegen die Vorstellung einer adamitischen Sprache, in der die Zeichen die Dinge (noch) abbilden können und jedem Ding sein Name wesenhaft zukomme. Dagegen versuchen etwa Rousseau und Condillac, diese Überlegungen gleichzeitig zu historisieren und zu ‚ethnisieren‘, indem sie eine graduelle Abwendung von einer naturnahen Sprache vermuten, in der sprachliche Laute und Gesten noch eng mit den von der Natur vorgegebenen Emotionen verbunden sind,⁹ während die zunehmende Zivilisierung durch eine Verkomplizierung der Zeichen von dieser natürlichen Expressivität (der Onomatopöie) weggeführt habe. Im *Essai sur l’origine des langues* schreibt Rousseau:

Ces trois manières d’écrire répondent assés exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considerer les hommes [...]. La peinture des objets convient aux peuples sauvages; les signes des mots et des propositions, aux peuples barbares, et l’alphabet, aux peuples policés.¹⁰

Rousseau nimmt die Idee eines kontinuierlichen Fortschritts auf, in dem sprachliche und gesellschaftliche Entwicklung einander bedingen. Statt die zunehmende Abstraktion der Zeichen aber allein als Triumph menschlicher Freiheit zu feiern, problematisiert er die Abkehr vom natürlichen Ausdruck und den Verlust der lebendigen Stimme in der alphabetischen Schrift.

Auch Etienne de Condillac zeichnet in seinem *Essai sur l’origine des connaissances humaines* (1746) die Entwicklung von Sprache und Schrift als linearen Progress. Wie Rousseau sieht er den Ursprung der Sprachen in einer naturgemäßen, unverstellten Gebärdensprache, die später von einer expressiven Lautmalerei abgelöst worden sei. Ebenso seien die Namen der Dinge ursprünglich bildhaft, wobei sich die Schrift im Rahmen ihrer ‚Vervollkommnung‘ davon entferne (von den Hieroglyphen zur alphabetischen Schrift).¹¹

auf eine hypothetische „première langue“ die Validität der letzteren Position: „le Cratyle de Platon n’est pas si ridicule qu’il paroît l’être“, Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l’origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l’imitation musicale* (Paris: Gallimard, 1990), 72.

⁸ Zur wandelnden Konzeption des *arbitraire* im Zuge der Aufklärung, siehe Avi Lifschitz, „Natur und menschliche Kultur: Diskussionen um Sprache und Entwicklung des Menschen im Zeitalter der Aufklärung“, *Aufklärung* 25 (2014): 51–71.

⁹ Vgl. Rousseau, *Essai*, 67; zur Onomatopöie auch 71.

¹⁰ Rousseau, *Essai*, 74.

¹¹ Vgl. Étienne de Condillac, *Œuvres complètes*, Bd. 1: *essai sur l’origine des connaissances humaines*, (Genf: Slatkine Reprints, 1970), 313–7.

Stufenweise hätten sich die zivilisierten Völker vom unmittelbar erfahrbar-
 Ursprung der Zeichen weiterentwickelt und daraus abstrakte Begriffe
 mit differenzierter Bedeutung hergeleitet:

[S']il est constant que les notions les plus générales viennent des idées que nous tenons immédiatement des sens, il est également certain que les termes les plus abstraits dérivent des premiers noms qui ont été donnés aux objets sensibles [...]. C'est de la sorte que les idées des signes devinrent plus générales : mais cela ne se fit que peu à peu ; on ne s'éleva aux notions les plus abstraites que par degrés [...]. Sans doute qu'il y a des peuples qui n'en ont point encore enrichi leur langue [...].¹²

Vor dem Hintergrund dieser ethnisch¹³ wie zeitlich angesetzten Sprach- und Zeichenentwicklung lässt sich nun auch die Konzeption von ‚Zivilisation‘ in Sansals 2084 fassen. Sansals Phantasiesprache *Abilang* ist die eines Volks, das abstrakte Begriffe noch nicht entwickelt hat bzw. nicht mehr versteht. Das Verständnis der Menschen beschränkt sich auf die Ausdrücke, die ihre reduzierte gesellschaftliche Wirklichkeit abbilden.¹⁴ Abstrakte Konzepte sind im Zug dieser ‚Ent-zivilisierung‘ und sprachlicher Reduktion verschwunden.¹⁵ Nicht zufällig kann der Protagonist Ati etwa dem Begriff *liberté*, der sich ihm des Nachts als Relikt einer anderen Zeit aufdrängt, keinen Sinn mehr zuordnen:

Peu à peu, un monde inconnu apparaît dans lequel ont cours des mots étranges, jamais entendus, entrevus peut-être. [...] Une nuit il s'entendit murmurer sous la couverture. Les sons sortaient d'eux-mêmes, [...] il s'entendait répéter ce mot qui le fascinait, qu'il n'avait jamais utilisé, qu'il ne connaissait pas, il en hoquetait les syllabes : Li...ber... té...¹⁶

¹² Condillac, *Essai*, 283–4.

¹³ Auf die rassistischen Züge dieser Argumentation verweist etwa Markus Messling, *Gebeugter Geist: Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie* (Göttingen: Wallstein, 2016), 70–80.

¹⁴ Vgl. „il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue“, Boualem Sansal, 2084: *La fin du monde* (Paris: Gallimard, 2015), 18.

¹⁵ Interessant ist auch die Entleerung des intertextuellen Bezugs, der mit Orwells Text auf ein kritisches Potential von Schrift abzielt. Das Graffiti ‚Bigaye‘ stellt sich den Abistani als sinnentleerter Schriftzug dar, der nur einen phonetischen Zugang bietet: „[Un] mot incompréhensible [...] était gribouillé dans une langue inconnue, une graphie ancienne [...]: ‚Bigaye vous observe!‘ Cela ne voulait rien dire mais le nom étant sympathique dans sa sonorité il fut aussitôt adopté par le peuple, et voici Abi affectueusement baptisé Bigaye.“, Sansal, 2084, 32.

¹⁶ Sansal, 2084, 55. Zur Apologie der *liberté* als „ce que la Grande Fraternité a toujours craint sans pouvoir le nommer“ auch : Sansal, 2084, 195.

Der Kataklysmus der westlichen Welt bringt auch eine sprachliche *epoché* mit sich, allerdings keine, die eine reflektierte Reduktion aller Grundannahmen vornimmt, sondern eine, die mit der neuen Weltordnung von Yölah und seinem Delegierten Abi aufkrotyiert wurde.¹⁷ *Abilang* bildet die reduzierte Realität des totalitären Staates in Form von rudimentären Begriffen ab, die morphologisch die Verbindung der Sprache zur religiösen Ideologie untermauern: Den Dingen drückt sich begrifflich die Identität mit Abi, Yölah und der Heiligen Schrift Gkabal¹⁸ auf:

[S]elon une récente promulgation du haut-commissariat à l'abilang [...], les noms communs provenant d'une langue ancienne encore en usage devaient porter, selon le cas en préfixe ou en suffixe, les signes abi ou ab, yol ou yo, Gka ou gk. Tout appartenait à la religion, les êtres et les choses, et les noms aussi, il convenait donc de les marquer.¹⁹

Mit seiner autoritären Sprachpolitik ist *Abilang* Sinnbild einer arbiträren Sprachbildung²⁰, bildet jedoch aus der Sicht ihrer mental manipulierten Sprecher gerade eine quasi-adamitische Sprache, da ihr Ursprung im Göttlichen²¹ und Wahren zu liegen und ihre Zeichen die gelebte Wirklichkeit wesenhaft abzubilden scheinen. Jedenfalls bedeuten die mit den morphologischen Fragmenten der religiösen ‚Wahrheit‘ gebildeten Wörter einen Verlust an Variation der Zeichen.²² In *Abilang* umfassen alle Wörter nur ein

¹⁷ Zur sprachlichen Fundierung der neuen Logik: „[U]n autre monde était né, dans une terre purifiée, consacrée à la vérité, sous le regard de Dieu et d'Abi, il fallait tout renommer, tout réécrire“, Sansal, 2084, 22. Aus dem adamischen Gestus leitet sich eine totalitäre Perspektive ab: „La loi imposait de s'exprimer exclusivement en abilang, la langue sacrée enseignée par Yölah à Abi afin d'unir les croyants dans une nation“, Sansal, 2084, 64.

¹⁸ „Acceptation, Gkabal en abilang, était d'ailleurs le [...] titre du saint livre dans lequel Abi avait signé ses divins enseignements“, Sansal, 2084, 42. Dass ‚Kabul‘ tatsächlich etwa auf Türkisch ‚acceptation‘ heißt, macht die Fiktion brüchig und legt, unter anderem, den anti-islamischen Tenor frei.

¹⁹ Sansal, 2084, 238; Hvg. i.O.

²⁰ „Abi avait inventé l'abilang“, Sansal, 2084, 32. Die Sprache entspricht einer „sprachlich programmierten Löschung von Alterität und Fremdheit“, die sich „auch morphologisch jegliche Form von Fremdheit“ einverleibt, Paul Strohmaier, „Exklusion und Utopie: zur Ambivalenz paralleler Sozialität im Werk Boualem Sansals“, in *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, hrsg. von Teresa Hiergeist (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 273–96, hier 287.

²¹ Vgl. die Anlehnung an Genesis: „Quand Yölah parle, il ne dit pas des mots, il crée des univers“, Sansal, 2084, 96.

²² Vgl. auch die formelhafte Wiederholung der immer gleichen Phrasen: „Chaque phrase était ponctuée d'un encouragement du répétiteur armé d'un puissant porte-voix: „Yölah est juste“, „Yölah est patient“, [...] „Abi est avec toi“, etc., repris par dix mille gosiers étreints par

bis zwei Silben, und gleichzeitig verwischt eine umfassende Homophonie die Bedeutung: „En abilang, la rime est riche, la vie de dit vî, l'amour vii et le sang vy“. ²³ Condillac schreibt, dass eine hypothetische Ursprache wohl nur über wenige einsilbige Wörter, aber eine Vielzahl von emotionalen Klangfärbungen verfügt habe. Während er damit jedoch für die Natursprache die Rolle der emotionalen Artikulation für die Bedeutungsgebung betont, ²⁴ und Rousseau im ‚Primitiven‘ einen glücklichen Urzustand sieht, ²⁵ gilt diese Entwicklung bei Sansals emphatischem aufgeklärten Zivilisationsbegriff ²⁶ vielmehr als Degeneration hin zu sprachlosen „râles primitives“:

Si d'aucuns avaient pensé qu'avec le [...] mûrissement des civilisations les langues s'allongeraient, gagneraient en signification et en syllabes, voilà tout le contraire : elles avaient raccourci, rapetissé, s'étaient réduites à des collections d'onomatopées et d'exclamations [...] qui sonnaient comme des cris et râles primitifs, ce qui ne permettait aucunement de développer des pensées complexes et d'accéder à des univers supérieurs. À la fin des fins règnera le silence [...]. ²⁷

Unter dieser Regression im Zuge einer sarkastischen Umkehrung des „mûrissement des civilisations“ kann die Signatur der modernen ‚Zivilisation‘ nur noch archäologisch erschlossen werden. In Sansals Roman wird nicht nur ein Dorf aus der alten Welt aufgefunden, das die vergangene Zivilisation mit der primitiven Gegenwart nach 2084 engführt. Mit der Figur des Toz führt der Roman außerdem einen letzten Widerständler vor, der das Wissen und die Kultur der westlichen Zivilisation im Verborgenen archiviert und

l'émotion. [O]n psalmodiait à tue-tête [...] et on recommençait jusqu'à l'épuisement“, Sansal, 2084, 24.

²³ Sansal, 2084, 176.

²⁴ Condillac führt als ‚ethnologisches‘ Beispiel das Chinesische an, Condillac, *Essai*, 207.

²⁵ Zu Zivilisationskritik und Paradox des Fortschritts, siehe Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Flammarion, 2008), 118: „L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés [dans son état primitif], semble confirmer que le Genre-humain était fait pour y rester toujours [...], et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce.“

²⁶ Sansal stellt die Schlagworte des Liberalismus, wie Ratio und Globalisierung, aber auch ‚libre échange‘, gegen die magische Welt des Abilang: „On ne savait comment, sinon par l'incantation, la répétition et la privation de l'échange libre entre les gens et les institutions, cette langue créait autour du croyant un champ de forces qui l'isolait du monde, le rendait sourd par principe à tout son qui n'était pas le chant sidéral et envoûtant de l'abilang“, Sansal, 2084, 94.

²⁷ Sansal, 2084, 103.

lebt. Fasziniert entdeckt der Protagonist Ati bei Toz eine Welt der Namen und der Schrift, in der die Dinge mit den ihnen eigenen Namen benannt werden können. Statt des Ethnologen, der die ursprüngliche Sprache der Wilden bestaunt, steht nun der primitive post-zivilisatorische Mensch der Welt des Lesers gegenüber. Vor der Folie des Totalitarismus wird die westliche Episteme als das exotische Andere wiederum zu einer idealen Ursprache erklärt, in der Zeichen und Bedeutung sich noch decken, und der Mensch wie Adam seine Welt wesenhaft benennen kann:

[Toz] désignait [les choses] par des mots qu'il avait inventés ou trouvés on ne savait où : le bas du corps depuis la taille était pris dans un *pantalon* et le haut jusqu'au cou dans une *chemise* [...]. A chaque objet il avait trouvé un nom et savait à quoi il servait. [I]l les présentait à ses visiteurs, expliquant qu'ils étaient assis sur des *chaises*, autour d'une *table*, que les bois peints accrochés aux murs étaient des *tableaux*, et que là, sur les *bahuts* et les *guéridons*, ces petites choses qui égayaient le regard étaient des *bibelots*. Il continuait ainsi sans jamais hésiter ni se tromper, appelant chaque chose par son nom.²⁸

In diesem bürgerlichen Interieur entspricht der Fülle an Objekten eine Fülle an Namen. Die Kursivierung markiert dabei, dass sich *signifiant* und *signifié* wesenhaft decken. Wenn Abilang die Dinge wahrheitsgetreu zu benennen meint, dann werden Protagonist und Leser hier eines Besseren belehrt: die Utopie der verlorenen Natursprache wird für die europäische Zivilisation beansprucht, der westliche Leser sieht seine hegemoniale Rolle bestätigt. So wird der westlichen Gegenwartskultur eine ideale Unschuld angedichtet, die in ‚postkolonialen‘ Zeiten doch überrascht und die eigentliche ideologische Stoßrichtung des Romans aufgedeckt. Wenn Condillac kritisch bemerkt, die Völker tendierten stets dazu, die Struktur ihrer Sprache ihrer mentalen Ordnung zufolge für die natürlichste zu halten,²⁹ so handelt es sich dabei um eine Illusion, der auch Sansals Text erliegt.

Die verlorene Zivilisation wird nun mit der Buchkultur gleichgesetzt. Während Abistan in seinem umfassenden Kontrollapparat die Schrift zwar massiv einsetzt (vgl. das heilige Buch *Gkabul*, die Verwaltungslisten der Behörden etc.), ist Schrift als Medium einer kritischen, komplexen Selbstpraxis

²⁸ Sansal, 2084, 165–6, Hvg. i.O.

²⁹ „Nous nous flattons que le français a sur les langues anciennes l'avantage d'arranger les mots dans le discours, comme les idées s'arrangent d'elles-mêmes dans l'esprit, parce que nous nous imaginons que l'ordre le plus naturel demande qu'on fasse connaître le sujet dont on parle, avant d'indiquer ce qu'on en affirme [...].Ce qu'on appelle ici naturel varie nécessairement selon le génie des langues [...]“, Condillac, *Essai*, 301.

nicht bekannt. Toz erklärt: „J’ai pu, avec patience et bien des difficultés, reconstituer dans mon logis un peu de ce monde [...] que je ne j’ai pas connu, sinon par... mais peut-être ne savez-vous pas ce que c’est, des livres...“.³⁰ In einem zweiten Schritt wird der Zivilisationsnostalgiker selbst zum Buch erklärt, aus dem die Wahrheit spricht: „il leur disait tout... comme un livre ouvert“.³¹ Wie der mittelalterliche Mensch meinte, aus der Natur Gottes Stimme lesen zu können, so wird nun der Prophet des verlorenen Europa zum aufgeschlagenen Buch der Wahrheit. Mit der Wahrheit und der Freiheit ist interessanterweise auch die Ästhetik als zivilisatorische Errungenschaft aus der Schrift verschwunden. Davon zeugen archäologische Überreste einer Inschrift, „finement ciselée, toute pleine de fioritures et d’ornements délicats“³², die schon in ihrem Layout auf Komplexität und geistige Verfeinerung schließen lassen. Die Ornamentik mag auf die arabische Schrift hindeuten, die einst Kulturgut eines weltoffenen Islam war.³³ Trotz dieser Differenzierung von islamischer Kultur und islamistischem Gottesstaat ist der Zivilisationsbegriff hier aber ein weitgehend westlich-europäischer, wie sich an Toz zeigt, der nicht zuletzt ein Modell des Louvre als Chiffre der archivierte Zivilisation aufbewahrt.³⁴ Paul Strohmaier hat darauf hingewiesen, dass sich Sansals Text „nicht mit der Nostalgie eines Toz zufrieden [gebe], der die Vergangenheit in seinem Museum archiviert,³⁵ ohne daraus die Kraft zum Widerstand zu finden.“³⁶ Statt des Widerstands gegen ein System, das

³⁰ Sansal, 2084, 166, Hvg. i.O.

³¹ Sansal, 2084, 167.

³² Sansal, 2084, 203.

³³ Dieser Bezug wird nachträglich hergestellt: „Quelle est donc cette langue très ciselée [...] ? – [...] C’est la langue dans laquelle était écrit le libre sacré qui a procédé le *Gkabal*... une langue très belle, riche, suggestive... Comme elle inclinait à la poésie et à la rhétorique, elle a été effacée de l’Abistan [...]“, Sansal, 2084, 260.

³⁴ Sansal, 2084, 240–1.

³⁵ Tatsächlich wird Toz’ museale *nature morte* als „un paradoxe, une supercherie, une illusion“ abgestraft, Sansal, 2084, 241.

³⁶ Strohmaier, „Exklusion und Utopie“, 292. Strohmaier meint, „Toz’ lähmende Nostalgie ließe sich damit *e contrario* als Absage an eine Literatur deuten, die sich in die übersichtlichere Zeit vor der Globalisierung zurücksehnt, eine Zeit einfacherer Antworten und präziserer Grenzen“, 295. Sansals Apologie auf das freiheitliche „Democ“ ist jedoch so plakativ konstruiert, und Atis Grenzüberschreitung als beispielhafte Re-Konversion zu den westlichen Idealen steht so deutlich in Aussicht, dass kaum von einer vielstimmigen Lesart die Rede sein kann. Die Einfassung der islamischen Kultur in die ‚Zivilisation‘ lässt einzig darauf schließen, dass das aufgeklärte Ideal sich nicht als Ost-West-Gegensatz artikuliert, sondern die Dominanz religiöser bzw. theokratischer Tendenzen als antizivilisatorisch angreift.

so plakativ ausgearbeitet ist, dass es nur als Negativfolie dient, bietet der Text meines Erachtens aber vielmehr eine reine Apologie der emphatischen Moderne, die sich selbst als idealen Ursprung semantisch neu verortet. Der Roman bedient das Phantasma der Dezentrierung dieser Zivilisation so erfolgreich, dass die europäische Literaturkritik wohl den Impuls verspürt hat, ihn auszuzeichnen, bevor es ‚zu spät‘ ist.

3. Schrift als gefährliches Supplement. Houellebecqs somatische Anti-Hermeneutik

In Hinblick auf die Schrift als zivilisatorisches Merkmal nähern wir uns nun Michel Houellebecqs Roman *Soumission*. Die Versuchsanordnung der islami(sti)schen Alternativgesellschaft ist hier anders gewichtet: Während sich bei Sansal ein Held, der zu Identifikation einlädt, gegen den dystopischen Entwurf stellt, so dass *ex negativo* die westlich-europäische Zivilisationsidee erneut als Utopie am geschichtlichen Horizont erscheint, lässt Houellebecq auf subtilere Weise seinen Antihelden als Sinnbild einer negativ markierten europäischen Moderne von einem anti-modernen Gesellschaftsentwurf eingeholt werden, der durchaus auch utopische Züge trägt.³⁷ Der Übergang zum Islamischen Staat geschieht fließend (in einem demokratischen Prozess gewinnt die islamische Partei Ben Abbes' 2022 die Präsidentschaftswahlen), und auch der Protagonist leitet seine Konversion zum Islam selbstbestimmt ein.³⁸ Statt mit islamophober Agitation provoziert der Roman mit

³⁷ Houellebecq selbst bekennt sich als Gegner der (neo)liberalen Folgen der Aufklärungsidee: „Oui, je suis hostile à cette philosophie issue des Lumières, il faut le dire clairement“ (in Bourmeau, „Un suicide littéraire“). *Soumission* sei „von Islamophobie weit entfernt“ und biete „Lesarten, die vom Islam wegführen [...], etwa bezüglich der Unterwerfung unter die Gesetze des Marktes und der politischen Macht“, Ulrike Schneider, „Il n'y a pas de liberté sans une dose de provocation possible: Michel Houellebecq, *Soumission*“ oder: die Widerständigkeit der Fiktion“, *Romanistisches Jahrbuch* 67 (2016): 148–78, hier 172–3. Der Islam erscheint so als verheißungsvoller Modus, in dem „das Erbe der Aufklärung seine Gültigkeit [verliert]“, Schneider, „Il n'y a pas de liberté“, 153, was in Houellebecqs Islambild eine „Revision durch Annäherung“ bewirkt habe, Wolfgang Asholt, „Vom Terrorismus zum Wandel durch Annäherung“, *Romanische Studien* 3 (2016): 119–36, hier 125. Wie der mit Huysmans aufgerufene *Renouveau Catholique* trägt diese Forderung nach einer spirituellen Renaissance in erster Linie ‚anti-moderne‘ Züge, vgl. Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 178.

³⁸ Während Schneider *Soumission* als (vergebliche) Suche nach einem „Heil in der Transzendenz“ interpretiert, sieht Nonnenmacher in dem Roman die Inszenierung einer „doppelten Unmöglichkeit der Bekehrung“, wobei die „Konversion als Erschlaffung und bequeme Selbstabschaffung dekonstruiert“ werde, Schneider, „Il n'y a pas de liberté“, 152, und Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 178.

einer lähmenden Indifferenz, die jede ‚Wertung‘ kultureller Entwicklungen verwischen lässt. So halten Gegenwart und Zukunft einander die Waage, und bieten alternative Lesarten an, die den Rezipienten in die Verantwortung bringen, seine Schlüsse selbst zu ziehen.³⁹

Soumission problematisiert nun gerade die Begegnung mit Text und Schrift als hermeneutischem Prozess. Der sanfte Paradigmenwechsel zwischen der Gegenwart und der nahen Zukunft zeigt sich gerade an der Rolle des Geschriebenen und der Beziehung zwischen Subjekt und Schrift.

Als Universitätsdozent hat der Protagonist François ständig mit Schrift zu tun, sein Lebenswerk ist die Analyse des Romanwerks von Joris-Karl Huysmans in Hinblick auf dessen Konversion zum Christentum.⁴⁰ Mit Huysmans stellt Houellebecq seinen Protagonisten vor die Folie eines Textkorpus, das selbst den Untergang der europäischen Zivilisation durch Hypertrophie problematisiert⁴¹ und in diesem Zerfallsprozess auch die Rolle von Schrift und Sprache reflektiert.⁴² Die Auseinandersetzung mit Huysmans muss im Roman aber scheitern. Im Kloster von Ligugé, wo Huysmans seine Oblatur abgelegt hatte, gelingt es François nicht, dessen spirituelle Erfahrung nachzuleben, und auch der Zugang zu Huysmans Textualität ist François zunehmend versperrt.⁴³ Weder in der Lektüre noch im Schreiben gelingt ihm eine Selbstkonstitution, die seine mangelnde vitale Befriedigung kompensieren könnte. Der Roman illustriert mit der wachsenden Dominanz der islamischen Kulturrevolution eine zunehmende Abkehr von der Schriftlichkeit und vom Pri-

³⁹ „Je dis que Houellebecq [...] cultive l’ambiguïté, qu’il est constitutivement ambigu“, Bruno Viard, *La République insoumise: réponse à Michel Houellebecq* (Paris: Mimésis, 2016), 48. Auch Schneider sieht in *Soumission* einen „Modus irreduzibler Ambiguität“, Schneider, „Il n’y a pas de liberté“, 157, und Nonnenmacher bezeichnet *Soumission* als „Diskursmobile“: „Houellebecq autorisiert keine Position und führt sie alle vor, in paradoxer Weise verlangt der Text, der doch Abschaffung von Freiheit, Schließung der offenen Gesellschaft erzählt, damit eine aufklärerische Mündigkeit des Lesers“, Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 197.

⁴⁰ Michel Houellebecq, *Soumission* (Paris: Flammarion, 2015), 264: „j’avais eu tendance à relier l’ensemble de l’œuvre de Huysmans à la lumière de sa conversion future.“

⁴¹ Vgl. Stephanie Lang, *Translationen der ‚décadence‘: (Anti)Dekadenz und Regeneration in den iberischen Literaturen, Spanien – Katalonien – Portugal* (Heidelberg: Winter, 2015), 87.

⁴² Zur ästhetischen Vorliebe der „décomposition de la langue“, vgl. Joris-Karl Huysmans, *A rebours* (Paris: Flammarion, 1987), 223: „C’était l’agonie de la vieille langue qui, après s’être persillée de siècle en siècle, finissait par se dissoudre, par atteindre ce déliquium de la langue latine qui expirait [...]“.

⁴³ Vgl. Houellebecq, *Soumission*, 216: „Le sens de ma présence ici [à l’abbaye de Ligugé] avait cessé de m’apparaître clairement; il m’apparaissait parfois, faiblement, puis disparaissait presque aussitôt; mais il n’avait, à l’évidence, plus grand-chose à voir avec Huysmans“.

mat des textgestützten Interpretierens, hin zu einem rein somatischen Empfinden. Unmittelbar vor der (im Konditional gehaltenen) Konversion zum Islam stellt François fest:

Que ma vie intellectuelle soit terminée, c'était de plus en plus une évidence, enfin je participerais encore à de vagues colloques, je vivrais sur mes restes et sur mes rentes ; mais je commençais à prendre conscience – et ça, c'était une vraie nouveauté – qu'il y avait, très probablement, autre chose.⁴⁴

Bezeichnenderweise unterstreicht der Protagonist in seiner eigenen hermeneutischen Praxis am Huysmanschen Text diese „nouveauté“ als Abwendung vom zivilisatorischen Primat der Schrift hin zu einem sinnlich-somatischen Erleben. François' eigenes Schreiben resümiert sich in *Soumission* auf eine Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, z. B. den Kauf von Zigaretten und Fertiggerichten, während der eigentliche Schreibprozess auch im Diskurs ausgespart bleibt.⁴⁵ Dementsprechend fällt auch seine Analyse von Huysmans' Schreiben aus: In seinem letzten Artikel zu dem Décadence-Autor reduziert François auch dessen Ästhetik auf eine körperliche Dimension, und passt so seinen Intertext hermeneutisch an seinen eigenen Umgang mit Text an. François spricht Huysmans bei der Auseinandersetzung mit dem Christus von Grünewald die existentielle Suche ab und führt sie auf eine pure Angst vor körperlichem Schmerz zurück.⁴⁶ Letztlich habe der Autor allein nach einer bürgerlichen Küche und einem befriedigten Körper getrachtet: „[L]e seul vrai sujet de Huysmans était le bonheur bourgeois douloureuxment inaccessible au célibataire, [...] ce qu'on aurait pu appeler une honnête cuisine de ménage“⁴⁷. Diese neue Lesart gibt Houellebecqs Protagonist die Vorlage für seine eigene ‚Konversion‘ zum Somatischen.⁴⁸ Hier teilt Houelle-

⁴⁴ Houellebecq, *Soumission*, 295.

⁴⁵ „Dans la journée je sortis acheter cinq cartouches de cigarettes, puis je retrouvai la carte du traiteur libanais, et deux semaines plus tard ma préface était bouclée“, Houellebecq, *Soumission*, 282.

⁴⁶ „Les angoisses existentielles n'étaient pas son fait, ce qui l'avait tant frappé dans la célèbre crucifixion de Grünewald n'était pas la représentation de l'agonie du Christ mais bel et bien de ses souffrances physiques, et en cela aussi Huysmans était exactement semblable aux autres hommes [...]“, Houellebecq, *Soumission*, 280.

⁴⁷ Houellebecq, *Soumission*, 282.

⁴⁸ Auch Nonnenmacher argumentiert, Huysmans Konversion, die selbst „immanent, körperlich naturalistisch“ bleibe, gebe die Vorlage für François' blutleere „Als-Ob-Konversion“, Nonnenmacher, „Unterwerfung als Konversion“, 194. Es scheint diesbezüglich aber gerade entscheidend, dass nicht Huysmans' Konversion selbst in Frage zu stellen ist, sondern diese gerade durch François' somatische Hermeneutik manipuliert wird.

becq die Analyse Huysmans' und Rousseaus vom Verfall der Zivilisation, die mit der Entwicklung von Sprache und Schrift einhergehe. Rousseau zufolge liege die Schrift, als Supplement zum natürlichen Ausdruck, weiter von der Natur des Menschen entfernt, da sie das *sentiment* verrate: „L'écriture, qui semble devoir fixer la langue, est précisément ce qui l'altère; elle n'en change pas les mots, mais le génie; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentimens quand on parle, et ses idées quand on écrit.“⁴⁹ Ausgehend von Rousseaus *Essai* bezeichnet Derrida in der *Grammatologie* die Schrift als ein „dangereux supplément“, das den Tod der Stimme und der Präsenz mit sich bringe: „Ce que trahit l'écriture elle-même, dans son moment non-phonétique, c'est la vie“.⁵⁰ Die Schrift-Technik als ‚tote‘ Schrift⁵¹ überschreibe und degeneriere die natürliche, vorsprachliche ‚Ur-Schrift‘ des Transzendentalen, in der noch eine unmittelbare „présence à soi“ gegeben war.⁵² Im Siegeszug des Zeichenhaften entspricht diese Entfremdung einer Machtübernahme der Repräsentation als Figur leerer Imitation⁵³, die auch gesellschaftlich folgenreich ist, und die Figuren der ökonomischen Ausbeutung und Unterdrückung mit sich bringt. Bei Houellebecq kann diese Übermacht der Repräsentation gerade im Rahmen der Kritik an einer postmodernen Kultur des Simulacrums fruchtbar gemacht werden.⁵⁴ In der Gesellschaft des Warenfetisches ist das Authentische eine bloße Leerstelle hinter seiner Repräsentation. Die Abkehr von der Schrift steht in *Soumission* für eine utopische Befreiung von der avitalen Hypertrophie der westlichen Zivilisation, die sich in Houellebecqs Universum ja auch so oft in der Verlagerung der vitalen Bedürfnisse wie Liebe und menschliche Bin-

⁴⁹ Rousseau, *Essai*, 79.

⁵⁰ Jacques Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 40.

⁵¹ „L'écriture au sens courant est lettre morte, elle [...] essouffle la vie. [...] L'écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle“, Derrida, *Grammatologie*, 29.

⁵² Derridas Analyse zufolge zeichnet Rousseau die „représentation“ und Schrift als „modification d'une substance présente à soi.“ Dagegen stehe die Stimme für Präsenz, „l'expérience de la voix [...] se vit comme exclusion de l'écriture, à savoir de l'appel à un signifiant ‚extérieur‘ [...] interrompant la présence à soi“, Derrida, *Grammatologie*, 146.

⁵³ Das Ersetzen von „signes au lieu de choses“ setzt die Authentizität der Erfahrung aufs Spiel, vgl. Derrida, *Grammatologie*, 291. Die Figur der Imitation, die das Zeichen mit sich bringt, sei daher immer Möglichkeit zum „détournement“ und berge daher gesellschaftliche Risiken, vgl. Derrida, *Grammatologie*, 292–3.

⁵⁴ Interessanterweise zieht Derrida aus Rousseaus Zivilisationskritik ganz ähnliche Überlegungen wie diejenigen Jean Baudrillards zur Theorie des Simulacrums, vgl. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard, 1972); oder auch Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“.

dung auf ‚pervertierte‘ Ersatzhandlungen niederschlägt. Ohnehin bedeutet für Houellebecqs Protagonisten die schriftliche Kontaktaufnahme mit den Mitmenschen eine sukzessive Entfremdung, wie etwa der unbefriedigende Mailverkehr mit seiner Geliebten Myriam zeigt, der durch den Verlust der Präsenz auch entpersonalisierend wirkt: „elles avaient rencontré quelqu'un – Oui, et alors? Moi aussi, j'étais quelqu'un“.⁵⁵ Das Glück scheint in einer Reduktion der Schrift auf die Stimme und die Gestik zu liegen, der Utopie des sinnlichen Eindrucks ohne den Zwang des analytischen Verstehens. Die Szene der Konversion selbst imaginiert ein somatisches Erfassen, in dem das Interpretieren dem reinen Erleben weicht, in Einklang mit der Sphärenharmonie der Natur: „Peu à peu, je me pénétrerais de la grandeur de l'ordre cosmique. Puis, d'une voix calme, je prononcerais la formule suivante, que j'aurais phonétiquement apprise: ‚Ach-Hadou ane lâ ilâha illa lahou wa ach-hadou anna Mouhamadane rassouloullahi“.“⁵⁶ Das rein phonetische Sprechen verzichtet auf ein analytisches Verständnis. Dem Protagonisten wird zur Konversion daher gerade kein hermeneutischer Zugang empfohlen, sondern einer, der die rein somatische Empfindung privilegiert:

Je ne conseille en générale pas aux gens qui souhaitent approcher l'islam de commencer par la lecture du Coran [...]. Je leur conseille plutôt d'écouter la lecture de sourates, et de les répéter, de ressentir leur respiration et leur souffle. [L]e Coran est entièrement composé de rythmes, de rimes, de refrains, d'assonances. Il repose sur cette idée, l'idée de base de la poésie, d'une union de la sonorité et du sens, qui permet de dire le monde.⁵⁷

Der ‚poetische‘ Islam tritt als glücklicher Urzustand der Unmittelbarkeit an, als eine Rückführungsutopie zur authentischen Stimme Gottes und der Natur. Als Gegenpol der pervertierten rationalen Moderne wird der Islam in *Soumission* zum Refugium der Kunst. Seine Schrift setzt sich auch optisch vom rationalen Schriftzug der technologisierten Moderne ab, wie sie François in Form von Emails und Verwaltungsbriefen begegnen. Die „versets du Coran calligraphiés“,⁵⁸ die im Roman manche Wände zieren, dienen als ästhetischer Schmuck, nicht als Text, hinter dem erst ein Sinn hermeneutisch erschlossen werden muss: ihr Sinn liegt bereits in ihrem eigenen Wesen als materiale, sinnlich erfahrbare Ornamentik.

⁵⁵ Houellebecq, *Soumission*, 20.

⁵⁶ Houellebecq, *Soumission*, 298. Im Gegensatz zu Sansals (rudimentär) verfremdeter Sprache gibt Houellebecq die offizielle Formel des arabischen Konversionritus an.

⁵⁷ Houellebecq, *Soumission*, 261.

⁵⁸ Houellebecq, *Soumission*, 179 und 259.

Vergleichend lässt sich feststellen, dass sich Sansals Dystopie einer verlorenen Buchkultur bei Houellebecq in utopische Reduktion auf das ‚Primitive‘, Somatische gewandelt hat. Die Wertung des Zivilisationsbegriffs erfährt so eine empfindliche Veränderung. Während Sansal die Reduktion von Sprache und Schrift als Degeneration inszeniert, liegt in dieser Reduktion bei Houellebecq gerade die Chance auf eine Rückkehr zum Eigentlich-Menschlichen einer ‚*a-graphie heureuse*‘. Die anti-progressistische Utopie stellt daher, wie bei Rousseau, letztlich auch das Postulat der reinen Freiheit und Vernunft als Errungenschaft der Zivilisation in Frage, und lenkt den Blick auf das Negativbild der ‚*liberté*‘.⁵⁹ Statt einer Apologie der westlichen Moderne steht diese bei Houellebecq für die marktliberale Kehrseite der Moderne, bei der die Bedürfnisse des Subjekts hinter einer Kultur des Zeichens als leerem Simulacrum zurücktreten.

⁵⁹ Zur Problematik des *liberté*-Begriffs bei Houellebecq, siehe Spieser-Landes, „Soumission ou simulacre“, 44; Viard, *République insoumise*, 51; generell Todd, *Qui est Charlie?*.

„Parallelgesellschaft“ der Retrospektive oder Klassenbewusstsein des Außenseiters?

Didier Eribons *Retour à Reims* und Édouard Louis' *En finir avec Eddy Bellegueule*

Markus Alexander Lenz (Potsdam)

ZUSAMMENFASSUNG: Anhand eines Vergleichs der beiden autobiographisch grundierten Texte *Retour à Reims* (Didier Eribon) und *En finir avec Eddy Bellegueule* (Édouard Louis) sowie durch Gegenüberstellung von darin konstruierten Figurenkonstellationen, Körperbildern und ‚Sprachpolitiken‘ wird anhand der Frage nach der Konstruktion des jeweiligen Blicks auf das Herkunftsmilieu der Erzählerfiguren – eine industrielle bzw. postindustrielle proletarische französische Unterschicht als ‚Parallelgesellschaft‘? – die problematische Pauschalisierungstendenz von Mischformen literarischen und soziologischen Schreibens diskutiert.

SCHLAGWÖRTER: Eribon, Didier; Louis, Édouard; Eddy Bellegueule; Soziologie und Literatur; Milieustudie; Autobiographie

1. Zwei gefeierte autobiographische Sozialstudien

Zwei Bücher, zwei autobiographische Suchbewegungen: Die 2009 erschienene erzählerisch- soziologische „Selbstethnographie“¹ *Retour à Reims* des Soziologen, Intellektuellen und Philosophen Didier Eribon ist eine Erzählung der Rückkehr des Erwachsenen in seine Heimatstadt, in die Kindheit und Jugend im Arbeitermilieu der 1960er Jahre mit seinen Fabriken und durchzogen von einem noch kämpferischen Klassenstolz. Vor dem Hintergrund dieses Panoramas wirft der Erzähler einen kritischen Blick auf die sozialen Verhältnisse, die seine Biographie geprägt haben.² Der jugendliche Protagonist in Édouard Louis' bejubeltem Erstlingswerk, seinem 2014 erschienenen ‚Roman‘ *En finir avec Eddy Bellegueule*, erzählt ebenfalls von Emanzipation und Befreiung aus einem ähnlichen proletarischen Umfeld in der nordfranzösi-

¹ Andreas Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2017), 359, FN 173.

² Vgl. Didier Eribon, *Retour à Reims* (Paris: Flammarion Champs essais, 2009).

schen Picardie, das von Arbeitslosigkeit sowie den Normen eines ‚Klassenbewusstseins‘ der Spätmoderne bestimmt wird, das im ersten Jahrzehnt nach der Jahrtausendwende (und im Vergleich zu Eribons jugendlicher Lebenswelt) als kollektiv geteiltes Narrativ sozialer Emanzipation nur noch rudimentär vorzuliegen scheint.³ Weitere Parallelen: Beide Erzählerfiguren werden für das soziologische Schreiben mit unverhohlenen autobiographischen Bezügen zu den sie in Szene setzenden Autoren ausgestattet, sie sind Arbeiterkinder, schwul und hatten es aufgrund der in ihrem Milieu vorherrschenden moralischen wie sozialen Codices, den Härten und prekären Lebensumständen sowie dort dominierenden Männlichkeitsvorstellungen alles andere als leicht. Auch auf der Metaebene der Autorschaft ergeben sich Ähnlichkeiten: Beide Schriftsteller zählen sich zur französischen Linken, sind engagierte Kritiker der neuen französischen Rechten und des Front National, sie propagieren offen in Interviews und paratextuellen Bezügen ein Lehrer-Schüler bzw. Mentor-Schützling-Verhältnis,⁴ beide Autoren sind als Vorzeigefiguren der LGBT-Community und medial unterstützte Starautoren Beispiele für ein intellektuelles Bewusstsein zugunsten von Chancengleichheit innerhalb der französischen Gesellschaft als Antwort auf den in ganz Europa neu erwachten Populismus, Rassismus, aber auch den Terrorismus in Frankreich.⁵

Allerdings unterscheiden sich die Ziele, mit denen die beiden erzählend-analysierenden Texte verfasst wurden entscheidend, wobei der große Altersunterschied der Verfasser berücksichtigt werden muss. Édouard Louis äußerte sich in einem Interview für *Deutschlandfunk Kultur* zu Eddy Bellegueule folgendermaßen:

³ Vgl. Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* (Paris: Seuil, 2014). Für eine soziologische Beschreibung dieses Strukturwandels der Spätmoderne aus der Perspektive der ‚neuen Unterklasse‘ ohne Klassenbewusstsein vgl. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, 350–63.

⁴ Neben zahlreichen gemeinsamen Interviews und Auftritten auch in Deutschland, z. B. während des Literarischen Colloquiums Berlin am 16.10.2017 oder für die *Süddeutsche Zeitung* („Gemeinsam statt einsam. Didier Eribon und Édouard Louis im Gespräch mit Antje Weber“, in SZ vom 27. September 2017), sei hier auf die paratextuelle Verbindung, die Widmung von *En finir avec Eddy Bellegueule* an Eribon, verwiesen.

⁵ Hier seien als Beispiele im deutschsprachigen Raum Eribons Artikel: „Ein neuer Geist von 68“, FAZ, 18. April 2017, Zugriff 23.04.2018, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/didier-eribon-zur-krise-der-linken-in-frankreich-14973605.html>, sowie der offene Brief von Édouard Louis und dem Soziologen Geoffroy de Lagasnerie an den damaligen Premierminister Manuel Valls genannt, „Valls, vous n'avez rien fait contre le terrorisme“, *Libération*, 3. August 2016, Zugriff 23.04.2018, http://www.liberation.fr/debats/2016/08/03/manuel-valls-vous-n-avez-rien-fait-contre-le-terrorisme_1470098.

Mir ging es um allgemeingültige Fragen: um die Unterdrückung einer Persönlichkeit und wie man es schafft, ein anderer zu werden. Mit diesen Mechanismen der Unterdrückung sind wir doch alle konfrontiert: Du bist ein Schwuler, oder eine Frau, ein Araber, ein Loser, ein dreckiger Schwarzer, ein Trottel vom Land. Es hätte deshalb nichts gebracht, alle Namen zu nennen. Und nein, ich bin auch nie gewalttätig oder bösartig zu den Einzelnen. Ich habe versucht, allen als komplexe Persönlichkeiten gerecht zu werden. Wenn der Vater seinem Sohn vorwirft: Du bist eine Schande für unsere Familie, Du bist nicht das, was ich wollte! Das ist unglaublich gewalttätig. Aber mir ging es doch darum, das soziale System deutlich zu machen, das solche Verhaltensweisen erzeugt. Die untersten Schichten bringen immer wieder die selben Milieus hervor.⁶

Nach der Motivation zu seinem Werk *Rückkehr nach Reims* gefragt, antwortet am selben medialen Ort Didier Eribon:

Mein Buch ‚Rückkehr nach Reims‘ ist ein sehr persönliches Buch. Ich spreche darin über meine Familie, über meine Eltern, über meine soziale Herkunft. Man könnte also sagen, es ist eine Autobiografie. Trotzdem ist es für mich eher ein soziologisches Werk und ein Geschichtsbuch. Ich versuche, von meinem persönlichen Werdegang aus eine soziale Struktur zu rekonstruieren. In Frankreich ist dies ein System von Klassen und eine Gesellschaft voller sozialer Gewalt. Über diese Klassengewalt wird in Frankreich geschwiegen, sie wird euphemisiert, noch öfter wird sie ignoriert oder sogar ganz geleugnet.⁷

Somit intendierten die zwei Autoren beim Verfassen ihrer Texte zwar eine Diskussion gesellschaftsübergreifender Fragestellungen aus einer persönlichen Perspektive, greifen Mechanismen der Unterdrückung und Ausgrenzung der französischen ‚Unterschicht‘ sowie Homosexueller an. Und dennoch ist es gerade jene unscheinbar daherkommende Frage Louis’, „wie man es schafft, ein anderer zu werden“, in ihrer Verbindung mit dem Herkunftsmilieu und dessen Reproduktionskraft von Habitus und Normen sowie seinem Einfluss auf die eigene sexuelle Orientierung, welche die beiden Texte unterschiedlich beantworten und hiermit auch eine differierende Politik des Erzählens verfolgen. Diese beinhaltet eine Politik des gesellschaftlichen

⁶ Edouard Louis: „Ich suche die Wahrheit, indem ich die Wirklichkeit nachbaue, Edouard Louis im Corso-Gespräch mit Dirk Fuhrig“, *Deutschlandfunk Kultur*, 12. März 2015, Zugriff 23.04.2018, http://www.deutschlandfunk.de/edouard-louis-das-ende-von-eddy-ich-suche-die-wahrheit.807.de.html?dram:article_id=314072.

⁷ Didier Eribon, „In was für einer Welt, verdammt noch mal, wollen wir leben? Gila Lustiger und Didier Eribon im Gespräch mit Tanya Lieske“, *Deutschlandfunk Kultur*, 23. Oktober 2017, Zugriff, 24.04.2018, http://www.deutschlandfunk.de/zwei-intellektuelle-ueber-frankreich-in-was-fuer-einer-welt.700.de.html?dram:article_id=398915.

Blicks, indem subjektiv soziologische Analytik evoziert wird, ohne dass diese in Louis' Fall hochproblematische Mixtur von subjektivem Erleben und im Interview angedeutetem pauschalisierendem Interpretieren – „das soziale System deutlich zu machen, das solche Verhaltensweisen erzeugt“ – das verdienstvolle politische Engagement beider Schriftsteller um eine gerechtere Gesellschaft beeinflusst. Der qualifizierende Zusatz ‚Roman‘ für *Eddy* ist daher unumgänglich und macht den Text zum literarischen Familienportrait mit soziologischen Ambitionen. Ein leider leicht zu überlesendes Zeichen, dass dem Autor die Problematik einer pauschalisierenden Rezeption einer Erzählung über *die* Arbeiterklasse bewusst ist. Liest man *Eddy* aber als Sozialstudie, könnte dies einer Stigmatisierung des dargestellten Milieus als einer verlorenen und abgehängten ‚Parallelgesellschaft‘ innerhalb der französischen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ zuarbeiten.

2. Zur Parallelisierung gesellschaftlicher Milieus

In vorliegendem Aufsatz muss daher zunächst auf den problematischen Diskurs um den in meiner Analyse weit gefassten und nicht allein auf migrantische Gruppen bezogenen Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘⁸ rekurriert werden, der als politischer Begriff mit offen ideologischen Tendenzen für statische und fixierende Gesellschaftsinterpretationen des linken (‚Parallelgesellschaft‘ der Eliten in Form von *gated communities*) wie des rechten (‚Parallelgesellschaft‘ von Muslimen und/oder Migranten) Spektrums instrumentalisiert werden kann,⁹ um die jeweils eigene Position als Standpunkt

⁸ Hier folge ich der kritischen Analyse Klaus Bades und Driton Gashis zur tendenziösen und einseitig auf religiöse und ethnische Minderheiten bezogene Verwendung des Begriffs ‚Parallelgesellschaft‘ in Verbindung mit Reckwitz' Darstellung einer sich zuspitzenden Polarisierung und damit Parallelisierung in den westlichen Gesellschaften zwischen einer wachsenden Unterklasse der ‚Abgehängten‘ und ‚Verlierer‘ der globalisierten Spätmoderne und einer neuen akademischen Mittelklasse, wobei die ‚alte‘ Mittelklasse der 50er bis 80er Jahre im Schwinden begriffen ist. Vgl. hierzu Driton Gashi: „Parallelgesellschaften“, *Info* 04.04, *Bundeszentrale für politische Bildung*, 30. November 2007, Zugriff 24.05.2018, <http://www.bpb.de/lernen/grafstat/projekt-integration/134592/info-04-04-parallelgesellschaften>; oder Klaus Bade zur ‚Leitkultur‘-Debatte: „Zuwanderung wird als Bedrohung empfunden. Interview mit Klaus Bade“, *SPIEGEL ONLINE*, 24. November 2004, Zugriff 24.05.2018, <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/leitkultur-debatte-zuwanderung-wird-als-bedrohung-empfunden-a-329285.html>; sowie Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, 363–70.

⁹ Ich schließe mich hier der sozialwissenschaftlichen Kritik Jürgen Nowaks an einer Ethnisierung und Kulturalisierung sozialer Konflikte im Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ gegenüber den eigentlichen Ursachen mangelnder sozialer Mobilität und Bildungsschranken an,

der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ zu definieren und zu behaupten. Unter Hinweis auf die Gefahr einer pauschalisierenden und gegenüber der eigenen Position blinden Stellungnahme, wie sie im Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ durchscheint, soll aufgezeigt werden, dass beide Texte zwei Solidarisierungsstrategien intellektueller Schriftsteller mit marginalisierten Kollektiven der französischen Gesellschaft repräsentieren, dabei jedoch eine unterschiedliche Akzentuierung auf die Art der Ausgrenzung (Homophobie vs. Klassendünkel) vornehmen. Es handelt sich bei Édouard Louis’ *Eddy* und Didier Éribons *Retour* zugleich um zwei Formen des Umgangs mit dem symbolischen Kapital des Systems Eliteuniversität, dem beide Autoren angehören. Beide sind Kenner der Schriften Pierre Bourdieus und Michel Foucaults¹⁰ und dürfen sich zur (inter)nationalen akademischen Elite zählen, was auch eine Bestätigung ihrer gelungenen Emanzipation vom Antagonismus Arbeiter/Mitglied der intellektuellen Elite darstellt.¹¹ Doch scheinen aus dieser speziellen diskursiven Konstellation zwei vollkommen verschiedene Schlussfolgerungen bezüglich des eigenen Lebensweges gezogen zu werden, der auch die Frage nach gesellschaftlicher Solidarität jenseits einer unterprivilegierten Kindheit und Jugend aufwirft. Das Verdienst eines sozialwissenschaftlichen Zusammendenkens von ausgegrenztem Homosexuellen und Minoritätenstatus als Sprössling der Arbeiterklasse innerhalb einer bürgerlichen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ gebührt Eribon,¹² während Louis unabhängig von den Erfahrungen seines Mentors den distanzierenden Blick eines durch seine traumatischen Jugenderfahrungen geprägten Homosexuellen aus einer wenig diskutierten französischen Arbeiterklasse zur Grundlage einer kritischen Betrachtung des postindustriellen Dienstleistungs- und

vgl. Jürgen Nowak, *Leitkultur und Parallelgesellschaft: Argumente wider einen deutschen Mythos* (Frankfurt am Main: Brandes & Apffel, 2006).

¹⁰ Vgl. z. B. Didier Eribon, *Michel Foucault (1926–1984)* (Paris: Flammarion, 1989); Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains* (Paris: Fayard, 1994); Didier Eribon, *La Société comme verdict: classes, identités, trajectoires* (Paris: Fayard, 2013); sowie Édouard Louis, *Pierre Bourdieu: l’insoumission en héritage* (Paris: PUF, 2013); *Pierre Bourdieu: l’insoumission en héritage*, hrsg. von Édouard Louis (Paris: PUF, 2013).

¹¹ Obwohl Eribon seine Doktorarbeit in Reims nicht abschloss und erst nach einer Unterbrechung die Tätigkeit an der Universität Amiens den Start seiner Hochschulkarriere markierte, ist diese äußerst erfolgreich verlaufen mit Gastprofessuren in Berkeley, Yale, Cambridge und Princeton. Neben Amiens sind die Orte akademischer Sozialisierung die ENS sowie die EHESS.

¹² Vgl. dazu insbesondere Didier Eribon, *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet* (Paris: Fayard, 2001).

Spätindustriellen-Proletariats bar jeglicher Arbeiterromantik macht. Dieses ist gezeichnet von Arbeitslosigkeit, Mangelernährung, Aggression und Alkoholismus. Während für den einen gleichzeitig die Analyse des für einen homosexuellen Heranwachsenden habituellen Problems des ‚Männlichen‘ im Arbeitermilieu, die Sprache einer Klasse, aber auch der soziologische Blick affirmativ oder kritisch als Solidarisierung mit dem Herkunftsmilieu gepflegt werden, stellen diese Faktoren in Louis' Text in Verbindung mit Demütigungen in Schule und Elternhauses ein letztlich schwer zu überwindendes Hindernis zur Identitätsfindung durch Solidarisierung mit einer Klasse oder über die eigene Herkunft dar. Dies hat Konsequenzen für den Blick der Protagonisten der beiden soziologisch grundierten Hybridformen des Essays auf ihr Milieu, das im Falle Eribons vor dem Hintergrund eines Solidarität insinuirenden Klassenbewusstseins, bei Louis bewusst als Distanzierung von seiner näheren Umwelt dargestellt ist. Problematisch ist an dieser retrospektiven Distanzierung im Fall des *Eddy* die damit einhergehende Möglichkeit einer Verallgemeinerung der individuellen Geschichte durch den Leser. Da dieser die Arbeiterklasse eventuell nicht aus eigener Erfahrung kennt, stellt der Text gleichsam einen diskursiven Boden für die essenzialisierende Rede vom ‚Parallelgesellschaftlichen‘ bereit, nicht einer Religionsgemeinschaft oder Ethnie, sondern eines Milieus. Neben der wirtschaftlich bedingten Ausgrenzung könnte so eine unterstellte freiwillige Absonderung einer alkoholabhängigen und brutalisierten, dummen, daher auf dem Arbeitsmarkt ‚der Sache nach‘ schwer vermittelbaren, aber letztlich minoritären, ‚abgehängten‘ Unterschicht von der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ der ‚bürgerlichen Mitte‘ unterstellt werden, sobald das Buch ideologisch uminterpretiert würde – beispielsweise auch von offen homosexuellen Vordenkern rechtskonservativer und rechtsliberaler Couleur, gegen die sich sein Autor doch so engagiert wendet und welche die Wähler ihrer jeweiligen Parteien zwar auch innerhalb dieser Unterklasse zu finden vermögen, die Schuld an deren Misere jedoch lediglich bei mangelnder Eigenverantwortung, anderen Minoritäten wie Migranten oder einem demokratischen europäischen Pluralismus ausmachen, nicht jedoch bei einem systemimmanenten Mangel an schulischer Bildung und sozialer Mobilität sowie einer ungleichen Verteilung von Kapital und Chancen.¹³

¹³ Zu nennen wären hier in Frankreich Renaud Camus, in Deutschland Alice Weidel und David Berger, in Großbritannien Milo Yiannopoulos, in den USA Jack Donovan. Zur Thematik der ‚schwulen Rechten‘ vgl. Didier Lestrade, *Pourquoi les gays sont passés à droite* (Paris: Seuil,

Diese These soll anhand einer Darlegung a) der dargestellten Figurenkonstellationen b) den vom Erzähler vorgenommenen wertenden Vergleichsmomenten bei der Identitätskonstruktion durch Körperbilder und Begehren und c) dem Blick der Erzählerfiguren auf sprachliche Merkmale eines Soziolekts untermauert werden. Nach einer analysierenden Darlegung dieser Kriterien anhand einiger Textbeispiele soll vor dem Hintergrund einer Problematisierung individueller Erfahrungswelten nach dem politischen Gehalt des Begriffs der ,Parallelgesellschaft' im Kontext literarischer Werke gefragt werden.

3. Figurenkonstellationen

Die Figuren betreffend ist es auffällig, dass beide Texte dem engeren und weiteren Milieu, also der Umgebung ihrer Erzählerfiguren, jeweils unterschiedliche Gewichtung beimessen. Während der Schwerpunkt in *Eddy* eher auf Kontakten mit engeren Verwandten wie Bruder, Mutter, Schwester und Nachbarn sowie den Nahbeschreibungen der Lebensumstände dieser Figuren aus der Perspektive des erinnerten Ich-Erzählers, seiner meist traumatischen, bisweilen positiven Erfahrungen mit diesen Figuren beruht sowie nur in den szenischen Überschriften der Kapitel soziologische Situationsanalysen aufruft,¹⁴ basiert Eribons Darstellung auf abgestuften Reflexionen des Ich-Erzählers, weniger der Kontaktgefüge mit ihm nahestehenden Figuren, als vielmehr mit deren eigenen biographisch erklärten und aufgefächerten Lebenswelten, die auch die Auseinandersetzung eines Jugendlichen der 60er-Jahre mit bekannten Intellektuellen und Soziologen, Komponisten und Stars der Musikszene (Bourdieu, Foucault, Deleuze, Moussorgski, Barbara) umfassen. Die Darstellung der Nahkontakte zu Mutter und Familie, die Beschreibung ihrer Lebensumstände, unterscheidet sich von derjenigen im bedrückend engen Lebensumfeld des Erzählers von *Eddy*. So widmet Eribon den biographisch spät erfolgenden Erzählungen der Mutter und ihrem Redebedarf breiten Raum:

Ma mère me parla beaucoup au cours de quelques visites que je lui rendis dans les mois qui suivirent. D'elle, de son enfance, de son adolescence, de son existence de femme mariée... Elle me parla de mon père aussi, de leur rencontre, de leur relation, des existences qu'ils avaient menées, de la dureté des métiers qu'ils avaient exercés.¹⁵

2012).

¹⁴ „Rencontre“, „Mon père“, „Les manières“, „Au collègue“, etc.

¹⁵ Eribon, *Retour*, 13.

Die eigentlichen Motoren der Essay-Handlungen sind in *Eddy* demgegenüber weniger die Milieus sowie die Erzählungen über Milieus als die Situationen, die Natur der Kontakte figuraler Konstellationen. Eltern und Geschwister, insbesondere der aggressive Bruder, aber auch Vater und Mutter, werden mit dem Blick des wehrlosen Heranwachsenden als externe und meist bedrohliche Figuren der Erinnerung beschworen, die von ihrem Milieu dominiert werden, wobei dieses selbst jedoch in der Situation noch nicht analysiert werden kann, sondern erst in einem Vorgang des ‚Erwachens‘ heraus erfasst werden muss.¹⁶ Diese Ohnmacht des Erzählers gegenüber den nächsten Bezugspersonen sei auch hier anhand der Mutterfigur als Sprachrohr des Milieus anzitiert. Eine Situation der Unterdrückung wird zwar aufgerufen, aber nicht weiter in ihrer eigenen Bedingtheit reflektiert:

Ma mère m'avait un jour mis devant l'évidence. Je ne comprenais pas et je lui avais demandé à quatre ou cinq ans, avec cette pureté dans les questions que posent les enfants, cette brutalité poussant les adultes à arracher à l'oubli les questions qui, parce qu'elles sont les plus essentielles, paraissent les plus futiles.

Maman, la nuit, elles s'arrêtent quand même, elles dorment les usines?

Non, l'usine dort pas. Elle dort jamais. C'est pour ça que papa et ton grand frère partent des fois la nuit à l'usine, pour l'empêcher de s'arrêter.

Et mois alors, je devrai y aller aussi la nuit, à l'usine?

*Oui.*¹⁷

Die Bitterkeit des Erzählers bleibt auf der Oberfläche bestehen, wenn er dem Leser die Verletzlichkeit jener kindlichen „pureté“ aufzeigt, die sich nicht gegenüber der Stimme der Mutter behaupten kann. Im Zentrum des Erzählens steht auch hier die Subjektwerdung des Ich-Erzählers, das Milieu nimmt zwar den verursachenden Platz ein, aber die Reflektion bleibt in der Ohnmacht einer Unmöglichkeit des Erzählens gefangen. Bei Eribon wiederum kontrastiert im Gespräch mit der Mutter die emotionale Immersion in Vorgänge der Vergangenheit mit der kühlen wissenschaftlichen Distanz eines zurückgekehrten Analytiker-Subjekts zu seinen eigenen Herkünften.

¹⁶ Vgl. Die beiden letzten Kapitel „La porte étroite“ und „Épilogue“ in Louis, *Eddy*, 187–204, sowie Markus Lenz, „Schreiben im Ausnahmezustand: eine theoretische Skizze zur Gewaltdarstellung im literarischen Feld der französischen Gegenwartsliteratur“, in *Ausnahmezustände in der Gegenwartsliteratur: nach 9/11*, hrsg. von Cristina Fortalezza und Anne Kraume (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 175–98, hier 185–92.

¹⁷ Louis, *Eddy*, 33; Hvg. i.O.

4. Identitätskonstruktion durch Körperbilder

Die Wahl der Vergleichsmomente in der Ich-Konstruktion der beiden erwachsenen Erzähler über Körperbilder und homosexuelles Begehren ist in beiden Texten von retrospektiven Suchbewegungen des Erzählens gekennzeichnet, die Bilder und Episoden des erlebten ‚Damals‘ mit den relativierenden Attributen der erzählerischen Gegenwart versieht. Doch gibt es aus dieser Gegenwart große Unterschiede in den Wertungen und den Abstufungen der eigenen Versuche einer Anpassung des Verhaltens. Schüchternheit, Schmutz und Verwahrlosung der Kleidung wie auch der Interieurs dominieren Eddys Erinnerung in einer Weise, die den Körperbezug und das Intime als entscheidend, wenn auch in negativer Form, für den Präsens-Erzähler heranzieht. Wiederum ist es nicht die souveräne Analyse des adulten Erzählers, sondern die Ohnmacht gegenüber den inkorporierten und inkorporierenden Normen der Eltern, die das Erzählen bestimmen. So wird die ‚Manieriertheit‘ der Gestik zu einem Problem für die Eltern:

Mes parents appelaient ça des *airs*, ils me disaient *Arrête avec tes airs*. Ils s’interrogeaient *Pourquoi Eddy il se comporte comme une gonzesse*. Ils m’enjoignaient : *Calme-toi, tu peux pas arrêter avec tes grands gestes de folle*. Ils pensaient que j’avais fait le choix d’être efféminé, comme une esthétique de moi-même que j’aurais poursuivie pour leur déplaire.¹⁸

Vergleichsmomente bei der Findung der Körperbilder bilden sexuelle Beziehungen, die in ihrer homosexuellen Ausrichtung dennoch in die heteronormativen Strukturen und Normierungen eingeschrieben bleiben. Diese sind meist der Polarität (schwach-stark, Mann-Frau, dominant-unterwürfig, Nennen des Nachnamens bei Jungen als Zeichen ihrer genealogischen Verortung vs. Nennen des Vornamens auf höheren Schulen als Akzeptanz seiner Eigenständigkeit als Person) codiert. Der länger währende sexuelle Kontakt des Erzählers mit seinem Cousin, das Nachspielen einer heterosexuellen Paarbeziehung, kann in dieser pubertären Camouflage in einer Umgebung homophober Adoleszenz bis zur Entdeckung durch die Eltern für eine kurze Zeit gelebt werden.¹⁹ Auf der anderen Seite der Skala emanzipatorischer Bemühungen des Erzählers steht der allein im lyrischen Schriftbild idealisierte (oder in der Retrospektive ironisierte?) erste Kontakt mit der Welt des Akademischen am Internat der höheren Schule in Amiens als ein jäher Kontrast zur bisher als dominant erfahrenen Werteordnung, die das Körperbild des

¹⁸ Louis, *Eddy*, 25; Hvg. i.O.

¹⁹ Vgl. die Kapitel „Le hangar“ und „Après le hangar“, in Louis, *Eddy*, 135–52.

Heranwachsenden bestimmte. Die polare Codierung bei der Identitätskonstruktion weicht im Epilog einer Umwertung der Bewertung dieser Polarität schwach-stark, intelligent-grob/dumpf:

Je découvre –
 quelque chose dont je m'étais déjà douté,
 qui m'avait traversé l'esprit.
 Ici les garçons s'embrassent pour se dire bonjour, ils ne se serrent pas la main
 Ils portent des sacs de cuir
 Ils ont des façons délicates
 Tous auraient pu être traité de pédés au collège
 Les bourgeois n'ont pas les mêmes usages de leur corps
 Ils ne définissent pas la virilité comme mon père, comme les hommes de
 l'usine
 (ce sera bien plus visible à l'École normale, ces corps féminins de la bourgeoisie intellectuelle).²⁰

Für den Erzähler ist die Erfahrung des Körperbildes des französischen Bürgertums und damit implizit auch ihrer Normierungen zumindest ‚damals‘ eindeutig positiv konnotiert, was in Anbetracht des kurz zuvor Durchlebten verständlich scheint. In einer vergleichenden Lektüre mit Eribons *Retour* erkennt der Leser in dieser Codierung von Körperlichkeit wohl den frappantesten Unterschied: Während im *Eddy* von der ersten Szene des Bespuckt-Werdens bis zum euphorischen Aufbruch in ein neues Leben den Momenten spontaner Souveränität und befreiten Reflektierens eher wenig Raum gegeben wird, ist das ‚Damals‘ von *Retour* bereits von einer selbstbewussten Körperlichkeit begleitet, die das inkorporierte Klassenbewusstsein als den Habitus des Arbeiters durchaus als Möglichkeit in die damit kontrastierende Welt des bürgerlichen Aufstiegs mitnimmt und selbstbewusst durch Sportarten wie Rudern,²¹ aber auch die Beleidigung Schwächerer kultiviert:

Ainsi, avant même que je ne découvre que c'était de moi qu'elle parlait, l'insulte m'était familière. Je l'ai moi-même employée plus d'une fois et, pour être franc, j'ai continué de l'adresser à d'autres, quand j'avais 14 ou 15 ans, après avoir compris que c'était de moi qu'elle parlait, afin de la détourner de moi, de me protéger : [...] Bientôt, pourtant, je devins le destinataire direct de l'insulte, puisque c'est à moi personnellement qu'elle s'adressa. Je fus environné par elle. Et plus encore : défini par elle.²²

²⁰ Louis, *Eddy*, 201.

²¹ Vgl. Eribon, *Retour*, 205.

²² Eribon, *Retour*, 203.

Wo Eribons Ich-Erzähler auf die Problematik der Beleidigung und Beschimpfung eingeht, tut er dies im Bewusstsein der tiefen Narben, die jene Schmähungen anrichten, jedoch distanziert er sich von seinem damaligen Erleben mittels seiner intellektuellen Emanzipation, indem er ausgehend von Situationen der Schmähung eine Reflexion über die der Beleidigung zugrundeliegende gesellschaftliche Natur des körperlichen ‚Begehrens‘ wie sie von Michel Foucault theoretisch erfasst wurde, folgen lässt.²³ Auch kommen die damaligen intellektuell avancierteren trotzkistischen ‚Genossen‘ in puncto Homophobie und brutaler Diskriminierung von Differenz und Divergenz nicht ungeschoren davon:

Même s'il ne versait pas dans l'homophobie qui régnait au Parti communiste ou dans les mouvements maoïstes, le militantisme trotskiste était foncièrement hétérosexiste et en tout cas peu accueillant à l'homosexualité [...]. En réalité, j'éprouvais tous les jours qu'il n'y avait pas de place pour moi dans le marxisme et, à l'intérieur de ce cadre comme partout, je devais vivre une vie divisée. J'étais coupé en deux : moitié trotskiste, moitié gay.²⁴

Problematisch ist in Louis' Darstellung, dass der im vorangehenden Abschnitt genannte Punkt der Identifizierung von erinnerten Nahkontakten mit dem gesamten Milieu im *Eddy* nach dessen Milieuwechsel vor allem über die Körperbilder weitergeführt wird, da es unklar bleibt, ob nicht auch in den Erfahrungen höherer Schulen Homophobie und Diskriminierung homosexuellen Begehrens fortwirkten und damit als ein milieuspezifisches Merkmal in der Erinnerung des Romanhelden erscheinen, während in *Retour* genau die Kontinuität heteronormativer Dominanz der Körperbilder und sexuellen Identitäten einer bestimmten Art des Begehrens über Situationen und Milieus hinweg aufgrund der Rekurrenz auf Michel Foucault sowie eigener Erfahrungen in eigentlich politischen Emanzipationsbemühungen förderlichen Kreisen thematisiert und reflektiert wird. Homophobie ist bei Eribon nicht Merkmal eines Milieus, sondern ein Foucault'sches Resultat von Dispositiven historischer Strukturierung von Begehren.

5. Sprache

Die Reflexion von Sprache und Sprachniveaus als in der französischen Gesellschaft wohl nach wie vor wichtigen Differenzmarkern sozialer Zugehörigkeit wird in den Texten ebenfalls unterschiedlich gehandhabt. Gerade die

²³ Vgl. Eribon, *Retour*, 204–8.

²⁴ Eribon, *Retour*, 205.

soziolektale Markierung wird bei beiden Autoren zu einem Schlüssel gesellschaftlicher Transformation. Das von der Familie als ‚gestelzt‘ sanktionierte Sprechen des Erzählers Eddy, seine Theatererfahrung und die freundliche Ansprache der neuen Klassenkameraden am Ende der Erzählung kontrastieren mit den kursiv gesetzten und durch Soziolekt gefärbten Gesprächen in der Familie. Auch hier werden über die Sprache Situationen markiert, die einem Schema *Reflexion, innerer Monolog vs. Dialog und verhinderte Kommunikation* entspringen. Die in Form von direkt gesetzten Zitaten dem Leser vorgeführten Situationen erheben durch diese Darstellungsweise den Anspruch auf Objektivität. Beispielsweise der Bericht über eine Liebschaft der Schwester mit einem Jungen aus der Nachbarschaft, einem der ‚Harten‘:

La mobylette était un moyen de drague pour les durs, qui impressionnaient les filles en roulant sur une seule roue ou en faisant des dérapages devant elles, en les faisant monter derrière eux *T'as vu elle est pas mal ma bécane.*

Ils s'étaient vite installés ensemble, dans un petit appartement – toujours dans le village, toujours à quelques rues. Ils ne travaillaient pas. Ma mère ne supportait pas cette relation, estimant qu'il était indécent qu'une femme doive subvenir aux besoins d'un homme *Elle peut quand même pas vivre avec un fainéant qui vit à ses crochets et qui profite de son argent. C'est lui l'homme de la maison.*²⁵

Auch hier gerät die sprachliche Determiniertheit der zitierten Figuren mit ihren kursiv gesetzten Redefragmenten durch den Mangel an analysierendem Kommentar dieser Rede von Seiten des Erzählers zur Distanzierung von den dargestellten Subjekten, was jenen autobiographischen Rückblick des erwachsen gewordenen Mitglieds einer anderen Gesellschaftsschicht zu einer normierenden Instanz höherer Werte bei der Einschätzung des Herkunftsmilieus werden lässt. Eine bewusst direkte Ausstellung der Begriffe der Arbeiterschaft kontrastiert mit der Annahme des Hochfranzösischen als Distinktionsmerkmal einer sozialen Neueingliederung. Eribon wählt hier wohlweislich eine andere Strategie: Seine Widergabe des Sprachniveaus ist nicht zitierend, sondern paraphrasierend. Indem er die Codes der Milieus nicht allein über die Sprache, sondern auch über Entscheidungen und Verortungen, Solidaritäten, Stil und Geschmack darstellt, bleibt sie ein wichtiger, aber relativer Faktor. So kommen aus den Gesprächsfetzen mit der Mutter oder im näheren Umfeld des jugendlichen Ich-Erzählers nur bestimmte charakteristische, bisweilen vulgäre Ausdrücke zum Tragen, die daraufhin auf

²⁵ Louis, *Eddy*, 42; Hvg. i.O.

ihre Begründung und den dahinterstehenden Inhalt befragt werden. Die Brutalität des Milieus bleibt im Kontext ihrer Bedingtheit durch tradierte und seit Generationen aufgezwungene Wertvorstellungen und geforderte Verhaltensweisen:

Sa mère n'avait pas encore 17 ans quand ma mère est née. Le jeune homme avec qui elle avait „fauté“ ne devait pas être beaucoup plus âgé. Ma grand-mère fut mise à la porte de chez elle par son père quand il s'aperçut qu'elle était enceinte : „Fous le camp d'ici avec ton bâtard! Et soyez maudits tous les deux!“ lui cria-t-il. Elle partait. Et, peu de temps après, elle recueillit sa propre mère [...]. L'amant de la toute jeune femme ne supporta pas longtemps cette situation – leur appartement devait être exigü – et lui dit : „Tu choisis, c'est ta mère ou moi.“ Elle choisit sa mère [...].²⁶

Diese vorsichtige Zitationsweise eignet sich eher zu einer Solidarisierung mit den Sprechern und verständnisvollen Rechtfertigung mancher Brutalität der Sprache vor dem entsetzten Leser. Es ist die bewusste Entscheidung, die Sprechenden vor Letzterem nicht bloßzustellen. Die direkte Rede bleibt in Eribons Essay die Ausnahme.²⁷

6. Schlussfolgerung

Einer starken binären Codierung sozialer Merkmale anhand engmaschiger Figurenkonstellationen, die meist in familiären Situationen ganze Milieustrukturen andeuten, einer letztlich nicht beantworteten Frage nach einer Auflösung des Dualismus von Körperbildern und Identitäten durch Milieuwechsel sowie einer sprachlich klar codierten sozialen und asymmetrischen Differenz im *Eddy* stehen in *Retour* ein breiteres Figurespektrum diesseits und jenseits des näheren Umfelds des Erzählers, eine auch auf andere Milieus übergreifende Frage nach Diskriminierung von Körperbildern sowie eine bewusste Sparsamkeit beim Zitieren und Markieren sprachlicher Normen eines Milieus gegenüber. Alkoholismus, mangelnde Bildung, Arbeits- und Perspektivlosigkeit, Brutalität und Männlichkeitswahn sind in beiden historischen Milieus der 60er Jahre wie der frühen 2000er Jahre Bestandteile

²⁶ Eribon, *Retour*, 63.

²⁷ Dem deutschen Leser könnte die politische Bedeutung dieser Relativierung des sozialen Faktors Sprache für eine gelungene Emanzipation vom Milieu weniger bewusst sein, da die zentralisierende Normierung des Hochdeutschen auch in den Schulen durch föderalistische Pflege dialektaler Vielfalt ergänzt wird. Zur Debatte um Dialekte an den Schulen und die Sensibilisierung von Lehrern für das Kiezdeutsche als Dialekt vgl. Heike Wiese, *Kiezdeutsch: ein neuer Dialekt entsteht* (München: Beck, 2012).

einer prekären Lebenswelt des industriellen und postindustriellen ‚Proletariats‘. Die Segmentierung des Gesellschaftlichen, welche im politisch meist negativ konnotierten Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ als freiwillige und für ein Kollektiv essentielle Divergenz von einer Norm erscheint, wird in Louis‘ autobiographischem Versuch tatsächlich durch negative Distanzierung von den Eltern als sich von ihrem homosexuellen Sohn separierende Klassenvertreter durchgeführt. Dieser ist letztlich im tiefsten Inneren Mitglied der ‚Mehrheitsgesellschaft‘, scheint kein Problem mit deren ‚feinen Unterschieden‘ zu haben und bricht in seinem Emanzipationsprozess durch Sprache, Körper und Erweiterung des Figurenkreises zu ihr durch. In Eribons analysierendem Erzählen bleibt jedoch diese Negation und damit eine potentielle ‚Parallelisierung‘ des Milieus aus. Der Erzähler behält den affirmativen und durchaus selbst- und klassenbewussten Duktus in Bezug auf Divergenz, sobald es sich um eine Hierarchiebeziehung von Klassen handelt. Trotz offensichtlicher Kritik an hierarchischen Gender- und Sozialstrukturen scheinen in den Texten unterschwellig unterschiedliche Vorannahmen zur Flexibilität gesellschaftlicher Schichten vorzuliegen, die tatsächlich im Falle Eddys die Vorstellung einer zugleich mit der sozialen Immobilität statische ‚Parallelgesellschaft‘ evozieren, indem zwar in liberaler Manier das Bewusstsein für den Einzelnen („Du bist ein Homosexueller“), geschärft wird, die Struktur der Unterdrückung im Schulsystem jedoch nicht auf Veränderbarkeit hinterfragt wird. In Eribons Text wird die durch Änderung materieller Umstände sowie ein durchlässigeres Schulsystem flexible Reformierbarkeit und selbstemanzipatorische Kraft einer Klasse als Kollektiv betont und eine an die Lebens- und Erwerbsbedingungen geknüpfte Werteordnung sichtbar. Eribon bleibt in *Retour* einem sozialhistorischen Materialismus verpflichtet, ergänzt um ein erhöhtes Bewusstsein für Fragen nach Gender und Sexus, das sich gegen ein „System von Klassen und eine Gesellschaft voller sozialer Gewalt“ richtet. Für beide Texte gilt folgende Maxime: „On peut avoir conscience d’appartenir à une classe sans que cette classe ait conscience d’elle même en tant que classe, ni en tant que ‚groupe nettement défini‘. Mais un groupe dont la réalité est malgré tout éprouvée dans les situations concrètes de la vie quotidienne.“²⁸

Doch erfolgt eine jeweils eigene literarische Verarbeitung dieser den beiden Erzählern in ihrer Jugend mehr oder weniger unbewussten Gruppenzugehörigkeit. Möglicherweise ist ein Vergleich beider Werke insofern un-

²⁸ Eribon, *Retour*, 102.

gerecht, als eine analytische Distanzierung von einem End-Zwanziger, eine dringend notwendige Versöhnung mit dem eigenen Herkunftsmilieu, auch mit den Eltern, ebenso wenig wie der historische Scharfblick des erfahrenen Soziologen erwartet werden kann und durch eine getrennte Lektüre die unzweifelhaft bestehende Bedeutung beider Werke für eine gesamtgesellschaftliche Sensibilisierung in Frankreich relativiert wird. Dennoch sollte auf die Gefahr hingewiesen werden, dass Narrative der fixierenden Parallelisierung und Marginalisierung von einzelnen Ausgegrenzten und ganzen Milieus unterprivilegierter ‚Globalisierungsverlierer‘ als ‚Parallelgesellschaften‘ nicht vom guten Willen eines Autors zugunsten gesellschaftlicher Veränderung und mehr Gerechtigkeit abhängen, der durch subjektive, aber Naturalismus andeutende Nahschilderung seine persönlichen Traumata beschreibt, sondern von den Lesern. Literatur muss durch subjektivierende Nahaufnahme nicht unbedingt zu mehr Verständnis anregen, sie kann ebenso gut Verachtung und pauschalisierende Einstellung gegenüber Kollektiven dadurch fördern und bewirken, dass Autor und Erzähler, Fiktion und Tatsachenbericht im Diskurs, durch Interviews und verkürzte mediale Vermarktung vermischt werden. Eine strikte Trennung von sozialwissenschaftlicher Analyse und literarischer Erzählung scheint gerade bei hoher öffentlicher Aufmerksamkeit geboten, sollte die Distanz zum beschriebenen Milieu psychologisch wie epistemologisch (noch) nicht möglich sein.

Ordnungsrufe

Formen und Funktionen „reaktionärer“ Diskurse im französischen Essay der Gegenwart

Benjamin Loy (Köln)

ZUSAMMENFASSUNG: Vor dem Hintergrund einer von den Umbrüchen der Globalisierung und Spätmoderne geprägten Weltwahrnehmung lässt sich in Frankreich ab den 1990er Jahren eine verstärkte Präsenz von Essays und Romanen beobachten, die sich aus einer konservativen bis reaktionären Position kritisch bzw. polemisch mit dieser auseinandersetzen. Angesichts der Problematik einer gegenwärtig zunehmenden rhetorischen Aufrüstung politisch wie ästhetisch konträr zueinander stehender Lager versucht der vorliegende Beitrag, anhand der essayistischen Werke zweier Autoren aus dem Umfeld jener „nouveaux réactionnaires“ – Philippe Muray und Richard Millet – eine diskurshistorisch informierte Analyse ihrer inhaltlichen wie rhetorischen Strategien zu unternehmen. Diese soll nicht zuletzt einen Beitrag zur Differenzierung bestimmter politischer und ästhetischer Positionen des „rechten“ Spektrums leisten, welche häufig unzulässig (bzw. diffamierend) unter dem Label der „Reaktion“ subsumiert werden, womit einer weiteren Polarisierung und Spaltung der intellektuellen Landschaft in „diskursive Parallelgesellschaften“ Vorschub geleistet wird.

SCHLAGWÖRTER: Reaktion; Konservatismus; Neue Rechte; Muray, Philippe; Millet, Richard

1. Die Rückkehr der Rechten oder: Reaktion als „diskursive Parallelgesellschaft“

Kaum ein politisches und kulturelles Phänomen scheint die etablierten akademischen und medialen Zirkel in den vergangenen Jahren derart erschüttert zu haben wie die massive und weltweite Rückkehr (neu-)rechter und reaktionärer Diskurse und Politiken.¹ Nachdem die anfänglichen Versuche ei-

¹ Zur globalen Dimension dieses Phänomens und seinen literarischen Dimensionen vgl. auch Benjamin Loy, „The Global Alt Write: Explorations of Reactionary World Literature“, in *World Literature, Cosmopolitanism, Globality: beyond, against, post, otherwise*, hrsg. von Gesine Müller und Mariano Siskind (Berlin: de Gruyter, 2019, in Vorbereitung). Zu den rechten Diskursoffensiven im literaturwissenschaftlichen Feld vgl. etwa die Beobachtungen in Benjamin Loy, „Bücher für Wutbürger: Günter Scholdts neurechte Deutung des Kanons der Weltliteratur“, *DIE ZEIT* 14 (2018): 48.

nes Ignorierens bzw. einer morali(sti)schen Ächtung als gescheitert angesehen werden müssen, stellt sich gegenwärtig angesichts jener „extension des domaines de la droite“² und der damit einhergehenden Konfrontation mit einem über lange Jahre in einer Art Latenz befindlichen reaktionären Denken daher insbesondere für die Geisteswissenschaften die Frage, die unlängst der Soziologe Thomas Wagner formuliert hat, nämlich „ob es tatsächlich eine gute Idee sei, rechte Intellektuelle vom politischen Diskurs auszuschließen, wie es immer wieder geschieht [...] [oder] der offen geführte Streit nicht der viel bessere Weg [sei], mit ihnen umzugehen?“³ Ein erster Schritt in Richtung der zweiten Option bestünde dabei aus der Perspektive einer kritischen Literaturwissenschaft⁴ in einer vertieften Auseinandersetzung mit den Formen und Funktionen sog. reaktionärer⁵ Diskurse sowie ihren ideen- und begriffsgeschichtlichen Genealogien, oder um das Desiderat mit den Worten des US-amerikanischen Ideenhistorikers Mark Lilla zusammenzufassen:

What is reaction? Consult any decent university library and you will find hundreds of books in all the world's major languages on the idea of revolution. On the idea of reaction you will be hard put to find a dozen. We have theories about why revolution happens, what makes it succeed, and why, eventually, it consumes its young. We have no such theories about reaction, just the self-

² Vgl. die Überlegungen in Luc Boltanski und Arnaud Esquerre, *Vers l'extrême: extension des domaines de la droite* (Bellevaux: Éditions Dehors, 2014).

³ Thomas Wagner, *Die Angstmacher: 1968 und die Neuen Rechten* (Berlin: Aufbau, 2017), 27.

⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen in Benjamin Loy, „Nach den Elegien: Überlegungen zu einer kritischen Literaturwissenschaft“, in *Romanistik in Bewegung: Aufgaben und Ziele einer Philologie im Wandel*, hrsg. von Julian Drews et al. (Berlin: Kadmos Kulturverlag, 2017), 115–37.

⁵ Die Problematik einer terminologisch genauen Trennung von Konzepten wie ‚Konservatismus‘, ‚Traditionalismus‘ und ‚Reaktion‘ kann im begrenzten Rahmen dieses Artikels nicht befriedigend gelöst werden, weshalb er sich statt um eine klare Abgrenzung der Begriffe vielmehr um eine Differenzierung bestimmter inhaltlicher und formaler Phänomene in diesem Zusammenhang bemüht. Zu einer Problematisierung der Definition des Konservatismus vgl. auch die Überlegungen in Martin Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). An einem terminologischen Unterfangen scheitert gegenwärtig etwa auch Jens Jessen, „Konservativ, reaktionär, rechtsradikal: eine Begriffserklärung für die verwirrte Öffentlichkeit“, *DIE ZEIT* 13 (2018): 45. Zur Begriffsgeschichte der ‚Reaktion‘ vgl. ausführlich die Ausführungen von Panajotis Kondylis, „Reaktion, Restaurator“, in *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhard Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 179–230; außerdem für eine über den engen politisch-ideologischen Bereich hinausgehende Lektüre: Jean Starobinski, *Actión et réaction: vie et aventures d'un couple* (Paris: Seuil, 1999).

satisfied conviction that it is rooted in ignorance and intransigence, if not darker motives.⁶

Die Tatsache, dass der (vermeintliche) Konsens eines „apertistisch-differenziellen Liberalismus“⁷ der kulturell hegemonialen Diskursschichten von der neuerlichen Konjunktur der Reaktion derart überrascht wurde, ist umso wunderlicher, wenn man die Thesen einiger klassischer Arbeiten zum Komplex konservativer bzw. reaktionärer Ideengeschichte bedenkt. So erfasst etwa bereits Karl Mannheim in seiner einschlägigen Studie den Konservatismus als „dynamisch sich wandelnde[n] Strukturzusammenhang“⁸, dessen Entstehung er in unmittelbarem Zusammenhang mit den Prozessen sozialer Differenzierung innerhalb der Moderne sieht. Vor diesem Hintergrund spalte sich die moderne Gesellschaft geradezu notwendig in „diskursive Parallelgesellschaften“ in dem Sinne,

daß mehr oder minder homogen reagierende, horizontal zusammenfaßbare Schichten entstehen, von denen einige sich der forttreibenden Tendenzen annehmen, andere wieder das Beharren oder gar den Rückschritt [...] fördern. [...] Die Ideenwelt (und auch die Grundintentionen, die sie tragen) spaltet sich, und die dadurch zustandekommenden Strömungen gehen trotz aller Mischungen und Synthesen, die aufweisbar sind, dieser sozialen Gliederung [...] stets parallel.⁹

Eine ähnliche Beobachtung formuliert der US-amerikanische Soziologe Albert O. Hirschman über die potentiellen Polarisierungstendenzen in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften, denen er – und diese Hypo-

⁶ Mark Lilla, *The Shipwrecked Mind: on Political Reaction* (New York: New York Book Review, 2016), ix.

⁷ Zum Begriff und seinen Dimensionen vgl. ausführlich Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2017). Reckwitz interpretiert in seiner soziologischen Studie die Rückkehr kulturessentialistischer Phänomene in der Gegenwart nicht als „Rückgriff auf die Vormoderne“, sondern vielmehr als „Reaktion auf die Kultur der Moderne innerhalb von dieser“, denn: „Diese politischen Neogemeinschaften sind wohlgemerkt keine antimodernen Fremdkörper, sondern als ein Teilelement der Gesellschaft der Singularitäten zu verstehen, deren Grundeigenschaften sie tatsächlich teilen. Auch sie bewegen sich im Medium der Kultur im starken Sinne mit seinen affektiv aufgeladenen Valorisationen, und auch sie betreiben ihre Form der Singularisierung: die Singularisierung von kulturellen Kollektiven als einzigartige und nichtaustauschbare mit ihrer besonderen Geschichte, teilweise auch mit einer besonderen Ethik und einem besonderen Raum, den sie besetzen“, 395.

⁸ Karl Mannheim, *Konservatismus: ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 96.

⁹ Mannheim, *Konservatismus*, 108.

these scheint knapp 30 Jahre nach der Publikation seines Buchs nicht zuletzt angesichts der Medienentwicklung noch an Brisanz gewonnen zu haben – einen „systematic lack of communication between groups of citizens, such as liberals and conservatives, progressives and reactionaries“ diagnostiziert und bezüglich derer er weiterhin bemerkt:

Curiously, the very stability and proper functioning of a well-ordered democratic society depend on its citizens arraying themselves in a few major (ideally two) clearly defined groups holding different opinions on basic policy issues. It can easily happen then that these groups become walled off from each other – in this sense democracy continuously generates its own walls.¹⁰

Wenn Hirschman besondere Konjunkturen reaktionärer Rhetorik und Politik im Sinne sog. „reactionary waves“¹¹ historisch als Gegenbewegungen zur Französischen Revolution und ihren naturrechtlichen Forderungen, der Einführung des Allgemeinen Wahlrechts am Ende des 19. sowie den wohlfahrtsstaatlichen Politiken am Ende des 20. Jahrhunderts diagnostiziert, dann ließe sich womöglich auch die jüngste und gegenwärtig zu beobachtende Erosion etablierter „Rechtfertigungsnarrative“¹² in Gestalt eines wirtschafts- und wertliberalen Globalisierungsnarrativs in diese Reihe einordnen.¹³ ‚Reaktion‘ wäre vor diesem Hintergrund dann weniger als eine (gegenwärtig so häufig postulierte) moralische Aberration oder ein starres, „ewiggestriges“ Set politischer Haltungen zu verstehen, sondern als eine aus diesen Erosionsprozessen resultierende Entwicklung alternativer Rechtfertigungsnarrative zu begreifen, welche sich wiederum durch bestimmte diskursive Operationen im Sinne einer „Rhetorik der Reaktion“ auszeichnen.¹⁴

¹⁰ Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), IX–X.

¹¹ Hirschman, *Rhetoric of Reaction*, 4–5.

¹² Vgl. zu diesem Terminus ausführlich den Text von Rainer Forst, „Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs“, in *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, hrsg. von Andreas Fahrmeir (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 11–28.

¹³ Die Wurzeln der Neuen Rechten und ihre Ausformungen als „alternative Gegenkultur“ gehen dabei freilich bis in die 1970er Jahre zurück. Vgl. dazu etwa die Studie von Volker Weiß, *Die autoritäre Revolte: die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2017).

¹⁴ So verstehen auch etwa die Autoren des eher polemisch zu Werke gehenden, aber vielleicht gerade deshalb mit großer medialer Aufmerksamkeit bedachten Buches *Mit Rechten reden* „als ‚rechts‘ keine eingrenzbare Menge von Überzeugungen oder Personen, sondern eine bestimmte Art des Redens. [...] Fast alle ‚rechten‘ Phänomene, mit denen wir es derzeit zu tun haben, lassen sich als Formen der Rede auffassen, genauer gesagt: der reaktiven Rede. Der

Mindestens zwei zentrale und miteinander in engem Zusammenhang stehende rhetorische Merkmale lassen sich bezüglich dieses Phänomens derzeit beobachten: zum einen der Verlust einer gesamtgesellschaftlich geteilten Sprache hinsichtlich bestimmter fundamentaler Elemente des Zusammenlebens, wie ihn etwa Boltanski und Esquerre in Zusammenhang mit gegenwärtigen (und historischen) Krisen beschreiben: „Les mots perdent leur stabilité sémantique et par là leur capacité à fonder un langage commun“¹⁵; zum anderen die daraus resultierende Frei- bzw. Neubesetzung bestimmter Signifikanten, die von ihren historischen und/oder ursprünglichen ideologischen Bindungen befreit und umfunktionalisiert werden, wie es etwa Jacques Rancière ausführlich mit Blick auf die gegenwärtig so geläufige reaktionäre Beschreibung der Demokratien als den eigentlichen „neuen totalitaristischen Systemen“ analysiert hat.¹⁶ Zugleich jedoch ist festzustellen, dass die Bezeichnung des ‚Reaktionären‘, insbesondere wo sie (und dieser Gebrauch dominiert) als Feindmarkierung benutzt wird, in den zeitgenössischen Debatten nicht selten als ein simplistisch-denunziatorischer Kampfbegriff auftaucht – ein Phänomen, das in den Debatten der jüngeren Vergangenheit im französischen Kultur- und Literaturbetrieb insbesondere im Kontext des erstmals 2002 publizierten und 2016 neu aufgelegten Buchs *Le rappel à l'ordre: les nouveaux réactionnaires* von Daniel Lindenberg zu beobachten war. Darin versucht sich der Journalist und Soziologe an einer eklektisch verfahrenenden Versammlung diverser französischer Gegenwartsintellektueller zu einer „nouvelle synthèse idéologique“¹⁷, die von Figuren wie Alain Finkielkraut und Pierre-André Taguieff bis zu Autoren wie Michel Houellebecq, Maurice Dantec oder Philippe Muray reicht, wobei er gerade die Bedeutung der Literaten und Essayisten als Vordenker jenes „backlash idéologique“¹⁸

rechte Diskurs reagiert auf eine demokratische Öffentlichkeit in der Krise“, Per Leo, Maximilian Steinbeis und Daniel-Pascal Zorn, *Mit Rechten reden: ein Leitfaden* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2017), 12, Hvg. i.O..

¹⁵ Boltanski und Esquerre, *Vers l'extrême*, 67.

¹⁶ „On peut [...] cerner le principe du nouveau discours antidémocratique. Le portrait qu'il trace de la démocratie est fait des traits naguère mis au compte du totalitarisme. Il passe donc par un processus de défiguration : comme si le concept de totalitarisme, taillé pour les besoins de la guerre froide, étant devenu inutile, ses traits pouvaient être désassemblés et recomposés pour refaire le portrait de ce qui était son contraire supposé, la démocratie“, Jacques Rancière, *La haine de la démocratie* (Paris: La Fabrique, 2005), 19.

¹⁷ Daniel Lindenberg, *Le rappel à l'ordre: enquête sur les nouveaux réactionnaires* (Paris: Seuil, 2016), 14.

¹⁸ Lindenberg, *Le rappel à l'ordre*, 13.

herausstellt. Wenngleich Lindenberg's Buch durchaus einen guten Überblick über einige Topoi und geistes- und literaturgeschichtliche Genealogien¹⁹ der von ihm betitelten *Reaktion* liefert, so wurde insbesondere der Terminus der ‚Neo-Reaktion‘ nicht nur von konservativer Seite²⁰ aufgrund seiner mangelnden analytischen Qualität kritisiert. So hat etwa auch Gisèle Sapiro auf das dem Begriff im Sinne Lindenberg's inhärente Risiko hingewiesen,

d'occulter d'une part les constantes structurales et axiologiques que l'on retrouve d'une période à l'autre, d'autre part les transformations historiques qui ont entraîné une reconfiguration des enjeux politiques et littéraires ainsi que la marginalisation relative des écrivains dans le champ de production idéologique. Cette notion masque aussi les différentes manières d'être un écrivain (ultra-, néo-)conservateur ou ‚réactionnaire‘, et qui ont des effets différents sur des publics différents.²¹

Die Problematik von Lindenberg's Buch liegt in diesem Sinne vor allem in der Tatsache begründet, dass er eben jener undifferenzierten Polarisierung bzw. der Zementierung „diskursiver Parallelgesellschaften“ Vorschub leistet, welche gerade von einigen der Genannten wie Houellebecq oder Dantec dankend angenommen wurde. Worum es daher im Folgenden gehen soll, ist der Versuch, diese ideologischen wie rhetorischen Dimensionen (vermeintlich) reaktionärer Diskurse anhand mehrerer Essays zweier bekannter ‚rechter‘ französischer Gegenwartsautoren, Philippe Muray und Richard Millet, zu analysieren, und dabei zugleich eine Komplexifizierung des Begriffs des ‚Reaktionären‘ zu leisten. Letzteres scheint angesichts der gegenwärtigen rhetorischen und ideologischen Polarisierungen nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, als sich anhand dieser beiden ‚reaktionären‘ Autoren exemplarisch die Frage diskutieren lässt, inwiefern sich innerhalb dieser heterogenen Gruppe von Denkern mithin fundamentale Unterschiede herausarbeiten lassen. Diese Frage stellt nämlich nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Bewertung einer Zulässigkeit bzw. Überschreitung bestimmter diskursiver und ethischer Grenzen innerhalb einer pluralistischen Demokratie, wie sie gegenwärtig so

¹⁹ „On s'aperçoit que le backlash idéologique actuel s'alimente tout autant du réveil de certaines références oubliées que de la réinterprétation [...] d'auteurs, hier encore très en vogue“, Lindenberg, *Le rappel à l'ordre*, 46.

²⁰ Vgl. etwa für eine ‚rechte‘ Antwort das Buch von Pierre-André Taguieff, *Les contre-réactionnaires: le progressisme entre illusion et imposture* (Paris: Denoël, 2007).

²¹ Gisèle Sapiro, „Notables, esthètes et polémistes: manières d'être un écrivain ‚réactionnaire‘ des années 1930 à nos jours“, in *Le discours ‚néo-réactionnaire‘*, hrsg. von Pascal Durand und Sarah Sindaco (Paris: CNRS, 2015), 23–46, hier 46.

häufig aufgerufen werden, einen zentralen Punkt im Ringen um die „frontières du ‚dlicable‘ et du ‚non-dlicable“²² dar.

2. Philippe Muray oder: die Ortlosigkeit des réactif

Der 2006 im Alter von 61 Jahren verstorbene Philippe Muray zählte mit seinem größtenteils ab 1991 publizierten und insgesamt mehr als 2000 Seiten umfassenden essayistischen Werk an Pamphleten, Kulturkritiken und Glossen zweifellos zu den produktivsten Beobachtern der französischen Gegenwartsgesellschaft; gleichwohl wurde auch er – und hier wird die leider nicht näher analysierbare Bedeutung der „Planstelle“ des reaktionären Autors²³ innerhalb des literarischen Felds in Frankreich ersichtlich – einem breiteren Publikum erst nach seiner Inklusion in Lindenberg's Buch bekannt.²⁴ Wie die bislang erstaunlich wenigen Interpreten seines umfangreichen Werks, das weiterhin mehrere Romane sowie drei umfangreiche Studien über Céline, Rubens und das 19. Jahrhundert umfasst, bemerkt haben, ging die Subsumierung Murays unter das Label der ‚nouveaux réacs‘ mit einer völligen Vernachlässigung der ästhetischen Qualität seiner Schriften einher.²⁵ In diesen – und die Untersuchung beschränkt sich im Folgenden auf den 1991 publizierten Essayband *L'Empire du Bien* sowie auf das Pamphlet *Chers djihadistes* aus dem Jahr 2002 – unternimmt Muray, in seinen Anfängen Mitglied bei *Tel Quel* und ein Ziehsohn Philippe Sollers', den Versuch, in Anlehnung an

²² Lindenberg, *Le rappel à l'ordre*, 11.

²³ Vgl. zu diesem Punkt auch die Bemerkung von Huet-Brichard und Meter bzw. die Beiträge im betreffenden Band, welche die Traditionslinien von Reaktion und Anti-Moderne in Frankreich herauszuarbeiten versuchen: „Des fraternités apparaissent, des lignées (dans lesquelles joue la notion d'héritage), et aussi des cousinages. Des généalogies ainsi se construisent“, Marie-Catherine Huet-Brichard und Helmut Meter, „Introduction“, in *La Polémique contre la modernité: antimodernes et réactionnaires*, hrsg. von Marie-Catherine Huet-Brichard und Helmut Meter (Paris: Classiques Garnier, 2011), 7–11, hier 10. Zum Konzept des ‚Anti-Modernen‘ vgl. die grundlegende Studie von Antoine Compagnon, *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes* (Paris: Gallimard, 2005).

²⁴ Durand und Sindaco beschreiben den Erfolg des Labels der *néo-réacs* als Fortführung einer französischen Tradition der *nouveauté* im Sinne etwa der *nouveaux romanciers* oder *nouveaux philosophes* und als „produit d'une construction éditoriale à haute intensité polémique et productrice elle-même de puissants effets de construction [...] [qui] s'inscrivent dans une tradition très française de la littérature ou de prétentions à l'éthos littéraire“, Pascal Durand und Sarah Sindaco, „Introduction: la construction des ‚nouveaux réactionnaires‘“, in *Le discours ‚néo-réactionnaire‘*, hrsg. von Pascal Durand und Sarah Sindaco (Paris: CNRS, 2015), 11.

²⁵ Vgl. dazu etwa die Bemerkungen in der bislang umfangreichsten und besten Untersuchung von Murays Werk von François-Emmanuel Boucher, *La conjuration du Tertiaire: une lecture de Philippe Muray* (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2015).

sein Vorbild Balzac eine Art „comédie néo-humaine“²⁶ seiner Zeit zu entwerfen. Dabei ist – und bereits darin besteht ein fundamentaler Unterschied zu einem Autor wie Richard Millet – seine Perspektive keineswegs die eines von einem gesicherten ideologischen oder historischen Standpunkt sprechenden Beobachters; vielmehr stürzt sich Muray – und die Metapher der Gesellschaftsbesichtigung als Achter- oder Geisterbahnfahrt in *L'Empire du Bien* verdeutlicht dies – auf bisweilen chaotische Weise in die gegenwärtige Lebenswelt:

J'ai l'air d'énumérer sans ordre. Dans un beau désordre, au moins, qu'on pourrait prendre pour un effet de l'art si on savait encore ce que c'est. Mais ces phénomènes méritent-ils mieux? Je les vois venir comme ils veulent, je ne les choisis pas, je les laisse passer. J'épouse ce chaos, ce bazar, cette foire aux symptômes colorés. Je voudrais bien canaliser, éviter les embouteillages, mais que voulez-vous, tout se rue dans un même carnaval où il n'est plus possible de trier.²⁷

Den Ausgangspunkt seiner Gesellschaftskritik bildet dabei die Klage über eine für konservative Positionen typische (vermeintliche) Nivellierung aller Differenzen²⁸, die ihm zufolge der zeitgenössischen demokratischen und auf einen allumfassenden innergesellschaftlichen (liberalen) Konsens ausgerichteten Gesellschaft eignet. Dieser „despotisme du Consensus“²⁹ – und auch darin koinzidiert Muray mit Autoren wie Michel Houellebecq – speise sich vor allem aus den im Zuge der Post-68er-Jahre entstandenen gesellschaftlichen Veränderungen in Form von als universell postulierten Emanzipations- und Gleichheitsansprüchen, welche die Einnahme von divergierenden Positionen verunmöglich hätten:

Toutes les causes sont entendues, il n'existe plus d'alternatives présentables à la démocratie, au couple, aux droits de l'homme, à la famille, à la tendresse, à la communication, aux prélèvements obligatoires, à la patrie, à la solidarité,

²⁶ Vgl. dazu ausführlich Jacques Dupont, „La comédie ‚néo-humaine‘ de Philippe Muray: quelques aspects“, in *La Polémique contre la modernité: antimodernes et réactionnaires*, hrsg. von Marie-Catherine Huet-Brichard und Helmut Meter (Paris: Classiques Garnier, 2011), 297–315.

²⁷ Philippe Muray, „L'Empire du Bien“, in *Essais* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 9–80, hier 52.

²⁸ Bereits Mannheim stellt heraus, dass der Ausgangspunkt des konservativen Denkens in der Reaktion auf die naturrechtlichen Postulate der Französischen Revolution zu suchen ist, welchen aus Sicht der Konservativen ein „Gegensystem“ entgegensetzen war, vgl. Mannheim, *Konservatismus*, 127.

²⁹ Muray, *L'Empire du Bien*, 42.

à la paix. Les dernières visions du monde ont été décrochées des murs. Le doute est devenu une maladie. Les incrédules préfèrent se taire. L'ironie se fait toute petite. La négativité se recroqueville.³⁰

Bereits hier wird allerdings deutlich, dass Murays Kritik weniger bestimmten ideologischen Positionen oder Lebensformen gilt – der Menschenrechtsdiskurs wird genauso zur Zielscheibe wie die Paarbeziehung und das Vaterland –, sondern vielmehr dem Leiden an einer bestimmten „kommunikativen Verfasstheit“ einer so ironie- wie konfliktfreien Welt entspringt, die jegliche Abweichung vom dominanten Diskurs des Progressiven zu sanktionieren sucht.³¹ Vor diesem Hintergrund entwirft Muray folglich keinen auf definierten ideologischen Positionen aufbauenden Gegendiskurs; sein Interesse gilt vielmehr einer Art Sprach- und Affektkritik, mit denen er die vermeintlichen Sicherheiten des *Empire du Bien* zu unterwandern bzw. dessen rhetorische Verschleierungen problematischer Weltverhältnisse sichtbar zu machen sucht. Im Rahmen des Pamphlets agierend, das für Muray in Zeiten des universellen Konsens die einzig mögliche Gattung ist³², postuliert er mit Blick auf die immer wieder intertextuell eingespielten Vorbilder Molière, Cervantes und Lewis Carroll ein humoristisches Schreiben als Basis seines kritischen Projekts:

Quand tout est plus ou moins sacré, confituré dans les tendresses, quand toutes les causes sont déchirantes, quand tous les malheurs sont concernants, quand toutes les vies sont respectables, quand l'Autre, le Pauvre, l'Étranger, sont des parts touchantes de moi-même, quand rien n'est plus irréparable, même le malheur, même la morte, de quoi pourrait-on se gondoler. [...] C'est dangereux, le rire, au fond.³³

Diese häufig dramatisch-deklamatorisch angelegten und nicht selten ins Groteske und Hyperbolische treibenden Texte verfolgen die Mission, den dominanten gesellschaftlichen Diskurs von der Wahrnehmung des Men-

³⁰ Muray, *L'Empire du Bien*, 18.

³¹ Es ist verblüffend zu sehen, wie Muray hier Positionen formuliert, die in Deutschland von einem Autor wie Botho Strauß etwa in seinem 2015 in Reaktion auf die „Flüchtlingskrise“ publizierten Essay *Der letzte Deutsche* fast identisch vorgebracht werden, wenn er schreibt: „Uns wird geraubt die Souveränität, dagegen zu sein. Gegen die immer herrschsüchtiger werden den politisch-moralischen Konformitäten. [...] Das Gutheißen und Willkommen geschieht derart forciert, dass selbst dem Einfältigsten darin eine Umbenennung, Euphemisierung von Furcht, etwas magisch Unheilabwendendes auffallen muss“, Botho Strauß, „Der letzte Deutsche“, *DER SPIEGEL* 41 (2015): 122–4, hier 123.

³² Vgl. Muray, *L'Empire du Bien*, 76.

³³ Muray, *L'Empire du Bien*, 66.

schen als Verkörperung des Guten zu unterminieren: Mit dem Neologismus ‚Cordicopolis‘ bezeichnet Muray den Ort all jener permanent an die Kraft des Guten und des Herzen appellierenden „cordicolâtres“, hinter deren Oberfläche sich gleichwohl – und auch hier wird ein konservativer Topos in Gestalt der „péché originel“ sichtbar³⁴ – jenes Böse verberge, an dessen Freilegung der Barock-Liebhaber Muray im Sinne einer immer wieder aufgerufenen Dialektik von Schein und Sein bzw. des wiederholt vorkommenden Motivs des *trompe l'œil* interessiert ist:

La passion de la persécution reprend, je le répète, un poil de la bête terrible sous les croisades philanthropes. En surface, c'est Babar et Mickey, les jeux éducatifs, les couleurs cocon d'un monde disneyfié à mort. Par-dessous, et plus que jamais, règne et gronde la vieille sauvagerie, le truc primitif des cavernes, le feu du vieux crématoire sacrificiel de toutes les communautés.³⁵

Mit dieser Frage nach der sprachlich wie affektiv verborgenen Negativität des Menschen „sous cette couche de laque, sous ces glacis du pureté, de lito-tes sucrées, sous ce glaçage d'innocence au sirop“³⁶ verbindet sich bei Muray eine offene Kritik an der politischen Bigotterie des vorgeblich auf der Grundlage universeller Menschenrechte agierenden Westens, etwa wenn er ironisch über die westliche Perzeption des Zusammenbruchs autokratischer Regime bemerkt:

N'était-il pas urgent que disparaissent ces despotismes ringards qui priaient non seulement des peuples entiers de pain ou de chauffage, mais surtout de McDo's, de Club Méditerranée et de soap opéras (deux heures de télé par jour et une seule chaîne en Roumanie du temps de Ceaușescu!)³⁷.

Die vorgeblich bruchlose und konfliktfreie schöne neue Welt, wie sie sich nach dem Ende des Kalten Krieges und aus Sicht der Liberalen vermeintlich aus der geschichtsoptimistischen Perspektive des Westens zu eröffnen scheint, wird dabei von Muray als neue Form eines so utopischen wie irrationalen Denkens kritisiert. Hinter diesen stets mit der Sprache und den Arte-

³⁴ Vgl. Compagnon, *Les antimodernes*, 108–36.

³⁵ Muray, *L'Empire du Bien*, 40.

³⁶ Muray, *L'Empire du Bien*, 21.

³⁷ Muray, *L'Empire du Bien*, 51. Ähnlich gestaltet sich seine Medienkritik, wenn er über den als „Tremolo Business“ bezeichneten Betroffenheitsjournalismus der Zeit spottet: „Les bons sentiments suivent les mouvements de la mode, comme le reste, ils sont ‚couture‘ comme tout le monde. [...] Les victimes sont jetables, à la façon de nos petits briquets. On leur fait faire le tour du pâté de médias et puis ça va. Kurdes, délinquants, Libanais, même combat : tous reines d'un jour. Trois petits tours et aux suivants“, 25.

fakten der unmittelbaren Gegenwart spielenden Polemiken Murays – „[t]out à la moulinette collectiviste“³⁸, heißt es an anderer Stelle – verbergen sich gleichwohl weitere Topoi, die Murays Diskurs bewusst an Elemente der Modernekritik des 19. Jahrhunderts anschließen: Neben der Diagnose der allgemeinen Dekadenz einer von Nietzscheanischen letzten Menschen bevölkerten Gesellschaft wird auch die bekanntlich in der Spätmoderne virulent werdende Frage nach der Möglichkeit sinnstiftender Gemeinschaften und der Erfahrung von Transzendenz aufgerufen, die Muray in *L'Empire du Bien* – und dabei Houellebecqs *Soumission* nicht unähnlich – zunächst etwa noch in der islamischen Religion zu erblicken vermag. So heißt es mit Blick auf den Golfkrieg:

On a bien vu [...] dans le désert du Koweït, des soldats irakiens qui se rendaient, drapeau blanc dans une main, Coran dans l'autre. Un soldat occidental, il se serait rendu avec quoi? En brandissant quoi de consensuel, donc de ‚religieux‘? Son numéro de Sécu? Une cassette vidéo? Son thème astral? Un cheeseburger? Tout ça ensemble?³⁹

Dass auch der Islam als vorgeblicher Hort der Tradition jenseits der westlichen Moderne zum Verschwinden verurteilt ist, wird dabei jedoch spätestens in dem 2002 in unmittelbarer Reaktion auf den 11. September publizierten Pamphlet *Chers djihadistes* deutlich: In einer radikal polemischen Pointe spitzt Muray seine Kritik am Westen zu, indem er die Islamisten beschuldigt, mit ihren Attentaten nicht etwa die (bereits seit langem erodierte) Freiheit des Westens zu attackieren, sondern vielmehr die Gesellschaft des permanenten Spektakels unsanft gestört zu haben, wofür ihnen eigentlich die Rache in Gestalt des Afghanistan-Kriegs gebühren müsse.⁴⁰ Was Murays teils geschmacklose Polemik an dieser Stelle jedoch auch in ein Stück bedenkenswerter Zeitkritik verwandelt, sind die effektiv und collagenartig zu-

³⁸ Muray, *L'Empire du Bien*, 57.

³⁹ Muray, *L'Empire du Bien*, 28.

⁴⁰ Vgl. auch hier die Parallelen zu Botho Strauß, wenn er im Islam als Hort der Tradition durchaus eine Deckung mit seiner konservativen Position erkennt bzw. als eigentliches Problem die umfassende und von den Deutschen bereits selbst vollzogene „Entkulturalisierung“ des Landes beklagt: „Was aber Überlieferung ist, wird eine Lektion, vielleicht die wichtigste, die uns die Gehorsamen des Islam erteilen. [...] Die Sorge ist, dass die Flutung des Landes mit Fremden eine Mehrzahl solcher bringt, die ihr Fremdsein auf Dauer bewahren und beschützen. Dem entgegen: Eher wird ein Syrer sich im Deutschen so gut bilden, um eines Tages Achim von Arnims ‚Die Kronenwächter‘ für sich zu entdecken, als dass ein gebildeter Deutscher noch wüsste, wer Ephraim der Syrer war. [...] Man darf annehmen, dass in puncto Wissbegierde der Syrer sich im Vorteil befindet“, Strauß, *Der letzte Deutsche*, 124.

sammengefügten Diskurse der Öffentlichkeit über die Attentate, wie er sie im Text präsentiert, wenn er etwa als Beleg für die hinter dem allgemeinen Trauerdiskurs nur leidlich verborgene Monetarisierung des menschlichen Lebens eine Passage aus der Diskussion über die Versicherungszahlungen an die Hinterbliebenen der Opfer zitiert und mit den Worten kommentiert:

Et il y a eu beaucoup de soulagement aussi, pour les assureurs compatissants, à le réaliser, et à découvrir que le montant des dédommagements de ce nouveau sinistre, que l'on estimait d'abord à un milliard de dollars, ne s'élèverait pas à plus de cinq cent millions puisque les morts, pour la plupart, n'étaient pas américains (auquel cas ils auraient coûté le double).⁴¹

In einer Welt, die Muray letztlich als das Aufeinanderprallen zweier Barbarenstämme, der westlichen Radikal-Progressiven und der islamischen Fundamentalisten, zeichnet, bleibt dem pessimistischen Zeitbeobachter, der mehr ein suchender *réactif* als ein *réactionnaire* ist, nur die Feststellung seiner eigenen Ortlosigkeit sowie die Erkenntnis der Unmöglichkeit einer alternativen Position: „*Nihil est tertium*, ainsi que s'exprimerait Cicéron. [...] Rien n'a jamais été moins possible que ce monde différent, nous en sommes convaincus.“⁴²

3. Richard Millet: Lob eines Massenmörders oder die (A-)Moral der Kunst

Wenngleich in Lindenbergs Pantheon der Reaktion gar nicht aufgeführt, zählt der Fall des 1953 geborenen und über lange Jahre als Lektor bei Gallimard tätigen Richard Millet zweifellos zu den anschaulichsten Beispielen für die rhetorischen Eskalationen innerhalb der gegenwärtigen französischen Intellektuellendebatten: Ab 2005 entwickelt Millet, Autor eines umfangreichen Romanwerks, eine rege essayistische Tätigkeit, in deren Zentrum eine an Schärfe zunehmende Abrechnung mit dem Frankreich der Gegenwart und der zeitgenössischen Literatur im Besonderen steht.⁴³ Komprimiert finden sich die meisten dieser Thesen, die Millet bereits in Texten wie *Désenchantement de la littérature* oder *L'Enfer du roman* entwickelt, in dem 2012 zu einem veritablen literarischen Skandal geratenen Doppelessay *Langue fantô-*

⁴¹ Philippe Muray, *Chers djihadistes* (Paris : Mille et une nuits, 2002), 101.

⁴² Muray, *Chers djihadistes*, 97.

⁴³ Sapiro ordnet Millets Werk in ihrer Feldstudie der Reaktion etwa noch der Kategorie der *esthètes* zu, was für seine Romane, nicht aber für seine Essays gelten mag, in denen von einer „absence d'invectives“, wie sie Sapiro zu beobachten meint, wahrlich nicht die Rede sein kann, Sapiro, „Notables, esthètes et polémistes“, 43.

me, suivi de *Éloge littéraire d'Anders Breivik*.⁴⁴ Darin formuliert Millet – Muray hierin nicht ganz unähnlich – zunächst eine breite Kritik an der französischen bzw. weltweiten Literatur (und dem Roman im Besonderen), in deren Zentrum bekannte Topoi wie die Klage über den Verlust der Transzendenz der Literatur, das Ende ihrer auratischen Wirkung und der Lektüre als Akt der Versenkung sowie ihre Technifizierung und Kommodifizierung innerhalb eines globalen Buchmarktes stehen, die zu einer Austauschbarkeit von Texten und zur Verwandlung der Literatur in ein primär medial gesteuertes Spektakel geführt hätten.⁴⁵

Im Unterschied zu Philippe Muray jedoch, der seine Kritik der zunehmenden Uniformierung literarischer Formen und Sujets aus einer wiederum an Beispielen der Moderne geschulten Problematisierung des Nexus von Kunstautonomie und moralischer Transgression entwickelt und dabei schon 1991 hellsichtig die gegenwärtigen Tendenzen von *trigger warnings* und *safe spaces* im literarischen bzw. literaturwissenschaftlichen Kontext vorwegnahm, wird im Fall von Millet rasch deutlich, inwiefern seine Thesen von der Dekadenz der Sprache und Kultur die Oberfläche eines offen rassistischen Diskurses sind. Dies macht der Schreiber in der zweiten Hälfte des Essays explizit, wenn er auf der Verbindung zwischen dem kulturellen Verfall Frankreichs und der Immigration insistiert und dabei die von Renaud Camus geprägte These des „grand remplacement“, des vermeintlich durch Einwanderung beförderten „Bevölkerungsaustauschs“ in Frankreich, bemüht und von einem „repeuplement quasi général de l'Europe“ spricht,

par des populations dont la culture est la plus étrangère à la nôtre, et dont, si violent est le refus d'hériter, la littérature fait les frais. Le rapport entre la littérature et l'immigration peut sembler sans fondement ; il est en réalité central et donne lieu à un vertige identitaire [...]. Les immigrés s'installent donc sur les ruines de la littérature européenne et participent, avec les indigènes déracinés et devenus des hérétiques laïques, à la décomposition des langues

⁴⁴ Meizoz vergleicht den Text mit den *Bagatelles pour un massacre* von Céline, vgl. Jérôme Meizoz, „Richard Millet: le scénario Céline“, in *Le discours, néo-réactionnaire*, hrsg. von Pascal Durand und Sarah Sindaco (Paris: CNRS, 2015), 281–95. Zur Rezeptionsgeschichte aus Sicht der Verteidiger Millets, die eindrücklich die hysterisch geführte Debatte um den Text nachzeichnet vgl. auch Muriel De Rengervé, *L'Affaire Richard Millet: critique de la bien-pensance* (Paris: Jacob-Duvernoy, 2013).

⁴⁵ Vgl. Richard Millet, *Langue fantôme: essai sur la paupérisation de la littérature. Suivi de: Éloge littéraire d'Anders Breivik* (Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2012), 9–67.

nationales qui ne bruissent plus que de leur insignifiance, surtout le français, plus qu'aucune autre langue objet d'un singulier ressentiment.⁴⁶

Millet, der sich selbst – im Unterschied zu Muray – in einer klaren Identitäts- und Sprecherposition situiert und als „[b]lanc, catholique, hétérosexuel, français de souche [...] donc rien, selon les critères du nouvel ordre culturel“⁴⁷ situiert, sieht die französische Sprache und Literatur einem „neokolonialen Ethnisierungsprojekt“ unterworfen, da sich, untermauert von den US-amerikanischen Paradigmen einer „idéologie ethniciste“⁴⁸, die Sichtbarkeit nurmehr auf Autoren der Frankophonie richte, welche die geistige Verarmung Frankreichs und seiner Kultur zu verantworten hätten:

L'époque est révolue où Saul Bellow demandait avec agacement qu'on lui montre le Proust des Papous ou le Joyce des Bantous. Bellow est mort et les Papous ont envahi la littérature. [...] [L]e Français est devenu un Papou : par une étonnante ironie de l'histoire, il est passé de l'universalité au tiers-mondisme culturel.⁴⁹

Die Konsequenz dieser vermeintlich von den 68ern⁵⁰ heraufbeschworenen Krise, die Millet in seiner radikalen Polemik als Schlusspunkt der Auslöschungsoperationen der bürgerlichen Kultur in eine Reihe mit Verdun, Auschwitz und dem asiatischen Kommunismus stellt⁵¹, ist das Heraufziehen eines – nicht nur im metaphorischen Sinne gemeinten – Bürgerkriegs⁵², in dem die Schriftsteller auf dem Feld der gleichfalls im Kriegszustand befindlichen Sprache Widerstand zu leisten hätten.⁵³ Von diesem Befund ist es für Millet nur noch ein kleiner Schritt zu seinem Lob des norwegischen Massenmörders Anders Breivik im letzten Teil des Essays: Einer kaum überzeugenden Bemerkung zur angeblichen Missbilligung von Breiviks Massaker folgt

⁴⁶ Millet, *Langue fantôme*, 70.

⁴⁷ Richard Millet, *Solitude du témoin: chroniques de la guerre en cours* (Paris: Leo Scheer, 2015), 46.

⁴⁸ Millet, *Langue fantôme*, 41.

⁴⁹ Millet, *Langue fantôme*, 95.

⁵⁰ Vgl. zu diesem Topos der Reaktion auch die ausführliche Studie von Serge Audier, *La pensée anti-68: essai sur les origines d'une restauration intellectuelle* (Paris: La Découverte, 2008).

⁵¹ Vgl. Millet, *Langue fantôme*, 29.

⁵² Millet selbst kämpfte in den 1970er Jahren als Freiwilliger in den Reihen christlicher Milizen im Libanon-Krieg.

⁵³ „Rappelons-nous que nous sommes en guerre, qu'il faut choisir son camp, et que le guerrier et le saint ont un même souci: l'éclat de la vérité – cela même qui sépare la vie de la mort“, formuliert Millet jenes Freund-Feind-Denken an anderer Stelle, Richard Millet, *Désenchantement de la littérature* (Paris: Gallimard, 2007), 40.

zunächst eine Ästhetisierung der verbrecherischen Handlungen, angesichts derer Millet sich bekennt als

frappé par leur perfection formelle, donc, d'une certain façon, et si tant est qu'on puisse les détacher de leur contexte politique, voire criminel, par leur dimension littéraire, la perfection, comme le Mal, ayant toujours peu ou prou à voir avec la littérature.⁵⁴

Doch auch diese aus dem Kontext der Moderne allzu bekannte Strategie der Legitimierung der Transgression über eine Ästhetisierung des Bösen vermag das eigentliche politische Anliegen Millets kaum zu kaschieren, das in der Darstellung Breiviks als eines Widerstandskämpfers gegen die „Umvolkung“ Europas besteht und einer Blut- und Boden-Logik folgt, deren expliziter Benennung Millet sich gleichfalls nicht scheut:

Nous qui mesurons chaque jour l'inculture des indigènes tout comme l'abîme qui nous sépare des populations extra-européennes installées sur notre sol, nous savons que c'est avant tout la langue qui en fait les frais, et avec elle la mémoire, le sang, l'identité.⁵⁵

Jenseits der Ironie, dass die von ihm kritisierte Medienmaschinerie des Kulturbetriebs dem Essay und seinem Autor im Allgemeinen die bis dato umfassendste Aufmerksamkeit in Frankreich und darüber hinaus einbrachte⁵⁶, stellt sich zum Abschluss die Frage, inwiefern die von Millet und seinen Adepten vorgebrachte Verteidigung seiner Thesen unter dem Schutz der Autonomie der Kunst haltbar⁵⁷ ist und welche Schlussfolgerungen sich daraus, auch im Vergleich zu Muray, für die Frage des Umgangs mit jener „Rhetorik der Reaktion“ ergeben. Mit Blick auf die Autonomie-Problematik ließe sich für Millet bzw. mit Blick auf seine Verteidiger möglicherweise ein Diktum Joachim Küppers über die Pamphlete Célines⁵⁸ heranziehen, wonach „ungeachtet aller Fiktionsvorbehalte die Literatur doch nichts ande-

⁵⁴ Millet, *Langue fantôme*, 103.

⁵⁵ Millet, *Langue fantôme*, 117.

⁵⁶ In Deutschland etwa, wo zuvor nur einer seiner Romane ohne nennenswerte Beachtung publiziert worden war, erschien 2013 bei Antaios, dem von Götz Kubitschek geführten publizistischen Stammhaus der Neuen Rechten, eine Essayauswahl Millets. Zur Zirkulation reaktionärer Texte, wie sie bei Antaios mit Blick auf Frankreich etwa in Übersetzungen von Autoren wie Renaud Camus oder Jean Raspail zum Ausdruck kommt, vgl. auch die Überlegungen in Loy, „*The Global Alt Write*“.

⁵⁷ Vgl. beispielhaft etwa Mathias Rambaud, „Sur l'autre rive“, in *Lire Richard Millet*, hrsg. von Mathias Rambaud (Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2015), 11–30.

⁵⁸ Die gegenwärtigen hitzigen Debatten um eine Neuedition dieser Texte Célines in Frankreich wäre als weiteres Beispiel für die Frage nach den Grenzen von Kunstfreiheit zu nennen.

res thematisiert als (mögliches) Leben [...] und somit die Confinierung der radikalen Sprach- und Gedankenexperimente in einem Raum autonomer Ästhetik schwerlich gelingen kann.“⁵⁹ Die Autonomie, so Küpper weiter, „ist ja nur (philosophisches) Konzept. Effektiv gibt es sie vielleicht für den lieben Gott. Hienieden auf Erden herrscht das harte Gesetz der differentiellen Logik. Eine ‚Autonomie‘ im Verhältnis zur Moral gibt es nicht, sie lässt sich nur als Effekt von A- oder Anti-Moral inszenieren oder herstellen.“⁶⁰ Küppers Forderung, sich Werken wie denen des französischen Reaktionärs „anstatt im Zustand ästhetischer und gedanklicher Faszination und im Gestus der empathischen Identifikation unter dem Vorzeichen diskurshistorischer Beschreibung“⁶¹ anzunähern, wäre dabei für die Frage nach dem Umgang mit reaktionären Texten und Ideen ebenso bedenkenswert wie eine differenzierte Auseinandersetzung mit den jeweiligen inhaltlichen und rhetorischen Dimensionen jenseits des bislang in den meisten Debatten dominierenden Registers der moralischen Entrüstung.⁶² Insbesondere für die Geistes- und Literaturwissenschaften läge darin die Möglichkeit, Texte des ihnen bisweilen merkwürdig fremd gewordenen Spektrums des konservativen Denkens nicht unterschiedslos in eine „diskursive Parallelgesellschaft“ der Reaktion unter Verweis auf ihre „Verletzung der Grenzen des Sagbaren“ zu verbannen, sondern diese – wie Claus-Michael Ort formuliert – „konservative‘ Diskursanbindung als Kriterium der ‚Konservativität‘ eines Textes [...] auf einer Skala unterschiedlicher Manifestations- und Implizitheitsgrade ‚konservativer‘ Denkfiguren bzw. Semantiken [zu] situieren.“⁶³

4. Fazit

Mit Blick auf die hier verglichenen Autoren Philippe Muray und Richard Millet, deren Werke aufgrund der in ihnen vorherrschenden Geschichtsauffassungen zweifellos beide dem Label der *nouveaux réactionnaires* zuzuschlagen wären, sollte zumindest in Ansätzen deutlich gemacht werden, wo innerhalb des weiten Spektrums an ‚rechten‘ oder ‚reaktionären‘ Texten mögliche Grenzlinien zwischen berechtigter Gesellschaftskritik und mit den ethi-

⁵⁹ Joachim Küpper, „Céline – Kant“, *Poetica* 44, Nr. 3/4 (2012): 229–38, hier 236.

⁶⁰ Küpper, „Céline – Kant“, 237.

⁶¹ Küpper, „Céline – Kant“, 238.

⁶² Einen ähnlichen Ansatz verfolgen: Leo, Steinbeiß und Zorn, *mit Rechten reden*, 37.

⁶³ Claus-Michael Ort, „Literarischer ‚Konservatismus‘: Denkstil – Habitus – Diskurs?“, in *Gegenwart des Konservatismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik*, hrsg. von Maike Schmidt (Kiel: Verlag Ludwig, 2013), 19–42, hier 35–6.

schen und rhetorischen Minimalanforderungen demokratischer Kommunikation brechenden Positionen situiert werden können. Während sich Muray, eben in seiner Einschreibung in eine Tradition des Anti-Modernen im Stile Baudelaires, fortwährend der Polemik und der Ironie bedient und damit zugleich seine Verortung innerhalb eines „cadre idéologique univoque ou prévisible“⁶⁴ verunmöglicht bzw. die Komplexität der Welt als (letztlich doch pluralistischem) Raum divergierender Meinungen sichtbar macht, lassen sich Millets undifferenzierte Freund-Feind-Rhetorik und die Gewaltsamkeit seiner Sprache, mit denen er seine rassistisch-organizistische Kulturauffassung artikuliert, nur noch schwerlich mit den rhetorischen und ethischen Mindestanforderungen eines demokratischen Gemeinwesens vereinbaren. Die Formulierung solcher Diagnosen aber auf der Grundlage „kühler“ Text- und Diskursanalyse zu leisten und dabei anzuerkennen, „dass wir die Rechten als Teil eines gemeinsamen Problems auffassen“ und damit „eine andere Perspektive ein[nehmen] als all jene, die meinen, es sei damit getan, sie zu identifizieren, zu beobachten, zu beschreiben und dann Maßnahmen zu ihrer Unterdrückung zu ergreifen“⁶⁵, wäre in den gegenwärtigen Zeiten zweifellos als Fortschritt in Richtung neuer und dringend notwendiger rhetorischer Zivilisierungen zu verstehen.

⁶⁴ Dupont, „La comédie ,néo-humaine“, 300.

⁶⁵ Leo, Steinbeiß und Zorn, *mit Rechten reden*, 21.

Anhang

Verfasser- und Schlagwortindex	199
--	-----

Verfasser- und Schlagwortindex

18. Jahrhundert, 39

A

Abd Al-Malik, 129
 Abravanel, Leone Ebreo, 19
 Allegorie, 115
 Alterität, 19, 115
 Aufklärung, 61
 Ausländer, 39
 Autobiographie, 163

B

Balzac, Honoré de, 99
 banlieue, 129
 Béreiziat-Lang, Stephanie, 147
 Biersack, Martin, 5, 39
 Bolte, Rike, 61

C

Chappuzeau, Bernhard, 83
 Comédie humaine, 99

D

Derrida, Jacques, 147
 Dialoghi d'amore, 19
 Dystopie, 147

E

Eddy Bellegueule, 163
 Einleitung, 5
 Emanzipation, 83
 Eribon, Didier, 163

G

Gegenwartsliteratur, 129
 Geheimgesellschaft, 99
 Geheimnis, 99
 Geschichte, 5
 Gesellschaft als Begriff, 99
 gesellschaftliches Imaginäres, 115

Gewalt, 83
 Graf, Joël, 53

H

Hermeneutik, 147
 Hiergeist, Teresa, 5, 129
 Houellebecq, Michel, 147

I

Integration, 39
 Islam, 147
 Italien, 19

J

Judentum, 19

K

Kleingesellschaft, 83
 Konservatismus, 179

L

La guerre des banlieues n'aura pas lieu, 129
 Lenz, Markus Alexander, 163
 Louis, Édouard, 163
 Loy, Benjamin, 5, 179
 luzider Traum, 61

M

Mennoniten, 83
 Migrationsgeschichte, 39
 Milieustudie, 163
 Millet, Richard, 179
 Moderne, 147
 Muray, Philippe, 179
 Mythos, 115

N

narcocultura, 115
 Narkoproza, 115
 Narration, 5
 Neue Rechte, 179

O

Oberto, Simona, 19
Oneironautik, 61

P

Parallelgesellschaft, 5, 115
Portugal, 19

Q

Quaas, Lisa, 115

R

Raum-Zeit, 61
Reaktion, 179
Rechtsgeschichte, 53
Referenzialität, 19
Religionsgeschichte, 53
Repräsentation von Gesellschaft, 99
Reygadas, Carlos, 83
Ritual, 83
Rousseau, Jean-Jacques, 147

S

Sansal, Boualem, 147

Schlaf, 61

Schrift, 147

Simulacrum, 147

sleepper-effect, 61

soziale Einheitssemantiken, 99

Soziologie, 5

Soziologie und Literatur, 163

Spanien, 19

Spanisch-Amerika, 39, 53

Stadtliteratur, 61

Strohmaier, Paul, 99

T

Toews, Miriam, 83

Traum, 61

Traumliteratur, 61

U

Uchronie, 61

Z

Zeitreise, 61