

Michael Hofmann

Postkoloniale Begegnungen in der globalisierten Welt.

Indien und Afrika in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* und Christof Hamann: *Usambara*

Peter Weiss hat in seinem Roman *Die Ästhetik des Widerstands* (1975-1981)¹ ein Programm formuliert, das den emanzipatorischen Charakter der Kunst und Literatur damit begründet, dass die künstlerischen Reflexionen von Welterfahrung im Interesse der Gegenwart an die unterdrückten Wünsche und Hoffnungen derer erinnern, die im Laufe der Geschichte zu den Verlierern zählten. Nach mehr als fünfundzwanzig Jahren nach dem Erscheinen des letzten Bandes dieses bedeutenden Romans und vierzig Jahre nach den kulturevolutionären Bestrebungen von 1968 ist deutlich, dass in den Zeiten von Globalisierung und Postmoderne eine Ästhetik des Widerstands – wenn sie noch als zeitgemäß erscheinen will – ihre eurozentrischen Momente aufgeben und der Einsicht Raum geben muss, dass im Kontext einer weltumspannenden Kulturindustrie Emanzipation und Autonomie nur dann erreicht werden können, wenn auch die außereuropäischen Erfahrungen und Traditionen in ein widerständiges Bewusstsein aufgenommen werden. Allerdings ist bei dem Versuch, postkoloniale Widerständigkeit zu entwickeln, mit der Aporie zu rechnen, dass ein heutiges europäisches Bewusstsein in koloniale Denkmuster verstrickt bleibt, wenn es ihm nicht gelingt, deren Strukturen zu rekonstruieren und wenigstens ansatzweise Möglichkeiten für eine offene Haltung gegenüber den Erfahrungen außereuropäischer Kulturen zu erwerben. Genau in diesem Problemzusammenhang situiert mein Beitrag zwei neuere Texte jüngerer deutschsprachiger Autoren. In Ilija Trojanows Roman *Der Weltensammler* aus dem Jahre 2006² rekonstruiert der Autor in fiktionalisierter Form die Biographie des englischen Offiziers und Abenteurers Richard Burton (1821-1890). Mit Blick auf dessen Begegnung mit Indien und seinen vielfältigen Kulturen möchte ich zeigen, wie Trojanow eine Figur konstruiert, die sich im Rahmen eines kolonialen Gewaltverhältnisses um eine denkbar intensive Annäherung an die Kultur der Kolonialisierten bemüht. Christof Hamanns Roman *Usambara* (2007)³ wiederum thematisiert die deutsche Kolonialvergangenheit und schildert aus der Perspektive eines Zeitgenossen die ebenfalls fiktionale Begeg-

¹ Vgl. Peter Weiss: *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*. 3 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

² Vgl. Ilija Trojanow: *Der Weltensammler. Roman*. München, Wien: Carl Hanser 2006.

³ Vgl. Christof Hamann: *Usambara. Roman*. Göttingen: Steidl 2007.

nung von dessen Urgroßvater mit der Natur und Kultur Afrikas, die mit der dokumentarisch belegten Erstbesteigung des Kilimandscharo verbunden ist. Deutlicher als Trojanow zeigt Hamann, dass aus heutiger Perspektive eine unmittelbare Begegnung mit dem außereuropäisch Anderen kaum möglich ist (wie die Vermittlung durch den globalisierten Tourismus der Bergbesteigung zeigt), dass aber eine kritische Selbstreflexion des europäischen Bewusstseins dessen Öffnung gegenüber dem Fremden erleichtert.

I.

Das Programm einer postkolonialen ›Ästhetik des Widerstands‹ in der globalisierten Welt lässt sich in folgender Weise aus Peter Weiss' Konzept ableiten:

1. »Ästhetik« als Sinnlichkeit erinnert in Weiss' Roman an das Leiden der Unterdrückten in den kulturellen Triumphzügen der Sieger. So stehen in der im Pergamon-Altar dargestellten Szenerie die olympischen Götter als die heiteren Sieger im Kampf gegen die erdverbundenen Giganten; so formuliert Picassos *Guernica* im Zeichen von Kubismus und Avantgarde seinen Einspruch gegen das Leiden des spanischen Volkes. So zeigt der Roman in seiner Kritik des Stalinismus, dass das marxistische Befreiungsdenkens im Kampf gegen den Faschismus erstarrt und zur Herrschaftsideologie wird.
2. Deutlich wird dabei die Ausweglosigkeit des europäischen Befreiungsdenkens; die *Ästhetik des Widerstands* wird zum Gedächtnis einer Weltgeschichte der Unterdrückung. Notwendig erscheint somit eine Radikalisierung des ästhetischen Widerstandsdenkens, das konventionelle »progressive« europäische Konzepte selbstkritisch relativiert. Szenen aus dem Spanischen Bürgerkrieg zeigen in interkultureller Perspektive gegen eine traditionelle marxistische Perspektive die Würde einer Kultur des Bäuerlichen.⁴ Die Beschreibung der hinduistisch-buddhistischen Tempelanlage von Angkor Wat (Kambodscha) zeigt die lächelnden Statuen der indischen Götter nicht als Ausdruck einer Kooperation mit den Unterdrückern, sondern als eine Absage an den Geist der Gewalt und des Selbsterhaltungstriebes, der die europäische Kultur kennzeichnet.⁵
3. Eine postkoloniale ›Ästhetik des Widerstands‹ gewinnt eine spirituelle Dimension, die im Blick auf den Hinduismus auch die religiös inspi-

⁴ Vgl. Michael Hofmann: *Interkulturelle Perspektiven in Peter Weiss' Ästhetik des Widerstands*. In: *Peter Weiss Jahrbuch* 15 (2006), S. 43-67.

⁵ Vgl. Michael Hofmann: *Gibt es eine hinduistisch geprägte Ästhetik des Widerstands? Postkoloniale Nachfragen, betreffend vor allem Angkor Wat*. In: Arnd Beise, Jens Birkmeyer u. Michael Hofmann (Hg.): *Diese bebende kühne zähe Hoffnung. 25 Jahre Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands*. Sankt Ingbert: Röhrig 2008, S. 143-168.

rierte Gewaltlosigkeit Mahatma Gandhis in das Erbe des subversiven Denkens aufnimmt. Das Erbe der europäischen Aufklärung ist zu bewahren, aber in einer selbstkritischen Einsicht in die Dialektik der Aufklärung; eine nachhaltige Entwicklung der Welt ist auf eine Rücknahme oder zumindest eine Relativierung des instrumentellen Denkens der europäischen Vernunft angewiesen. Literatur beflügelt, indem wir Europäer von den außereuropäischen Kulturen lernen – und dies geht, indem wir Befreiung nicht nur traditionell marxistisch-materialistisch denken, sondern eine spirituelle Dimension des ästhetischen Widerstands aufnehmen.

4. Der Umgang von uns Europäern mit den außereuropäischen Kulturen soll nicht mehr der einer ökonomischen und kulturellen Bevormundung sein, sondern einen Dialog ermöglichen, in den beide Seiten ihr jeweils Bestes einbringen. »Fortschritt« ist nicht an den Profitraten europäischer Gesellschaften zu bemessen; er besteht in der Anerkennung der außereuropäischen Kulturen, aber nicht als herablassende Geste, sondern als ein Prozess, in dem die Europäer die fragwürdigen Aspekte ihrer eignen Kultur überwinden können. Nachhaltige Entwicklung bedeutet eine würdige materielle Existenz für alle Menschen und Völker, aber auch eine Überwindung des europäischen Materialismus, der sich lange Zeit als Zivilisationsgeschenk missverstand. Das setzt aber eine Selbstbeschränkung des europäischen Denkens und eine neue Definition menschlicher Würde, humaner Selbstbestimmung und eine neue Vorstellung von Glück voraus.
5. Allerdings muss man sich vor einer Regression ins vermeintlich Natürliche und Vorzivilatorische hüten; es geht nicht um ein Zurück zur Natur, sondern um eine Selbstbegrenzung der Zivilisation, die sich von dem Zerstörerischen der instrumentellen Vernunft distanziert.

II.

Eine kritische Theorie der Literatur im Kontext der Globalisierung muss vor diesem Hintergrund postkolonial sein und das Theorieangebot der *Postcolonial Studies* integrieren.⁶ Dabei erscheint es von immenser Bedeutung, dass es für die Europäer nicht um ein Zurück zu einer vorindustriellen und vorkritischen Position geht, sondern darum, in der globalisierten Welt Anregungen außereuropäischer Kulturen in das europäische Selbstverständnis zu integrieren. Dabei ergeben sich folgende Feststellungen:

⁶ Vgl. Michael Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink 2006, S. 27-35 und 148-194.

1. Die kolonialisierten Völker können nicht in einen vermeintlich reinen vorkolonialen Zustand zurückkehren; ihre Kultur ist eine Mischung aus ihrer »eigenen« Kultur und der Kultur der Kolonialherrscher, die sie aber nach eigenem Belieben oder doch zumindest relativ frei bestimmen. So bildet sich ein dritter Raum jenseits aller festen Bestimmungen der alten Herrscher und der Beherrschten.
2. Leo Kreuzer hat darauf hingewiesen, dass unser Blick auf die außereuropäischen Literaturen, vor allem auf die afrikanischen, geprägt ist von unserem Verständnis von Modernisierung.⁷ Sahen wir früher die europäische Moderne ohne Selbstkritik als Modell für die Entwicklung aller anderen Erdteile, so haben wir jetzt die Chance eines Umdenkens, indem wir erkennen, dass die Modernisierung der außereuropäischen Völker nicht nach dem europäischen Muster ablaufen muss (und soll). Ein neues Verständnis von Literatur und Entwicklung begreift die Anliegen der außereuropäischen Kulturen und Literaturen als eine kritische Reflexion des europäischen Modells der Modernisierung.
3. Diese Überlegungen sind aber unvollständig und unbrauchbar, wenn sie nicht eine intensive kritische Reflexion wesentlicher Gehalte des Kolonialismus voraussetzen. Auf diese Reflexion sei im Folgenden noch einmal summarisch verwiesen: Die Fremderfahrung des Kolonialismus war grundsätzlich nicht auf Gleichberechtigung gegründet, sondern auf Macht und Herrschaft. Der europäische Blick ist und war der Blick des vermeintlich Überlegenen, der aufgrund seines Verständnisses und seiner Praxis von Technik und Disziplin seine kulturellen Werte als überlegen und gleichzeitig als universell durchsetzen konnte. Die Kolonialisierten reagierten auf diese Situation verschieden: mit Unterwerfung oder Widerstand, vor allem aber mit »Mimikry« (Homi Bhabha), das heißt mit scheinbarer Nachahmung, die aber einen subversiven Charakter besaß, weil sie an entscheidenden Punkten »leichte Veränderungen« vornahm.⁸
4. Die postkoloniale Konstellation ist nicht durch ein klares Gegenüber von (ehemaligen) Herrschern und Beherrschten gekennzeichnet, sondern durch Hybridität und Situationen des Dritten Raums.
5. Die Auseinandersetzung der Europäer mit fremden Kulturen wurde exemplarisch diskutiert mit Bezug auf Edward Saids Überlegungen

⁷ Vgl. Leo Kreuzer: *Literatur und Entwicklung. Studien zu einer Literatur der Ungleichzeitigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer 1989.

⁸ Vgl. Homi Bhabha: *Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen*. Tübingen: Stauffenburg 2000.

zum »Orient«⁹: Edward Said erklärt, dass »der Orient« als europäisches Konstrukt zu verstehen ist – der »Orientalismus« ist ein Diskurs, mit dem sich Europa als der Herrscher über das östliche Andere inszeniert. Gegen ein allzu starres Verständnis dieser Konzeption wurde eingewandt, dass der Orient von den Europäern häufig als die Quelle der Weisheit gesehen wurde (allerdings meistens in der Vergangenheit im Gegensatz zu der Vorherrschaft des modernen Europas).¹⁰ Vor allem die deutsche Kultur ist durch eine Neugier gegenüber den Kulturen des Orients gekennzeichnet, wobei der deutsche Blick als ein präkolonialer häufig zwischen Eurozentrismus und Offenheit schwankt.¹¹

6. Im deutschen und europäischen Afrika-Diskurs ist eine weit verbreitete rassistische Voreingenommenheit gegenüber den »Negern« zu erkennen. Mit dem Rousseauismus und auch in der zivilisationskritischen Zeit um und nach 1900 ist ein Interesse für die vermeintlich »natürlichen« Afrikaner zu erkennen – aber auch diese Haltung sieht die Afrikaner als reine Naturwesen oder Kinder, die einer Erziehung bedürfen.¹²
7. Die Problematik des heutigen Umgangs mit den Kulturen der ehemaligen Kolonien liegt darin, dass es sich um eine fast unmögliche Beziehung handelt, die im Sinne einer soziologischen Theorie der Fremderfahrung in all ihrer Komplexität dargestellt werden kann¹³: Mit der Fremdheit als Gegenbild tendieren wir zu einer Reproduktion der kolonialistischen Stereotype; mit der Fremdheit als Ergänzung bedürfen wir einer Verdrängung unserer eigener Traditionen und Mentalitäten; die Erschließung einer Fremdheit als Komplementarität erweist sich als problematisch, weil die Gleichberechtigung des Eigenen und des Fremden nicht gesichert erscheint. Wenn wir die Verschiedenheit zwischen den europäischen und außereuropäischen Kulturen betonen, neigen wir zu einer Zementierung der Unterschiede und damit zu einer Essentialisierung des Anderen; wenn wir die Gleichheit anerkennen, neigen wir zu einer eurozentrischen Assimila-

⁹ Vgl. Edward Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword.* London: Penguin 1995.

¹⁰ Vgl. Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert.* Berlin, New York: de Gruyter 2005, S. 28-38.

¹¹ Vgl. Charis Goer u. Michael Hofmann (Hg.): *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur 1770-1850.* Paderborn: Wilhelm Fink 2008.

¹² Vgl. Matthias Fiedler: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert.* Köln: Böhlau 2005.

¹³ Vgl. Otfried Schöffter: *Modi des Fremdverstehens.* In: Ders. (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung.* Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, S. 11-42.

tion des Fremden. Im Exotismus wird das Fremde in seinen Reizen den Bedürfnissen der europäischen Zivilisationskritik angepasst und damit letztlich instrumentalisiert: Natur erscheint als Sehnsuchtsort des von der Zivilisation Geschädigten und insbesondere die exotische Frau als Projektionsfigur des intellektuellen europäischen Mannes.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen skizziere ich im Folgenden zunächst historische literarische Reflexionen zur Begegnung der Europäer mit außereuropäischen Kulturen (Indien, Afrika) und widme mich dann der Thematisierung dieser Begegnungen in der aktuellen Literatur (Trojanow, Hamann).

III.

Rudyard Kipling (1865-1936) hat mit seinem Roman *Kim* (1901) das klassische Buch einer Begegnung der Briten mit der Kultur und Gesellschaft Indiens geschrieben, wobei Buch wie Autor gleichermaßen sympathisch mit den Widersprüchen des Kolonialismus verbunden sind.¹⁴

Hier zunächst der Plot des Romans: Kim ist der zum Waisen gewordene Sohn eines Iren, der in einem britischen Regiment in Indien diente, und einer Inderin; er lebt als Jugendlicher in Lahore und trifft einen tibetanischen Lama, der die spirituelle Erleuchtung und den »Fluss des Pfeils« sucht; Kim wird zum »Chela«, zum Schüler und Helfer dieses Lamas und zieht mit ihm über die große Heerstraße durch ganz Indien, wobei er gleichzeitig Aufträge des britischen Geheimdienstes erledigt. Nachdem sie lange Zeit die Fülle und Vielfalt Indiens erlebt haben, gelangen sie in eine Bergregion, wo sie einem Russen und einem Franzosen begegnen, die gegen die Herrschaft der Briten konspirieren. Als einer der Fremden den Lama beleidigt und sogar tötlich angreift, besiegt Kim den Aggressor in einem Handgemenge; am Ende hat Kim wichtige Aufzeichnungen einer anti-britischen Intrige erworben und der Lama den ersehnten »Fluss des Pfeils« gefunden.

Folgende Momente des Romans sind aus postkolonialer Perspektive von besonderer Bedeutung:

1. Die Fülle der Heerstraße wird durch die britische Polizeistation in eine Ordnung gebracht.
2. Der Lama repräsentiert die östliche Weisheit, aber Kim wird ihm zum Führer in praktischen Angelegenheiten.
3. Kim selbst ist eine hybride Figur, eine Mischung aus Britischem und Indischem.

¹⁴ Vgl. Rudyard Kipling: *Kim. Roman*. München: dtv 2003, und Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft* (Anm. 6), S. 178-184.

4. Zwar macht der Roman deutlich, dass der Kolonialismus eine Bereicherung für die Briten bedeutete, die eine Fülle des Lebens kennen lernten, die sie in ihrer Heimat nie fanden; letztlich ist für Kipling aber entscheidend, dass die Briten die Mannigfaltigkeit des »Orients« in eine Form bringen.
5. Kipling leugnet Konflikte zwischen Indern und Briten; indem er den Russen und den Franzosen als negatives Gegenbeispiel darstellt, behauptet er die positive Symbiose von Britischem und Indischem.

IV.

Ilija Trojanow erzählt in seinem postkolonialen Roman die fiktionalisierte Geschichte des britischen Offiziers und Abenteurers Richard Burton. Dieser wird als eine faszinierende Persönlichkeit dargestellt, die den Versuch unternahm, sich so weit wie nur irgend möglich der Kultur der kolonialisierten Völker zu nähern, was in Indien meist bedeutet, dass er sich vor allem den religiösen Vorstellungen und der Mentalität der hinduistischen und der muslimischen Religion annähert.¹⁵

Burton unterscheidet sich deutlich von seinen Kameraden, indem er sich für die indische Kultur interessiert und einen Lehrer nimmt, der ihm indische Sprachen beibringt. Die Erzählperspektive der indischen Passagen von Trojanows Roman bietet einen Wechsel zwischen der Perspektive Burtons und der seines Dieners Naukaram (und dazu Dialoge zwischen diesem und dem Lahiya, dem Schreiber, der seine Erfahrungen zu Papier bringen soll) und damit den Versuch, eine Öffnung der Perspektive herzustellen und die eurozentrische Einseitigkeit zu überwinden; allerdings bleibt das Verhältnis Herr – Diener unangetastet.

In Burtons Begegnung mit der ehemaligen »Bajadere« Kundalini, die voller Empathie als eine glückende erotische Beziehung dargestellt wird, zeigt sich die Ambivalenz der erotischen Begegnung mit der indischen Frau, denn bei aller Öffnung des »guten« Europäers gegenüber einer konkreten Person bleibt die postkoloniale Reflexion im Hintergrund, die darauf verweist, dass das kolonialisierte Land im kolonialen Denken als weiblich imaginiert und der Akt der Kolonialisierung als Sexualakt vorgestellt wird.¹⁶

In einer Umkehrung des Konzepts Bhabhas erweist sich Burton als ein Meister der Verkleidung und der Mimikry: »Er war aufgeregt«, erzählt sein indischer Diener. »So aufgeregt hatte ich ihn selten gesehen. Er wollte mir alles

¹⁵ Der Roman folgt Burtons Lebenslauf und thematisiert von daher neben Indien noch Arabien und Afrika; ich beschränke mich hier aus Gründen der Konzentration auf die Indien-Passagen des Romans.

¹⁶ Assoziationen zu Goethes Ballade *Der Gott und die Bajadere* sind naheliegend.

erzählen. Wie sie ihn alle für einen Kaschmiri gehalten haben.« (S. 90¹⁷) Und weiter heißt es: »Von nun an war Burton Saheb besessen von der Idee des Verkleidens.« (S. 91) Wie in Kiplings Roman ist die Annäherung des Europäers an das indische Leben aber zutiefst ambivalent, denn der Kontakt mit den Einheimischen dient wie bei dem Protagonisten des Romans *Kim* der Spionage für das britische Empire und das britische Militär (vgl. S. 92).

Die Aufgeschlossenheit Burtons bezieht sich nicht nur auf die verschiedenen religiösen Formen und Manifestationen Indiens, die in Europa unter dem Oberbegriff »Hinduismus« zusammengefasst werden, sondern auch auf den Islam. Um der Überzeugungskraft der Assimilation (und der Täuschung!!) willen nimmt Burton sogar die schmerzhafteste Prozedur der Beschneidung auf sich: »Er wollte für einen Moslem gehalten werden.« (S. 95)

Aus der Perspektive unserer globalisierten Weltgesellschaft ist Trojanows Titel *Der Weltensammler* von besonderer Bedeutung, denn er bezeichnet eine Eigenschaft, die heute in besonderer Weise gefragt ist, die aber im neunzehnten Jahrhundert die Umwelt des Kolonialoffiziers befremden musste: die Fähigkeit, sich in die verschiedensten außereuropäischen Kulturen hineinzusetzen – und zwar nicht nur oberflächlich, sondern gewissermaßen mit Haut und Haaren und sogar mit dem Herzen. Burton praktiziert etwas Ähnliches wie das, was die Ethnologen »teilnehmende Beobachtung« nennen: »Er beließ es nicht dabei, die Fremde zu beobachten. Er wollte an ihr teilnehmen. Er war ihr verfallen, so sehr, daß er sie sogar bewahren wollte in ihrem zurückgebliebenen Zustand.« (S. 118)

Diese Flexibilität irritiert seinen treuen indischen Diener, der sich darüber wundert, dass der britische Offizier den Glauben wie die Kleidung wechseln könne (vgl. 97). In einem freundlicheren Ton stellt er später fest: »Wie kein anderer Mensch war er [Burton] in der Lage, sich ohne Mühe in die Welt jedes anderen hineinzubegeben.« (S. 182) Bewundernswert, aber auch zwiespältig bleibt diese besondere Fähigkeit, denn Burton erscheint als ein Meister der Mimikry, aber auch als ein Betrüger der Einheimischen.

Die Kameraden nennen Burton einen »weißen Neger« (S. 101); sie meinen, dass er aufgrund seiner Hinwendung zu den Indern eine Ausnahmestellung in der britischen Armee einnehme: »Dieser Burton hatte einen viel zu eigenen Kopf, um in der Armee voranzukommen. Er gehörte zu den Soldaten, die man sofort zum General befördern sollte. Oder entlassen.« (S. 105)

Zu der Einbindung in die fremde Kultur gehört insbesondere die innige Auseinandersetzung mit den religiösen Überzeugungen und Praktiken der Menschen. So wird die intensive religiöse Wirkung einer Moschee auf Burton beschrieben (vgl. S. 110). Er ist gegen eine allzu direkte Einführung britischer

¹⁷ Seitenzahlen hier und im Folgenden nach Trojanow: *Der Weltensammler* (Anm. 2).

Gesetze, auch wenn diese dem Fortschritt und der Zivilisation zu nutzen scheinen (vgl. S. 112). Aus heutiger Sicht von besonderer Bedeutung erscheint die im Roman behauptete und plausibel gemachte Faszination des Islams, vor allem des Sufismus, der als eine »rasante Rutsche in die Ekstase« (S. 114) bezeichnet wird.

Die antikonkoloniale Position des Romans und seines Protagonisten bleibt zweifelsfrei: Der Sinn der britischen Herrschaft, so heißt es, sei »das Rauben und Plündern« (S. 117) gewesen. Die Einheimischen halten die Briten für Wortbrüchige (vgl. S. 121).

Burton ist aus der Sicht des Generals, seines Vorgesetzten, der Fremde verfallen; von dem »Weltensammler« heißt es: »Dieser Burton hingegen wollte die Fremde sich selbst überlassen, weil die Verbesserung der Fremde ihre Auslöschung bedeuten würde.« (S. 118) Gegen das Denken in binären Oppositionen, das die Briten bestimmt, steht eine Überlegung Burtons, die in Trojanows Sinne auf unsere heutige globalisierte Gesellschaft zu beziehen ist: »Ihr denkt immer nur in groben Mustern, Freund und Feind, unser und euer, schwarz und weiß. Könnt ihr euch nicht vorstellen, daß es etwas dazwischen gibt? Wenn ich die Identität eines anderen annehme, dann kann ich fühlen, wie es ist, er zu sein.« (S. 191) Allerdings wird diese Überzeugung von der Einfühlung in die Fremden und von der möglichen Vermischung zwischen Europäischem und Außereuropäischem skeptisch in Frage gestellt – und zwar von einem der muslimischen Lehrer des wissbegierigen Briten: »Das bildest du dir ein [dass er fühlen könne, wie es ist, der Fremde zu sein], sagte der Lehrer. Du übernimmst mit der Verkleidung nicht seine Seele.« (S. 191)

Burton will das Versprechen halten, das er einem Einheimischen gegeben hat, und deshalb den Namen seiner Informanten nicht verraten: »Ich gehe davon aus, Major, daß man verschiedenen Loyalitäten treu sein kann. Sie konstruieren einen unlösbaren Konflikt.« (S. 202) In dieser Haltung können seine Vorgesetzten aber nur »eine Verwirrung hinsichtlich seiner Loyalitäten [erkennen], die den Interessen der Krone zuwiderläuft«, weshalb sie zu der Überzeugung kommen, »daß wir das Ausmaß seiner Treue zukünftig nicht abschätzen können« (S. 203).

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Burton, der »Weltensammler«, macht den Versuch, sich so weit wie möglich in die Mentalität und das Selbstverständnis der Inder, und zwar der Hindus wie der Moslems, hineinzusetzen. Er lernt die einheimischen Sprachen und Kulturen kennen, verkleidet sich als Einheimischer und wird nicht als Fremder erkannt. Er bildet eine hybride Existenz aus, indem er durch die Mimikry eine Existenz zwischen Briten und Indern auslebt bzw. auf beiden Ebenen zugleich leben will. Dieser Versuch scheitert aufgrund der kolonialen Konstellation, indem von ihm eine unbedingte Loyalität zur britischen Krone erwartet wird (bei Trojanow wird das

Antagonistische der kolonialen Konstellation nicht überspielt). Die Zweideutigkeit von Burtons Verhalten liegt darin, dass die Mimikry an die Inder schon von Anfang an zu Spionagezwecken genutzt werden kann; er ist auch nicht bereit, bis zu einem entscheidenden Punkt zu seiner indischen Geliebten zu stehen, indem er sie heiraten würde. Er ist eine faszinierende Figur, die exemplarisch die Bereitschaft eines Europäers repräsentiert, sich dem Fremden anzuverwandeln; er stößt aber auf Grenzen der kolonialen Situation. Ist sein Konzept des »etwas dazwischen«, der Möglichkeit, sich vollständig in eine andere Identität hineinzusetzen, in einer herrschaftsfreien Konstellation (die freilich auch heute in der postkolonialen Weltgesellschaft nicht vorausgesetzt werden kann) realistisch? Immerhin: Burton erscheint als eine Romanfigur, welche die Reflexion über die Möglichkeit der weitgehenden Überwindung des Eurozentrismus, aber auch über die immanenten Schwierigkeiten dieses Projekts, vorantreibt.

V.

Neben dem Bezug zu Indien ist eine bedeutende postkoloniale Konstellation im Verhältnis der Europäer zu Afrika zu erkennen. Christof Hamann gestaltet in seinem Roman *Usambara* die Chancen, aber auch die Schwierigkeiten, die sich aus heutiger Perspektive ergeben, wenn im Kontext von Globalisierung und weltumspannender Kulturindustrie ein Zugang zu einem Kontinent gesucht wird, der mit seinen grandiosen Naturspektakeln und seinen vielen verschiedenen Ethnien in spezifischer Weise als das Andere Europas gilt, der aber in einer Geschichte ökonomischer, politischer und kultureller Katastrophen in der öffentlichen Meinung fast nur als Problemzone erfahren wird. Wie kann im Kontext der globalisierten Welt eine Begegnung mit afrikanischen Kulturen gestaltet werden, die weder die Geschichte des Kolonialismus verdrängt noch in naiver Weise von einem unmittelbaren Zugang zu der fremden Kultur träumt? Christof Hamann hat sich diesem Problem gestellt, indem er einerseits beschreibt, wie ein deutscher Postbote an einer Besteigung des Kilimandscharo teilnimmt, die ähnlich wie die Marathonläufe, die rund um die Welt stattfinden, einen spektakulären Eventcharakter annimmt und in der die Afrikaner nur als Helfer und letztlich als Staffage vorkommen – indem er aber andererseits diese Gegenwartshandlung auf die deutsche Kolonialgeschichte bezieht, in deren Verlauf die Erstbesteigung des Kilimandscharo durch eine deutsche Expedition Ausdruck der Ambivalenz von Faszination und Unterdrückung war, die das Verhältnis der deutschen Kolonialherren zu Afrika und seinen Bewohnern charakterisierte.

Im Zeitalter der Globalisierung hat Christof Hamann einen Roman vorgelegt, der versucht, die komplexen Konstellationen einer aktuellen Begegnung zwischen Deutschland und der afrikanischen Kultur Tansanias so zu gestalten,

dass nicht die Perspektive des moralischen Zeigefingers die Oberhand behält – und dass aber andererseits die historischen Hypothesen nicht verdrängt werden, die einer unbefangenen Begegnung zwischen Deutschen und Afrikanern im Wege stehen.

Vor diesem Hintergrund skizziert mein Beitrag zunächst in aller Kürze die Implikationen eines Klassikers der europäischen Afrika-Literatur, indem Joseph Conrads Roman *Herz der Finsternis* kurz vorgestellt wird. Und anschließend verweise ich auf den bemerkenswerten frühen postkolonialen Versuch Uwe Timms, der bereits 1978 in seinem Roman *Morenga* eine literarische Rekonstruktion der deutschen Kolonialherrschaft in Südwestafrika und speziell der Vernichtung der Nama geleistet hat. Die europäisch-deutsche und speziell die deutsch-afrikanische interkulturelle Literatur zeigen eindringlich, dass die Faszination der afrikanischen Kulturen nur dann adäquat erfahren und ausgedrückt werden kann, wenn die Herrschaftsgeschichte des Kolonialismus entsprechend aufgearbeitet wird.

Joseph Conrad (1857-1925), der aus Polen stammende wichtige Autor der anglophonen Moderne, hat in seinem Roman *Herz der Finsternis* (1901) auf verstörende Weise die Dialektik von Herrschaft und Mimesis, von Attraktion und Repulsion beschrieben, die in der Begegnung von Europäern und Afrikanern in der kolonialen Konstellation zu beobachten war.¹⁸ Im Zentrum seines Romans stehen nicht die Afrikaner und ihre Kulturen, sondern das, was mit den Europäern geschieht, wenn sie mit den vermeintlichen »Naturvölkern« des »dunklen Kontinents« in Berührung kommen. Diese Reflexionen sind für den Umgang mit Afrika und den Afrikanern in der globalisierten Weltgesellschaft wichtig, weil sie gewissermaßen die unbewussten Mechanismen herausstellen, die im Kontakt mit Afrika auch in den postkolonialen Konstellationen noch von Bedeutung sind.

Hier kurz der Plot des Romans: Marlow, ein britischer Seemann, reist im Auftrag einer belgischen Gesellschaft in das »Innerste Afrikas«, das »Herz der Finsternis«; auf einer Station der Gesellschaft wird er mit furchtbaren Praktiken der kolonialen Ausbeutung konfrontiert; die Schwarzen erscheinen ihm als identisch mit dem dichten Urwald und insofern als nicht identifizierbar; anstatt zu sprechen, so der Eindruck des Erzählers, stoßen sie unartikulierte Schreie aus. Tief im Urwald hat Mr. Kurtz, ein eigentlich vorbildlicher Mitarbeiter der Gesellschaft, eine archaische Herrschaft über die Schwarzen errichtet, die ihn vergöttern. Zu Kurtz gehört ein eindrucksvolles tierähnliches

¹⁸ Vgl. Joseph Conrad: *Herz der Finsternis*. Stuttgart: Reclam 1991, und Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft* (Anm. 6), S. 152-160.

»Weib«. Marlow bringt Kurtz auf sein Schiff, wo dieser bald stirbt mit den Worten: »Das Grauen, das Grauen«.

Die tiefgreifende Ambivalenz von Conrads Text zeigt sich darin, dass dieser einerseits eindeutig Stellung bezieht gegen inhumane Aspekte der europäischen Kolonialherrschaft in Afrika, dass er aber andererseits kolonialistische Klischees und Haltungen reproduziert, mit denen die Afrikaner missachtet und beleidigt werden.¹⁹ Die Kolonialismus-Kritik des Romans bezieht sich auf die belgische Handelsgesellschaft und deren Direktor, deren einziges Ziel der Erwerb von Elfenbein und letztlich die hemmungslose Ausplünderung des afrikanischen Kontinents ist. Die Reproduktion kolonialistischer Klischees zeigt sich in der Beschreibung der Afrikaner, die als mit der Natur identisch dargestellt werden. Während die Europäer den »Geist« verkörpern, stehen Afrika und seine Menschen für die »Natur« und die Wildnis als das angeblich Unberührte, Stumme, Undurchdringliche.

Im Zentrum des Textes steht aber die Ambivalenz der Figur Kurtz' und damit aus europäischer Sicht die Verleugnung des Widersprüchlichen im Eigenen, des Fremden im Vertrauten. Die Figur des Kurtz repräsentiert einerseits eine Optimierung des Erwerbssinns, andererseits eine pervertierte Annäherung an die »Wilden«, denn die Anerkennung der »Natur«, der »Finsternis« bewirkt eine Annäherung an die Sitten der »Wilden«: Kurtz wird zum unumschränkten Herrscher, der Mythos und Magie als Terror einsetzt, wie die Verzierung seiner Wohnstätte mit Totenschädeln nachdrücklich zeigt. Kurtz' Annäherung an die afrikanische »Natur« zeigt sich auch in seiner Beziehung zu dem bereits erwähnten wilden »Weib« und in einer Überwindung der moralischen Grundsätze Europas. Kurtz, der als Idealist die »normalen« Praktiken der Handelsgesellschaft ablehnt, übt Mimesis an die Praktiken der »Wilden« und desertiert in das Feld der »Natur«. Dieser Prozess führt ihn aber aus europäischer Perspektive in den Wahnsinn, weil ihn seine spezifische Kombination aus europäischer Energie und afrikanischer Magie eine despotische Macht über »seine« Afrikaner gewinnen lässt. Conrads Resümee lautet: Der Beziehung zu Afrika als der äußeren Natur korrespondiert das Verhältnis der Europäer zu ihrer inneren Natur, zu den Emotionen, zur Erotik, zum »Weiblichen«. Die Überwindung der europäische Distanz zur inneren wie äußeren Natur kann aber zu einer Entfesselung der »Triebe« und des Naturhaften führen, die in Regression und in neue Formen der Ausbeutung und Unterdrückung mündet. Conrads Erzähler Marlow, der den Leichnam Kurtz' zurück nach Europa bringt, reagiert mit Verstörung und Ratlosigkeit auf den Fall des gestürzten Idealisten. Eine echte Annäherung an das koloniale Afrika ist gescheitert.

¹⁹ Vgl. Chinua Achebe: *Ein Bild von Afrika. Rassismus in Conrads Herz der Finsternis*. In: Ders.: *Ein Bild von Afrika. Essays*. 2., erw. Aufl., Berlin: Alexander Verlag 2000, S. 7-40.

Uwe Timm bezieht sich in seinem 1978 erschienenen Roman *Morenga* in interkultureller Perspektive auf die deutsche Kolonialherrschaft in Südwest-Afrika.²⁰ Der historische Bezug liegt im Aufstand der Herero und Nama («Hot-tentotten») in den Jahren 1904 und 1905 und im Völkermord an den Herero nach der Schlacht am Waterberg im August 1904. Das Spezifische des deutschen Kolonialismus sieht der Roman, der sich auf zahlreiche historische Dokumente stützt, im preußischen Militarismus und in einem unverhohlenen Rassismus gegenüber den Afrikanern. Die postkoloniale Perspektive Timms liegt in der Rekonstruktion der deutschen Kolonialvergangenheit, wobei sein Roman auch eine utopische Dimension aufweist, die als die retrospektive Herstellung eines hybriden Bewusstseins und als eine kontrafaktische Vermischung europäisch-deutschen und afrikanischen Bewusstseins bezeichnet werden kann. In anthropologischer Perspektive wendet sich der Roman gegen eine Unterdrückung der Sinnlichkeit durch deutsche Disziplin und Selbstüberwindung und gegen die ›typisch deutsche‹ Distanz gegenüber der (inneren und äußeren) Natur. Folgende Charakteristika der Herero und Nama ergeben sich aus den historischen Recherchen des Autors: Ihnen wird von den Deutschen eine fehlende Gewöhnung an systematische Arbeit attestiert, gleichzeitig aber eine Vertrautheit mit Natur und Landschaft zugeschrieben; vor allem die Hereros gelten als »Freunde der Rinder«.

Die rundum gelungene literarische Konstruktion Timms beruht auf einem Wechsel verschiedener Erzählebenen, auf der Mischung dokumentarischer Passagen (u.a. Berichte des deutschen Generalstabs) (1), fiktional-realistischer Erzählpassagen (2) und von Passagen mit phantastischen Elementen (3):

1. Timm verwendet zur Information seiner Leser authentische Dokumente und wissenschaftliche Darstellungen, die keinen fiktionalen Charakter haben und mit den historischen Fakten vertraut machen;
2. Timm erzählt die Geschichte des »Oberveterinärs« Gottschalk, der sich als Tierarzt freiwillig für den Einsatz in Afrika gemeldet hat, zunächst keine Zweifel an der Berechtigung der militärischen Maßnahmen hat, dann aber eine Entwicklung durchmacht, die ihn dazu bringt, mit den Einheimischen zu sympathisieren, deren Sprache zu lernen, ihnen zu essen zu geben, mit einer Frau sexuelle Kontakte zu beginnen und eigentlich die Kolonialherrschaft abzulehnen (vor allem die Unterdrückung und die Tötungen der Hereros und Namas). Gottschalk wird in seinen Zweifeln bestärkt durch den Einfluss des Unterveterinärs Wenstrup; dieser ist ein Anarchist und ein Anhänger der Schriften Kropotkins (»Solidarität durch gegenseitige Hilfe«); er

²⁰ Vgl. Uwe Timm: *Morenga. Roman*. München: dtv 2002, und Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft* (Anm. 6), S. 170-177.

artikuliert heimlich seine antimilitaristischen oppositionellen Ansichten, verschwindet irgendwann plötzlich und hinterlässt Gottschalk ein Buch Kropotkins. Im Gegensatz zu den beiden sind die anderen Deutschen gedankenlose und autoritätsfixierte Militaristen, die durch Brutalität und Rassismus, aber auch durch zunehmende Verwahrlosung und Trunksucht auffallen.

3. Wichtig für Timms Versuch, eine utopische retrospektive Annäherung zwischen deutschem und afrikanischem Bewusstsein zu rekonstruieren, sind die drei legendenhaft-phantastischen Geschichten aus der Frühzeit der deutschen Kolonialisierung Südwest-Afrikas (die ca. 50 Jahre vor der Haupthandlung anzusiedeln sind) («Landeskunde»).

Die Begegnung zwischen den Deutschen und den Herero/Nama vollzog sich aus der Perspektive des Romandiskurses als Unterdrückungsfeldzug, der auf dem Bewusstsein der vermeintlichen zivilisatorischen Überlegenheit der Deutschen basierte. Timm lässt keine Zweifel daran, dass die Deutschen Unrecht begangen haben; die Frage, ob der Völkermord an den Herero eine Art Vorläufer des Holocaust war, wird nicht explizit gestellt, ist aber latent präsent, zumal die Kennzeichen Rassismus, Militarismus, Autoritätsfixierung, Herrenmenschentum zu erkennen sind – im Gegensatz zu der englischen und französischen Kolonialisierung sind keine ernsthaften Absichten zur »Erziehung« der Eingeborenen zu erkennen. Timm beschreibt auch die »anthropologischen Defizite« der Deutschen, die vor allem durch die militärische und autoritäre Erziehung bedingt sind; sie führen vor allem zu einer Verleugnung der eigenen Sinnlichkeit, die sich nur verdeckt in Alkoholexzessen, Prostitution und Grausamkeit entlädt. Die Begegnung mit dem Fremden ist vor diesem Hintergrund eine negative Abgrenzung gegenüber dem Anderen und eine positive Bezugnahme auf das Eigene, die spezifische »deutsche« Tugenden wie Disziplin, systematische Arbeit usw. betont (obwohl diese vor allem aufgrund des Klimas sich gar nicht als adäquat erweisen). Die Verachtung gegenüber den Schwarzen geht einher mit einer besonders auffälligen Diskriminierung der afrikanischen Frauen («Hottentotten-Steiß»); die Gender-Perspektive zeigt den Kolonialismus als Männerphantasie (zumal deutsche Frauen nur ausnahmsweise, etwa bei den Missionaren, anwesend sind).

Aus der Perspektive des Rezipienten geht es in diesem Roman einerseits um eine Reflexion historischen Geschehens, um die Konfrontation mit einem dunklen Kapitel der deutschen Geschichte; andererseits handelt es sich um die kontrafaktische utopische Rekonstruktion einer glückenden interkulturellen Begegnung, bei der beide Seiten von dem Anderssein des Anderen profitieren und damit ihr Eigenes in einer positiven Weise verändern.

VI.

Christof Hamann legte 2007 seinen Afrika-Roman *Usambara* vor. In diesem geht es zunächst um die Erweiterung des Konzepts Timms, nämlich um die explizite Reflexion einer postkolonialen deutschen Afrika-Konstellation in unserer Gegenwart mit Bezug auf die deutsche Kolonialzeit (Erstbesteigung des Kilimandscharo 1889). Eine Reflexion der negativen Momente des Kolonialismus ergibt sich durch die Position des Bergsteigers und »Afrika-Eroberers« Meyer, eine kunstvolle Integration einer hypothetischen nicht-gewalttätigen Anverwandlung der afrikanischen Natur durch die einfühlsame Gestaltung einer imaginären Komplementärfigur, des Gärtners Hagebucher, des Urgroßvaters des Postboten und Protagonisten der Gegenwartshandlung. Hagebucher steht häufig in Parallele zu dem afrikanischen Begleiter und Träger; ähnlich wie bei Timm ist aber auch in den »subversiven« Handlungsmomenten kein gelingender Kontakt mit den Einheimischen zu erkennen.

Auch die Gegenwartshandlung bietet keine politisch korrekte deutsch-afrikanische Idealkonstellation. Der Urenkel des (vermeintlichen?) Kilimandscharo-Besteigers gelangt im Rahmen einer kommerziell organisierten Veranstaltung im heutigen Tansania zu dem mythischen Berg, der einst vor der Zugspitze als der höchste Deutschlands galt. Er nimmt an dem sogenannten Kilimandscharo Benefit Run teil. Dieser ist als zwiespältiges Element einer sehr ambivalenten postkolonialen Konstellation zu begreifen: Die Teilnehmer des Laufes sind fast alle Europäer, die für die Teilnahme viel Geld bezahlen; die Helfer (Sanitäter) sind Afrikaner (wie in der kolonialen Situation im späten 19. Jahrhundert). Paradox erscheint in gewisser Hinsicht auch der Zweck des Benefit Runs, der nämlich im Schutz der natürlichen Umwelt des Kilimandscharo bestehen soll, gleichzeitig aber dafür sorgt, dass eine beträchtliche Anzahl Menschen gerade die Ruhe des Berges stört.

Als typisch postkoloniale Konstellation in der globalisierten Welt ist auch zu verstehen, dass die Begegnung der Europäer mit der afrikanischen Natur über den Sport vermittelt ist: Der Zivilisationsmüde muss Bewegung durch eine Tätigkeit durchführen, die nicht zu seinem Broterwerb beiträgt; die körperliche Höchstanstrengung wird nicht im Existenzkampf (wie in der vorindustriellen Gesellschaft der »Wilden«) oder im Interesse einer nationalen Leistung (wie bei den deutschen Erstbesteigern des »Kibo«) hervorgebracht, sondern ist ein Selbstzweck im Lebensentwurf eines »entfremdeten« Europäers.

Das Moment der Naturbegeisterung wird über verschiedene historische Vermittlungsebenen in den Roman integriert: Hagebucher interessiert sich weniger für das Erhabene der Berge als vielmehr für das anmutige Usambara-Veilchen; Meyer hingegen neigt zum Natur-Erhabenen hin, weil es dem Erhabenen des Staatskults im Imperialismus entspricht; der Läufer des späten 20.

Jahrhunderts ist von der Natur und vom Berg fasziniert, nimmt beides aber nur als Kulisse für die eigene körperliche Anstrengung.

Insgesamt vermittelt Hamanns Roman eine realistische Sicht auf die aktuelle Welterfahrung als Erfahrung des Außereuropäischen: Der recht durchschnittliche Ich-Erzähler erstrebt keinen näheren Kontakt mit den Afrikanern; er ist durch normale Konstellationen eines Durchschnittslebens geprägt: Wir erfahren etwas über die Beziehung zu seiner Mutter, zu seinem Jugendfreund Michael und zu seiner Geliebten Camilla, die als Boxerin einem anderen Sport frönt; die Beziehung zu Afrika ist als (vermeintliche?) Familienerinnerung für ihn virulent; sie ist aber deutlich vermittelt über die sportliche Motivation.

Es zeigt sich: Die heutige Begegnung mit außereuropäischer Welt (hier Afrika) kann den Eurozentrismus nicht ablegen, aber reflektieren; der Romanleser erkennt, dass die Begegnung mit Afrika in einer deutschen geschichtlichen Konstellation stattfindet, die als postkolonial zu verstehen ist, in der die Afrikaner aber durchaus an einem Kontakt und an einer Kooperation interessiert sind, wobei dieser Kontakt im Benefit Run aber gewissermaßen eurozentrisch kodiert ist. Der Roman ist aber frei von einer moralisierenden Didaktik; er nimmt ein durchschnittliches deutsches Bewusstsein der Gegenwart, das er nicht kritisiert, aber auch nicht idealisiert, und lässt es in die postkoloniale Konstellation mit Afrika treten, wobei er die historische Dimension der deutschen Kolonialisierung gleichberechtigt mit aufnimmt und gleichzeitig dem Gedanken Raum gibt, dass inmitten der kolonialen Konstellation auch eine Öffnung gegenüber dem Afrikanischen möglich war (und sei diese auch nur über das botanische Interesse vermittelt).

Der Vergleich mit Trojanows *Weltensammler* ergibt, dass es beiden Autoren in ihren Texten um die Rekonstruktion einer kolonialen Konstellation und um die Suche nach einer subversiven Gegenposition zum kolonialen Eurozentrismus geht. Hamann gestaltet aber keine Lichtgestalt wie Burton, sondern schildert einen »einfachen Menschen« als Gegenfigur zum negativen Kolonialherrn. Das Interesse an Afrika erscheint stark vermittelt über das Interesse an der Natur; der Roman bietet eine interessante Erzählkonstellation, die mit der Parallelisierung der Geschichts- und der Gegenwartshandlung gegeben ist.

Im Vergleich mit der Tradition der Afrika-Literatur zeigt sich: Bei Hamann gibt es keine Identifizierung der Afrikaner mit dem Wilden und Dunklen und nur ausnahmsweise einen Bezug auf afrikanische Mythen. Ähnlich wie bei Timm ist die historische Dimension des Romans durch den Rückgriff auf authentische Quellen und Dokumente und durch eine Mischung zwischen Dokumentation und Fiktion gekennzeichnet. Über Timm hinaus stellt Hamann die explizite Frage nach den aktuellen Bezügen einer deutschen Afrika-Begegnung, die wesentlich in einer kritischen Reflexion der geschichtlichen und aktuellen kolonialen und postkolonialen Konstellationen vermittelt sind.

VII.

Mit den Romanen *Der Weltensammler* von Ilija Trojanow und *Usambara* von Christof Hamann liegen zwei aktuelle Texte vor, die einer reflektierten Begegnung mit außereuropäischen Kulturen im Zeitalter der Globalisierung zuarbeiten. Die Voraussetzung beider Erzählprojekte liegt in der Tatsache begründet, dass die heutigen Europäer (und eben auch die Deutschen) ein existentielles Interesse an außereuropäischen Kulturen zeigen. Beide Autoren sehen als Grundlage einer gelingenden Kommunikation mit außereuropäischen Kulturen eine kritische Reflexion der historischen kolonialen Konstellationen. Sie sehen aber die koloniale Konstellation trotz einer grundlegenden Kritik an den Grundsätzen der Kolonialherrschaft nicht ausschließlich als eine negative Hypothek an, sondern versuchen, aus den Begegnungen der Europäer mit den Kulturen Indiens und Afrikas positive Momente für heutige interkulturelle Begegnungen in der globalisierten Welt zu entwickeln – und zwar eher implizit bei Trojanow und explizit bei Hamann. Dabei ist der Gegenwartsbezug bei Hamann in dem Sinne historisch gebrochen, dass die ›Entfremdung‹ eines deutschen/europäischen Afrika-Bezuges durch die ökonomische Ungleichheit hervorgehoben wird. Der Kilimandscharo Benefit Run wird nicht zu einer herrschaftsfreien Begegnung zwischen den Völkern der »Ersten« und »Dritten« Welt stilisiert; er wird aber in der fiktionalen Verarbeitung zu einem Reflexionsmodell, das die Bedingungen einer interkulturellen und postkolonialen Konstellation in der globalisierten Weltgesellschaft kritisch reflektiert. Trojanow wiederum zeigt in der Darstellung eines sympathischen »guten« Kolonialisten die Chancen und die Grenzen einer interkulturellen Beziehung unter den Gesetzen des Kolonialismus. Trotz aller kritischen Bedenken kann die historische Figur Burton aber für uns heutige Teilnehmer an einem globalisierten Kommunikationsprozess als Vorbild dienen, wenn es uns um die kritische Infragestellung des Eurozentrismus und um die Frage geht, wie wir interkulturelle Kommunikation in der postkolonialen Konstellation gestalten können. Dass die deutschsprachige Gegenwartsliteratur ein interkulturelles und postkoloniales Potential in Texten entfaltet, die nicht theorieüberladen sind, sondern auch noch literarisches Vergnügen bereiten, stimmt positiv, weil es darauf verweist, dass die Frage nach der Gestaltung der Globalisierung zu unseren alltäglichen Lebensvollzügen gehört, die wir mit einem kritischen Bewusstsein, aber unverkrampft und ohne moralische Komplexe angehen können.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Conrad, Joseph: *Herz der Finsternis*. Stuttgart: Reclam 1991.
- Hamann, Christof: *Usambara. Roman*. Göttingen: Steidl 2007.
- Kipling, Rudyard: *Kim. Roman*. München: dtv 2003.
- Timm, Uwe: *Morenga. Roman*. München: dtv 2002.
- Trojanow, Ilija: *Der Weltensammler. Roman*. München, Wien: Carl Hanser 2006.
- Weiss, Peter: *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*. 3 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Sekundärliteratur

- Achebe, Chinua: *Ein Bild von Afrika. Rassismus in Conrads Herz der Finsternis*. In: Ders.: *Ein Bild von Afrika. Essays*. 2., erw. Aufl., Berlin: Alexander Verlag 2000, S. 7-40.
- Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen*. Tübingen: Stauffenburg 2000.
- Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*. Köln: Böhlau 2005.
- Goer, Charis u. Hofmann, Michael (Hg.): *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur 1770-1850*. Paderborn: Wilhelm Fink 2008.
- Kreutzer, Leo: *Literatur und Entwicklung. Studien zu einer Literatur der Ungleichzeitigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Hofmann, Michael: *Gibt es eine hinduistisch geprägte Ästhetik des Widerstands? Postkoloniale Nachfragen, betreffend vor allem Angkor Wat*. In: Arnd Beise, Jens Birkmeyer u. Michael Hofmann (Hg.): *Diese bebende kühne zähe Hoffnung. 25 Jahre Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands*. Sankt Ingbert: Röhrig 2008, S. 143-168.
- Ders.: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink 2006.
- Ders.: *Interkulturelle Perspektiven in Peter Weiss' Ästhetik des Widerstands*. In: *Peter Weiss Jahrbuch* 15 (2006), S. 43-67.
- Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin, New York: de Gruyter 2005.
- Said, Edward: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword*. London: Penguin 1995.

Schäffter, Ottfried: *Modi des Fremdverstehens*. In: Ders. (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, S. 11-42.

Empfohlene Zitierweise:

Michael Hofmann: Postkoloniale Begegnungen in der globalisierten Welt. Indien und Afrika in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* und Christof Hamann: *Usambara*. <http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Postkoloniale_Begegnungen_in_der_globalisierten_Welt> (publiziert Februar 2010)