Marina Ortrud M. Hertrampf, Eva-Tabea Meineke,
Stephanie Neu-Wendel, Maria Giacobina Zannini (Hgg.)

‚Gelobtes Land‘

Der europäische Traum und die Bedeutung von Religion/en in pluralen Gesellschaften und Migrationskontexten

AVM.edition

‚Gelobtes Land‘

Marina Ortrud M. Hertrampf, Eva-Tabea Meineke,
Stephanie Neu-Wendel, Maria Giacobina Zannini (Hgg.)

‚Gelobtes Land'

Der europäische Traum und die Bedeutung von Religion/en in pluralen Gesellschaften und Migrationskontexten

AVM.edition

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2025 bei den Autor*innen; publiziert von AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München

Umschlagabbildung: Insel Lampedusa © mauritius images/Cesar Iiana/Alamy/Alamy Stock Photos

Sofern im Text nichts Abweichendes angegeben wurde, ist dieses Werk als Open-Access-Publikation unter einer Creativ-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International lizenziert. Die Lizenz ist einsehbar unter https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Die Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gilt nicht für Abbildungen und Inhalte (z. B. Grafiken, Textauszüge usw.), die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind und sofern sich aus der am Material vermerkten Legende etwas anderes ergibt. In diesen Fällen ist für die Weiterverwendung des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Verpflichtung zur Recherche und zur Klärung der Erlaubnis liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Alle Informationen in diesem Buch wurden mit größter Sorgfalt erarbeitet und geprüft. Weder Herausgeberinnen, Autor*innen noch Verlag können jedoch für Schäden haftbar gemacht werden, die in Zusammenhang mit der Verwendung dieses Buches stehen.

Printed in Germany

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier (ISO 9706)

ISBN (Print) 978-3-95477-184-4
e-ISBN (ePDF) 978-3-96091-639-0
DOI 10.23780/9783960916390

AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München
in der Thomas Martin Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Schwanthalerstr. 81
D-80336 München
info@tm-verlag.de
www.avm-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Marina Ortrud M. Hertrampf, Eva-Tabea Meineke, Stephanie Neu-Wendel, Maria Giacobina Zannini
Einleitung 7

Eva-Tabea Meineke, Stephanie Neu-Wendel
Europa und die Religionen: interdisziplinäre Zugänge zu literarischen und medialen Verhandlungen von Religion im Zeichen eines Pluriversalismus 17

I. Religion/en und nationaler bzw. europäischer Zusammenhalt

Christiane Liermann Traniello
Addio Don Camillo: Anmerkungen zum Katholischen in Italien 33

Carina Zeiger
Zwischen *convivencia* und *exilio*: Der Mythos vom Spanien der drei Religionen und seine Bedeutung für europäische Identitätsstiftung 47

II. Religiöse Diskurse der Ausgrenzung

Marina Ortrud M. Hertrampf
Der Untergang des Gelobten (Abend-)Landes. Ästhetisierung nationalistischer Bedrohungsszenarien und migrationskritischer Verschwörungstheorien in Jean Raspails *Le camp des saints* (1973) 77

Sara Izzo
Gelobtes Land? Gelobtes Meer? Christliche Memoria und lateinische Identitätsbildung in Gabriele D'Annunzios Schriften zum italienisch-türkischen Krieg (1911–1912) 103

III. Europa und der Islam

Rafika Hammoudi
Au-delà du spirituel : regard sur les écueils occultés de la conversion à l'islam d'Isabelle Eberhardt 119

Dimitri Almeida (†)
Religion und Raumerfahrungen in einer laizistischen Republik: Die gelebten Räume muslimischer Frauen in französischen *hijab stories* 147

Kirsten von Hagen
„Une église froide": *L'art de perdre* von Alice Zeniter (2017) 165

IV. Spiritualität und Ästhetik

Rosemary Snelling-Gőgh
Ein ‚magisch-metaphysisches *surplus*': Religion und Ästhetik bei François-René de Chateaubriand und Carlo Levi 177

Marina Ortrud M. Hertrampf, Eva-Tabea Meineke,
Stephanie Neu-Wendel, Maria Giacobina Zannini

Einleitung

Als Gründungsmythos Europas setzte sich die Französische Revolution für Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sowie die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ein, in einem aufklärerischen Sinne weltlich ausgerichtet, gegen die Religion (vgl. Gehrke 2001; Ißler/Lohse/Scherer 2019). Bereits in der Romantik nahm das Christentum in personalisierten Formen und durch die wiederentdeckte Schönheit seiner Künste erneut eine Schlüsselstellung ein (vgl. Ernst/Geyer 2010). In der Gegenwart stellen für die meisten Europäer*innen Menschenrechte, Frieden, Respekt vor menschlichem Leben und Demokratie, unabhängig von religiöser Zugehörigkeit, die wichtigsten Werte dar. Und doch lässt sich im säkularisierten Europa ein intensives und auch konfliktträchtiges Interesse an der Religion feststellen: insbesondere seit der Konfrontation des ‚christlichen Abendlandes' mit Migrationsbewegungen aus dem Globalen Süden, mit islamistischem Terror und der damit verbundenen Angst vor Radikalisierung.

Die Religionszugehörigkeit ist heutzutage in den romanischen Ländern unterschiedlich gewichtet: Während Frankreich als laizistische Wiege Europas *par excellence* weniger Christ*innen als die Hälfte seiner Bevölkerung verzeichnet, so ist das Christentum in Italien, Spanien und Portugal deutlich vorrangig vertreten. Gerade diese südlichen Ränder Europas dienen meist als erste Anlaufstelle für die neueren Fluchtbewegungen über das Mittelmeer. Außerhalb Europas ist das Christentum hauptsächlich in ehemaligen Kolonien europäischer Mächte vorzufinden und ist somit auch Teil der gewaltbeladenen „Europa-Ideologie", die die Europäer als „Herrenrasse" auftreten und „andere Menschen und Kulturen herab[…]setzen" ließ (Assmann 2018, 8). Das Christentum selbst ist nach wie vor von inneren Spaltungen gezeichnet, die mit der Reformation einsetzten und 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden einen vorläufigen, auf Toleranz zielenden Abschluss fanden; innerchristliche Konflikte spielten jedoch immer wieder tragende Rollen, so bspw. im Dreißigjährigen Krieg, der als europäischer Krieg gilt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich im Hinblick auf in der Gegenwart dringend geforderte europäische Identitätskonstruktionen die Frage, welches erkenntnisstiftende Potential der Auseinandersetzung mit Religion/en den Literaturen und kulturellen Ausdrucksformen der Romania zuzuschreiben ist: Welche Möglichkeiten der Verwurzelung und Vernetzung bringen religiöse Themen, Motive, Narrative und Archetypen für die pluralen Gesellschaften des heutigen Europas und welche Problematiken eben dieser Gesellschaften zeigen sie auf, vor allem auch im Hinblick auf den Umgang mit anderen Religionen und Glaubensformen? Aufgrund der postkolonialen Neustrukturierung der Romania ist für diese Auseinandersetzung sowohl der Blick von innen als auch derjenige von außen auf Europa gegeben und verspricht diversifizierte Perspektivierungen.

Entgegen politischen Verhärtungen und Diskriminierungen, die unter Berufung auf den vermeintlichen Schutz des ‚christlichen Abendlandes' im Dienste nationalistischer Interessen stehen, bezieht die romanische kulturelle Produktion auch in diachroner Perspektive, nämlich seit ihren Anfängen im Spätmittelalter, das sich an den südlichen Rändern der Romania bereits im produktiven Austausch mit der arabischen Welt befand, dezentrierte, differenzierte Diskurse ein. So wurden im Namen des Christentums nicht nur Kreuzzüge unternommen und muslimische Reiche bekämpft, sondern die christlich geprägte Literatur brachte im Rückgriff auf den aus Nordafrika stammenden Heiligen Augustinus auch die Herausbildung des modernen Individuums hervor (vgl. Lee 2012). Den Kampf gegen die Sarazenen unter dem ‚Glaubenskrieger' Karl dem Großen nutzten die romanischen Literaturen in ihrer ganzen Breite, um auf subtile Weise transkulturelle Formationen zu propagieren (vgl. Rieger 2011; Reichardt/Moll 2019). Auch in der Gegenwart stellen sich vor dem Hintergrund der Migrationsbewegungen und der wirtschaftlichen Situation seit der Finanzkrise insbesondere die Kulturschaffenden des südlichen Europas der Herausforderung, das kreative Potential neuer religiös-kultureller Hybridisierungen zu präsentieren, wobei christliche Themen und Motive durch andere Religionen wie z. B. den Islam ergänzt und kontrastiert werden oder durch auf die Antike zurückgehende heidnische Elemente sowie Kultformen ethnischer Minderheiten eine neue Authentizität erfahren. In der postkolonialen und in Migrationszusammenhängen entstehenden transkulturellen Literatur

wird die in den Medien häufig mit Religionszugehörigkeiten assoziierte binäre Zuordnung von eigen und fremd, weiß und schwarz, europäisch und nicht-europäisch problematisiert und ironisch dekonstruiert. Thematisiert wird in diesem Zusammenhang auch der Traum von Europa als ‚gelobtem Land', das sich in der Realität oft als Albtraum erweist.

Im Ausblick auf eine friedliche und wertorientierte Zukunft stellen sich u. a. die Fragen, was Europa ‚heilig' ist, auf welche Weise ein laizistisches Europa mit Religion/en umgehen sollte und was die Auseinandersetzung mit Religion/en in den Literaturen und Künsten der Romania in diachroner Perspektive an identitätsstiftendem Potential bereithält. Dabei muss vor allem auch eine Aufarbeitung der Gewalt unternommen werden, die Europas Geschichte in Bezug auf ein ausgrenzendes, kompetitives Religionsverständnis kennzeichnet, denn letztlich erscheint eine erinnerungskulturell fundierte Verwirklichung des *europäischen Traumes* (Assmann 2018) nur auf dieser Basis möglich.

Die Autorinnen und Autoren der im vorliegenden Band versammelten Beiträge loten das Potential von Literatur und Medien für die Auseinandersetzung mit Religion/en im europäischen Kontext aus unterschiedlichen (inter-)disziplinären Perspektiven aus: Zum Tragen kommen neben kultur-, medien- und literaturwissenschaftlichen Herangehensweisen auch geschichtswissenschaftliche und soziologische Diskurse. Der sich daraus ergebende breite Fokus ermöglicht differenzierte Blicke auf die Inanspruchnahme religiöser Überzeugungen und Traditionslinien für nationale Identitätskonstruktionen sowie für daraus resultierende Ausgrenzungsstrategien und deren Verhandlung in literarischen Texten. Ein besonderer Fokus liegt – sowohl aus diachroner als auch aus aktualitätsbezogener Sicht – auf der Darstellung der Beziehung Europas zum Islam, die Bezüge zu postkolonialen Fragestellungen eröffnet. Die ästhetische Dimension von Religion und Religiosität bzw. spiritueller Erfahrungen und die Bedeutung religiöser Überzeugungen für das Individuum werden ebenfalls thematisiert und mit der Diskussion unterschiedlicher – auch außereuropäischer – Literaturtraditionen und -genres verknüpft.

Nach einer theoretischen Einführung von **Eva-Tabea Meineke** und **Stephanie Neu-Wendel**, in der religions- und sozialwissenschaftliche Ansätze skizziert und literatur- und medienwissenschaftliche Perspektiven im Zusammenhang mit diskursiver Vielfalt in pluralen Gesellschaf-

ten eröffnet werden, widmen sich im ersten Teil des Bandes zwei Beiträge der Bedeutung von **Religion/en im Hinblick auf nationalen bzw. europäischen Zusammenhalt**.

Christiane Liermann zeigt in Bezug auf Italien auf, wie eng verwoben das Katholische mit der Nationsgründung, dem *Risorgimento*, ist (der Begriff führt auf die Auferstehung Christi zurück). Lange Zeit galt Italien als „religiöse Nation par excellence", und die italienische Nationalbewegung wurde, z. B. von Mazzini, gerade in ihrem „religiösen Modus" als „Befreiungsbewegung im europäischen Maßstab" betrachtet. Der Katholizismus fungierte als „gemeinschaftliches Identitätssubstrat" für ein Volk, das es als Kollektiv noch nicht gab. Die Gegenerzählung dazu – das Machiavelli-Paradox – behauptet hingegen, die Politisierung des Katholizismus habe zu einer oberflächlichen Religiosität und zugleich dazu beigetragen, dass sich kein patriotisch handlungsfähiges Bürgertum herausbilden konnte. Dieses Paradox klang auch in der Gründung der Massenpartei *Democrazia Cristiana* in der Nachkriegszeit wieder an. Doch bleibt anhand einiger bedeutender und charismatischer Figuren der Geschichte des italienischen Katholizismus, die z. T. auch in Filmen und Erzählungen aufgegriffen werden – z. B. Filippo Neri, Giovanni Bosco, Luigi Sturzo –, das Bild eines menschenfreundlichen, volksnahen und karitativen Katholizismus erhalten. Trotz zunehmender Säkularisierung, Laisierung und Entfernung von der Kirche als Institution, so Liermann, sei in der italienischen Gesellschaft heutzutage, auch unter den Jüngeren, immer noch ein „‚katholischer Habitus'" erkennbar, der Verhaltensweisen präge und im Hinblick auf Kommunikationskultur und Vergemeinschaftung durchaus wichtiges Potential berge. Außerdem leisten die Organisationen der katholischen Kirche im sozialen Bereich Italiens nach wie vor viel zum Ausgleich der Schwächen staatlicher Strukturen.

In ihrem Beitrag zur Zeit des Al-Andalus, der islamischen Vorherrschaft auf der iberischen Halbinsel vom 8. bis ins 15. Jahrhundert, und dessen Rezeption in der neueren Literatur und den Medien betont **Carina Zeiger** die in diesem Zusammenhang diskutierte nationale Identität, aber vor allem auch „Europahaftigkeit" Spaniens. Anhand von drei Beispieltexten, die zwischen 1970 und 1991 entstanden sind – *La Reivindicación del Conde don Julián* von Juan Goytisolo, das Skript zu „Averroes", einer Sendung der TV-Reihe *Paisaje con figuras* von Anto-

nio Gala, und *Córdoba de los Omeyas* von Antonio Muñoz Molina –, wird das identitätsstiftende Potential des Al-Andalus-Mythos in seiner transhistorischen Bedeutung sowie in aktueller politischer Hinsicht untersucht. Das Ideal der friedlichen *convivencia* wird bei Goytisolo der lateinisch-christlichen Tradition und den franquistischen Verzerrungen einer *España Sagrada* gegenübergestellt, was für den Autor unter Franco das Exil bedeutete. Im Kontext der Identitätssuche des postfranquistischen Spaniens schöpft Antonio Gala die historische und an Al-Andalus gebundene Figur des Averroes aus, der sich seinerzeit der Zensur des Kalifenstaates widersetzte und ebenfalls ins Exil verbannt wurde; Gala nutzt die Figur, um sich für Meinungsfreiheit und Toleranz im Hinblick auf die regionale Identitätsbewegung seiner eigenen Zeit einzusetzen. Muñoz Molina inszeniert hingegen am Ende der Transitionszeit in den neunziger Jahren eine imaginierte transhistorische Erfahrung mit Al-Andalus, die sich in ihrer Komplexität und unter Einschluss von Vertreibungs- und Exilerfahrungen politischen Vereinnahmungen versperrt, wie auch den falschen Identitätskonstruktionen zugunsten von andalusischen Autonomiebestrebungen. Zeiger folgert aus ihrer vergleichenden Analyse, dass insbesondere die Exil- und Vertreibungserfahrungen sowie die Heimatlosigkeit, d. h. die Ausgrenzungsmechanismen, die im Zusammenhang mit Al-Andalus thematisiert werden, nicht nur für Spanien, sondern für ganz Europa identitätsstiftend seien, das sich immer wieder im Austausch mit dem ‚Anderen' hinterfragen müsse und nur als „dynamische Idee" lebendig sein könne.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich gezielter den **religiösen Diskursen der Ausgrenzung**.

Marina Ortrud M. Hertrampf zeigt in ihrem Beitrag zur Ästhetisierung nationalistischer Bedrohungsszenarien und migrationskritischer Verschwörungstheorien in Jean Raspails Dystopie *Le camp des saints* (1973), wie bereits vierzig Jahre vor den aktuellen Migrations- und Fluchterfahrungen, die verzerrend als ‚Krise' dargestellt werden, das Narrativ des Untergangs in der Literatur vorbereitet wurde, sich der Autor als ‚Prophet' und ‚heiliger Retter' zur Verteidigung des Abendlandes stilisierte und damit eine Vision sowie eine ästhetisch aufgeladene Figur vorgab, die heute Verschwörungstheoretiker wie Renaud Camus und Politiker der extremen Rechten wie Éric Zemmour populistisch

ausschöpfen. Raspail übernimmt Thesen von Henri Massis und kontrastiert stereotyp das „wohlhabende[…], schöne[…] und christlich-kultivierte[…] Gelobte[…] Land[…] Europa mit den armen, hässlichen und gottlosen Fremden", die er entmenschlicht, ihrer Individualität beraubt und teuflisch darstellt. Diese Bilder, die ästhetisch stark überformt sind, zwischen gelehrter und vulgärer Sprache changieren sowie biblische Topoi aufgreifen, werden heute in rechten Diskursen zur Flucht über das Mittelmeer aktualisiert und politisch instrumentalisiert, das ästhetische Potential dystopisch genutzt.

In ihrem Beitrag zu den Funktionen einer christlichen Memoria im Mittelmeer bei Gabriele D'Annunzio stellt **Sara Izzo** heraus, dass das Mittelmeer, das ursprünglich als prä-europäisch und als fruchtbarer transkultureller *melting pot* galt, um den herum sich die monotheistischen Religionen formierten, im Zeitalter des Imperialismus als lateinisch-christlich deklariert und damit von Europa vereinnahmt wurde, um die koloniale Expansion nach Süden zu legitimieren. Am Beispiel des Konzepts eines lateinischen Mittelmeers, das in den im Kontext des italienisch-türkischen Kolonialkrieges um Libyen 1911–12 entstandenen epischen Gedichten Gabriele D'Annunzios aus *Merope* abzulesen ist und im Austausch mit französischen Denkvorstellungen steht, wird die christlich-sakrale Konsekration des europäischen Kolonialismus aufgezeigt. D'Annunzios literarischer Stil verleiht dem kolonialen Imperialismus Ausdruck, der zunächst nationalistisch, dann faschistisch geprägt ist, und er greift historische Ereignisse der europäischen (vor allem in Bezug auf Frankreich) und italienischen Geschichte im Mittelmeer auf, knüpft insbesondere an das römische *mare nostrum*, die italienischen Seerepubliken und die Kreuzzüge an, zugunsten eines lateinischen Primats, der sowohl die germanische als auch die türkisch-muslimische Kultur ausschließt (im Gegensatz zu Valérys auf ein Gesamteuropa bezogenen Mittelmeerentwurf in der Folge des Ersten Weltkriegs).

Dem Verhältnis von **Europa zum Islam** widmet sich der dritte Teil.

Rafika Hammoudi setzt sich in ihrem Beitrag kritisch mit dem ‚Mythos' um die Schriftstellerin und Journalistin Isabelle Eberhardt auseinander, die im 19. Jahrhundert das von Frankreich besetzte Algerien bereiste und zum Islam konvertierte. In der Betrachtung von Eberhardts literarischen Texten bzw. Briefen führt Hammoudi unterschiedliche Diskurse zusam-

men, indem sie u. a. die Frage nach Eberhardts Konversion mit sozialen, gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen verknüpft: „Loin d'une simple soif d'absolu spirituel, ce choix répond également à une prise en compte d'un univers social, politique et culturel complexe au sein d'une Algérie alors sous domination française." Hammoudi thematisiert zudem Eberhardts Transgressionen und Grenzüberschreitungen zwischen Religionen, aber auch zwischen Gender-Konventionen. Gleichzeitig hebt sie hervor, inwieweit Eberhardts Erzählungen von kolonialen Vorstellungen, orientalistischen Motiven und einer ambivalenten, abwertenden Haltung gegenüber algerischen Frauen geprägt sind.

Während bei Hammoudi u. a. (religiöse) Grenzüberschreitungen und Bewegungsräume von Frauen in einem islamisch geprägten Kontext Ende des 19. Jahrhunderts unter kolonialen Vorzeichen im Vordergrund stehen, befasst sich **Dimitri Almeida** (†) mit Raumerfahrungen muslimischer Frauen im heutigen laizistischen Frankreich. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Laizitätsprinzip im Hinblick auf dessen raumtheoretische Implikationen, z. B. in Bezug auf die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen Raum, leitet über zur konkreten Betrachtung der literarischen Darstellung von Handlungs(spiel)räumen muslimischer Frauen in Frankreich. Dabei liegt der Fokus auf zwei autobiographisch konnotierten *hijab stories*: Anhand von Beispielen aus *Sous mon voile* von Fatimata Diallo (2015) und *Confidences à mon voile* von Nargesse Bibimoune (2016) zeigt Almeida auf, wie zum einen diskriminierende Raum-Praktiken thematisiert und zum anderen ‚Gegenräume' literarisch inszeniert werden. Almeida verbindet dabei die Diskussion um die Auslegung des Laizitätsprinzips in Frankreich mit postkolonialen Fragestellungen, insbesondere in Bezug auf die Wahrnehmung des Islam in Politik und Gesellschaft.

Auch in **Kirsten von Hagens** Beitrag zu Alice Zeniters Roman *L'art de perdre* (2017) werden – unter Rückbezug auf die intermediale und intertextuelle Dimension des Romans und vor dem Hintergrund zeitgenössischer Ereignisse wie dem Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* im Jahr 2015 – religiöse und postkoloniale Diskurse miteinander verknüpft. Herausgestellt wird dabei die Frage nach der identitätsstiftenden Funktion von Religion innerhalb einer komplexen, von Migration und kolonialen Diskursen geprägten Familiengeschichte und der daraus erwachsenden intergenerationellen Konflikte. Ähnlich wie in Dimitri

Almeidas Beitrag werden zudem unterschiedliche, Gender-konnotierte Inszenierungen von Räumen beleuchtet: „Die Religion determiniert unterschiedliche Rollenzuschreibungen, die sich vor allem durch die Semantisierung von Räumen äußern, die wiederum Identitätskonstruktionen steuern." Von Hagen zeigt in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Religion als Bestandteil privater, öffentlicher und imaginärer Räume sowie als wichtiges Moment von Erinnerungsprozessen auf.

Der vierte Teil befasst sich mit Formen der **Spiritualität und ihrer Wirkung in der Ästhetik**.

Rosemary Snelling-Gőgh belegt in ihrer vergleichenden Analyse der Werke von zwei jeweils am Anfang und am Ende der Moderne situierten Autoren – Chateaubriand und Carlo Levi – die Bedeutung des „religiösen Gefühls" als eines „magisch-metaphysischen Surplus", das durch Kunst und Literatur vermittelt werden kann. Beide Autoren stellen in ihrer jeweiligen Zeit den eurozentrischen Fortschrittsglauben in Frage und betrachten die Religion als zentrale kulturelle Ausdrucksform. Beide konstatieren das Unwohlsein des Menschen in der Welt in der Folge des Sündenfalls und streben den Soll-Zustand an: Bei Chateaubriand erinnert die Schönheit der Schöpfung an die göttliche Harmonie, die in der Kunst übermittelt werden kann; bei Levi kann der Mensch die Angst vor dem Heiligen durch Erkenntnis überwinden und in der Freiheit von Kunst und Literatur das Paradies erfahren. Das „magisch-metaphysische Surplus", das von Europa aus meist im kulturell ‚Anderen' als dem Irrationalen lokalisiert wurde, wird nun von den Autoren in der eigenen anthropologischen Verortung erkannt und in ihrem Ideal von Kunst umgesetzt: bei Chateaubriand in Form der dem Christentum innewohnenden Intensität, bei Levi in der Lebendigkeit fern von religiöser Ideologie. Die ästhetische Dimension der Religion kann so als humanistisch einigender Faktor nutzbar werden; über die Ästhetik entfaltet sich das erkenntnisstiftende Potenzial von Religion, auch in Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen.

Der vorliegende Band geht aus der Sektion *„Gelobtes Land" – der europäische Traum und die Bedeutung von Religion/en in pluralen Gesellschaften und Migrationskontexten* im Rahmen des XXXVII. Romanistentags hervor, die von den Herausgeberinnen im Oktober 2021 durchgeführt

wurde. Besonderer Dank gilt dem Deutschen Romanistikverband, der Universität Augsburg und der Universität Mannheim für den Druckkostenzuschuss sowie Sophie Rudolph und Elfi-Joana Porth für die Unterstützung bei der Formatierung.

Während der Vorbereitung des Manuskripts erreichte uns im Juni 2023 die Nachricht vom Tod unseres Freundes und Kollegen Dimitri Almeida, die uns sehr erschüttert hat. Als Zeichen der Erinnerung und Anerkennung widmen wir Dimitri den vorliegenden Band.

Passau/Mannheim, im November 2024

Marina Ortrud M. Hertrampf, Eva-Tabea Meineke, Stephanie Neu-Wendel und Maria Giacobina Zannini

Bibliographie

Assmann, Aleida (2018): *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, München: C. H. Beck.

Ernst, Anja/Geyer, Paul (Hrsg.) (2010): *Die Romantik: ein Gründungsmythos der Europäischen Moderne*, Göttingen: V&R unipress.

Gehrke, Hans-Joachim (Hrsg.) (2001): *Geschichtsbilder und Gründungsmythen*, Würzburg: Ergon [Identitäten und Alteritäten 7].

Ißler, Roland/Lohse, Rolf/Scherer, Ludger (Hrsg.) (2019): *Europäische Gründungsmythen im Dialog der Literaturen.* Festschrift für Michael Bernsen zum 65. Geburtstag, Göttingen: V&R unipress [Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst 013].

Lee, Alexander (2012): *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden: Brill [Brill's Studies in Intellectual History 210].

Reichardt, Dagmar/Moll, Nora (Hrsg.) (2018): *Italia transculturale. Il sincretismo italofono come modello eterotopico*, Firenze: Cesati.

Rieger, Dietmar (2011): „Charlemagne und Jeanne la Pucelle. Zwei mittelalterliche Gründungsmythen im europäischen Kontext", in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 35, 13–29.

Eva-Tabea Meineke, Stephanie Neu-Wendel

Europa und die Religionen: interdisziplinäre Zugänge zu literarischen und medialen Verhandlungen von Religion im Zeichen eines Pluriversalismus

The following contribution offers a theoretical framework for outlining the heterogeneous nuances of religious discourse both in relation to developments in pluralistic European societies (not only in the Romance area) and in terms of its impact on literature, cinema and other media, with reference to sociological approaches and the science of religion. A brief summary of the various religious turns that can be observed in literature and the media is followed by the discussion of the need for a post-colonial revisitation of religious discourse as an expression of an alleged Eurocentric hegemony – a revisitation necessary to overcome dualisms and antagonisms, e.g. between 'the West' and the Islam. In a second moment, the different ways of referring to religious concepts and images observable in literature and film are described in more detail, differentiating between 'sacred writing' and the use of religious topoi and emphasizing the intertwining of political, sociological and religious discourses in, e.g. novels and feature films of recent date.

1. Einleitung

Die Verhandlung von Religion ist in den heutigen pluralen Gesellschaften Europas, im Zusammenhang mit den Krisen seit der Jahrtausendwende und durch „die dramatisch gewachsene Bedeutung religiöser Phänomene" (Nehring 2008, 8) ein aktuelles Thema, das in der Literatur (und den Künsten) eine „Renaissance" erlebt (Lörke/Walter-Jochum 2015, 9). Man denke im Hinblick auf die aktuellen Konflikte, die es kulturell aufzuarbeiten gilt, z. B. an den islamistischen Terror seit dem 11. September und islamophobe Reaktionen des ‚christlichen Abendlandes', den wieder verstärkt auftretenden Antisemitismus oder die z. T. spannungsgeladene Vielfalt von Konfessionen durch Flucht und Migration nach Europa. Religion ist in diesen Aushandlungen u. a. Teil von Identitätskonstruktionen, die transkulturell vernetzend oder auch hegemonial

ausschließend (vgl. Hertrampf im vorliegenden Band) sein können; sie trägt einerseits zur Nationenbildung bei – wie die Bedeutung des Katholizismus für Frankreich (Rémond 1992) und Italien (vgl. Liermann im vorliegenden Band) zeigt –, entfaltet sich aber andererseits auch in Kontexten staatlich vorgegebener Laizität (vgl. Almeida im vorliegenden Band) und nimmt im privaten und im öffentlichen Raum ihren Platz ein (vgl. von Hagen im vorliegenden Band). Trotz „der Erwartung eines unaufhaltsamen Trends zur Säkularisierung und Modernisierung" kann eine „weltweite[…] Rückkehr der Religionen" verzeichnet werden, die in den Sozialwissenschaften im Hinblick auf ihre Auswirkungen in den Gesellschaften diskutiert wird (Riesebrodt 2000, 10 f.). Interreligiöse Begegnungen stellen zeitlebens besondere Herausforderungen dar und stehen auch in Wechselwirkung mit kulturellen Entwicklungen (vgl. z. B. zum ‚Dispositiv Muslimsein in Europa' Schmitz/Işik 2015). Wie die Kultur, so ist auch die Religion paradox: „Religion and culture (not that the two can be neatly separated) are both sources of human flourishing as well as the flourishing of creation, but both are also sources for causing harm to humankind and creation." (Charbonnier et al. 2018, 4) Und nicht zuletzt stellen Religion und die Vorstellung des Sakralen auch eine dem Individuum geschuldete persönliche Freiheit dar, sie garantieren Vielfalt und bilden im ästhetischen Ausdruck einen ‚magisch-metaphysischen' Mehrwert (vgl. Snelling-Gögh im vorliegenden Band): „At the literal level, different sensibilities and writing styles are evident, as well as variety in the usage of theological and aesthetic resources." (Charbonnier et al. 2018, 3) Auf der Suche nach einer europäischen Identität spielen Überlegungen zu religiösen Themen in jedem Fall eine wichtige Rolle, denn es geht letztlich um die zentrale Frage, was Europa ‚heilig' ist und es ‚im Innersten zusammenhält'. Doch welcher Religionsbegriff kann für zukunftsfähige Überlegungen fruchtbar gemacht werden?

2. Religions- und sozialwissenschaftliche Perspektiven

In der Religionswissenschaft selbst steht ihr eigener Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung, der Begriff der ‚Religion', immer wieder zur Debatte und spaltet sich in einen „erklärten", definitionsnahen, und einen „unerklärten" Religionsbegriff (Bergunder 2011, 12). Aufgrund

der Entstehung des historischen Religionsverständnisses mit seinen Definitionsansätzen im Kontext der Aufklärung (vgl. Saler 2000, 199, zit. nach Bergunder 2011, 10) und innerhalb der Debatten des europäischen 19. Jahrhunderts (ebd., 20) ist dieses in den postkolonialen Kontexten und pluralen Gesellschaften als „allgemeines, konsensfähiges zeitgenössisches ‚westliches' Religionsverständnis" zunehmend in die Kritik geraten (ebd., 11); es handelt sich bei der „westliche[n] Kategorie ‚Religion'" um das „Produkt eines partikularen historischen Diskurses" (Nehring 2008, 16). Neuere Theorien widmen sich daher im Gegenzug wieder einem „allgemeinen, aber unerklärten Religionsverständnis" (ebd., 12) und greifen in diesem Zusammenhang auf die Erforschung des „Alltagsverständnisses (folk category) von Religion" zurück. Arthur L. Greil stützt dabei die Annahme, dass „Religion nicht so sehr eine Entität ist, sondern eine ‚Diskurskategorie' (category of discourse), deren genaue Bedeutung und Implikationen kontinuierlich in der sozialen Interaktion ausgehandelt werden" (Greil 2009, zit. nach Bergunder 2011, 17). Wichtig in dieser poststrukturalistisch geprägten Perspektive ist die „Öffnung des Quellenkorpus'" (Böhme et al. 2000 zit. nach Bergunder 2011, 19) und die Beachtung der historischen Dimension des Diskurses (ebd., 20): „‚Religion' ist zwar immer nur in einer konkreten sprachlichen Artikulation, die mit keiner vorgängigen identisch sein kann, fassbar, aber zugleich ist sie ein sedimentierter Name." (Ebd., 41) In ihrer Heterogenität spiegeln die Verhandlungen auf der Ebene des Diskurses spezifische Formen jener *religious turns* wider, die im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den verschiedenen medialen Ausdrucksformen erkennbar werden:[1]

> *Religious turns* finden sich im Kino wie im Theater und in der Literatur; in den Analyseinstrumentarien der historischen Wissenschaften greifen sie ebenso wie in neuen kulturwissenschaftlichen Disziplinen, exemplarisch etwa in der Religionspolitologie. Neue kulturelle Diskurse entstehen, welche die religiösen Wissensformen verändern: So erfassen etwa Theologie und Religionswissenschaft ihre klassischen Archivstücke mit veränderten methodischen Inventarisierungsstrategien. (Nehring/Valentin 2008, 8; Herv. im O.)[2]

---

[1] Vgl. zum *religious turn* in Bezug auch auf literatur- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen u. a. Sommadossi 2018.

[2] Vgl. zum Methodenpluralismus auch Charbonnier et al. 2018, 3.

Der hier verwendete Plural *religious turns* trägt dem Umstand Rechnung, dass zum einen Literatur und Medien sowohl diegetisch als auch formalästhetisch von religiösen Diskursen geprägt werden und dass es zum anderen zu Transpositionen religiös konnotierter Zeichen kommt, beispielsweise „in einem ökonomisierten ästhetischen Format wie der Werbung, in dem sich religiös analoge, aber deutlich versetzte Heils- und Wahrheitsansprüche absetzen" (vgl. Nehring 2008, 9). Der Literaturwissenschaft (und dies ließe sich auch auf die Medienwissenschaft ausweiten) wird in diesem Zusammenhang hohes Erkenntnispotential attestiert, auch im Hinblick auf eine diachrone Perspektive: „[R]eligiöse Phänomene verdichten sich in ganz besonderer Weise in Texten, und diese Texte sind aufgrund der Religionsvergessenheit der letzten Jahrzehnte noch keineswegs oft genug gelesen worden." (Weidner 2008, 44)[3]

Der Poststrukturalismus hat die diachrone Herausbildung des Religionsbegriffes als dynamische Entwicklung von Diskursen ins Licht gerückt, die für das heutige Verständnis als Grundlage gilt. So lässt sich beispielsweise aus dem von Foucault postulierten neuen Geschichtsverständnis der Genealogie, das historische Ereignisse in ihrer Disparatheit und in ihrem Kampf um „Herrschaft", also immer auch unter dem Gesichtspunkt der Macht, betrachtet, auch die „genealogische Bestimmung von ‚Religion'" ableiten (Bergunder 2011, 49). Wesentlich ist dabei die notwendige Positionierung der Genealogie „im Hier und Jetzt des Historikers als Genealogie des eigenen Wissens" (ebd., 43): „Der Ein-

[3] Vgl. zu den Folgen des Atheismus seit Nietzsche im Hinblick auf die Herausbildung des europäischen Nihilismus und ‚düstere Prophetie' und die Bedeutung der Literatur und der Philosophie zur Sensibilisierung in diesem Zusammenhang Edith Düsing: *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele*, Leiden et al.: Fink 2021, hier xvii: „Auch ahnte Nietzsche die *Hybris* des Sicherschaffens des Menschen zwischen Leben und Tod voraus, die im 21. Jahrhundert vom exhibitionistischen Egokult bis zur Lizenz zum Töten führt (B VII 2). Inspiriert war Nietzsche von Dostojewskijs Wort: Wenn Gott nicht existiere, sei alles erlaubt! Der visionäre russische Dichter durchschaute Europas Untergang: Finsternis, Chaos und Unmenschlichkeit brechen aus, wenn der ‚Menschenverstand Christus verworfen' haben wird. Grundstürzende Konsequenz aus Gottes ‚Tod' ist für Nietzsche die Voraussicht des *europäischen Nihilismus*. In Entsprechung zu seiner Destruktion der Gottesidee steht die von ihm radikal zu Ende gedachte, in der Folgelast gefährliche Umkehr der Tradition der Geistseele zur Tierseele des Menschen (B VII 1)." (Herv. im O.)

stiegspunkt kann [folglich] nur das heutige Alltagsverständnis von ‚Religion' sein und keinesfalls ein vermeintlicher ‚Ursprung' oder ‚Vorläufer' in der Vergangenheit." (Ebd.) Ein neuer Blick in der heutigen Gegenwart auf die Texte, die Teil des Diskurses zu Religion sind, ermöglicht folglich eine Entwicklung und Transformation desselben, die unter Einbezug der Singularitäten und der Kontingenz der Ereignisse erfolgen, Machtverhältnisse demaskieren („entschleiernde Genealogie", ebd. 49) und somit auch ein neues Wirklichkeitsverständnis erlauben (vgl. Charbonnier et al. 2018, 3).

Besonders in den Blick zu nehmen ist dabei die Tatsache, dass die eurozentrische Perspektivierung von Religion weiterhin den Weg zu einem konsensfähigen globalen Religionsverständnis versperrt, auch wenn die Theorie bereits seit dem späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhundert globale Sichtweisen (vgl. Bergunder 2011, 51–52) anstrebt und neuerdings auf einen ‚Pluriversalismus' zuläuft, der binäres Denken, z. B. im Hinblick auf Afrika und den Westen (vgl. Charbonnier et al. 2018, 3) oder den Islam und den Westen (vgl. Chérif 2008), hinter sich lässt und verschiedenartigste Ontologien und Epistemologien einbezieht. Auf dem Weg dahin hat z. B. die von Edward Said initiierte Orientalismus-Debatte den Alterierungsdiskurs zur Versicherung der eigenen Identität im kolonialen Denken in den Fokus gerückt und für widerständige Machtverhältnisse sensibilisiert; in den postkolonialen Ansätzen wird außerdem die Perspektive der verdrängten Stimmen gestärkt und auf die gegenseitige Verflechtung der Kolonisierten mit dem Westen hingewiesen (*entanglement, entangled histories*; vgl. Bergunder 2011, 52–54; Shalini Randeria zit. nach Nehring 2008, 18). In den „Kontaktzonen transkultureller [und auch transreligiöser] Austauschprozesse", die sich im Zusammenhang mit kolonialen Verhältnissen und den Globalisierungsprozessen ergaben, haben sich neue Identitäten herausgebildet, die nicht allein eine Übernahme dominanter Formen von Seiten der Kolonisierten darstellten, sondern vielmehr als eine „kreativ-subversive mimetische Aneignung (*appropriation*)" bezeichnet werden können (Nehring 2008, 7–8; Herv. im O.).

Zunehmend aufgebrochen wird das westliche Religionskonzept, das „Religion als etwas in sich Geschlossenes" ansieht, „als Identitätskonstitutiv, das eine raumzeitliche Zugehörigkeit und die damit verbundenen Lehren und Riten impliziert" (ebd., 15). Auch universale Codie-

rungen und der Begriff der ‚Weltreligionen' rücken dabei in Misskredit, da sie Machtansprüche offenbaren; die „Weltreligion" entstand z. B. als Ausdruck „kolonialer Expansionsherrlichkeit" (Auffahrt 2005 zit. nach Nehring 2008, 17). Die Pluralisierung der Auffassungen von Religion („pluralisation of the religious realm", Charbonnier et al. 2018, 1) fungiert demgegenüber als wertvoller Indikator gegenwärtigen sozialen Wandels und bildet damit eine wichtige Herausforderung in vielen gesellschaftlichen Bereichen, z. B. auch in Politik und Wirtschaft, die interdisziplinär erforscht werden will. Der „heutige[…] religiöse[…] Pluralismus" schließt z. B. auch das „‚Panorama der neuen Religiosität'" mit seiner „Vielgestaltigkeit religiöser Erscheinungen in säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften" (Hempelmann 2005, 14–15) und die „[v]agabundierende Religiosität" mit ein, die „sich aus dem unerschöpflichen, spirituellen Reservoir bedient" (Nehring 2008, 8):

> Religion erscheint dabei als Wurzel zahlreicher Formen sozialer Praxis, der Vergemeinschaftung und Gesellschaftsbildung sowie als Quelle zeitgenössischer politischer und ideologischer Gedankengebäude, die ein Spannungsverhältnis zwischen säkularem und sakralem Weltbezug aufwerfen und entsprechend auf ein breites mediales wie akademisches Interesse stoßen. (Lörke/Walter-Jochum 2015, 9)

Als „gelebte Religion" („lived religion", Charbonnier et al. 2018, 2) befinden sich die diversifizierten Glaubensformen z. B. an der Schaltstelle von Individuum und sozialem Zusammenleben, und es stellt sich die Frage, ob sie zu sozialem Zusammenhalt oder zu Konflikten und Separierungen führen (vgl. ebd., 3). Herausforderungen ergeben sich in diesem Zusammenhang vor allem für laizistisch geprägte Kontexte wie z. B. den französischen, in dem es zu ständigen Neuverhandlungen des Verhältnisses von Gesellschaft und Staat zu religiösen Gemeinschaften und Praktiken kommt. Insbesondere der Umgang mit dem Islam steht immer wieder im Mittelpunkt der Diskussionen (vgl. Almeida 2017, 3). Erkennbar wird dabei eine interdiskursive Vernetzung religionstheoretischer, politischer und postkolonialer Fragestellungen:

> Übersehen wird […], dass der Islam bereits zu Beginn der Eroberung Algeriens im Jahr 1830 zum festen Bestandteil der religiösen Landschaft Frankreichs wurde und dass schon Anfang des 20. Jahrhunderts die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Laizität die politischen Eliten Frankreichs polarisierte. Koloniale Normen und Praktiken haben tiefe Spuren im Umgang Frankreichs mit dem Islam hinterlassen. (Ebd., 5)

Entsprechende Kontroversen zwischen Gesellschaft/Staat und Religion(en), aber auch zwischen unterschiedlichen religiösen Ausrichtungen sind allerdings nur ein Aspekt des europäischen Gesamtbildes, dem kreative Religionsentwürfe im Hinblick auf eine sich im 21. Jahrhundert durchsetzende *diversity* entgegengesetzt werden können. Gleichzeitig brechen sich in diesem offenen Feld auch wiederum Fundamentalismen und Fanatismen bahn, und es wird die „Tendenz zur Abschottung, Kontrolle und Ausgrenzung fremdreligiöser Einflüsse" bemerkbar, die sich parallel zu der Herausbildung immer neuer spiritueller Formen zeigen (Nehring 2008, 20).

In den pluralen Gesellschaften erfolgt „die religiöse Identitätssuche" in

> mindestens zwei gegenläufigen Mustern:
>
> - als Anpassung an Individualisierungsprozesse in Formen spiritueller Selbststeigerung mit einem konsumorientierten, wenig organisierten und synkretistisch geprägten Religionsvollzug […]
> - als Protest gegen die moderne Individualisierung, als Ich-Aufgabe und Ich-Verzicht, u. a. in vereinnahmenden religiösen Extremgruppen, die radikale Hingabe an religiöse Führergestalten und genormtes Verhalten von ihren Mitgliedern erwarten.
>
> (Hempelmann 2005, 20)[4]

In diesem weiterhin entwicklungsbedürftigen Feld der Aushandlung von Religion, seinen identitätsstiftenden Potentialen, aber auch gefährlichen Verengungen des Blicks, liefern, wie gesagt, die Literatur und andere künstlerische Medien wichtige Impulse, die zur Herausbildung eines vielfältigen, plural vertretbaren Religionsverständnisses wesentlich beitragen und gleichzeitig auch aufzeigen, welche Tendenzen einem solchen offenen Verständnis entgegenstehen.

3. Literatur- und medienwissenschaftliche Perspektiven

Die zunächst offensichtlichste Verbindung von Religion und Literatur bzw. Medien zeigt sich – im Sinne des vorliegenden Bandes in erster Linie bezogen auf den europäischen Raum – in der Präsenz religiöser bzw. religionsaffiner Texte in den jeweiligen Nationalliteraturen (vgl.

[4] Vgl. zu den Fundamentalismen und der damit verbundenen Rückkehr „zu patriarchalischer Autorität und Sozialmoral" auch Riesebrodt 2000, 9.

Scott 2015, xv). Daneben existiert jedoch eine Fülle an Narrationen, in denen zwar Themen aus dem Bereich der Religion(en) verhandelt werden, ohne dass es sich jedoch um religiös konnotierte handelt, wie am Beispiel der Literatur der Gegenwart deutlich wird: „Auch wenn es in der Literatur der Gegenwart einen anscheinend offenen Umgang mit religiösen Themen gibt, darf dies nicht damit verwechselt werden, dass sich das literarische Schaffen nunmehr (wieder) einer religiösen Formierung unterordnet." (Wichard 2018, 310) Stattdessen eröffnet sich in der Literatur und den Medien sowie darüber hinaus in den Künsten ein fruchtbares Feld der Aushandlung zwischen Begriffen wie „Religion", „Religiosität" und „Sakralität", zwischen „Materialismus" und „Spiritualismus" (Nehring 2008, 24–25). Zu unterscheiden ist entsprechend u. a. zwischen „sakralem Schreiben" und dem – z. T. distanzierenden und kritischen – Umgang mit sakral konnotierten Ikonographien und Topoi in unterschiedlichen literarischen Genres bzw. medialen Ausdrucksformen.[5] Konkret können diese Referenzen, wie oben bereits angedeutet, durch intertextuelle Verweise und den Rückbezug auf Themen und Motive aus religiösen Kontexten erfolgen:

> […] Texte und mediale Darstellungen des 20. und 21. Jahrhunderts bedienen sich eines tradierten Themenschatzes, für den die Gleichnisse Jesu und sein biblisch überlieferter Lebens- und Passionsweg ebenso relevant sind wie die bildgewaltigen Erzählungen der Propheten des Alten Testaments oder die Lebensgeschichte des Propheten Mohammed. (Lörke/Walter-Jochum 2015, 11)[6]

Formal wiederum manifestiert sich diese Bezugnahme beispielsweise durch die Übernahme narrativer ‚Bausteine' bzw. Strukturen religiöser Textsorten, u. a. aus dem Bereich der katholischen oder evangelischen Liturgie: „Gebet, Litanei, Glaubensbekenntnis oder Beichte sind religiöse und theologische Formen, die in ihrer Wirksamkeit auch von areligiösen Autoren [sic] bzw. Dichtern [sic] mit einer rein weltlichen Agenda erkannt und anverwandelt werden." (Ebd., 12) In der transkulturellen bzw. postkolonialen Literatur wird hingegen auch auf andere religiöse

[5] Darüber hinaus zeigen sich im Zeitalter der ‚neuen Religiosität' z. B. „Tendenzen der Sakralisierung des Profanen" (Hempelmann 2005, 15) im Sinne einer „Übermacht" (Nüchtern 2005, 28), die einem Gegenstand, aber z. B. auch einer Weltanschauung o. Ä. zugeschrieben wird.

[6] Vgl. zu dieser Thematik auch Wichard 2018, 312.

Formen u. a. des Islam zurückgegriffen, wie z. B. in Fatima Daas' *La petite dernière* (2020), das litaneiartig die Suren des Koran anklingen lässt.

Entsprechende intertextuelle Verweise auf *discours*- und/oder *histoire*-Ebene können der Auseinandersetzung mit religiösen Fragestellungen dienen, ermöglichen darüber hinaus aber auch eine Übertragung auf andere lebensweltliche Zusammenhänge wie Krisenerfahrungen und existenzielle Verunsicherungen (vgl. ebd., 11). Zudem bieten narrative Texte, die sich mit Religion(en) bzw. mit der Vorstellung einer Instanz außerhalb der menschlichen Vorstellungskraft befassen, einen Rahmen für die Annäherung an transzendente Erfahrungen[7] sowie an das Unsagbare, wie exemplarisch Primo Levis autobiographischer Zeugenbericht über Auschwitz *Se questo è un uomo* (1947) aufzeigt, in dem wiederholt auf religiöse Formen und Schlüsselbegriffe zurückgegriffen wird.[8] So bietet beispielsweise das Gedicht, das *Se questo è un uomo* vorangestellt ist und das sich am ritualisierten jüdischen Gebet *Shemà* orientiert, einen Einblick in Levis ambivalentes Verständnis von ‚heilig':

> A crucial element that Levi finds in his source is the nature of sacredness which characterizes this scriptural model and which he can apply to his own poem. The notion of the "sacred" in the Old Testament is expressed by terms resulting from the Semitic root Q-DGS indicating "sacredness", "holiness", but also "apartness". […] Levi's poem, however, seems to move away from Jewish specificity, since what is at stake there is something concerning every man and every woman, rather than some separate sacredness, and therefore assumes universal features. All are potentially separate, "holy" in a sense, since all are potentially dehumanized victims. (Moudarres 2014, 91)

Filme wie z. B. *Terraferma* (2011) von Emanuele Crialese oder *Fuocoammare* (2016) von Gianfranco Rosi, in denen drastisch aufgezeigt wird, unter welchen Bedingungen Geflüchtete unter Lebensgefahr Schutz in Europa suchen, verwenden wiederum eine stark christlich konnotierte Ikonographie, um das Leid zu verdeutlichen und ebenfalls den Fokus auf

---

[7] Vgl. dazu u. a. in Bezug auf Beispiele aus der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur Wichard 2018, 313.

[8] In diesem Zusammenhang sei auf Giorgio Agambens Auseinandersetzung mit der Vorstellung des *homo sacer* verwiesen, des gleichzeitig heiligen und schutzlosen Menschen (*Homo sacer: II potere sovrano e la nuda vita* [1995]; *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* [1998]); Agamben erarbeitet einige seiner Schlüsselbegriffe unter Bezugnahme auf Levis Werke, neben *Se questo è un uomo* u. a. auch *I sommersi e i salvati* (1986); vgl. dazu Moudarres 2014, 88.

die Würde des Menschen zu richten, die ihm durch die Umstände der Flucht und die Verweigerung von Schutz in Abrede gestellt wird.

Deutlich wird in diesem Zusammenhang die Affinität zwischen Religion und Literatur bzw. Medien als Diskurse, mittels derer ‚Sinnhaftigkeit' erfahrbar werden kann: „Die […] ästhetische Perspektive sucht auch in der Postmoderne noch […] die verlorene Ganzheit des Menschen und ist insofern religiösen Fragestellungen nah." (von Stosch/Schmitz/Hofmann 2016, 8) Im Unterschied zum Religionsdiskurs sei jedoch gleichzeitig „Nichtachtung vor Autoritäten, auch religiösen, ein Kennzeichen der modernen und postmodernen Kunst und Literatur" (ebd.). Literatur, Filme und andere Medien, in deren Mittelpunkt Religion(en) bzw. religiöse Fragestellungen und Vorstellungen stehen, können entsprechend zu Aushandlungsorten werden, um beispielsweise das Verhältnis von Religionen zueinander bzw. die Rolle von Religion(en) für individuelle Identitätskonstruktionen zu inszenieren und zur Diskussion zu stellen. Als Beispiele lassen sich erneut *La petite dernière* (2020) von Fatima Daas, in dem u. a. das widersprüchliche Verhältnis der Protagonistin zum Islam bzw. zur Rolle von Religion als Teil ihrer Identitätskonstruktion einen roten Faden der Erzählung bildet, oder der Film *Corpo Celeste* (2011) von Alice Rohrwacher anführen, in dem die dreizehnjährige Protagonistin im engen Kontext des süditalienischen Katholizismus eine persönliche Spiritualität und damit auch Identität entwickelt (vgl. Schwan 2022). Relevant erscheint in diesem Zusammenhang – insbesondere vor dem Hintergrund der oben angesprochenen zunehmenden Infragestellung eines ‚westlichen' Religionsverständnisses – die Pluralität der religiösen Verweise und Konnotationen, vor allem im Zusammenhang mit Werken von Autor*innen, die sich aus einer postkolonialen Perspektive kritisch mit einem christlichen Hegemonieanspruch auseinandersetzen: „In some cases, authors draw upon iconic materials from religious traditions other than Christianity for critical contrast and comparison." (Scott 2015, xix) So kommen beispielsweise in Marie NDiayes Erzählungen in *Trois femmes puissantes* (2009) sowie in den Filmen *Atlantique* (2019) von Mati Diop und *La Pirogue* (2012) von Moussa Touré u. a. an Spiritualität anknüpfende Darstellungsweisen zum Tragen, die belegen, welche integrative und religionsübergreifende Rolle der Transzendenz im Hinblick auf das Menschenbild zukommt,

ganz im Gegensatz zu ‚westlichen' Vorstellungen eines ausgrenzenden Religionsverständnisses.

Thematisiert wird überdies der von Derrida ins Spiel gebrachte „Grenzort" zwischen Innen und Außen, der religiöse Phänomene jenseits der Innensicht vor allem auch in ihrer äußeren, z. B. politischen oder sozioökonomischen, Dimension in den Blick nimmt – denn genau dies könne die Religionswissenschaft *nicht* leisten (Nehring 2008, 26). Hingegen können beispielsweise in der Literatur unterschiedliche Diskurse zusammengeführt werden – darunter, anknüpfend an das bereits oben genannte Verständnis von Religion als ‚Diskurskategorie', auch der religiöse.[9] Stellvertretend sei in diesem Zusammenhang auf die höchst kontroversen Diskussionen um Michel Houellebecqs Roman *Soumission* (2015) verwiesen, in dem ein Frankreich imaginiert wird, in dem eine fiktive islamische Partei den Präsidenten stellt: Neben explizit literaturkritischen Stimmen lenkte die öffentlich geführte Debatte den Fokus auf politische und gesellschaftliche Fragestellungen, u. a. zum Verhältnis von Staat und Religion(en), so dass Houellebecqs Roman Teil eines Diskurses rund um die Aktualität und das Verständnis von Laizität im Umgang mit religiösem Pluralismus werden konnte.[10]

Unter Rückbezug auf die Rolle von Literatur bzw. Medien als ‚Impulsgeber' gerade vor dem Hintergrund diversifizierter und pluraler Gesellschaften und Entwicklungen in Europa – nicht nur in Bezug auf die Romania – leisten narrative Entwürfe wie die streiflichtartig vorgestellten Beispiele einen wichtigen Beitrag zu den Übersetzungs- und Kommunikationsprozessen (Nehring 2008, 22) und damit zum „gesellschaftlichen Dialog der unterschiedlichen Akteure in multikulturellen Gesellschaften, indem die Pluralität unterschiedlicher Lebensformen *innerhalb ein und derselben Gesellschaft* besonders hervorgehoben wird, und man nicht der Versuchung zu erliegen scheint, Differenzen zu homogenisieren." (Ebd., 21; Herv. im O.) Dieser Dialog kann auch im Miteinander auf glo-

[9] Dies ist vor allem dann der Fall, wenn Literatur als „Interdiskurs" verstanden wird, der „einen eigenen Status, jenseits festgelegter Funktionen" habe: „[G]erade deswegen kann sie [die Literatur] an vieles anknüpfen und produziert immer wieder neu jenen Sinnüberschuss, der gerade in einer postsäkularen Gesellschaft attraktiv ist." (Wichard 2018, 323)

[10] Vgl. ausführlich zur Rezeption von *Soumission* Komorowska 2016.

baler Ebene als grundlegend angesehen werden. Hartmut Rosa (2022) hat kürzlich die These vertreten, dass Demokratie Religion brauche, da diese anleite, „ein hörendes Herz" zu haben, das den „Aggressionsmodus" durch ein „Resonanzverhältnis" ersetze und Verständigung und „Verbundenheit" möglich mache, die gerade in unserer schnelllebigen Gesellschaft gefragt sind. In diesem Zusammenhang der Religion als Form der „Beziehungsmöglichkeit" schreibt Rosa (ebd., 74) auch den Künsten eine wichtige Rolle zu. Im Hinblick auf Literatur und andere Medien, in denen eine Auseinandersetzung mit Religion(en) bzw. mit religiösen Fragestellungen stattfindet, lässt sich ebenfalls von ‚Resonanz' sprechen: Sie geben Impulse, sowohl in Bezug auf individuelle Auseinandersetzungen mit Glaubensfragen als auch bezüglich der Frage nach einem pluralistischen Religionsverständnis und dem Bewusstsein für die enge Verknüpfung politischer, religiöser und gesellschaftlicher Diskurse.

Bibliographie

Agamben, Giorgio (1995): *Homo sacer. II potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.

Agamben, Giorgio (1998): *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino: Bollati Boringhieri.

Almeida, Dimitri (2017): *Laizität im Konflikt: Religion und Politik in Frankreich*, Wiesbaden: Springer VS.

Bergunder, Michael (2011): „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft", in: *ZfR* 19 (1/2), 3–55.

Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (2000): *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Charbonnier, Lars/Cilliers, Johan/Mader, Matthias/Wepener, Cas/Weyel, Birgit (2018): *Pluralisation and Social Change: Dynamics of Lived Religion in South Africa and in Germany*, Berlin, Boston: De Gruyter.

Chérif, Mustapha (2008): *Islam and the West. A Conversation with Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press.

Düsing, Edith (2021): *Gottvergessenheit und Selbstvergessenheit der Seele*, Leiden et al.: Fink.

Greil, Arthur L. (2009): „Defining Religion", in: Clarke, Peter B./Beyer, Peter (Hrsg.): *The World's Religions: Continuities and Transformations*, Abingdon, New York: Routledge, 135–149.

Hempelmann, Reinhard (2005): „Einführung", in: ders./Badewien, Jan (Hrsg.): *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 14–22.

Komorowska, Agnieszka (2016): „‚Mais c'est d'une ambiguïté étrange'. Die Rezeption von Michel Houellebecqs Roman *Soumission* in Frankreich und Deutschland", in: *Romanische Studien* 3, 137–169.

Lörke, Tim/Walter-Jochum, Robert (2015): „Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Zu diesem Band", in: dies. (Hrsg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien*, Göttingen: V&R unipress, 9–14.

Moudarres, Laura (2014): „Sacrament of Testimony: Agamben and Biblical Language in Primo Levi's *Se questo è un uomo*", in: *The Italianist* 34 (1), 88–102.

Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (2008): „Einleitung", in: dies (Hrsg.): *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart: Kohlhammer, 7–10.

Nehring, Andreas (2008): „Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz", in: ders./Valentin, Joachim (Hrsg.): *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart: Kohlhammer, 11–31.

Nüchtern, Michael (2005): „Die Weihe des Profanen. Formen säkularer Religiosität", in: Hempelmann, Reinhard/Badewien, Jan (Hrsg.): *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 23–95.

Rémond, René (1992): „La fille aînée de l'Église", in: Nora, Pierre (Hrsg.): *Les lieux de mémoire* 3, Paris: Gallimard, 540–581.

Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*, München: Beck.

Rosa, Hartmut (2022): *Demokratie braucht Religion*, München: Kösel.

Saler, Benson (2000): *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York: Berghahn Books.

Schmitz, Sabine/Işik, Tuba (Hrsg.) (2015): *Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, Bielefeld: transcript.

Schwan, Tanja (2022): „Marta am Kreuzweg – Räume und ‚Medien' der Krise in Alice Rohrwachers *Corpo Celeste* (2011)", in: Corrado, Sergio/Antonopoulou, Anastasia/Felten, Uta/Schwan, Tanja/Andraschik, Franziska (Hrsg.): *Narrative der Krise. Literatur und Kino in Italien, Griechenland, Deutschland (2000–2015)*, Berlin et al.: Peter Lang, 149–180.

Scott, Jamie S. (2005): „Mapping the Sacred across Postcolonial Literature", in: ders. (Hrsg.): *Mapping the Sacred. Religion, Geography and Postcolonial Literatures*, Amsterdam et al.: Rodopi, xv–xxxiii.

Sommadossi, Tomas (2018): „Einleitung", in: ders. (Hrsg.): *Polytheismus der Einbildungskraft. Wechselspiele von Literatur und Religion von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 7–12.

von Stosch, Klaus/Schmitz, Sabine/Hofmann, Michael (2016): „Einleitung", in: dies. (Hrsg.): *Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bielefeld: transcript, 7–11.

Wichard, Norbert (2018): „Gott suchend: Beobachtungen zum Erzählen in der Gegenwartsliteratur", in: Sommadossi, Tomas (Hrsg.): *Polytheismus der Einbildungskraft. Wechselspiele von Literatur und Religion von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 309–323.

I. Religion/en und nationaler bzw. europäischer Zusammenhalt

Christiane Liermann Traniello

Addio Don Camillo: Anmerkungen zum Katholischen in Italien

The article offers a cursory overview on social and cultural implications of Catholic faith as the dominant religion of the Italian people. It tries to sketch some features considered typical of what is regarded as the 'identity' of the Italian culture in the past and in the present. The essay is based on narratives that might provide an insight into self and external perception of the fact of 'being Catholic' attributed to Italians. Two opposed narratives are envisioned: One identifies Italianity with Catholicism, along the concept of the Italian people as the Catholic Nation par excellence. The other interpretation which has in Niccolò Machiavelli its most known author highlights a paradoxical situation. From this point of view the centuries old presence of the State of the Catholic Church has produced a religious attitude li-mited to the surface. The Pope's double part, religious as the head of Catholic Christianity and political as an Italian monarch, is in this reading considered as the main obstacle for the development of a modern society in Italy.

1. Katholisch: Essenz oder Zuschreibung?

Gleich im Titel *Don Camillo* zu sagen, ist natürlich ein etwas billiger Trick, um die Aufmerksamkeit auf das Thema des vorliegenden Beitrags zu lenken. Es handelt sich um ein Thema, das mir zum Verständnis der italienischen Geschichte und Kultur außerordentlich wichtig zu sein scheint, welchem die Geistes- und Sozialwissenschaften in Deutschland jedoch traditionell mit Zurückhaltung und Vorbehalt begegnen. Neben den zahlreichen Facetten der italienischen Geschichte und Gegenwart, die von deutscher Seite untersucht werden, bilden Religion und Religiosität der Italiener und Italienerinnen offenbar kein attraktives Thema – ein Befund, der umso stärker auffällt, als es sich in Italien selbst ganz anders verhält. Hier sind Studien zur religiösen Befindlichkeit der italienischen Bevölkerung Legion. Die christliche Religion katholischer Observanz in ihren Verbindungen zu Politik, Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft bildet hier einen prominenten Untersuchungsgegenstand unter-

schiedlicher Disziplinen. Dabei geht es gerade nicht in erster Linie um die Institution Kirche/Vatikan, sondern um ‚das Katholische', verstanden als eine im einzelnen Menschen wie in der Gesellschaft wirkenden Prägekraft, die dazu beiträgt, Normen, Haltungen, soziale Standards und ‚Kulturmuster' herauszubilden, die sich beispielsweise von protestantisch oder islamisch geformten *patterns* unterscheiden.

Dazu ist eine Reihe von *caveat* erforderlich. Es ist zugegebenermaßen antiquiert, in Kategorien zu denken wie ‚deutsche Wissenschaft' und ‚italienische Wissenschaft'. Ich stütze mich mit meinen Beobachtungen schlicht auf Zahl und Inhalte wissenschaftlicher Publikationen. Und natürlich ist klar, dass Religion weder als monokausale Erklärung für irgendeine historische Erscheinung taugt, noch eine überzeitliche Determinante darstellt. Da aber kulturelle Differenzen zwischen Gesellschaften evident sind, lohnt es sich meiner Ansicht nach, der Frage nachzugehen, inwieweit religiöse Spezifika zur Entstehung und zum Fortwirken solcher Differenzen auch in einem immer stärker geeinten und vereinheitlichten Europa beitragen. Mir scheint, das problematische Schlüsselwort in diesem Kontext ist ‚Prägung'. Prägung suggeriert Pfadabhängigkeiten und Kausalitätsketten, deren Nachweis bezüglich des Religiösen methodisch schwer zu erbringen ist. Zu untersuchen wäre, in welcher Weise sich auch unter den Bedingungen der Säkularisierung und Assimilierung moderner Gesellschaften Sedimente älterer religiöser Formen erhalten, die auch ohne institutionelle Stütze und metaphysischen Bezugsrahmen weiterwirken.[1] Als methodisch einfacher erweist sich die Beobachtung von Fremdzuschreibungen, Selbstzuschreibungen und Narrativen (vgl. Borutta 2011), und das führt zu *Don Camillo* zurück, der Roman- und Filmfigur aus den 1950er Jahren. Ihre außerordentliche Popularität hing über Jahrzehnte mit der quasi selbstverständlichen Überzeugung zusammen, es bei dem fiktiven emilianischen Landpfarrer mit einem ‚typischen' Vertreter des italienischen Katholizismus zu tun zu haben. Und so wurde er von seinem Autor, Giovannino Guareschi, ja auch gezeichnet: als eine zentrale Figur in der sozialen Gemeinschaft, die deren Alltag regelt, undogmatisch bis auf den strammen Antikommunismus, bodenständig fromm, ohne theologische Intellektualität, nachsich-

[1] Vgl. aus der Fülle der Literatur: Elm 2001; Formigoni 2007; Frey/Krauter/Lichtenberger 2009.

tig mit den Armen und den beichtwilligen Sünderinnen und Sündern. Wichtig an dieser Bildkonstruktion war der Vorrang der sozialethischen Praxis gegenüber Glaubensinhalten.

Es wäre einer Untersuchung wert zu schauen, ob auch für die Generation der Millennials diese Zuschreibungen noch funktionieren. Der Titel des vorliegenden Beitrags entspringt der empirisch nicht überprüften Vermutung, dass dem nicht so ist, also *addio, Don Camillo*! Mit anderen Worten: Das Narrativ von der Zentralität des Katholischen für den sozialen Alltag besteht nicht mehr.

2. Ein Blick zurück: Katholizismus und Risorgimento

Bekanntlich war dies in der Zeit der italienischen nationalen Bewegung und Staatsgründung ganz anders. Blickt man auf das italienische *Risorgimento*, ist die enorme Bedeutung unverkennbar, die die Bezugnahme auf die Religion, auf deren Sprache und Symbolik für den italienischen Nationsbildungsprozess besaß, angefangen von der Bedeutung, die die Zeitgenossinnen und Zeitgenossen mit Begriff und Idee des *Risorgimento*, der ‚Wiederauferstehung' selbst verknüpften (vgl. Traniello 2007). Bei aller Heterogenität der Semantiken war darin zentral – gleich, ob implizit oder explizit – die Bezugnahme auf die *resurrectio*, den Ur- und Gründungsmoment der christlichen Frohen Botschaft. Deutlich nachdrücklicher als im Fall der Epochenbezeichnung *Renaissance* wog im Fall von *Risorgimento* der religiöse Verweischarakter. Diese Aufladung verdankte sich nicht zuletzt der Tatsache, dass die Rede vom *Risorgimento* auf ein unscharfes Kollektiv-Subjekt Bezug nahm, nämlich auf ein nicht näher definiertes ‚Italien', dem durch die Verheißung seiner Wiederauferstehung ein früheres, noch der Vollendung harrendes Leben attestiert wurde. Der Symbolbegriff *Risorgimento* entlehnte dem christlichen Auferstehungsgedanken die Vorstellung, die Wiedererlangung des Lebens bedeute zugleich dessen Steigerung und in Heils- und Erlösungsperspektive den Beginn eines neuen Lebens. *Risorgimento* bedeutete also immer mehr als bloße ‚Wiedergeburt' oder Rückkehr zu einstiger Größe. Der christlich geprägte soziokulturelle Kontext, in den es hineingesprochen wurde, implizierte die Vorstellung vom Zugang zu einem qualitativ gesteigerten, vollständigeren, authentischeren Leben.

Demnach ging es niemals nur um die Neugestaltung staatlicher Formen und um die Neuverteilung politischer Macht, sondern stets um die mit Verheißung verknüpfte Erwartung einer kollektiven Gesamterneuerung als heilsgeschichtlichem Fortschritt. Ablesbar wird dies unter anderem an dem Ausmaß, in dem sich die italienischen Diskurse zur politischen und sozialen Erneuerung aus den prophetischen Reden des Alten und Neuen Testaments speisten.

Ein konstitutiver, alle politischen Lager übergreifender *Risorgimento*-Topos bestand in der Überzeugung, die religiöse Transformation in Italien als wesentliche Komponente der Nation- und Staatswerdung werde Auswirkungen auf die religiöse Situation in ganz Europa haben, im Sinne eines notwendigen Kulturfortschritts der Völker. In solchen Projekten – man denke an die großen Entwürfe der Kleriker Vincenzo Gioberti oder Antonio Rosmini[2] – flossen heilgeschichtliche Modelle der christlichen Tradition mit aufklärerischen Fortschrittskonzepten zusammen (vgl. Elm 2001).

Tatsächlich hatte ja Vincenzo Gioberti in seinem während des Brüsseler Exils verfassten Traktat „Vom moralischen und zivilen Primat der Italiener" (1843) den Wiederaufstieg Italiens an dessen spezifisch katholische Zivilisationsmission gebunden. Die italienische Identität definierte er dort durch die katholische Identität – eine gewiss nicht unproblematische, aber außerordentlich populäre Konstruktion. So heißt es in dem *Primato*:

> Ich will ein Buch über Italien schreiben, und ich beabsichtige, über das lebendige und reale Italien zu schreiben, wie es heute da ist, nicht über das Italien, das seit vierzehn Jahrhunderten begraben ist […]. Nun sehe ich, dass in diesem Italien, das da ist und lebt und sich von den anderen Völkern unterscheidet, die Religion einen einzigartigen Platz einnimmt und nicht bloß einen extrem wichtigen Platz, so wie es überall der Fall ist. Daher verdient Italien, die religiöse Nation par excellence genannt zu werden. […] Nun kann man natürlich katholisch sein, ohne italienisch zu sein (schon von der Grammatik her wäre es lächerlich, das zu bestreiten); aber man kann nicht vollkommen rundherum italienisch sein, ohne katholisch zu sein, noch sich verdientermaßen an dem ersten Namen erfreuen, ohne an dem Glanz des zweiten teilzuhaben. (Zitiert nach Banti 2011, 147–148; Übers. d. Verf.)

[2] Vgl. beispielsweise die Beiträge in Centro Internazionale di Studi Rosminiani/Servizio nazionale CEI per il progetto culturale 2011; vgl. auch Malusa 2011.

Zwar konzedierte Gioberti, das Papsttum sei religiös betrachtet „eine kosmopolitische Persönlichkeit", aber in der konkreten Ordnung sozialer Strukturen erschien es ihm als Schöpfer des spezifischen Genius der Nation der Italiener. (Gioberti 1920, 50; Übers. d. Verf.) Er erklärte den römisch-päpstlichen Katholizismus zum Urprinzip der nationalen italienischen Identität, aber er bettete diese Lehre in eine religiöse, kulturelle und politische Reformerwartung ein, die im Kern besagte, die weltliche Herrschaft der Päpste werde aufgrund des natürlichen Gangs des Fortschritts durch eine der Zeit angemessenere, das heißt, nicht mehr machtgestützte, sondern rein geistig-geistliche Autorität der Kirche gegenüber der italienischen Nation abgelöst.

Es sei in diesem Zusammenhang selbstverständlich auch an Giuseppe Mazzini erinnert, den vielleicht prominentesten Fürsprecher der politischen Revolution, die gemäß Mazzinis visionärer Theorie zugleich eine religiöse sein würde und sein musste. Für Mazzini bestand im religiösen Modus des italienischen *Risorgimento* (stärker noch als in dessen politischer Qualität) die Bedeutung der italienischen Nationalbewegung als Befreiungsbewegung im europäischen Maßstab.

Das Bild von Italien als der Nation mit der besonderen religiösen Begabung, katholisch gleichsam aus kollektiver Wesensbestimmung, erwies sich als umso attraktiver, als die italienische Nationalbewegung ja de facto auf eine nur relativ schmale gesellschaftliche Basis zurückgreifen konnte. Gerade weil es ein ‚italienisches Volk' als Kollektivprotagonisten der nationalen Souveränität nicht gab und weil alle anderen Merkmale schwach waren, die eine Definition der Völker auf der italienischen Halbinsel als ‚Nation' gestatteten, gewann das gemeinsame Katholisch-Sein eine solch zentrale Bedeutung. Diese religiöse Zugehörigkeit konnte über politische Lagergrenzen hinweg Konsens stiften; sie erschien als das einzige echte, effektive gemeinschaftliche Identitätssubstrat mit kapillarer Ausbreitung und Präsenz in der Bevölkerung Italiens.

Allerdings erwies sich der populärste Faktor, der es gestattet hätte, die italienische Nation als ‚Volk' und nicht als schmale Kulturelite zu begreifen, nämlich eben der religiöse Glauben, vor allem nach 1848/49 als eines der mächtigsten Hindernisse auf dem Weg zum nationalen Staat. Denn die Katholische Kirche als die Institution, die diesen Glauben repräsentierte und kontrollierte, und zugleich als die einzige Institution, die über echte nationale Präsenz in Italien verfügte, war nicht bereit, ihre

Deutungshoheit über die Nation an den liberalen Staat abzutreten. Es erwies sich in dem die folgenden Jahrzehnte bestimmenden Streit, dass die Figur der ‚katholischen Nation' eine wichtige Klammer, eine Identitätsofferte bildete, die die Absolutsetzung des nationalen Staates unterlief, ihm aber zugleich ein transzendental verankertes, integrationstaugliches Fundament bot.

> Niemand, der unser Vaterland gesehen und analysiert hat, kann sich Italien ohne seine Religion vorstellen. Italien und Religion sind zwei untrennbare, unlösbare Begriffe. Man könnte sich vielleicht Italien ohne die Sonne vorstellen, die es wärmt, aber ohne den Katholizismus kann man sich Italien nicht vorstellen[,]

behauptete der Gioberti-Anhänger Domenico Carutti di Catogno 1861 im Parlament bei der Aussprache über die Legitimationsformel des jungen Staates.[3]

3. Die Gegenerzählung: das Machiavelli-Paradox

Gegen solche Beschreibungen des Katholischen nicht nur als modernitätskonform, sondern als notwendig für eine humane, gemeinschaftstaugliche Moderne standen von alters her alternative Großerzählungen, die dem Muster dessen folgten, was ich das ‚Machiavelli-Paradox' nennen möchte. Niccolò Machiavelli hatte bekanntlich die katholische Kirche angeklagt, die Italiener zu korrumpieren. Das Paradoxon bestand darin, dass ausgerechnet in Italien, dem Land, in dem das Oberhaupt der katholischen Kirche residierte, die Religion zynisch-instrumentell oder staatsfern-esoterisch praktiziert werde. Die Präsenz der Kirche in Italien in ihrer (fatalen) Doppelrolle von geistlicher und politischer Hoheit habe im Volk zum einen eine bloß oberflächliche, ritualhafte Religiosität hervorgebracht, zum anderen die Herausbildung bürgerlich-patriotischer Haltungen verhindert. Die Identifikation mit dem Gemeinwesen nach dem Idealbild des *miles-cives* in der römischen Antike sei blockiert worden. Unterwürfigkeit, Autoritätshörigkeit und Aspirationen, die sich auf ein imaginäres Jenseits richteten, seien die Folgen gewesen. Im Dies-

[3] Sämtliche Reden zu finden in http://it.wikisource.org/wiki/Atti_del_parlamento_italiano_ (1861)/8 (15.12.2022). (Übers. d. Verf.)

seits agierende Bürgertugenden hätten sich in Italien dagegen niemals entwickelt.

Diese Klage war nicht weniger wirkmächtig als auf der Gegenseite die Rede von den Italienern und Italienerinnen als der ‚katholischen Nation' par excellence und wurde zu allen kulturkämpferischen Zeiten vor und nach der nationalstaatlichen Einigung und erst recht nach dem Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes (1871) in Variationen immer neu aufgelegt. Wichtig scheint mir, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass diese Klage meist ‚antiklerikal' begründet, nicht *per se* ‚antikatholisch' orientiert war.[4] Problematisch erschienen den Kritikern die Mitsprache des Klerus im Politischen und die Tatsache, dass der Pontifex eben nicht nur Kirchenoberhaupt, sondern auch Landesherr war. Eine solche Kritik an der Doppelrolle des Papstes traf oftmals zusammen mit der Irritation über die fortdauernde Popularität katholischer Riten und Inszenierungen, deren Vergemeinschaftungspotential demjenigen des jungen liberalen Staates bedrohlich überlegen zu sein schien.

4. Paradigmenwechsel in der Analyse des italienischen Katholizismus

Es war akkurat diese Massentauglichkeit des Katholizismus, die nach dem Zweiten Weltkrieg das Interesse der italienischen Geschichts- und Sozialwissenschaften auf sich zog, wobei für die Versuche, die neuartige Machtstellung der christlichen (sprich: katholischen) Partei *Democrazia Cristiana* in Italien nach dem Faschismus zu erklären, Antonio Gramscis noch zu Zeiten von Mussolinis Diktatur entwickelte Analyse des italienischen Katholizismus die entscheidende Bezugsgröße bildete. Bei Gramsci war die Untersuchung der Rolle des Katholizismus bekanntlich einerseits mit dem Thema der „Hegemonie" und andererseits mit der von ihm erwarteten „intellektuellen und moralischen Reform" in Italien verknüpft.[5] Durch die sich anbahnende italienische Reform(ation), so glaubte Gramsci, werde sich der Raum des Politischen vom Staat

[4] Vgl. den ‚Klassiker' Verucci 1981; vgl. auch Scoppola 1973.

[5] Vgl. Gramscis Artikel (1919) zur Gründung des *Partito Popolare Italiano* im *L'Ordine Nuovo*. (Übers. d. Verf.)

(verstanden als Herrschaftsorganisation der politischen Klasse) auf die Gesellschaft ausweiten, sich also von einer Machtelite stärker in das Volk hinein demokratisieren. In dieser Perspektive stellte für Gramsci der durchstrukturierte Kosmos der katholischen Massenorganisationen, insbesondere die *Azione Cattolica* („Katholische Aktion"), ein absolut modernes Phänomen dar; er sprach vom „Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der katholischen Religion"[6] insofern die Katholische Aktion den Beweis liefere, dass die Kirche in einer Gesellschaft agieren müsse und könne, in der sie ihre alte hegemoniale Rolle verloren hatte. Dieser Verlust war die Folge gewaltiger Prozesse von Glaubensschwund, die ihrerseits das Ergebnis großer gesellschaftlicher und ökonomischer Transformationsprozesse der Moderne waren. Die Kirche hatte erkannt, so Gramsci, dass sie sich eine eigene Massenpartei zulegen musste, aber sie hatte genau dadurch auch den eigenen Abstieg und ihre gesellschaftliche Marginalität sichtbar gemacht. Sie war nicht mehr das Ganze der Gesellschaft, sondern eben nur noch „Partei", mit der Katholischen Aktion als „Partei der Kirche". Im Panorama der politischen Parteien Italiens gab es also, Gramsci zufolge, das Modell einer eigentümlichen Partei, die anders als die anderen Parteien nicht der politische Ausdruck einer bestimmten sozialen Klasse mit ihren spezifischen Klasseninteressen war und es auch nicht sein wollte. Vor diesem Hintergrund hielt er auch den Begriff „politischer Katholizismus" für sinnlos, weil der Katholizismus *per se* und erst recht in seiner Hauptinstitution der Römischen Kirche politisch gedacht und politisch repräsentiert werden müsse.

Nach 1945 (genauer: 1948 mit dem Wahlsieg der *Democrazia Cristiana*) standen die italienischen Geschichts- und Sozialwissenschaften vor einem Paradox, das Elemente des Machiavelli-Paradox fortführte. In Italien hatte sich unerwartet ein ‚guelfischer Staat' durchgesetzt, eine parlamentarische Demokratie, die der katholischen Kirche konstitutionell und im kulturellen Selbstverständnis eine außerordentliche Mitsprache einräumte. Einhundert Jahre nach dem Zusammenbruch der ‚neoguelfischen Hoffnungen' in der Revolution von 1848 war aus dem Katholizismus, dem Verlierer der Nationalstaatseinigung und scheinbaren politischen *outsider*, der Gewinner der Nachkriegsepoche geworden.

[6] Ebd. (Übers. d. Verf.)

Einen Schlüssel zum Verständnis dieser ‚paradoxen' Entwicklung fand die jüngere, sozialgeschichtlich orientierte, an Antonio Gramsci geschulte Forschung im *mondo cattolico*, in den großen, vielfach gegliederten katholischen Organisationen und Verbänden einschließlich der durch sie geprägten Lebensformen, Weltbilder und Anschauungen mit ihren kapillaren, dynamischen Beziehungen in die italienische Gesellschaft hinein. Das bedeutete einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel: Man verabschiedete sich von dem traditionellen, idealistisch-liberalen Apriori, gemäß welchem religiöse Fragestellungen für den Historiker eigentlich zweitrangig seien. Fortan gab es, sehr grob schematisch zurechtgestutzt, zwei große Deutungslinien: Die eine billigte den eng an die Kirche angeschlossenen katholischen Vorfeldorganisationen zu, nach dem Verlust der alten machtgestützten Hegemonie eine neuartige, moderne Hegemonie erstritten zu haben und dank ihrer ‚massentauglich' zu sein; die andere, aus der liberalen und katholisch-liberalen Tradition stammend, sah mit Bedauern, dass die Massentauglichkeit der Kirche zwar einen unerwarteten Rückhalt garantierte, aber bloß wagenburgartige Identitätsofferten machte, keine auf den einzelnen Gläubigen abzielenden Emanzipationsangebote.

Der Faschismus hatte die Parteien zerschlagen, die aus der Tradition des *Risorgimento*-Liberalismus stammten, die die Nationalbewegung getragen hatten und zunächst die dominanten Stützen des nationalen Staates gewesen waren. Die großen Volksparteien, die auf den Faschismus folgten, also Christdemokratie und Kommunistische Partei, machten diese Zerschlagung nicht rückgängig, sondern schufen eigene politische Massenkulturen, wobei die Christdemokratie ihre Hegemonie – so jedenfalls sahen es ihre liberalen Kritiker – mit der Etablierung einer konfessionalistischen, klerikal-kirchenhörigen Herrschaft erkaufte. Eine solche kritische Sicht der jüngeren italienischen Geschichte blieb publizistisch einflussreich und etablierte Narrative rund um den Topos der ‚verpassten Chance', wie die Geschichte *idealiter* eigentlich hätte verlaufen müssen. Eine solche Trauer über verpasste Chancen war auch Vertretern der jüngeren italienischen Nachkriegshistoriographie katholischer Provenienz nicht fremd, wenn sie wie beispielsweise Pietro Scoppola beklagten, die ideologisch hochaufgeladenen Auseinandersetzungen im Kalten Krieg

hätten in Italien Züge eines Religionskrieges angenommen.[7] Religion und Politik schienen nicht mehr unterscheidbar. Die religiösen Überzeugungen kirchentreuer Italiener und Italienerinnen wurden massiv politisiert. Und das ging, so Pietro Scoppola, auf Kosten einer inneren, intimeren, persönlichen (lies: modernen) Religiosität. Im dogmatisch geforderten politischen Zusammenhalt von Katholikinnen und Katholiken, verstanden als Bedingung der Verteidigung des demokratischen Staates in Italien, trat das Machiavelli-Paradox in verjüngtem Gewand wieder auf.

5. Katholische Nation und demokratischer Staat

Unbestritten scheint, dass Glauben und Religiosität in Italien vielfältige, sogar außerordentlich plurale Ausdrucksformen fanden, jedoch stets unter dem Leitbild der Vorstellung von der *gens catholica*, dem angestammten, in tiefen Kultursedimenten verwurzelten Katholischsein von Italienerinnen und Italienern. Diesem Leitbild entsprach das Nachkriegsideal von Kirche: Sie stehe an der Seite der einfachen Leute und sei zugleich Trägerin und Bewahrerin von deren kultureller Tradition und Bildung. Ihre populärsten Figuren waren denn auch stets volksnah, karitativ, menschenfreundlich und werden noch bis in die Gegenwart hinein so gezeichnet, man denke an den vom öffentlich-rechtlichen italienischen Fernsehen im Jahr 2010 produzierten Spielfilm „Das Paradies ist mir lieber!" (*Preferisco il Paradiso*), in welchem der 1622 heiliggesprochene Filippo Neri als moderner, unkonventioneller und ungemein liebenswürdiger Held präsentiert wird. Ähnliche Züge lassen sich in den Erzählungen zu dem Turiner Ordensgründer und Seelsorger Giovanni Bosco finden, aber auch zu dem Gründer der italienischen katholischen ‚Volkspartei' (*Partito Popolare Italiano*), dem sizilianischen Priester Luigi Sturzo. Sie alle werden als undogmatische Charismatiker geschildert, die lagerübergreifend Personen in ihren Bann zu ziehen imstande waren. Filippo Neris Wundertätigkeit (welcher die Fähigkeit, schweben zu können, zugerechnet wurde) beispielsweise wird in dem zitierten Spielfilm als die gleichsam natürlich-übernatürliche Folge seiner innigen Gottesbeziehung vorgestellt. Auch zu Giovanni Bosco ist eine Unzahl erbau-

[7] Beispielsweise in Scoppola 1985.

licher Geschichten überliefert (die er zum Teil selbst erzählt hat). Leitmotivisch geht es darin häufig um die Abwehr des Teufels, der in den unterschiedlichsten Tiergestalten auftritt – weniger als Verführer zur Sünde, denn als Angstmacher. Aber der Angst begegnet der Don mit der *allegria*, die sein populärer Wahlspruch anmahnt: „Denkt dran, dass der Teufel Angst vor heiteren Menschen hat!" Furcht erschien Giovanni Bosco als Türöffner für Gewalt und Verbrechen.

Die dritte hier exemplarisch genannte Figur ist Luigi Sturzo, der trotz seiner hageren Gestalt nicht mit Savonarola-hafter Askese assoziiert wird, sondern mit der Begabung, auch Menschen, die seinem Glauben und seiner Kirche fernstanden, für sein Ideal einer christlich inspirierten, demokratisch organisierten politischen Partizipation zu gewinnen und an sich zu binden.

Entsprechend der katholischen Fokussierung auf die „armen Leute" („la povera gente" in den Worten des legendären Florentiner Oberbürgermeisters Giorgio La Pira 1904–1977) erwarteten die politisch-militanten Katholiken vom demokratischen Staat (1948), dieser habe in erster Linie Fürsorge-, Hilfs- und Unterstützungsinstrument der Armen und Lohnabhängigen zu sein und müsse die Mächtigen kritisieren, ohne jedoch den ‚Klassenkampf' zum Gesetz und Motor der geschichtlichen Entwicklung zu deklarieren. Eine komplette ‚Laizität' des politischen Gemeinwesens könne und dürfe es nicht geben, wie die Katastrophe der Gottesferne des Faschismus gezeigt habe. Die soziokulturell-religiöse Erziehungs- und Leitfunktion gebühre der Kirche ebenso wie die Hoheit der Definition von ‚Gemeinwohl' und ‚guter Gesellschaft'. Solche Erwartungen kennzeichneten 1947/48 die Mitarbeit eines Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti oder Amintore Fanfani in der Verfassungsgebenden Versammlung. Man verstand den italienischen Katholizismus, und dieser verstand sich selbst als gleichermaßen antiutopisch wie antiapokalyptisch.

6. Schlussbetrachtungen

Wie eingangs angedeutet, hat sich das vornehmlich ‚katholisch' konnotierte Nachkriegsitalien in den 1960er und 1970er Jahren dann so rasant gewandelt, dass der Prozess der Säkularisierung und Laisierung der ita-

lienischen Gesellschaft die Frage nach dem Machiavelli-Paradox wieder aufwarf: War also die Religiosität nur Oberfläche, wenn sie so schnell verschwinden konnte?

Eine Antwort vermag ich nicht zu geben, sondern nur eine Vermutung zu äußern. Mir scheint, dass es in der italienischen Gesellschaft auch unter den Jüngeren noch so etwas wie einen ‚katholischen Habitus' gibt, Verhaltensmuster und Einstellungen, die tradiert werden, auch wenn ihr katholisch-religiöses Fundament verschwunden ist. Hierzu würde ich die Hochachtung von Tradition, Alter und Autorität zählen, die Vermeidung von Eindeutigkeit zugunsten von Zwei- und Mehrdeutigkeiten; die Bereitschaft, Dinge und Konzepte an den Rändern offen, integrativ, tendenziell unabgeschlossen zu lassen; Walter Benjamin (1991) hatte die italienische (sich dem Katholischen verdankende?) Vorliebe für Durchgangs-, Passagen- und Schwellensituationen konstatiert, die Uneindeutigkeit und maximale Kommunikation garantieren. Hierzu würde ich auch zählen, dass kein (protestantisches) Direkt-Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem abstrakten Allgemeinen (Gott oder dem Staat) besteht, sondern dass Mediatoren (Heilige, Fürsprecher) Beziehungen herstellen müssen. Eine solche Kommunikationskultur tendiert zur Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung von Verantwortung und Schuld und zugleich zur großzügigen Vergebung von Schuld und zur Nachsicht mit der menschlichen Schwachheit.

In Italien sind nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreiche katholische Gemeinschaften, Initiativen und Bewegungen entstanden, die oftmals (bis heute) mit ihrem karitativen Engagement die Schwäche staatlicher Strukturen ersetzten und Jugendarbeit mobilisierten, man denke an die 1964 in Turin gegründete „Friedensmission der jungen Leute" (*Servizio Missionario Giovani*) oder die heute weltweit aktive Gemeinde von Sant'Egidio in Rom (Gründung 1968). Eine Photographie der religiösen Situation im Jahr 2023 legt den Eindruck von ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen' nahe. Lebendig ist durchaus (noch?) eine sogenannte ‚Volksfrömmigkeit' mit ihrer Verehrung wundertätiger und trostspendender Heiliger, während alle statistischen Daten den Schwund der Anbindung an die Institution Kirche zeigen.

Bibliographie

Altermatt, Urs/Metzger, Franziska (Hrsg.) (2007): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer.

Banti, Alberto M. (Hrsg.) ([3]2011): *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma/Bari: Laterza.

Benjamin, Walter (1991): „Denkbilder", in: Tillman Rexroth (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, IV–1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 305–438, https://silo.tips/download/denkbilder-1-walter-benjamin-und-asja-lacis-neapel (15.12.2022).

Borutta, Manuel ([2]2011): *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Centro Internazionale di Studi Rosminiani/Servizio nazionale CEI per il progetto culturale (Hrsg.) (2011): *Antonio Rosmini e il problema storico dell'Unità d'Italia. Atti dell'XI Corso dei Simposi Rosminiani* (Stresa 25–28 agosto 2010), Stresa.

Elm, Veit (2001): *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin: Duncker & Humblot.

Formigoni, Guido (2010): *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento ad oggi*, Bologna: il Mulino.

Frey, Jörg/Krauter, Stefan/Lichtenberger, Hermann (Hrsg.) (2009): *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Gramsci, Antonio (1919): „I Popolari", in: *L'Ordine Nuovo*, 01.11.1919, 184.

Gioberti, Vincenzo (1920): *Del Primato morale e civile degli Italiani*, hrsg. von Gustavo Balsamo-Crivelli, Torino: UTET.

Malusa, Luciano (2011): *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano: Franco Angeli.

Scoppola, Pietro (1973): „Laicismo e anticlericalismo", in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa* (La Mendola 31 agosto–5 settembre 1971), Bd. 2, Milano: Vita e Pensiero, 225–274.

Scoppola, Pietro (21985): *La „nuova cristianità" perduta*, Roma: Studium.

Traniello, Francesco (2007): „Introduzione", in: Ders.: *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna: il Mulino, 7–58.

Verucci, Guido (1981): *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848–1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Bari: Laterza.

Carina Zeiger

Zwischen *convivencia* und *exilio*: Der Mythos vom Spanien der drei Religionen und seine Bedeutung für europäische Identitätsstiftung

Due to its geographical position and its proximity to North Africa and on the basis of its long history of immigration and exile, Spain has always been a melting pot of different cultures and religions which, for centuries, has allowed the productive exchange of knowledge between the oriental and the occidental world. The most important and bestknown period in this context is probably the time of Al-Andalus, this is medieval Iberia under the reign of Muslim caliphate, a period which is traditionally known for its extremely flourishing culture as a result of the coexistence of Muslim, Jewish and Christian religion and has become subject of numerous legends and myths in Spanish literature. This article presents three texts of contemporary Spanish authors which treat different aspects of the Andalusian myth from a transhistorical point of view. We analyse the different perspectives the authors give us on the innercultural and religious situation in Al-Andalus and we examine the way in which they try to actualise the narratives of the Andalusian 'convivencia' with a view to reintegrate them in modern Spanish political discourses. We will then ask the question what we can learn from those texts with regard to the problems of migration, cultural diversity and integration in Europe and the challenges of a 'European convivencia' by pointing out the importance of myths in the building of a European identity as well as the risks of ideological storytelling in historical discourses.

1. Al-Andalus, die Entstehung eines Mythos

Es hat in der europäischen Geschichte wohl kaum eine andere Epoche gegeben, die hinsichtlich der Fragen religiöser Toleranz und kulturellen Zusammenlebens so intensiv diskutiert worden ist, wie die des Al-Andalus, die Zeit der arabischen Herrschaft im mittelalterlichen Spanien. Noch 500 Jahre nach dem Fall Granadas wird in politischen Debatten hinsichtlich ethnischer und religiöser Konflikte das muslimische Iberien immer wieder in seiner Symbolhaftigkeit zitiert, je nach politischer Intention entweder als Paradies des friedlichen Zusammenlebens oder als Epoche konfessioneller Konflikte und kriegerischer Auseinanderset-

zungen (vgl. hierzu Civantos 2017). Die Zeit des Al-Andalus, in der seit der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel 711 bis zur Vertreibung der jüdischen und muslimischen Bevölkerung unter den Katholischen Königen 1492 verschiedene konfessionelle Gruppen koexistierten, ist unbestreitbar eine Zeit des wissenschaftlichen und religiösen Austauschs und der kulturellen Blüte gewesen, die die spanische Kultur und Geschichte tief geprägt haben. Der Einfluss insbesondere der arabischen Kultur auf die spanische Identität ist in der offiziellen spanischen Geschichtsschreibung allerdings lange Zeit weitgehend zugunsten der Propagierung eines auf rein lateinisch-christlichen Werten basierenden Spanienbildes ignoriert worden, das die spanische Geschichte als lineare Entwicklung vom Westgotenreich, über die Katholischen Könige bis hin zur katholischen Kolonialmacht zeichnet. Die muslimische Vergangenheit des Landes wird erst im Zusammenhang der europäischen Aufklärungsbewegungen und der im Zuge der Säkularisierungswellen Europas erfolgenden kritischen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche und der spanischen Inquisition aufgedeckt (vgl. Aillet 2006, 3). Das katholisch-inquisitorische Spanien erscheint in den Texten der französischen Aufklärung als ein innerhalb der europäischen Geistesgeschichte eher rückständiges Land, das die Entwicklung des Menschen hinsichtlich des technischen Fortschritts und der Entfaltung der menschlichen Vernunft nicht in derselben Form durchlebt habe wie seine europäischen Nachbarn. Diese berühmt gewordene These der Rückständigkeit Spaniens hat in der Folge die Frage der Europahaftigkeit Spaniens aufgeworfen, die noch im 20. Jahrhundert sowohl spanische – Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset – als auch nicht-spanische Historiker und Geschichtsphilosophen beschäftigt und heftige Debatten auslöst. In diesem Kontext werden vor allem in den zwanziger Jahren Stimmen laut, die von der Nicht-Zugehörigkeit Spaniens zu Europa sprechen und die Idee eines Europas vertreten, das lediglich bis zu den Pyrenäen reiche. So schreibt der deutsche Romanist Victor Klemperer 1927, Spanien habe ein „außereuropäisches Schicksal erlitten" (Klemperer 1927, 9) und gehöre daher im Grunde nur „halb zu Europa" (ebd.), eine These, die er einerseits auf die arabisch-muslimische Vergangenheit Spaniens stützt und andererseits auf die von ihm wiederbelebte Idee der Renaissancelosigkeit des Landes (vgl. ebd.), das hinsichtlich der europäischen Reformationsbewegungen einen Sonderweg gegangen sei. Spa-

nien sei, so Klemperer, ein in seinen Grundfesten primär arabisch und muslimisch geprägtes Land, dessen Verwaltungssystem zerstört und durch den Katholizismus ersetzt worden sei (vgl. ebd.), und dessen spezifische innerkonfessionelle Auseinandersetzung[1] nicht zu denselben kritisch-reformatorischen Emanzipationsbewegungen geführt habe wie im Rest Europas, sondern vielmehr die Fortschreibung der philosophisch-spirituellen Tradition des Mittelalters erlaubt habe. Entgegen diesem veralteten negativen Spanienbild hat es in der Geschichte auch Stimmen gegeben, die die Rolle Spaniens in Europa positiver bewerten. In der europäischen Romantik und im Zuge des hier wiedererstarkenden Interesses an religiösen Themen wird die muslimische Vergangenheit Spaniens in ihrer Relevanz für Europa hervorgehoben.[2] So spricht Johann G. Herder vom „edlen" Araber, dessen verschiedene Stämme „gerechte, vorzügliche Männer" sowie „tapfere und kluge Feldherren" hervorgebracht hätten (Herder 1791, XIX, 4. *Reiche der Araber*). Der holländische Historiker Reinhardt Dozy spricht von einer Fusion der arabischen und der spanischen Welt und bereitet damit den Weg für die Integration des Islam in die hispanische und damit europäische Kultur (vgl. Aillet 2006, 4). Washington Irving und insbesondere die französischen Romantiker wie René de Chateaubriand und Victor Hugo – beide Vordenker des modernen Europa – machen Al-Andalus zum literarischen Faszinosum und exotischen Sehnsuchtsort in Europa,[3] wobei hier insbesondere das mittelalterliche Granada popularisiert und zur Metapher des multikulturellen Paradieses auf Erden gemacht wird, was aus der Feder des Autors, der 1848 in seinem Eröffnungsdiskurs des Friedenskongresses in Paris die Idee der ‚Etats-Unis d'Europe' prägt, hinsichtlich der romantischen Europaidee von Bedeutung scheint. Dieses romantisch idealisierte Bild des Al-Andalus wird innerhalb der innerspanischen Debatten des

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen Ludwig Pfandls (1923, 52) zur erasmischen Reformation in Spanien.

[2] Vgl. beispielsweise die spanienfreundliche Haltung in den Studien Kurt Vosslers (1922, 231), dem Lehrer Klemperers. Zur Auseinandersetzung Kurt Vosslers und Victor Klemperers bezüglich der Rolle Spaniens in Europa vgl. die Ausführungen von Dietrich Briesemeier 2004.

[3] Beispielsweise in *Les Aventures du dernier Abencerage, Les Orientales, Tales of the Alhambra*.

zwanzigsten Jahrhunderts durch Autoren wie Blanco White oder Américo Castro aufgegriffen und zum ‚Mythos des Spanien der drei Religionen' und der *convivencia*, des friedlichen Zusammenlebens der Kulturen, weiterentwickelt (insbes. Castro 1948), eine Idee, die der offiziellen spanischen Geschichtsschreibung in der Tradition Ortega y Gassets und später vor allem Claudio Sánchez-Albornoz' entgegengestellt wird, nach der die arabische Epoche Spaniens lediglich als historische Klammer innerhalb einer ansonsten christlich-lateinischen Geschichte anzusehen sei. Diese These, die so von heutigen spanischen Historikern nicht mehr vertreten wird, wurde in den 1950er und 1960er Jahren des franquistischen Spanien insbesondere zugunsten einer nationalistischen Geschichtspropaganda benutzt, die das repressive Vorgehen des diktatorischen Staates gegenüber ethnischen, sprachlichen und religiösen Minderheiten legitimierte. Die dagegen von den Vertretern der *convivencia* ausgelösten Debatten um Multikulturalität und religiöse Toleranz zielten auf eine Rehabilitation der jüdischen und muslimischen Kultur in Spanien und wurden in dieser Hinsicht schnell von den Diskursen der aufkommenden regionalen Identitätsbewegungen in Spanien aufgegriffen. Insbesondere in der andalusischen Bewegung wird der Mythos der *convivencia* immer wieder bedient, wobei hier der Kampf um regionale Autonomie und politische Selbstbehauptung mit dem Einsatz für arabische Minderheiten zusammenfällt, und zwar im Sinne einer Rückbesinnung auf die muslimische Vergangenheit der Region und deren multikulturelle Geschichtstradition. Andalusien versteht sich als Erbe der traditionellen Kultur des Al-Andalus, das hier in seiner romantischen Überhöhung gemeinsam mit dem Mythos der *convivencia* zum Modell andalusischer Identitätskonstruktion wird. Diese politisch motivierte Idealisierung des Al-Andalus und die geschichtliche Ineinssetzung des Al-Andalus mit dem heutigen Andalusien ist in der Kritik als ideologische Verzerrung der Geschichte beschrieben worden. Eine solche Kritik finden wir beispielsweise bei Bruna Soravia, die sich in diesem Zusammenhang besonders mit der durch den amerikanischen Universitätsdiskurs aufgegriffenen und weiterentwickelten Mythifizierung des Al-Andalus beschäftigt, der hier im Zuge der *Postcolonial Studies* als „Chronotopos eines verloren Paradieses" (Soravia 2009, 351; Übers. d. Verf.) erscheint und als das Symbol einer Exilgeschichte, die die muslimische Kolonialgeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts mit der

Geschichte der jüdischen Diaspora des 19. und 20. Jahrhunderts verbinde. Diese Ineinssetzung der Geschichten verschiedener kultureller, religiöser Minderheiten und die Verschmelzung verschiedener historischer Epochen – die der mittelalterlichen Exilgeschichte mit der modernen Kolonialgeschichte – seien, so kritisiert Soravia, das Resultat einer postmodernen, antihistorischen Haltung innerhalb der amerikanischen Cultural Studies, die „in ihrem ideologischen Kampf gegen dominante Machtdiskurse" und ihren „antiphilologischen", ja „komplottistisch" gefärbten Entwürfen alternativer Geschichtsmodelle zu solchen unzulässigen Mythisierungen beitrügen (ebd., 352, 354). Seit den 1970er Jahren erscheinen daher immer mehr Studien, die die Entmythisierung Andalusiens zum Ziel zu haben scheinen. Insbesondere der in Madrid geborene Historiker und Islamforscher Serafin Fanjul setzt sich in seinem Werk für eine kritische Neuinterpretation des Al-Andalus ein. In einem Interview der Zeitschrift *ABC* zu seinem 2017 erschienenen Buch *Al Andalus, l'invention d'un mythe: La réalité historique de l'Espagne des trois cultures* behauptet Fanjul, dass die Vorstellung eines kultivierten und toleranten Al-Andalus, welche man Generationen von Spanier*innen aufgetischt habe, einer von deutschen und französischen Romantikern völlig verzerrten Bildlichkeit entspringe, die sich dann in der Mythifizierung Andalusiens durch Historiker wie Américo Castro oder durch die ideologisch aufgeladenen Schriften andalusischer Nationalisten wie etwa Blas Infante im kulturellen Gedächtnis der Spanier verfestigt habe. In Wirklichkeit aber sei der Al-Andalus ein arabisches Land mit muslimischer Religion gewesen, das sich nicht durch Toleranz und friedliche *convivencia* ausgezeichnet habe, sondern durch Despotismus und Unterdrückung von Juden und Christen und insofern sei diese Epoche entgegen einer verbreiteten Meinung absolut nicht als Modell für das heutige Europa geeignet.[4]

In diesem Artikel geht es nicht um die Klärung der Frage, welche der Versionen des Al-Andalus tatsächlich der historischen Wahrheit entspricht, sondern darum, herauszustellen, wie in zeitgenössischen literarischen Texten Spaniens der Mythos des Al-Andalus wieder aufgegriffen

[4] Fanjul 2018. Interessant sind auch die Ausführungen Gustavo Buenos zur „Inkompatibilität" der Religionen im Kapitel „España frente al Islam" seines Werkes *España frente a Europa* von 2019, 434–437.

wird und inwiefern die verschiedenen Sagen und Legenden rund um diesen Mythos in diesen Texten auch in politischer Hinsicht und in Bezug auf die Religionsdebatten in Spanien aktualisiert und funktionalisiert werden. In einem weiteren Schritt wird zu ermitteln sein, inwiefern diese innerliterarische Auseinandersetzung spanischer Autoren mit der Bedeutung des Al-Andalus für die spanische Geschichte wertvoll ist, im Hinblick auf aktuelle Fragen europäischer Identitätskonstruktion und der Problematisierung von Migration, Diversität, Integration, gerade vor dem Hintergrund, dass Spanien mit der Zeit des Al-Andalus als Gründungsmythos stärker als die benachbarten europäischen Länder Themen von Multikulturalität und religiösem Zusammenleben zur Frage nationaler Identität schlechthin macht.

Drei Beispieltexte, die zwischen 1970 und 1991 entstanden sind, *La Reivindicación del Conde don Julián* von Juan Goytisolo, das Skript zu „Averroes", einer Sendung der TV-Reihe *Paisaje con figuras* von Antonio Gala, und *Córdoba de los Omeyas* von Antonio Muñoz Molina, sollen hinsichtlich dieser Fragen untersucht und ihrer identitätsstiftenden Funktion einander gegenübergestellt werden. Den drei Werken ist gemeinsam, dass sie die Zeit des Al-Andalus in ihrer politischen, transhistorischen Bedeutung verankern. Goytisolos *Don Julián* ist ein im Zusammenhang der *andalucismo*-Bewegung entstandener Text zur Zeit der Franco-Diktatur, der als Parodie der franquistisch-falangistischen Geschichtsversion einer *España Sagrada* zu verstehen ist. Antonio Gala, der ebenfalls der Bewegung des *andalucismo* angehört, setzt sich einige Jahre nach Francos Tod mit der Aufnahme des andalusischen Philosophen Averroes in die Reihe der bedeutendsten historischen Figuren Spaniens für die Rehabilitation der arabischen Kultur innerhalb der spanischen Geschichtsschreibung ein. Bei Molina wird über die Erzählung der Geschichte Cordobas und die Thematisierung der selbstzerstörerischen Kraft der Kalifenhauptstadt eine implizite Kritik an politisch motivierten Mythifizierungen der arabischen Vergangenheit durch insbesondere heutige andalusische Identitätsdiskurse deutlich, die wiederum als Warnung vor einer erneuten Zersplitterung des Landes gelesen werden kann.

2. Juan Goytisolos *Conde don Julián* und der Verrat an der *España sagrada*

Im Jahr 1970 erscheint *Reivindicación del Conde don Julián*, der zweite Teil einer autofiktionalen Trilogie des in Andalusien geborenen Autors Juan Goytisolo. Mit seiner Verteidigung des legendären Grafen Don Julián lässt Goytisolo hier die zwischen Américo Castro und Claudio-Sanchez Albornoz geführte polemische Debatte der 1950er Jahre über die wahre ‚Essenz' Spaniens, d. h. den Streit zwischen der Tradition einer auf lateinisch-christlichen Werten beruhenden spanischen Identität einerseits und einem von Diversität und Multikulturalität geprägten Spanienbild in der Tradition der *convivencia* auf der anderen Seite, noch einmal aufleben. Als Schüler Blanco Whites und Américo Castros hat sich Juan Goytisolo stets für die Idee eines Spaniens eingesetzt, in dem das friedliche Zusammenleben jüdischer, christlicher und muslimischer Kulturen möglich schien. Sein Werk gilt als Brückenschlag zwischen dem Orient und dem Okzident, er selbst als leidenschaftlicher Förderer des interkulturellen Dialogs (Monmany 2017). Gleichzeitig ist sein persönliches Verhältnis zu seinem Mutterland Spanien immer ein zwiespältiges gewesen, da er durch sein politisches Engagement gegen Rassismus und seinen Einsatz für die Förderung von Minderheiten, insbesondere durch seinen Kampf für die ‚andalusische Sache', in offener Opposition zum franquistischen Regime stand, was dazu führte, dass er 1956 ins Exil gehen musste, zunächst nach Paris, später dann ins marokkanische Tanger, und seine Werke bis zu Francos Tod 1975 aus Spanien verbannt wurden. Auch der als antipatriotisch und antikatholisch geltende Text der *Reivindicación* ist erst nach 1975 in Spanien erschienen und wurde zunächst in Mexiko veröffentlicht. In einem im tangerischen Exil verfassten Kommentar an Julio Ortega, der später in seiner Aufsatzsammlung *Disidencia* publiziert wurde, beschreibt Goytisolo die Bedingungen der Entstehung des Textes: In der historisch bedeutenden, sagenumwobenen Stadt Tanger, von der aus im Jahr 711 die arabische Eroberung der Iberischen Halbinsel gestartet war und von wo aus die spanische Küste zum Greifen nahe erscheint, träumt Goytisolo von der legendären Figur des Grafen Don Julián und dessen „grandiosem" Verrat an Spanien (Goytisolo 1978, 292), ein Verrat, der, wie Américo Castro schreibt, zum Gegenstand zahlreicher spanischer Gedichte und Romanzen geworden

ist (Castro 1966, 243). Seine eigene Distanzierung von den offiziellen Werten seines Mutterlandes, d. h. einerseits von den Ideen und Vorstellungen des franquistischen Regimes, andererseits auch von denen eines europäischen Ethnozentrismus, den Goytisolo seit dem Algerienkrieg kritisch beobachtet, führen zu dem Wunsch der Abrechnung, der Schändung und „symbolischen Zerstörung" Spaniens (Goytisolo 1978, 292) und dessen historischer, religiöser, kultureller Mythen, die sich in gewisser Weise den Verrat des Grafen Don Julián zum Vorbild nehmen (vgl. Gould Levine 1985, 16). Dabei ist es insbesondere die Legende des Grafen selbst, die in dem Text einer Entmythifizierung unterzogen und neu interpretiert wird, und auch der Verrat erhält eine neue Bedeutung.

Der historische Don Julián dient unter dem Westgotenkönig Roderick und ist christlicher Gouverneur der Stadt Ceuta. Der Legende nach sendet Julián seine Tochter Florinda an den Hof Rodericks in Toledo, damit sie dort eine gute Erziehung erhalte. Als Don Julián erfährt, dass seine Tochter, die auch als Cava Rumia oder La Cava bekannt ist, Opfer eines Vergewaltigungsaktes durch König Roderick wird, schwört er Rache und beschließt, dem muslimischen, unter dem Kalifen al-Walid I. dienenden Gouverneur des nahegelegenen Tanger, Tariq ibn Ziyad, zu helfen, das Westgotenreich Hispaniens zu erobern. In der offiziellen spanischen Geschichtsschreibung und in der Tradition der seit Alfons X. proklamierten Kontinuität der christlichen Ideologie erscheint dieser Akt des Don Julián als Verrat am westgotisch-christlichen Königreich. In seiner *Primera crónica general de España* verurteilt Alfons X. „la saña del traidor don Julián", „olvidado de lealtad", „desacordado de la ley", „despreciador de Dios, cruel en sí mismo, matador de su señor, enemigo de su casa" (Alfonso el Sabio 1906, 310), durch dessen Schuld das als „paraíso de Dios" (ebd., 311) erscheinende westgotische Reich verloren gegangen sei. Eine solche Version der Geschichte basiere allerdings, so kritisiert Goytisolo, auf einem „favoritismo infantil por romanos y visigodos y la fobia morbosa contra hebreos y musulmanes" (Goytisolo 1971, 146), einer Phobie, die die spanische Geschichtsschreibung noch bis heute präge, wie die Werke zeitgenössischer Autoren wie Ortega y Gasset, Menéndez Pidal oder Manuel García Morente zeigten. Durch solche Äußerungen und seine insgesamt oppositionelle Haltung zur offiziellen Geschichte wird Goytisolo in den sechziger Jahren zum Opfer einer Reihe von Verleumdungen durch die spanische Presse, die den Autor, wie

seinerzeit den Grafen Don Julián, des Verrats am eigenen Volk bezichtigen.[5] Diese Anschuldigungen führen dazu, dass sich Goytisolo aus einer „actitud reivindicativa" (ebd., 18) heraus umso intensiver mit Publikationen von Autoren wie Luis Cernuda, Américo Castro, Blanco White auseinandersetzt und letztlich den Roman, der ursprünglich unter dem Titel *La traición del Conde Don Julián* veröffentlicht werden sollte, zu einer großen Verteidigungsschrift des Grafen macht.

Der Erzähler und Protagonist Alvaro Mendiola, der dem Leser bereits aus dem ersten Teil der Trilogie, *Señas de identidad*, als autobiographisches Ich und Alter Ego Goytisolos bekannt ist,[6] lebt in dieser Episode der *Reivindicación* fernab seiner spanischen Heimat im marokkanischen Tanger (wie Goytisolo) und identifiziert sich gedanklich mit dem historischen Don Julián. In einer Art „dialogisiertem, inneren Monolog" (Martin Morán 1985, 318) stellt der Erzähler sich vor, wie er als der Graf Julián den Gouverneur von Tanger, Tariq, seinen Lover, aufsucht, um mit ihm dessen Plan für die Invasion Spaniens zu besprechen. Durch die Identifizierung mit Julián, dem Verräter, und die Glorifizierung Tariqs, der hier als starker, männlicher und den delikaten spanischen Männern überlegener Kämpfer dargestellt wird – letztere seien ausschließlich mit dem Lesen von Büchern beschäftigt –, sympathisiert der Leser mit diesen beiden Figuren und so wird die Geschichte der Eroberung Spaniens hier, anders als in ihren nationalistischen und Reconquista-basierten Versionen, aus der Sicht der (muslimischen) Invasoren beschrieben.

Wichtig ist in dieser Version Goytisolos die satirisch-parodistische Fixierung auf das sexuelle Element der Legende, die auf die Enthüllung des traditionellen Diskurses über die Eroberung als Vergewaltigungsakt abzielt.[7] Tariq wird hier als eine Art sexueller Triebtäter beschrieben, der

---

[5] Vgl. dazu die Ausführungen von Linda Gould Levine (1985, 18–21).

[6] In *Señas de identidad* ist Alvaro Mendiola ein aus dem französischen Exil nach Spanien zurückgekehrter Republikaner, der sich in einem journalistisch angelegten Erinnerungsprojekt auf die Suche nach seiner Identität begibt, aber letztlich das Gefühl der Fremdheit gegenüber seinem Mutterland, gegenüber dem modernen, franquistischen Spanien, nicht überwinden kann. Die Überschneidung mit der Biographie Goytisolos ist eindeutig. Zum autobiographischen Status der Trilogie vgl. Gronau 2015.

[7] Vgl. hierzu die Ausführungen von Christina Civantos (2017, 115–116).

in die Iberische Halbinsel ‚eindringt', um sich mit seinen muslimischen Truppen an spanischen *doncellas* zu vergehen. Interessant ist hier, dass der eigentliche Vergewaltigungsakt, der der Legende nach die spanische ‚Katastrophe' ausgelöst hat, derjenige des Westgotenkönigs Roderick an Juliáns Tochter Florinda ist. So ist in früheren spanischen Versionen der Legende nicht so sehr Tariq, sondern vielmehr Roderick der Sünder, dessen sexueller Akt zum Fall des Westgotenreichs geführt hat. Die Zerstörung Spaniens wird also zunächst dem illegitimen Sex zwischen Roderick und Florinda zugeschrieben, was dann aber, wie Goytisolo in seiner 1981 erschienenen Essay-Sammlung *Crónicas sarracinas* erklärt, in spanischen Diskursen kurioserweise zu solchen Versionen transformiert wurde, die die Angst vor dem lasziven, vergewaltigenden Mohren schürten (Goytisolo 1982, 35). Dies liege daran, so Goytisolo, dass die Legende Don Juliáns als „una variante de la fábula del pecado original y el paraíso perdido" zu verstehen sei „en la que, en vez de la manzana, el señuelo del maligno habría sido la belleza de una doncella (i. e. la hija de Julián)" und in der „el papel de Adán correspondería al último rey visigodo […] por culpa de éste, los españoles habrían perdido para siempre su inocencia y, a sus ojos, el moro invasor simbolizará el mal, el pecado, el castigo." (Ebd., 35) Dieser Mythos der *España sagrada*, der das westgotische Reich als das christliche Paradies zeichnet, welches durch die Ursünde des Roderick-Adams verlorengegangen sei, sodass das spanische Volk von nun an unter der teuflischen Herrschaft des Mauren in ewiger Sünde leben müsse, ist im 20. Jahrhundert zu einem Schlüsselelement des national-katholischen Diskurses Francos geworden, der ‚den Mauren' zum Symbol allen Übels und aller Sünde machte. Das Bild des gewaltsamen, sexuell aggressiven Mauren, das schon in mittelalterlichen und frühmodernen Diskursen zu finden ist und nicht zuletzt durch die Ideen der 1898er Generation zum spanischen Nationalcharakter prominent gemacht wurde, erscheint in der falangistischen Propagandarhetorik als Gegenbild zum keuschen, ehrenhaften christlichen Ritter, dem spanischen Edelmann, der durch die muslimische Eroberung Spaniens seine Reinheit, seine *pureza*, verloren hat und von seinem heiligen Weg abgekommen ist. Goytisolos Darstellung des hypermaskulinen, animalistisch-gewaltsamen Tariq, der sich gemeinsam mit Julián vornimmt, ganz Spanien willentlich mit der Syphilis zu infizieren, ist hier als Parodie der Figur des sündhaften Mauren in franquistisch-nationa-

listischen Diskursen zu sehen und insofern als Kritik an der durch den Franquismus propagierten Vision einer reinen, d. h. nicht-maurischen, spanischen Identität (vgl. hierzu Labanyi 1989, 196–214 sowie Civantos 2017, 115–117). Die gewaltverherrlichende und aggressiv-totalisierende Darstellung Tariqs hat allerdings auch zu kritischen Stimmen geführt, die Goytisolo beschuldigen, gerade die mythischen Bilder zu propagieren, die er eigentlich zu dekonstruieren sucht. „[T]he novel perpetuates the mythical vision it sets out to subvert" lesen wir bei Jo Labanyi (Labanyi 1989, 196).[8]

In seinen theoretischen Texten verteidigt Goytisolo selbst allerdings immer wieder den uneingeschränkt subversiven Charakter der *Reivindicación,*[9] und seines Werkes insgesamt, der seiner Konzeption von Literatur als *disidencia* entspringt, einer Literatur, die gezielt mit historisch-kulturellen Mythen, Diskursen, Traditionen brechen will. „Mi concepto de arte es el arte como rebeldía", sagt Goytisolo in einem Interview mit der Casa Encendida (2010), „una rebeldía contra las formas artísticas canonizadas,[10] una rebeldía social y ética." Neben der Figur Tariqs fallen in diesem Sinn viele weitere Persönlichkeiten der spanischen Geschichte dem satirischen Blick Goytisolos zum Opfer. So wird unter anderem der römische Philosoph Seneca, der gebürtig aus Córdoba stammt und in der traditionellen spanischen Geschichtsschreibung als eine Art Galionsfigur des idealen spanischen Edelmannes erscheint, in einer imaginären Szene vom Erzähler dabei beobachtet, wie er im Bart Tariqs[11] sein biologisches Geschäft erledigt. In einer anderen Szene betritt der Erzähler in einem Attraktionspark ein riesiges

---

[8] Vgl. hierzu auch Brad Epps 1999, zitiert nach Civantos, 2017, 116.

[9] Wird im Folgenden mit *RDJ* abgekürzt.

[10] In der berühmten Szene der Bibliothek in Tanger attackiert der Erzähler in einem cervantinisch anmutenden Akt satirischer Zerstörung diverse kanonisierte Texte ‚illustrer' Autoren sowie typisch spanische Gattungen der España Sagrada wie *romanceros*, *libros de caballería* und *autos sacramentales* (*RDJ*, 104–115).

[11] Der Bart Tariqs, der von einer „densa frondosidad" und einer „espesura hirsuta" (*RDJ*, 222) ist, symbolisiert hier die Sensualität und männliche Kraft des Arabers im Gegensatz zur Nüchternheit der „afeitada civilización hispana" (ebd.) mit ihrem charakteristischen spanischen „bigotillo alfonsino" (ebd., 230). Vgl.

Modell der königlichen Vagina von Isabela la Católica. Dieser betont körperliche, schlüpfrig-erotische Diskurs Goytisolos, der sich durch den gesamten Text zieht, verweist hier einerseits auf das sexuelle Element der Gründungsgeschichte, den Vergewaltigungsakt Rodericks – la „gruta sagrada" der katholischen Königin kann insofern als Anspielung auf La Cava, Juliáns Tochter Florinda, gelesen werden und die Szene als symbolische, textuelle Vergewaltigung des traditionellen Geschichtsdiskurses. Andererseits ist der gewollt vulgäre Sprachgebrauch hier als Instrument der Befreiung einer durch das repressive System zensierten Sprache zu sehen. Nicht nur auf der inhaltlichen Ebene der Figuren, sondern auch auf der sprachlich-formalen Ebene sucht Goytisolo, bestehende Wahrheitsdiskurse zu unterlaufen,[12] wobei er hier von einem doppelten Verrat, von der „fusión de la traición-tema y la traición-lenguaje" spricht (Goytisolo 1978, 292). In *Disidencias* sagt Goytisolo: „para violar la leyenda y los mitos y valores hispánicos tenía que violar asimismo el lenguaje" (*Disidencias*, 292). Auf seiner Suche nach der „palabra liberada de secular servidumbre" (*RDJ*, 196), einer von der Zensur der traditionellen Wahrheitsdiskurse befreiten Sprache, die mit dem Konzept der *pureza del castellano* bricht, bedient sich Goytisolo neben der schlüpfrig-vulgären, entfesselten Terminologie der Körperlichkeit auch des betont kolloquialen Sprachgebrauchs ‚fremder', d. h. nicht-kastilischer Varianten wie beispielsweise der des Argentinischen, des Kubanischen oder des Mexikanischen. Es ist hier insbesondere aber der hypertrophe Einsatz von aus dem Arabischen stammenden spanischen Vokabeln, mit der uns Goytisolo die Absurdität der Idee eines von fremden Einflüssen ‚reinen', auf lateinischen Wurzeln basierenden Kastilisch vor Augen führt, welche der traditionelle nationalistische Geschichtsdiskurs in Spanien insbesondere im Zusammenhang des Konfliktes mit den aufkommenden regionalistischen Identitätsbewegungen in Spanien nutzt, ein Konflikt, der sich vor allem an der Frage der linguistischen Varietäten Spaniens

hierzu die Ausführungen von Linda Gould Levine (1985, 54): „O sea, los bigotes de Tariq no sólo son bigotes sino también representación de un ideal cultural y estético que falta en la cultura española, así como otra variante del tema de la sensualidad árabe previamente mencionada."

[12] Zum Einfluss avantgardistisch-strukturalistischer Theorien auf das Werk Goytisolos siehe u. a. Davis 2012, 1–48.

bricht und dem das politische Regime mittels oppressiver Zensur und linguistischer Zentralisierung Einhalt zu bieten versucht. Die Sprachkritik des *RDJ* ist hier im Lichte der aufkommenden Bewegung des *andalucismo* zu verstehen, der Goytisolo anhängt und deren Kampf gegen ein zentralisiertes, lateinisch-christliches Kastilien auch nach dem Tod Francos weitergehen wird.

3. Die Darstellung des Andalusiers Averroes in Antonio Galas *Paisaje con figuras*

In den Jahren zwischen 1976 und 1985 produziert das öffentliche spanische Rundfunkunternehmen RTVE die TV-Reihe *Paisaje con figuras*, deren Skript aus der Feder des spanischen Autors Antonio Gala stammt und später auch in Buchform erscheint, nachdem es zeitweise mit Problemen der postfranquistischen Zensur zu kämpfen hatte. Spanien befindet sich nach Francos Tod auf dem steinigen Weg hin zur Demokratie, schließt sich als Nachzügler der NATO an und wird Mitglied der Europäischen Union. Zur selben Zeit ist das Land einer verstärkten nordafrikanischen Immigration ausgesetzt, welche die Frage nach der arabischen Vergangenheit und der Beziehung zu Europa erneut stellt. In Opposition zu den Zentralisierungsbestrebungen der postfranquistischen Regierung erheben sich nun also verstärkt regionalistische Identitätsbewegungen, zu denen auch der *andalucismo* gehört und in dessen Kontext die Ausstrahlung der Episode „Averroes" von 1985 zu verstehen ist, die als eine der letzten Episoden der TV-Reihe die Präsentation des andalusischen Philosophen Ibn Rushd, besser bekannt als Averroes, vorsieht. Die Serie, die aus dreißig-minütigen, von Gala selbst moderierten Episoden besteht, in denen jeweils das Porträt einer spanischen historischen Figur gezeigt wird, präsentiert Ibn Rushd als Meister des Rationalismus, der für die Vereinbarkeit von Säkularismus und Islam steht und insofern als Brückenfigur zwischen Orient und Okzident fungiert. Allein die Tatsache, dass das spanische Fernsehen Averroes in die Reihe der relevanten Figuren spanischer Geschichte aufnimmt, zeigt die besondere Bedeutung, die der Epoche des Al-Andalus beigemessen wird. Als Kultur arabisch-hispanischer Fusion ist Al-Andalus eindeutig Teil der spanischen Nationalgeschichte, die gerade durch Kulturkontakt

und Wissenstransfer den Grundstein für europäisches Denken legt. So schreibt Gala in seiner Einleitung zu „Averroes“:

> Averroes dicta la infinita lección de su sabiduría. […] En él culmina el movimiento filosófico arábigo-español, y se prepara, por un lado, la definitiva muerte de la filosofía árabe, y, por otro, el advenimiento de la escolástica latina. Averroes abre el camino de la ciencia europea, que surge del contacto permanente de los reinos cristianos con el Islam español. (Gala 1985, 87)

Gleichzeitig erscheint Averroes hier als vom gesellschaftlichen System unterdrückter Intellektueller, der von den religiösen Führern des Almohaden-Kalifats der Heterodoxie angeklagt und dazu verurteilt wird, Cordoba zu verlassen. „Averroes, here“, wie Christina Civantos (2017, 98) schreibt, „is the man of reason, the eternal questioner and the eternally unsatisfied“. Oder, wie in der Einleitung zu lesen ist: „Averroes, aquí, es la imperecedera figura del intelectual lucido y a la vez oprimido por una sociedad ignorante de cuanto no sean sus propias y menudas ambiciones.“ (Gala 1985, 87) Die Ineinssetzung Córdobas mit Al-Andalus und vor allem die Verschmelzung des Al-Andalus mit der heutigen autonomen Region Andalusien lassen die Stimme Averroes’ zur Stimme der regionalen Identitätsbewegungen werden, die sich im postfranquistischen Spanien für Meinungsfreiheit und Toleranz einsetzen. So kann sein Mitgefühl mit „los andaluces desterrados“ (ebd., 89), d. h. mit den durch die Katholischen Könige von der Iberischen Halbinsel vertriebenen Juden und Muslimen, auch als Referenz auf die Vertriebenen des Bürgerkriegs und der Diktatur sowie auch auf die andalusischen Wirtschaftsmigrant*innen interpretiert werden (vgl. dazu Civantos 2017, 99). Averroes, der sich seinerzeit gegen die Zensur des Kalifenstaates erhoben hat, wird hier zum Symbol des zensierten, kulturell unterdrückten Andalusiers, der wiederum in der hier geschaffenen historischen Kontinuität einer bereits 500 Jahre andauernden Identität seine Legitimation erfährt. Galas „Averroes“ endet mit dem zeitweisen Verlust der zuvor konstatierten Toleranz und Offenheit Córdobas: Seine Bücher werden verbrannt, er selbst wird verstoßen, wir lesen von den Klagen Averroes’, aber auch von seiner tiefen Hoffnung, dass die Toleranz der Stadt eines Tages zurückkehre (Gala 1985, 100–101), was im Zusammenhang der Überlagerung der Zeitebenen und der Überblendung Córdobas und Andalusiens die Hoffnung der heutigen Andalusier*innen

– die Hoffnung Galas? – auf ein sich auf seine Wurzeln besinnendes tolerantes und weltoffenes Spanien abbildet. Diese tiefe Hoffnung, der Glaube an Veränderung zusammen mit dem Kampf für ideologische Toleranz und *convivencia* der Kulturen und Religionen verbindet Antonio Galas „Averroes" mit dem *Don Julián* Goytisolos. Wie der Erzähler Goytisolos im tangerischen Exil auf das ihm fremd gewordene Spanien blickt und den Plan seines Verrates spinnt, mit dem er das spanische Volk aus seinem ideologischen Schlaf der Intoleranz und der falschen Wahrheits- und Identitätskurse herausreißen will, um so eine neue spanische Geschichtsschreibung möglich zu machen, so schaut Averroes am Ende der Episode ebenfalls aus dem marokkanischen Exil heraus auf das verlorene Paradies Córdobas, dessen tief in der Bevölkerung verankerter Geist der *convivencia*, des toleranten religiösen und kulturellen Zusammenlebens, eines Tages wieder zum Leben erwache.

4. Antonio Muñoz Molina – *Córdoba de los Omeyas*[13]

21 Jahre nach Erscheinen der *Reivindicación* von Goytisolo und sechs Jahre nach der „Averroes"-Episode von Antonio Gala veröffentlicht der in Andalusien geborene Schriftsteller Antonio Muñoz Molina sein Werk *Córdoba de los Omeyas*, das von der Öffentlichkeit lange Zeit weitgehend unbeachtet blieb und erst zwei Jahrzehnte später wieder in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gerät. In Form eines Reiseberichts beschreibt Molina verschiedene Momente der Geschichte dieser sagenumwobenen Stadt, die einst unter der Herrschaft der Omeyyaden-Dynastie zum Kalifat erhoben und zur Hauptstadt des Al-Andalus erklärt wurde. In der Überlagerung historiographischer und fiktionaler Elemente, die sich insbesondere durch den ambivalenten, oszillierenden Status des Ich-Erzählers zwischen dem faktischen Reiseberichterstatter einerseits und dem fiktiven, das historische Córdoba bereisenden Zeitzeugen andererseits manifestiert, wird uns die Zeit des Kalifats von dessen Proklamation durch Abderramán III. bis hin zum Zerfall des Reiches in die *reinos taifas* vor Augen geführt und durch eine Art ‚Hineinfühlen' in die Geschichte verlebendigt. Der Erzähler des Textes

[13] Wird im Folgenden mit *CO* abgekürzt.

präsentiert sich zunächst als Historiker und seinen Text als historiographische Studie zum mittelalterlichen Córdoba, welche er mit diversen historischen Fakten und Zitaten aus Forschungsarbeiten spanischer und arabischer Historiker und Spezialisten des Al-Andalus unterfüttert und im Anhang mit einer Bibliographie versieht.[14] Als Historiker des ausgehenden 21. Jahrhunderts, d. h. in der Tradition der Reflexionen über die Grenzen historischen Erzählens durch Historiker wie Paul Veyne oder Michel de Certeau,[15] sieht sich der Erzähler aber mit der Problematik einer objektiven Beschreibung einer vergangenen Epoche konfrontiert. Wie schon Luis Borges, der in seiner Averroes-Darstellung letztlich feststellen muss (*El Aleph*, 588), dass ihm dieser mittelalterliche, andalusische Philosoph gänzlich unbekannt und unzugänglich bleibt (*CO*, 20),[16] so erscheint auch dem Erzähler dieses Textes die so weit zurückliegende Epoche des Al-Andalus als beinahe unerreichbar und deren Darstellung nur in Form einer hypothetischen Annäherung an diese Stadt möglich, die unter anderem auf seinen eigenen persönlichen Erinnerungen an eine vergangene Córdoba-Reise basiert und insofern auf Methoden der Fiktion zurückgreifen muss. Immer wieder erklärt der Erzähler in diesem Zusammenhang, dass die Geschichtsschreibung ohnehin mit der Fiktion verwandt sei: „Historia es eso, una ficción nacida del gusto de saber lo que no puede recordarse" (ebd., 27). In dieser Hinsicht ist es dem Autor möglich, seinen Erzähler an einigen Stellen zur fiktiven Figur, zu einem „viajero inventado" (ebd., 143) zu machen, der, ähnlich wie der Erzähler Goytisolos, in seiner Gedankenwelt ins mittelalterliche Spanien reist, hier aber nicht, wie Don Julián, zum aktiven Protagonisten wird, sondern Beobachter der von ihm imaginierten Welt bleibt und sich über

[14] Als historiographische Referenz dienen ihm die Texte von Historikern wie Reinhart Dozy, Sánchez-Albornoz oder Torres Balbás sowie Berichte historischer Zeitzeugen wie Ibn Hayyan oder Ibn Zaydun.

[15] Zum Einfluss dieser Autoren auf *Córdoba de las Omeyas* vgl. Alonso Troncoso (1992, 35–51).

[16] Siehe in diesem Zusammenhang den interessanten Vergleich der Averroes-Darstellungen von Luis Borges und Antonio Gala in der Studie von Christina Civantos, die den Unterschied der beiden Texte insbesondere in der Akzeptanz der Zugänglichkeit, der „translatability" dieser historischen Figur sieht (Civantos, 2017, 47).

Methoden der Hypothesenbildung und der internen Fokalisierung in die Gefühls- und Gedankenwelt der historischen Figuren „hineindenkt",[17] wobei hier die Häufigkeit des Verbes „imaginar" auffällt, mit dem der Erzähler sich dieser Welt annähert (vgl. dazu Champeau 2015).

Diese Art der affektiven Annäherung an eine vergangene Epoche sowie die dadurch entstehende Überblendung verschiedener Zeitebenen führt zu der Illusion einer von Erzähler und Leser geteilten menschlichen, „transhistorischen Erfahrung".[18] Das intellektuelle und monumentale Erbe Córdoba, das sich von philosophischem Gedankengut, wie das Averroes' und Maimonides', über architektonische Meisterwerke, wie die Mezquita oder die glänzenden Mosaike arabischer Baukunst, bis hin zu den verwinkelten Gassen der Judería erstreckt, wird durch die anachronistische Ineinssetzung der Zeitebenen nicht nur als Verweis auf eine längst vergangene Epoche kulturellen Glanzes, d. h. als „testigos de un tiempo culto y refinado" beschrieben, wie im Klappentext der Edition Seix Barral (Editorial Planeta) zu lesen ist, sondern in seiner transhistorischen Bedeutung für die Kultur des heutigen Spaniens verankert.

Der Versuch der Wiederherstellung einer erfahrbaren Kontinuität der Geschichte und die Aktualisierung dieses glorreichen kulturellen Erbes der Vergangenheit wird aber gleichsam in Spannung gestellt zur Thematik der Zerstörung, des Falls und des Verlustes; Glanz und Zerfall der Stadt sind bei Molina die beiden Hauptcharakteristika, die erst in ihrer kontrastiven Verbildlichung die Faszination Córdobas ausmachen:

> También Córdoba nos aparece como una alegoría, si bien nos damos cuenta de que no sabremos nunca desvelar el significado oculto de su belleza ni ahondar en el limo de *devastaciones sucesivas* y prodigios levantados sobre escombros del que se ha nutrido hasta hoy su perduración. Córdoba *es un pergamino rasgado y pulido muchas veces* que revela al calor del fuego una escritura invisible […]. En Córdoba nos sobrecoge con igual *intensidad el esplendor que la destrucción*. (*CO*, 21; Herv. d. Verf.)

---

[17] Vgl. hierzu die Ausführungen von Champeau 2015.

[18] „D'où proviennent alors ces images? Principalement de la mémoire de l'auteur voyageur qui imagine la cité médiévale […] autorisant une approche sensuelle, voire affective, d'une époque et d'une société dont il ne reste que des vestiges, tout en supposant une continuité dans le temps qui *donne au narrateur voyageur et à son lecteur l'illusion de partager une expérience humaine transhistorique*." (Ebd.; Herv. d. Verf.)

Wenn das gerade eroberte Andalusien aus der Sicht des Eroberers Tariq als das neue Paradies erscheint, wie Molina einer von Ibn-Sabatt zusammengestellten Beschreibung aus dem 13. Jahrhundert entnimmt (ebd., 44, 66), so ist die Geschichte wie die des Conde Don Julián ebenfalls durchzogen von Motiven der Vertreibung, des Exils und der verlorenen Heimat. So wird das Schicksal der Flucht und des Exils anhand der Geschichten verschiedener historischer Figuren beschrieben: die des jüdischen Arztes Abd al-Rahmans III. (ebd., 173), Hasday Ibn Shaprut, die der bei der Machtübernahme Al-Mahadis (ein Erbe al-Mansurs) vertriebenen Cordobeser (ebd., 261), weiterhin die Geschichte des Poeten und Gelehrten Ibn Hazm, der aus seinem Palast verstoßen wird und von da an zu lebenslanger Irrfahrt verdammt ist (ebd., 263), oder auch Hishams II., der letzte Kalif, der Anfang des 11. Jahrhunderts gestürzt wird und, je nach Quelle, ins Exil nach Mekka, Syrien oder Jerusalem flieht. Das dritte Kapitel schließt mit einem Abd-Rahman I. zugeschriebenen Gedicht, das die Exilthematik und die Nostalgie der verlorenen Heimat hervorhebt (ebd., 78).

Das Motiv von Exil und Vertreibung aus dem Paradies, das, wie schon bei Goytisolo und Gala, auch autobiographisch motiviert ist, dient hier nicht, wie bei jenen, der nostalgischen Glorifizierung der muslimischen Vergangenheit Spaniens und deren Idealisierung zum multikulturellen Sehnsuchtsort, sondern der Beschreibung des Falls und des Verlustes, dem „imaginaire de la chute“ (Champeau 2015), und einer differenzierten Abbildung der Geschichte, die, so Geneviève Champeau, auch die selbstzerstörerische Kraft der Stadt Córdoba in Szene setzt:

> Face à l'idéalisation d'un passé musulman, *Córdoba de los Omeyas* offre une représentation contrastée de celui-ci en soulignant, à côté de son opulence, les causes internes du déclin d'une ville qui met autant d'énergie à se détruire qu'à se construire. (Ebd.)

In dieser Thematik einer Gesellschaft, die sich selbst zerstört, „una civilizacion que se suicida“ (Rojo 2007), so der Titel einer Buchpräsentation in *El País*, sieht Molina eine Verbindung zu aktuellen politischen Debatten des heutigen Spanien. Die Ineinssetzung der Zeitebenen und der zyklische Charakter der Geschichte erlaubt hier, das Werk als eine Parabel für die heutige Zeit zu lesen und als implizite Kritik an der Mythifizierung der arabischen Vergangenheit und einer ideologischen Instrumentalisierung des „legado andalusí“ zugunsten falscher Identi-

tätskonstruktionen im Rahmen andalusischer Autonomiebestrebungen. Diese Kritik wird einige Jahre später in *La Huerta del Edén*, einer in der andalusischen Ausgabe von *El País* veröffentlichten Chroniksammlung Molinas expliziert und ausgeweitet, in der er schreibt: „cada día que pasa, el país se divide en taifas y en identidades más irrisorias" (Molina 1996, 45). So wie das historische Andalusien einst in verschiedene *taifas* zerfiel, so sieht sich auch das heutige Spanien aufgrund radikaler Ideen und ideologischer Verzerrungen der Geschichte durch regionale Autonomiebewegungen mit der Gefahr der Zersplitterung konfrontiert. Die einseitige Idealisierung des Al-Andalus, die die Konflikte der Zeit und die Thematik des Zerfalls und der Zerstörung der Region weitgehend unbeachtet lässt, führe zu eben jenen Radikalisierungen, die sich nicht mit den Fehlern der Vergangenheit auseinandersetzten, um aus ihnen zu lernen, und so sei die Gefahr groß, dass sich die Geschichte wiederhole.

5. Schlussbetrachtungen zur Bedeutung spanischer Gegenwartsliteratur im Hinblick auf interreligiösen Dialog und europäische Identitätsstiftung

Die drei in diesem Artikel behandelten Texte setzen sich völlig unterschiedlich mit der Epoche des Al-Andalus auseinander, was an ihrer unterschiedlichen Entstehungszeit – der franquistischen, der postfranquistischen und dem Ende der Transitionszeit in den 1990er Jahren – und den unterschiedlichen politischen Überzeugungen ihrer Autoren liegt. Trotz dieser verschiedenen Perspektivierungen ist den Texten eine Thematik gemein, die im Zusammenhang der Überlegungen zu Europa von Bedeutung ist, nämlich die des Exils, der Vertreibung und der verlorenen Heimat.

Bei Goytisolo sehen wir einen Erzähler, der aus seiner oppositionellen Haltung zum franquistischen Regime und einem Gefühl der Fremdheit gegenüber der eigenen Heimat heraus, genau wie sein Autor Goytisolo selbst, sein Heimatland Spanien verlässt und ins marokkanische Exil geht, von wo aus er den ‚Verrat' an Spanien, d. h. die Zerstörung des traditionellen franquistischen Geschichtsdiskurses samt all seiner Mythen, seiner Figuren und seiner Sprache plant. Die Zerstörung dieser Mythen ist hier im Sinne einer postmodern-avantgardistischen Kritik

an dominanten Machtdiskursen zu sehen, die mit dem Einsatz für die andalucismo-Bewegung zusammenfällt, was wiederum eine (wohl nicht weniger mythische) Verbindung zwischen dem andalusischen Mauren und dem zeitgenössischen Andalusier schafft, welche die Erfahrung von Repression und Exil sowie das Gefühl der Fremdheit im eigenen Land miteinander teilen.

Antonio Gala, der ebenfalls Exil erfahren und mit der postfranquistischen Zensur zu kämpfen hatte, präsentiert uns in seiner TV-Serie den arabischen Philosophen Averroes als einen durch ein repressives System unterdrückten Intellektuellen, der seinen Heimatort Córdoba verlassen und ins Exil gehen muss und der sich nicht nur selbst mit den jüdischen und muslimischen Vertriebenen der Iberischen Halbinsel identifiziert, sondern auch zur Identifikationsfigur für zeitgenössische andalusische Intellektuelle wird, die vor postfranquistischer Zensur und Repression fliehen müssen. Auch hier wird über die Exilthematik der Mythos einer historischen Kontinuität vom mittelalterlichen Al-Andalus zum heutigen Andalusien erzeugt, der, wie bei Goytisolo, zugunsten der andalucismo-Bewegung verschiedene kulturelle Identitätsdiskurse miteinander verbindet.

Auch Muñoz Molina, der selbst nicht direkt mit Zensur oder gar Exil konfrontiert worden ist, hebt in *Córdoba de los Omeyas* die Thematik der Vertreibung und der verlorenen Heimat besonders hervor. Es ist die Illusion einer transhistorischen Erfahrung, über die auch hier eine historische Kontinuität zwischen der Epoche des Al-Andalus und dem heutigen Spanien suggeriert wird. Die Exilthematik wird hier nicht so sehr wie bei den anderen beiden Autoren zugunsten der Mythifizierung eines von der muslimischen Bevölkerung und den heutigen Andalusiern geteilten Schicksals im Sinne einer Nostalgie der verlorenen Heimat gebraucht, sondern vielmehr zur Verdeutlichung der Konflikte und Spannungen zur Zeit des Al-Andalus, die ebenfalls Teil des kulturellen Erbes sind und nicht durch einseitige Glorifizierungen jener Zeit ignoriert werden dürfen.

Man kann festhalten, dass die drei Texte weniger die romantisch-mythisierte Idee der *convivencia* der Religionen starkmachen, sondern vielmehr das Problem der verlorenen Heimat, des religiösen Konflikts und der Vertreibung hervorheben. Hinsichtlich der Thematik europäischer Identitätskonstruktion und der von uns eingehend gestellten Frage,

welche Funktion die literarischen Inszenierungen des Al-Andalus für europäische Debatten haben könnten, ist es interessant, darauf hinzuweisen, dass auch die geschichtsphilosophischen Reflexionen der europäischen Idee besonders häufig die Thematik des Exils zur Grundlage haben. So knüpft schon Friedrich Nietzsche seine Überlegungen zum europäischen Geist aus Revolte gegen das nationalistische Gedankengut seiner Zeit an die Idee einer gefühlten ‚Heimatlosigkeit' des Europäers:

> Es fehlt unter den Europäern von heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem abhebenden und ehrenden Sinne **Heimatlose** zu nennen […]. Wir Kinder der Zukunft, wie vermöchten wir in diesem Heute zu Hause zu sein! Wir sind allen Idealen abgünstig, auf welche hin Einer sich sogar in dieser zerbrechlichen zerbrochnen Uebergangszeit noch heimisch fühlen könnte; was aber deren „Realitäten" betrifft, so glauben wir nicht daran, dass sie Dauer haben. Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Thauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne „Realitäten" aufbricht … […] Wir sind, mit einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer, die Erben Europas, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden europäischen Geistes. (Nietzsche 1887, 478; Herv. im O.)

Einige Jahre später greift Victor Klemperer in einem mit dem Titel „Café Europa" überschriebenen Kapitel seines Buches *Lingua Tertii Imperii* Nietzsches Begriff der Heimatlosigkeit wieder auf, wenn er die Nostalgie Europas durch die zu Zeiten des Nationalsozialismus vertriebenen Juden beschreibt. Die Idee Europas sei, so Klemperer (1968, 195–197), grundsätzlich mit der Thematik des Exils, der Migration und der Vertreibung verbunden. Schon der antike Gründungsmythos Europas sei eine Geschichte von Gewalt und Deportation. So sei Prinzessin Europa, dem Mythos nach, an der Küste von Tyros oder Sidon, also im aktuellen Libanon, von Zeus in der Form eines weißen Stiers gewaltsam entführt und nach Kreta verschleppt worden, wo sie dann ihre Söhne gebar. Europa stammt also nicht aus der Region, die heute ihren Namen trägt, sondern aus Kleinasien. Es ist diese Geschichte einer Migration von Ost nach West, die bereits der mythischen Idee der Entstehung Europas zugrunde liegt. Wenn Victor Hugo 1848 seine Idee der ‚Etats-Unis d'Europe' formuliert, so lesen wir bei Anne Kraume, sei auch dies eine Folge der Erfahrung des Verlustes von Heimat, der Vertreibung unter Napoleon III. und des 19-jährigen Exils, das Hugo erfahren musste: „C'est la transformation littéraire de cette expérience de déterritoria-

lisation et de perte d'appartenance qui donne toute son épaisseur à sa réflexion sur l'Europe." (Kraume 2015)

Mit dem Topos des Exils greifen die spanischen Autoren insofern nicht nur ein spezifisch spanisches Thema auf, sondern eines, das für die Geschichte Europas von grundlegender Bedeutung ist. Nietzsche verbindet nun seinen Begriff der Heimatlosigkeit nicht nur mit der Thematik des Exils, sondern auch mit einer Geisteshaltung des Europäers, der aufgrund des Verlustes moralischer Werte und (spiritueller) Ordnungsprinzipien, wie dem der Religion, in den geistigen Zustand des Zweifelns, der herumirrenden Suche nach neuen Sinngebungsverfahren, der Infragestellung von festgesetzten Wahrheiten, Glaubenssätzen, Geschichts- und Identitätsdiskursen versetzt worden sei. Dieser europäische Geist sei, was Europa ausmacht. Europa und die europäische Identität haben insofern keine definierbare Essenz, keine territorialen Grenzen, sondern entstehen als Idee erst in der Reflexion, in den Schriften und Diskussionen über Europa oder noch postmoderner mit den Worten von Daniel Weidner formuliert: „Europa ist zunächst kein Inhalt, sondern ein Diskurs." (Weidner 2006, 16–17) Die literarischen Auseinandersetzungen der spanischen Autoren mit ihrer Geschichte und die Reflexion der Einflüsse multikulturellen und interreligiösen Zusammenlebens auf die spanische Identität gründen sich auf eben jener europäischen Geisteshaltung einer von festgesetzten Wahrheiten abstrahierenden Suche und ständigen Hinterfragung von Identität und Geschichte. So schreibt Goytisolo (1997, 12) in seinem Prolog zu *El Epistolario*[19] mit Bezug zum nationalen Diskurs Spaniens: „No hay esencias ni rasgos nacionales perdurables, nos dice don Américo: la historia de un pueblo no es otra cosa que la suma de las influencias exteriores que ha recibido." Und weiter: „La cultura es y ha sido siempre mestiza, fecundada por sus contactos y roces con el acervo universal, y España será lo que los españoles casticistas o modernos, oreados o apartadizos, hagamos de ella." (Ebd., 14) Kultur ist, ‚was wir aus ihr machen', ist an einen aktiven Prozess des Konstruierens, des ständigen Hinterfragens von Essenzen und an eine unaufhörliche Suche nach der eigenen Identität gebunden. Dies sehen wir in den Texten der spanischen Autor*innen dadurch umgesetzt, dass hier nicht

[19] *El Epistolario* ist der Titel einer Schriftensammlung, die die Korrespondenz zwischen Juan Goytisolo und Américo Castro beinhaltet.

nur dominante Wahrheitsdiskurse durch alternative Geschichtsmodelle durchbrochen werden, sondern dass auch eben diese alternativen Diskurse selbst und mit ihnen einhergehende romantische Mythisierungen abermals hinterfragt und reflektiert werden, indem der Blick auch auf unangenehme Wahrheiten, wie solche des Konfliktes und der Probleme, gerichtet wird, die mit interkulturellem und interreligiösem Leben einhergehen und denen man sich stellen muss.

Die literarische Auseinandersetzung der spanischen Autor*innen mit der Geschichte und Identität ihres Landes ist für europäische Geschichtsdebatten insbesondere hinsichtlich der Frage des Umgangs mit identitätsstiftenden Mythen von Bedeutung. Molina warnt im Hinblick auf den spanischen Diskurs vor der einseitigen Idealisierung des Al-Andalus und vor deren ideologischer Instrumentalisierung durch die regionalen Autonomiebewegungen, wie den andalucismo, die zu Radikalisierungen führen, auf deren Grundlage eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und mit den in der Vergangenheit gemachten Fehlern, mit Konflikten und Problemen unmöglich wird. So sei Spanien in der Gefahr, diese Fehler zu wiederholen und sich so, wie der Al-Andalus am Ende in verschiedene taifas zerfiel, heute ebenfalls wieder in einzelne Regionen aufzuspalten – eine Gefahr, der wir auch in Europa angesichts der erstarkenden Nationalismen und Bewegungen wie dem Brexit ausgesetzt sind. Auch nationalistische Utopien gründen sich bekanntermaßen auf ideologische Geschichtsversionen und Mythen, wobei interessanterweise der Mythos des Al-Andalus eine besondere Attraktivität auf die Nationalismen in Europa zu haben scheint (Soravia 2009, 365). Die dem Mythos des Al-Andalus inhärente Thematik der Diversität wird hier zum Instrument des Kampfes gegen ein vereinheitlichendes, hegemoniales Europa, das der Diversität seiner nationalen Identitäten nicht genügend Rechnung trage. So lesen wir bei Bruna Soravia:

> [L]a transformation d'al-Andalus en un modèle normatif, pour un Occident qu'on souhaiterait moins hégémonique, plus tolérant envers sa propre diversité, témoigne de l'attraction persistante qu'exerce le chronotope andalou sur les nationalismes utopiques contemporains. (Ebd., 365)

Der Mythos der *convivencia* scheint hier im Sinne des Zusammenlebens verschiedener Nationalitäten in Europa interpretiert zu werden, wobei der eigentliche Aspekt des multikulturellen und interreligiösen

Austauschs eher ausgeklammert oder lediglich im Zusammenhang der Thematisierung von Spannungen und Konflikten aufgegriffen wird. Die einseitige, unreflektierte Instrumentalisierung von Mythen kann so zu gefährlichen Geschichtsverläufen führen, auch wenn der Mythos selbst, wie der des Al-Andalus, Toleranz und Offenheit thematisiert.

Molina kritisiert allerdings lediglich die ideologische Nutzung von Mythen, nicht aber die Schaffung von Mythen selbst. Alle drei Autoren erzeugen ja, auf unterschiedliche Weise, ihrerseits den ‚Mythos' einer historischen Kontinuität zwischen verschiedenen Epochen, die in die hoffnungsvolle Utopie der Rückkehr eines religiös und kulturell toleranten, weltoffenen Spaniens mündet. Bei Goytisolo folgt auf die Vernichtung des alten Spaniens die „creación de una nueva génesis" (Gould Levine 1985, 44) in Form der Wiedergeburt des muslimischen Antichristen aus der Asche des verbrannten christlichen Kindes (*RDJ*, 201–206). Antonio Galas Averroes träumt aus dem Exil heraus, stellvertretend für den zeitgenössischen Andalusier, von der Rückkehr der Toleranz seines geliebten Córdobas, und auch bei Molina steht die Konzentration auf in der Vergangenheit gemachte Fehler im Dienste der Überwindung aktueller interkonfessioneller Konflikte und der Hoffnung eines friedlichen Zusammenlebens von Kulturen im heutigen Spanien. Utopische Geschichtsentwürfe und Mythen sind wichtig für nationale und europäische Identitätskonstruktionen, zumal Europa, wie oben beschrieben, nur als Idee Existenz hat, d. h. Europa selbst ist Mythos. Als Idee bzw. als Mythos darf Europa nicht zu einer ideologischen Wahrheit werden, sondern muss aus der europäischen Geisteshaltung des Zweifels und der heimatlosen Suche heraus ständig neu hinterfragt und reflektiert werden. In diesem Sinne wäre, wie Christina Civantos vorschlägt, ein Paradigmenwechsel von einem romantisierten Córdoba- oder auch Granada-Mythos zu einem ‚Toledo-Paradigma' sinnvoll, da Toledo als Symbol des wissenschaftlichen und religiösen Austauschs, als Ort der Übersetzungsschule unter Alfonso X. und Schmelztiegel der Kulturen auch auf die harte Arbeit verweist, die religiöses und kulturelles Zusammenleben erfordert (Civantos 2017, 9). Europäer zu sein, bedeutet in diesem Sinne, in ständigem intellektuellen, kulturellen und religiösen, auch sprachlichen Austausch mit dem Anderen zu stehen, zu lernen, zu reisen. ‚Heimat Europa' bedeutet nicht Zugehörigkeit zu einem Stück Erde und ist nicht durch eine spezifische kulturelle oder religiöse Tradition definiert,

sondern ist dynamische Idee, die stets neu erfunden werden muss, nicht zuletzt in der Literatur, und vielleicht sogar, wie Goytisolo schreibt, als ein Gedicht gedacht werden muss:

> la patria no es la tierra, el hombre no es árbol: ayúdame a vivir sin suelo y sin raíces: móvil, móvil: sin otro alimento y sustancia que tu rica palabra: palabra sin historia, orden verbal autónomo, engañoso delirio: poema. (*RDJ*, 196)

Bibliographie

Aillet, Cyrille (2006): „Al-Andalus, la construction d'une mémoire (VIII^{e}–XV^{e} siècle)", in: Géal, François (Hrsg.): *Regards sur al-Andalus (VIII^{e}–XV^{e} siècle)*, Madrid: Edición Casa Velázquez, 1–9.

Borges, Jorge Luis (1989): „La busca de Averroes", in: ders.: *El Aleph*, *Obras completas* I (1923–1949), Buenos Aires: Emecé, 582–588.

Briesemeier, Dietrich (2004): *Spanien aus deutscher Sicht. Deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute*, Tübingen: Max Niemeyer [Beihefte zur Iberoromania 20].

Bueno, Gustavo (2019): *España frente a Europa*, *Obras completas* I, Oviedo: Pentalfa.

Casa Encendida (2010): *Entrevista a Juan Goytisolo*, https://www.youtube.com/watch?v=dL--iID+WEaI [02.02.2022].

Castro, Américo (1966): *La realidad histórica de España*, México: Editorial Porrua.

Castro, Américo (1948): *España en su historia – Cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Critica.

Champeau, Geneviève (2015): „Raconter sans inventer. Córdoba de los Omeyas d'Antonio Muñoz Molina", in: *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* 2, https://journals.openedition.org/ccec/5660 [09.02.2022].

Chateaubriand, René de (1826): *Les Aventures du dernier Abencerage*, Paris: Gallimard.

Civantos, Christina (2017): *The afterlife of Al-Andalus. Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*, Albany: State University of New York Press.

Davis, Stuart (2012): „‚Something of a One-Man Generation': Understanding Juan Goytisolo's Place in Contemporary Spanish Narrative", in: *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism* 3, Issue 6, Article 4, 1–48, https://digitalcommons.bowdoin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1094&context=dissidences [15.01.2022].

El Sabio, Alfonso (1906): *Primera crónica general de España*, Bd. I, Madrid: Bailly-Ballière e Hijos Editores.

Escudero Rodríguez, Javier (Hrsg.) (1997): *El Epistolario (1968–1972). Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo*, Valencia: Pre-textos.

Fanjul, Serafin (2017): *Al-Andalus, l'invention d'un mythe: La réalité historique de l'Espagne des trois cultures*, Paris: L'Artilleur.

Fanjul, Serafin (2018): „Al-Andalus no es un modelo aceptable hoy para Europa", in: *abc cultural*, 25.1.2018, https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-serafin-fanjul-al-andalus-no-modelo-aceptable-para-europa-201801230124_noticia.html#:~:text=No%20una%20convivencia%20ex quisita.,igualdad%20de%20derechos%20y%20obligaciones%C2%BB [20.01.2022].

Gala, Antonio (1985): *Paisaje con figuras*, Madrid: Espasa-Calpe.

Gould Levine, Linda (1985): Vorwort zur Catedra-Ausgabe der *Reivindicación del Conde Don Julián*, Madrid: Catedra, 13–68.

Goytisolo, Juan (1982): *Crónicas sarracinas*, Barcelona: Ruedo Ibérico.

Goytisolo, Juan (1978): *Disidencias*, Barcelona: Seix Barral.

Goytisolo, Juan (1985): *Reivindicación del Conde don Julián*, Madrid: Catedra.

Goytisolo, Juan (1971): „Supervivencias tribales en el medio intelectual español", in: Laín Entralgo, Pedro (Hrsg.): *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid: Taurus Ediciones, 143–156.

Goytisolo, Juan (2015): *Señas de identidad*, Madrid: Alianza Editorial.

Gronau, Jennifer (2015): *Identität im Spannungsfeld zwischen Autobiographie und Fiktion im Werk Juan Goytisolos*, Berlin: Walter Frey.

Herder, Johann Gottfried (1791): „Reiche der Araber", in: ders: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IV. Teil, 19. Buch, 4., Berlin: Holzinger, 618–625.

Hugo, Victor (1829): *Les Orientales. Les feuilles d'automne*, Paris: Gallimard.

Irving, Washington (1832): *Tales of the Alhambra*, Granada: Ediciones Miguel Sánchez.

Klemperer, Victor (1927): „Gibt es eine spanische Renaissance?", in: ders.: *Vor 33/nach 45. Gesammelte Aufsätze*, Berlin: Akademie-Verlag, 3–55.

Klemperer, Victor (1968): *Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig: Reclam.

Kroner, Richard (Hrsg.) (1927): *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 16, Tübingen: Mohr Siebeck, 129–161.

Kraume, Anne (2015): „Europes, errances: la littérature européenne et ses projets d'unification du continent", in: Beaupré, Nicolas/Charrier, Landry (Hrsg.): *Siècle. Revue du Centre d'Histoire, Espace et culture* 41 (Unir et construire l'Europe), https://journals.openedition.org/siecles/2647#ftn1 [05.01.2022].

Labanyi, Jo (1989): *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lerch, Eugen (1926): „Die Bedeutung der spanischen Studien", in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 2, 316–341.

Martin Morán, José Manuel (1985): „La palabra creadora. Estructura comunicativa de *Reivindicación del Conde don Julián*", Anhang in: Goytisolo, Juan: *Reivindicación del Conde don Julián*, Madrid: Catedra, 309–352.

Monmany, Mercedes (2017): *Narrativa y crítica literaria de Juan Goytisolo* (Konferenz des Instituto Cervantes in Marrakech), https://www.youtube.com/watch?v=Mjo9LTFv3Qs [05.01.2022].

Muñoz Molina, Antonio (1991): *Córdoba de los Omeyas*, Barcelona: Planeta.

Muñoz Molina, Antonio (1996): *La Huerta del Edén*, Madrid: Ollero y Ramos.

Nietzsche, Friedrich (1882): *Die fröhliche Wissenschaft*, 1–5, e-artnow (format kindle).

Pfandl, Ludwig (1923): *Spanische Literaturgeschichte* 1, Leipzig: Teubner.

Rojo, José Andrés (2007): „Córdoba, la civilización que se suicida", in: *El País*, 12.09.2007, https://elpais.com/diario/2007/09/12/cultura/1189548004_850215.html [20.05.2022].

Soravia, Bruna (2009): „Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents", in: Marín, Manuela (Hrsg.): *Al-Andalus/España. Historiografias en contraste*, Madrid: Casa de Velázquez, 351–365, https://books.openedition.org/cvz/1404 [15.12.2021].

Troncoso, Víctor Alonso (1992): „En la Córdoba de los Omeyas con Antonio Muñoz Molina", in: Entralgo, Pedro Laín/Rosales, Luis/Maravall, José Antonio (Hrsg.): *Cuadernos Hispanoamericanos* 504, 35–51.

Vossler, Kurt (1922): „Zum Bildungswert der romanischen Sprachen", in: *Die neueren Sprachen* 30, 226–234.

Weidner, Daniel (Hrsg.) (2006): *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, München: Fink.

II. Religiöse Diskurse der Ausgrenzung

Marina Ortrud M. Hertrampf

Der Untergang des Gelobten (Abend-)Landes. Ästhetisierung nationalistischer Bedrohungsszenarien und migrationskritischer Verschwörungstheorien in Jean Raspails *Le camp des saints* (1973)

More than 40 years before the ‚European refugee and migrant crisis' of 2015, Jean Raspail, celebrated as a 'prophet' in right-wing circles, had already published *Le camp des saints* (1973), a dystopian novel that portrays a veritable invasion of Asian migrants towards the Mediterranean coast of France, thus feeding the narrative of the decline of the West.

After a brief presentation of the history of the novel's reception, the article shows to what extent Jean Raspail in *Le camp des saints* takes up theses from Henri Massis' *Défense de l'Occicent* (1927) and reworks them in a form that today can be found in conspiracy narrations from Renaud Camus to Éric Zemmour. The following critical reading of the novel illustrates how the first-person narrator can be seen as the alter ego of the author who stylises himself as the 'Holy Saviour of the Christian West'. Furthermore, the contribution highlights the extent to which Jean Raspail instrumentalizes biblical images and symbols to aestheticize a politically ideologized Catholicism on the right.

1. Einleitung

Konnte sich bereits Ende 2021 ein Drittel aller wahlberechtigten Französinnen und Franzosen vorstellen, rechtsradikale oder rechtsextreme Politikerinnen oder Politiker zu wählen,[1] so bestätigte sich diese Tendenz bei der Europawahl im Juni 2024, bei der Marine Le Pen mit ihrem *Rassemblement National* als deutliche Siegerin hervorging.

Im rechten Umfeld des *Front National/Rassemblement National* gilt *Le camp des saints* (1973) von Jean Raspail (1925–2020) als Klassiker, so äußerte Marine Le Pen: „Le livre qui m'a beaucoup marquée est *Le Camp des Saints* de Jean Raspail. Il décrit la manière dont les élites se

[1] Vgl. Heuser 2021.

rendent complices de la submersion migratoire. Il faut lire ce livre."[2] Der rechts von Marine Le Pen stehende Éric Zemmour vertritt im Anschluss an Renaud Camus nicht nur das rechtskonservative Narrativ des „Großen Austausches", sondern auch einen monarchistisch-nationalistischen Rechtskatholizismus,[3] wie er von Jean Raspail vertreten wurde.

Jean Raspail, der in rechten Kreisen als ‚Prophet' gefeiert wird,[4] hatte bereits über 40 Jahre vor der ‚Europäischen Flüchtlings- und Migrationskrise' von 2015 mit *Le camp des saints* (1973) einen dystopischen Roman vorgelegt, der einen regelrechten Ansturm außereuropäischer Migrant*innen auf Frankreichs Mittelmeerküste literarisch in Szene setzt und damit dem Narrativ des Untergangs des Abendlandes Vorschub leistet.

Im Folgenden wird nach einer kurzen Präsentation der Rezeptionsgeschichte des Romans aufgezeigt, inwiefern Jean Raspail in *Le camp des saints* Thesen aus Henri Massis' *Défense de l'Occicent* (1927) aufnimmt und diese in einer Form weiterverarbeitet, wie sie sich in der Gegenwart in Verschwörungsnarrativen von Renaud Camus bis Éric Zemmour fin-

---

[2] Tweet vom 05.04.2018; https://twitter.com/mlp_officiel/status/981934318326046720?lang=eu [20.12.2021].

[3] Vgl. Zemmours (faktisch falsche) Aussage: „Normalement, chez moi, en tout cas depuis une loi de Bonaparte qui a malheureusement été abolie en 1993 par les socialistes, on doit donner des prénoms dans ce qu'on appelle le calendrier, c'est-à-dire les saints chrétiens." (Zemmour zit. in Les Décodeurs 2018) Auch Renaud Camus beklagt die ‚unfranzösische' Namensgebung französischer Kinder immer wieder: „C'est surtout dans le peuple, autrefois donné en exemple comme le réservoir intact du sentiment patriotique, que les enfants sont baptisés *Enzo* ou *Matteo*, *Kimberley* ou *Donovan*, comme si le désir de marquer dans le prénom une identité française était totalement absent – et parlons pas de *Mohammed* ou *Djamila*. Les adoptants se donnent avec enthousiasme des progénitures noire, arabe, coréenne, andine ou mélanésienne, marquant bien par là qu'ils attachent aucune importance à l'éventuelle dimension ethnique des lignées, de la famille ou de la nation." (2011, 362)

[4] Vgl. z. B. Renaud Camus' Widmung seines globalisierungs- und migrationskritischen Verschwörungsbuchs *Le Grand Remplacement*: „aux deux Prophètes, Enoch Powell & Jean Raspail". Diese Lesart wurde von Jean Raspail insofern auch selbst gestützt, als er die Genese des Romans „auf eine ‚Vision' zurück[führt], die ihn [bei einem Aufenthalt 1971/72 an der Côte d'Azur] mit alptraumartiger Intensität überkam." (Lichtmesz 2015, 5)

den. Die sich daran anschließende kritische Relektüre des Romans illustriert, wie sich der Ich-Erzähler als *alter ego* des Autors begreifen lässt, der sich – wie heute Éric Zemmour – als ‚heiliger Retter des christlichen Abendlandes' stilisiert. Überdies wird herausgearbeitet, inwiefern Jean Raspail biblische Bilder und Symbole zur Ästhetisierung eines rechts ideologisierten Katholizismus instrumentalisiert.

2. Le *camp des saints – Das Heerlager der Heiligen*: Ein höchst problematischer Erfolgsroman

Bei seinem Erscheinen 1970 löste der unverhohlen nationalistische und zutiefst fremdenfeindliche Roman kaum kritische Debatten aus und erfuhr – ganz im Gegenteil – überwiegend positive Kritik.[5] Zu den begeisterten Leser*innen der ersten Stunde zählten eurozentrische Migrationskritiker*innen, die – wie etwa der Demograph Alfred Sauvy – eine kolonialistische Denkweise vertraten und vor dem Hintergrund der damals zunehmenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme in zahllosen ehemaligen Kolonien der sich konstituierenden ‚Dritten Welt'[6] die Folgen der Dekolonialisierung als Nährboden einer massiven Bedrohung der christlich-abendländischen Zivilisation verstanden.[7] In den USA wurde die Übersetzung *The Camp of the Saints* 1975

[5] Vgl. Moura 1988, 116–117. In dem Essay „Big Other", den Jean Raspail seiner leicht überarbeiteten Neuauflage von 2011 voranstellte, bestätigt er nicht nur noch einmal seine dort literarisch präsentierten xenophoben Thesen („Je n'en renie rien. Pas un iota." Raspail 2011, 18), sondern schildert auch die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Romans.

[6] Tatsächlich war es der migrationskritische Alfred Sauvy (1952), der den Begriff ‚tiers monde' prägte: „Nous parlons volontiers des deux mondes en présence, de leur guerre possible, de leur coexistence, etc. oubliant trop souvent qu'il en existe un troisième, le plus important […] C'est l'ensemble de ceux que l'on appelle […] les pays sous-développés […]. Ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé […] veut, lui aussi, être quelque chose."

[7] Jean Raspail vertritt die zutiefst rassistische kolonialistische These, die Kolonialisierung diene als notwendige „arme d'opposition aux invasions barbares. Attaquer et maîtriser l'Autre ‚chez lui' pour éviter qu'il ne vienne ‚chez nous'"(Ruscio 2007, 184). Vgl. auch Moura 1988, 115.

zum Bestseller und fand in Ronald Reagan und Samuel P. Huntington ebenso namhafte wie begeisterte Leser einer dezidiert ethnozentrisch-konservativen Überzeugung. Infolge dieses Erfolgs wurde *Le camp des saints* ins Afrikaans, Flämische, Deutsche, Italienische, Polnische, Portugiesische, Spanische und Tschechische übersetzt und verzeichnete insbesondere in konservativ bis rechten Leserschaften Erfolge. Im laizistischen Frankreich, im dem sich die *Nouvelle Droite* eines Alain de Benoists als einer (paradoxerweise) an Antonio Gramsci orientierenden Kulturrevolution von rechts versteht, konnte der stark (rechts-)katholisch geprägte Tenor Jean Raspails zunächst nicht dieselben Erfolge verbuchen, zu klein waren die katholisch-traditionalistisch geprägten Strömungen innerhalb der *Nouvelle Droite*.[8] 9/11 sowie die zahlreichen islamistischen Terroranschläge in Frankreich veränderten das Feld der radikal populistischen Rechten allerdings dahingehend, dass sich diese seither dezidiert dem Kampf gegen die Islamisierung verschreibt und dabei – wie etwa Éric Zemmour mit der Namensgebung seiner Partei *Reconquête* – explizit auf das Erbe der Kreuzzüge und deren Terminologie zurückgreift.[9] Tatsächlich erscheint *Le camp des saints* 2011 in Neuauflage bei Laffont und wurde in kürzester Zeit zum Bestseller.[10]

Vor dem Hintergrund der Ereignisse von 2015 wirkte der Roman konservativ-nationalistischen und migrationskritischen Kreisen schließlich als geradeweg visionär und wurde von Marine Le Pen propagiert: „Aujourd'hui, c'est une submersion migratoire. J'invite les Français à lire ou relire le Camp des Saints."[11] Im gleichen Jahr erschien *Das Heerlager der Heiligen* in Neuübersetzung durch Martin Lichtmesz, einem führenden Vertreter der österreichischen Neuen Rechten, in Götz Kubitscheks ebenfalls der Neuen Rechten zugehörigen Verlag Antaios. In deutschsprachigen rechtsextremen Kreisen löste der Roman Begeisterung aus,

---

[8] Zur *Nouvelle Droite* siehe z. B. Schmid 2009 und Weiß 2018.

[9] Zum Brückenschlag der tendenziell anti-religiösen Neuen Rechten zu einer ‚ethnozentristisch-selektiven' Form des alttestamentarisch kämpferischen Christentums als schützenswertes europäisches Kulturgut siehe Backes 2020.

[10] Vgl. Ferry 2011.

[11] Tweet von Marine Le Pen vom 02.09.2015; https://twitter.com/mlp_officiel/status/638959623215706112 [20.12.2021].

während er die allgemeine Literaturkritik in Schrecken versetzte, so übertitelte Christian Schröder 2015 seine Kritik des „Kultbuch[s] der Neuen Rechten" als eine „Lesewarnung".

3. Die Angst um das christliche Abendland und die rechte Instrumentalisierung des Katholizismus

Das angstschürende Narrativ des Niedergangs oder der akuten Bedrohung abendländischer Kultur, das den Kern von *Le camp des saints* darstellt, ist kein neues, gewinnt aber insbesondere vor dem Hintergrund islamistischen Terrors und zunehmender Migrationsbewegungen in rechtskonservativen bis rechtsradikalen Diskursen zunehmend an Bedeutung.

Jean Raspail wird immer wieder als Vorlage für das Verschwörungsnarrativ des „Großen Austausches" benannt,[12] das eng mit der Angst um das christliche Abendland verknüpft ist und von Renaud Camus, dem intellektuellen Vordenker des *Front National* (heute *Rassemblement National*) sowie der identitären Bewegung, in *La grande déculturation* (2008) und *Le grand remplacement* (2011)[13] bildreich inszeniert wurde. In der Tat rekurriert Renaud Camus, dessen Thesen in durchaus breiteren Teilen der französischen Publizistik Anklang finden (man denke hier an Alain Finkielkraut oder Michel Houellebecq), auf Jean Raspail,[14] doch baut er sein Verschwörungsnarrativ wie dieser auf Thesen von Oswald Spengler auf, während sich bei Jean Raspail zudem der deutliche Einfluss von Henri Massis zeigt.

Vor dem Hintergrund des allgemeinen Krisengefühls um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert, das durch die Urkatastrophe

---

[12] Vgl. z. B. Backes/Hildmann 2020, 8 und Backes 2020, 46.

[13] *Le Grand Remplacement* wurde von Martin Lichtmesz übersetzt und unter dem Titel *Revolte gegen den Großen Austausch* (2016) bei Antaios verlegt.

[14] In „Pegida mon amour" schreibt Renaud Camus (2011, 315): „Mon amour tous ceux qui disent NON, tous ceux qui se dressent contre le changement de peuple et de civilisation, tous ceux qui refusent la conquête et la colonisation de l'Europe, telle que prévue et annoncée, chacun de leur côté, par Houari Boumédiène et Vladimir Poutine, sans oublier ces autres visionnaires que furent Enoch Powell ou Jean Raspail."

des 20. Jahrhunderts nur noch verstärkt worden war, ist Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918–1923) das erste große Krisenbuch, das die Zerwürfnisse seiner Zeit als „Symptome des Untergangs" (Lauster 2020, 602) deutet und die künftige Entwicklung des Abendlandes skizziert. Sich selbst als kulturpessimistisch-konservativen Propheten stilisierend, prognostiziert Oswald Spengler den endgültigen Verfall der hohen abendländischen Kultur als der „geheimen Sprache des Weltgefühls" (Spengler 1972, I, 231). Die erhabene Form der abendländischen Hochkultur drohe durch die moderne ‚Demokratisierung' der Kunst und Kultur zu dekadenten Zivilisationsphänomenen zu verflachen. Mit diesem Kulturschwund entstehe eine degenerierte, primitive und kulturlose Volksmasse, die schließlich die wenigen kulturfähigen Menschen verdrängt[15]

> Auf dieser Stufe beginnt in allen Zivilisationen das mehrhundertjährige Stadium einer entsetzlichen Entvölkerung. Die ganze Pyramide des kulturfähigen Menschentums verschwindet. Sie wird von der Spitze herab abgebaut, zuerst die Weltstädte, dann die Provinzstädte, endlich das Land, das durch die über alles Maß anwachsende Landflucht seiner besten Bevölkerung eine Zeit lang das Leerwerden der Städte verzögert. Nur das primitive Blut bleibt zuletzt übrig, aber seiner starken und zukunftreichen Elemente beraubt. *Es entsteht der Typus des Fellachen*. (Spengler, 1972, II, 680)

Von einer organischen zyklischen Struktur des Werdens und Vergehens von Hochkulturen überzeugt, sieht Oswald Spengler im Verfall des Abendlandes aber auch die Chance eines Neubeginns, den er im Aufbau eines am technischen Fortschritt orientierten, antidemokratisch-

---

[15] Gleichwohl auf der Basis demographischer Zahlen entwickelt Alfred Sauvy in *L'Europe submergée. Sud → Nord dans 30 ans* (1987, 270) doch ein ganz ähnliches Angstszenario der Degeneration Europas durch Überalterung und die kulturelle Vereinnahmung durch Nichteuropäer: „L'Europe a fait son temps, ne disons pas son rôle. Certes, il y aura toujours des hommes vivant dans ce petit cap de l'Asie, avec des usines, des champs et se rendant des services. Il reste à savoir lesquels et dans quelles conditions. / En certaines régions du monde, ces Européens, ces Blancs, tremblants de peur à l'idée de voir éclore les fleurs, c'est-à-dire la jeunesse, se trouvent devant les conséquences mêmes de leur stérilité. Un peuple peut mourir de vieillesse ? S'éteindre doucement dans la béatitude ? Y-a-t-il eu dans l'histoire ou la préhistoire, des morts douces ? Ce ne sera sûrement pas le cas. Les peuples qui ont gardé le sens de la vie, notamment les Africains du Nord, ont déjà pénétré dans les pays vieux, et sont à déborder, plus encore, dans le Nord."

autoritären Cäsarentum sieht: „Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes." (Spengler, 1972, I, 51)

Spiegelbildlich finden wir den Gedanken des Kulturschwunds bei Renaud Camus wieder, wenn er dem gegenwärtigen Frankreich eine „décivilisation en cours" (Camus 2008, 151) attestiert. Aus einem deutlich nationalistischen Superioritätsdenken und einem konservativ-traditionell elitistischen Kulturverständnis heraus, begründet Renaud Camus den Verfall der kulturellen Größe Frankreichs mit der linksliberalen Kultur- und Bildungspolitik, die die traditionellen Werte wie den normativen Kulturbegriff zugunsten einer breiten Öffnung aufgegeben habe. Verstärkt sieht Renaud Camus diese Entwicklung durch die „crise *ethnique* de la culture" (Camus 2008, 27), die zur Missachtung der ‚autochtonen' französischen Kultur führe und die ‚Verfälschung' durch die Vermengung mit Elementen anderer, nicht-französischer Kulturen zur Folge habe:

> Il faut bien voir que dans la société française métissée ou en cours de métissage, et dans laquelle ce processus de mélange généralisé est bien loin d'être achevé s'il doit l'être jamais, les Français les plus anciennement sur place, les „Français de souche" […], les indigènes, les autochtones. (Camus 2008, 25–26)

Diese Form der staatlich geförderten statt unterbundenen Verleugnung der ‚wahrhaft' französischen Kultur und ihrer Werte (*État-nation*, Heimat, Arbeit, Schule und Familie), komme einer moralischen Selbstaufgabe gleich, die Renaud Camus als Selbstmord inszeniert:[16]

---

[16] In der Tat ist der Text „Suicide d'une nation", der im Februar 2014 als Broschüre bei den Éditions Mordicus unter dem Titel *France: suicide d'une nation* erschien, wie eine Blaupause der zentralen Aussage von Éric Zemmours 500 Seiten starken Buches *Le suicide français*, das im Oktober 2014 veröffentlicht wurde. Der attestierte Zusammenbruch der französischen Kultur infolge von *déculturation* und *changement de peuple* wird hier zum Sinnbild des Untergangs des gesamten Abendlandes: „La plupart de nos élites ont renoncé. Nos élites politiques ont abandonné la souveraineté et l'indépendance nationale au nom de leur grand projet européen. Nos élites économiques trahissent les intérêts de la France au nom de la mondialisation et de la nécessaire internationalisation. […] Les élites françaises ont renoncé à dominer l'Europe, et le reste du continent refuse désormais toute hégémonie, même culturelle ou idéologique de la ‚Grande Nation' défunte. Mais cette conjonction de refus entraîne le projet européen à sa perte.

> Pourquoi parlé-je de suicide d'une nation ? Parce que les Français avancent docilement vers la disparition de leur culture et leur identité, la nation se précipite vers l'effacement successif de tout qui l'a constituée pendant des siècles, sans que puisse s'observer, Front national mis partiellement à part, le moindre mouvement sérieux de refus de cette mort annoncée. (Camus 2017, 263–264)

Der französische Staat sehe der Entwicklung des Identitäts- und Kulturverlusts Frankreichs durch die „*contre-colonisation*" (Camus 2017, 114) und die ethnisch-kulturelle Vermischung aber nicht nur tatenlos zu, sondern beschleunige „l'immigration de masse, la substitution ethnique, le changement de peuple, Le Grand Remplacement, l'effacement de l'identité nationale" (Camus 2017, 261) sogar noch. Der Grund hierfür liege Renaud Camus' verschwörungstheoretischer These zufolge darin, dass der französische Staat die ‚Auflösung' des französischen Volkes plane und dieses daher ganz gezielt manipuliere und mundtot mache:

> Les gens n'osent pas se révolter, ils n'osent même pas penser ce qu'ils sont tentés de penser, ils sont dissuadés de se rendre à l'évidence de ce qu'ils observent et même de ce qu'ils subissent, parce qu'une propagande sans relâche les a convaincus que la morale était du côté du système immigrationniste et multiculturaliste et que, s'ils se détachent de lui, ils vont tomber dans le crime idéologique sans retour. (Camus 2017, 264)

Das Ergebnis, so Renaud Camus in Anlehnung an Oswald Spenglers Prophezeiung einer kulturlosen Volksmasse, aber mit einer im Gegensatz zu Oswald Spengler deutlich rückwärtsgewandten Fortschrittsfeindlichkeit, sei der willenlos austauschbare Mensch, mit dem die Auflösung aller abendländischen Kultur endgültig erreicht sei: „Plus les individus sont déculturés plus ils sont désindividualisés, hébétés, robotisés, délocalisables à merci, interchangeables, remplaçables." (Camus 2017, 275)

Ungleich stärker als bei Oswald Spengler und Renaud Camus ist die Angst vor einer vermeintlich drohenden ‚Kolonialisierung' Europas und des damit einhergehenden Untergangs der abendländischen Kultur bei Jean Raspail mit der Furcht vor der ‚Missionierung' Europas verknüpft. Die Angst vor der religiösen Unterminierung des christlichen Abend-

---

Comme si la mort de l'Europe française entraînait toute l'Europe dans sa chute. […] C'est l'ensemble de l'Occident qui subit ce gigantesque déménagement du monde, entre perte des repères, des identités et des certitudes. Mais la France souffre davantage que les autres. […] La France se meurt, la France est morte." (Zemmour 2014, 518; 519; 527)

landes durch asiatische Glaubensrichtungen geht auf Henri Massis' *Défense de l'Occident* zurück.

„Le destin de la civilisation d'Occident, le destin de l'homme tout court, sont aujourd'hui menacés" (Massis 1927, 1), lautet der erste Satz der ‚Kampfschrift', die als Antwort auf Oswald Spengler und andere Kulturpessimisten seiner Zeit zu verstehen ist. Im expliziten Kampf gegen den Bolschewismus einerseits und die Mode transreligiöser spiritueller Ideen (wie etwa diejenigen Romain Rollands) andererseits, sieht der Nationalist und Katholik Henri Massis die Bedrohung des christlichen Abendlandes vor allem durch nicht-christliche spirituelle Bewegungen, die es ihm zufolge zu unterbinden gelte, wolle man das Abendland von seiner Krise befreien und nachhaltig vor der fremdländischen Vereinnahmung retten. Dabei ist interessant, dass sich der Gedanke der ‚umgekehrten Kolonisation' Europas lange vor der Dekolonialisierung und Massenmigration aus dem Globalen Süden bereits bei Henri Massis findet:

> De Calcutta à Shanghaï, des steppes mongoles aux pleines anatoliennes, toute l'Asie est travaillée par un sourd désir de libération. La suprématie à laquelle l'Occident était accoutumé depuis le jour où Jean Sobieski eut définitivement arrêté la ruée des Turcs et des Tatares sous les murs de Vienne, cette suprématie n'est plus reconnue par les Asiates. Ces peuples aspirent à refaire leur unité contre l'*homme blanc* dont ils proclament le désastre. (Massis 1927, 11–12)

Dieses imaginiert visionäre Bedrohungsszenario ist als Hieb gegen die angebliche kulturelle Dekadenz eines Frankreichs zu verstehen, das angesichts der Gefahren der inneren Auflösung[17] und des Verlusts der christlichen Mitte sehenden Auges und in quasi defätistischer Selbstaufgabe dem Untergang entgegengehe: „L'Europe, qui n'a guère d'autre éducation que l'écrasement de sa mémoire, n'est déjà que trop prête à céder la plainte funeste de ce fatalisme historique." (Massis 1927, 177)

Als den zivilisatorischen Kern des Abendlandes betrachtet Henri Massis aber nicht das Christentum im Allgemeinen, sondern die katholische Kirche im Speziellen: „Parce qu'elle est l'Église de la Vérité, qu'elle rattache à la loi éternelle qui est en Dieu, l'Église catholique nous apparaît

[17] Diese beruhe auf der Geringschätzung bzw. dem Verlust traditioneller Werte: „Personnalité, unité, stabilité, autorité, continuité, voilà les idées mères de l'Occident." (Massis 1927, 15–16)

comme la seule puissance capable de restaurer la véritable civilisation." (Massis 1927, 262) Katholizimus versteht Henri Massis dabei als Summe von Vernunft, Recht, Gesetz, Moral und Glaube und wird damit „dem gleichgesetzt, was man gemeinhin ‚Kultur' nennt." (Dorowin 2017, 22) Als „oberste Rettungsinstanz" (Dorowin 2017, 21) des Abendlandes vermöge allein die ‚Kultur' der katholische Kirche mit ihrer zentralistisch-hierarchischen Struktur und ihrer dogmatisch strengen Ordnung dem ungeordneten und unkontrollierbaren „poison de l'Orient" (Massis 1927, 200) entgegenzuwirken. Was Henri Massis hier vorzeichnet, ist der Weg einer nationalistischen Instrumentalisierung des Katholizismus, den Jean Raspail in *Le camp des saints* konsequent fortführt und mit Themen seiner Zeit verknüpft.

4. Die Ästhetisierung nationalistischer und rechtskatholischer Gedanken in *Le camp des saints*

Im Roman *Le camp des saints* berichtet ein anonym bleibender Ich-Erzähler im Rückblick von der Landung knapp einer Million Inder aus der Unterschicht an der französischen Mittelmeerküste und dem sich daran anschließenden „Grand Remplacement". Der Roman ist dabei als rechte Kritik an der postkolonialen (Migrations-)Politik Frankreichs sowie an der Öffnungstendenz der katholischen Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zu verstehen. Beide Tendenzen werden als Verfallserscheinungen abendländischer Kultur im Allgemeinen und französischer Nationalidentität im Speziellen betrachtet. Das pathetisch präsentierte Untergangsszenario wird dabei als moderne Apokalypse präsentiert. Das titelgebende „Heerlager der Heiligen" ist ein Zitat aus der Offenbarung des Johannes (20,9) und bezeichnet hier die letzte Bastion[18] der traditionsreichen zivilisierten Kultur Frankreichs, die von Satan bzw. dem apokalyptischen Tier, d. h. hier den Migranten des Globalen Südens, heimgesucht wird. Frankreich wird damit zum Inbegriff des Gelobten Landes, des irdischen Paradieses, das die Ärmsten der Armen auf ihrem gewaltlosen Feldzug erlangen wollen: „[…]

[18] Wir erinnern uns hier an Alfred Sauvy, der die Zukunft Europas als „petit cap de l'Asie" (Sauvy 1987, 270) beschrieben hatte.

la ruée vers le miel et le lait, les fleuves poissonneux, les champs gorgés de récoltes spontanées." (Raspail 2011, 342-343) Die wenigen, hier zu ‚Heiligen' stilisierten, letzten Hüter der ‚wahren' abendländischen Kultur kämpfen – letztlich vergeblich – gegen den Verfall von innen und die Bedrohung von außen an. Zu diesen ‚Heiligen' zählt indes auch der überwiegend als gottgleicher Demiurg berichtende Erzähler, der sich erst im letzten Kapitel explizit als Ich-Erzähler manifestiert und als *alter ego* von Jean Raspail zu verstehen ist, der sich selbst gerne als Prophet inszenierte. Während der Ich-Erzähler, einem Historiographen gleich, das Schicksal Europas aus seiner nationalistisch rechtskatholischen Perspektive heraus retrospektiv als Untergangsnarrativ des Gelobten Landes konstruiert, schreibt der Autor damit eine visionäre Dystopie. Wie so oft in krisenhaften Umbruchzeiten dient diese Form des *self-fashoning*,[19] d. h. die künstlerische Selbststilisierung zum Propheten und Heiligen, der Selbstvergewisserung der eigenen Überzeugung, die in Form einer bewusst provokanten Selbstviktimisierung als marginalisiert, ja sogar verfolgt dargestellt wird:[20]

> De mon temps, il [le mot ‚racisme'] prenait déjà des sens si divers que ce qui n'était pour moi que la simple constatation de l'incompatibilité des races lorsqu'elles se partagent un même milieu ambiant, devenait aussitôt, pour la plupart de mes contemporains, un appel à la haine et un crime contre la dignité humaine. (Raspail 2011, 388)

Auf der Ebene der Figuren entspricht indes insbesondere der alte Professor Calguès dem Typus des distinguierten Franzosen der alten Schule, dessen aristokratisch-elitäres Geschmacksurteil zu einem starken kultu-

---

[19] Zum Begriff des *self-fashioning* siehe Greenblatt 1980, 1–9.

[20] Vor dem Hintergrund der zahlreichen vollkommen deplatzierten Vergleiche von rechten Aktivisten der Querdenker-Bewegung mit dem Holocaust oder der NS-Verfolgung (man denke an „Ja, hallo, ich bin Jana aus Kassel, und ich fühle mich wie Sophie Scholl" im November 2020), ist bemerkenswert, dass auch Jean Raspail ein derart unpassendes Bild verwendet, wenn er im letzten Kapitel seines Romans eine fiktive Schweiz als die letzte Bastion migrationskritischer Gesinnung feiert: „Être Suisse, c'était porter une étoile jaune. Entre la haine, la condescendance et le mépris, le monde des bien-pensants montrait sévèrement du doigt, à tous les gogos scandalisés, cette Suisse qui osait se réclamer de valeurs égoïstes aussi anormales." (Raspail 2011, 388)

rellen *othering* führt,[21] beispielsweise, wenn Calguès über die zivilisatorische Erhabenheit der französischen Tischkultur nachsinnt:

> La fourchette d'argent, par exemple, aux dents usées, avec les initiales presque effacées d'une aïeule maternelle, un objet tout à fait étrange si l'on songe que l'Occident l'inventa par souci de dignité alors que le tiers des hommes prolongent encore leurs mains dans ce qu'ils mangent. (Raspail 2011, 54)

Doch auch innerhalb Frankreichs verflachte die Hochkultur. Die Eingangsszene, in der die von Wohlstand geprägte anmutige Szenerie der Côte d'Azur mit dem hässlichen Fremden in eindrücklichen Bildern kontrastiert wird, verdeutlicht die Dekadenz der reichen französischen Gesellschaft, die sich dem primitiven Genuss und überbordendem Luxus hingibt:

> Il faisait chaud, mais pas trop, car un vent frais de printemps courait doucement et sans bruit à travers la terrasse couverte de la maison, l'une des dernières vers le haut de la colline, accrochée à flanc de rocher comme la sentinelle avancée du vieux village brun qui dominait toute la région jusqu'à la ville des touristes, en bas, jusqu'à la luxueuse avenue, au bord de l'eau, dont on devinait le faîte des palmiers verts des résidences blanches, jusqu'à la mer elle-même, calme et bleue, mer des riches soudainement épluchée en surface de tout le vernis d'opulence qui la recouvrait habituellement – yachts chromés, skieurs musclés, filles dorées, ventres lourds étalés sur le pont de grands voiliers prudents – et sur cette mer vide, enfin, l'incroyable flotte rouillée venue de l'autre face de la terre, échouée à cinquante mètres du rivage et que le vieux professeur observait depuis le matin. (Raspail 2011, 39)

Man fühlt sich hier an Oswald Spenglers Kritik an der sich verbreitenden Unkultur seiner Zeit erinnert. Ungleich deutlichere Verachtung wird indes den Franzosen unterer sozialer Schichten entgegengebracht, die als sich Krebsgeschwüren gleich unkontrolliert vermehrende, kulturunfähige „Fellachen" den verabscheuten Menschen des Globalen Südens gleichgestellt werden – soziale und ethnisch-rassistische Diskriminierung gehen hier also Hand in Hand:

---

[21] Nicht selten gilt die Abwertung – wie bei Henri Massis – hinduistischen Riten, etwa wenn von der ‚unzivilisiert-barbarischen' Totenverbrennung die Rede ist: „La Seine, le Rhin, la Loire, le Rhône, la Tamise, même le Tibre et le Guadalquivir ne sont pas le Gange ou l'Indus. Leurs rives n'ont jamais pué l'odeur des cadavres grillés." (Raspail 2011, 45–46)

> En jeans et baskets délavés, les cheveux longs, blonds et sales, l'aspect général négligé, le regard trahissant l'avachissement de l'âme, il représentait assez bien ces marginaux parasites que l'Europe a sécrétés par centaines de milliers et qui forment déjà en son sein, comme un cancer, une sorte de tiers monde volontaire. (Raspail 2011, 48)

Einen letzten Hoffnungsschimmer erkennt Calguès darin, dass sich die staatliche Radioanstalt angesichts der drohenden ‚Invasion' auf die ‚wahre' europäische Kultur zu besinnen scheint:[22]

> Pop music rock, chanteurs, vains bavards, saxophonistes nègres, gurus, vedettes satisfaites, animateurs, conseillers de santé, du cœur et du sexe, tout ce monde-là avait quitté les ondes, jugé soudain indécent, comme si l'Occident menacé soignait tout particulièrement sa dernière image sonore. C'était Mozart qu'on entendait, même programme sur tous les postes ; „La petite musique de nuit", tout bêtement. […] Qu'y avait-il au monde de plus occidental, de plus civilisé, de plus achevé que Mozart ? Impossible de fredonner Mozart à huit mille voix. Mozart n'a jamais composé pour soulever les foules, mais pour émouvoir le cœur de chacun, en son particulier. L'Occident en sa seule vérité … (Raspail 2011, 44)

Hier zeigt sich recht deutlich, dass Jean Raspails Abscheu genaugenommen den breiten Volksmassen an sich gilt, denen er – migrantisch oder nicht – jedwede Kulturfähigkeit abspricht. Mehr noch, denn selbst patriotische Praktiken seien zu geradezu lächerlichen Unterhaltungsshows verkommen:

> Deux cents vedettes, chanteurs, orchestres, écrivains, comédiens, champions de ski, couturiers, play-boys, danseuses, tous courant les avenues de Paris et de la province dans un fracas de parade de cirque, escortés de bataillons de jolies filles quêtant à la mode patriotique, un drapeau tricolore tendu à l'horizontale servant de tronc à ciel ouvert, jamais on ne s'était autant amusé, dans les rues de Paris, notamment depuis le 14 juillet 1789 ! (Raspail 2011, 192)

---

[22] Auch angesichts der aufgenommenen ‚Migrantenmassen' erscheint die Besinnung auf die abendländische Kunst als Ausdruck eines letzten Lebensfunkens des alten Frankreichs: „Nulle ‚Marseillaise' n'avait suivi le discours, contrairement à la coutume jusque-là bizarrement préservée en dépit de l'anachronisme comique d'un texte rabâché par les enfants débiles de la patrie. Écoutant Mozart prendre si naturellement la place due à Rouget de Lisle, le colonel Dragasès conclut que la France tremblante témoignait enfin d'un peu de tact et que dans la lâcheté, elle se mépriserait peut-être un peu moins. Quand l'homme a enfin triomphé de l'idée qu'il se faisait de lui-même, ne fût-ce qu'un pâle reflet historique d'une ombre presque effacée traînant encore au fond de sa mémoire, on n'a plus qu'à lui balancer la sonnerie aux morts." (Raspail 2011, 285)

Der Verweis auf den 14. Juli 1789 ist hierbei bedeutsam, denn schließlich war es ja auch der ‚dumme Pöbel' der Volksmassen, der Frankreichs absolutistisches System mit dem Sturm auf die Bastille zu Fall brachte und mit den Werten der Revolution Frankreichs Größe systematisch schmälerte. Der Untergang des Abendlandes wird so letztlich insofern als *longue durée* Folge der Aufklärung betrachtet, als deren Maxime einer von Gleichheit, Solidarität und Mitmenschlichkeit geprägten säkularen Gesellschaft das national(istisch)e Selbstbewusstsein der *Grande Nation* zugunsten eines ebenso transkulturellen wie transnationalen postmigrantischen Gesellschaftsdenkens gebrochen habe. Ganz besonders spiegele sich der ‚Ungeist' der Französischen Republik, der das Vaterland der Franzosen willfährig verrät, an den staatlich manipulierten Medien, die das Volk einlullen und regelrecht konditionieren. So beschreibt der kultur- wie medienkritische Jean Raspail die Massenmedien in einer drastisch-derben Sprache, die die wuterfüllte Abneigung kaum eindrücklicher präsentieren könnte:

> Le spectacle du monde, servi à domicile par la putain nommée Mass Media, vient simplement animer le néant où elle s'est abîmée depuis longtemps. Qui croit penser ne fait que saliver devant l'évènement. À notre tour, ne crachons pas sur cette salive. Bavée à l'heure des informations ou de la lecture des journaux, elle prouve qu'il y a jeu apparent de la pensée, comme la salive du chien de Pavlos établissait le mécanisme de l'instinct. L'opinion anime son inertie, voilà ce qu'elle fait. (Raspail 2011, 98)

In diesen passiv und meinungslos machenden Medien würden Multikulturalismus und Antirassismus als neue Werte regelrecht gepredigt: „À en croire le bon peuple français sélectionné par le central téléphonique de RTZ, les couleurs de peau ne sont qu'apparences sous lesquelles l'homme se révèle identique." (Raspail 2011, 144)

In den Idealen von Multikulturalismus[23] und Antirassismus, Solidarität und Barmherzigkeit erkennt Jean Raspail die Selbstaufgabe französischer Nationalidentität und kritisiert dabei ganz unverhohlen den „intellektuelle[n] Terrorismus" (Raspail 2015, 101), der Frankreich seit Ende des Zweiten Weltkrieges beherrsche und ‚gleichschalte'. Interessant

[23] Vgl. Raspail 2011, 57. Konkret wird die *métissage* als Ende der französischen Identität verstanden: „Le mélange des races, des cultures, des rythmes de vie. L'inégalité des compétences. La fin de notre identité nationale, ethnique, si vous préférez." (Raspail 2011, 129)

ist hierbei, dass sich Jean Raspail dezidiert vom neuheidnisch geprägten nationalsozialistischen Vichy-Regime distanziert[24] und die vermeintliche ‚Gleichschaltung' der französischen Gesellschaft der *Trente Glorieuses* durch die säkulare Ersatzreligion von uneingeschränkter Menschlichkeit und Antirassismus paradoxerweise gerade mit Karl Marx' These der Religion als Opium des Volkes verbildlicht: „En d'autres temps et d'une autre façon, la France n'avait rien fait d'autre sous Pétain. Cet excellent résultat, les serviteurs de la bête y comptaient… […] La France entière avalait goulûment la drogue anesthésiante: le moment venu de lui couper les deux jambes, elle serait fin prête pour l'opération." (Raspail 2011, 124)

In der Tatsache, dass die katholische Kirche diese Ideale auch zu den ihren mache, liegt für Jean Raspail letztlich der Niedergang des Katholizismus begründet. Zwar halte noch eine ganz Reihe der ‚Heiligen' am Katholizismus fest – „Je ne suis chrétien, je suis catholique. Je tiens à cette nuance essentielle!" (Raspail 2011, 253) –, doch ein hellsichtiger Geist wie Calguès hat längst erkannt, dass die katholische Kirche die von Henri Massis beschworene Macht der Einheit längst verloren hat.[25] Religiöse Praktiken wie die Prozessionen der *Semana Santa* seien zu desakralisierten und kommerzialisierten Spektakeln verkommen:

> Des célèbres processions qui parcouraient ce jour-là les rues de toutes les villes d'Espagne, ne survivait plus, et depuis longtemps, que le spectacle traditionnel, folklorique et toujours aussi coloré, pénitents en cagoule, musiques militaires, curés déguisés en curés d'antan, pour la plus grande gloire et le plus grand profit des syndicats d'initiative. (Raspail 2011, 222)

Eine derartige Funktionalisierung des Glaubens entmachte jedoch die Religion ebenso wie der Rationalismus, der dem heiligen Geheimnis des Glaubens auf den Grund gehen will und dieses dabei zerstört:

> De nos jours, on explique ainsi, tout naturellement, les miracles de Lourdes, par exemple. Le soleil de Fatima ? Hypnose collective, etc. Dans cette différence essentielle d'interprétation des prodiges, peut-être faut-il voir comme un signe ? Deux camps se font face. L'un croit aux miracles. L'autre n'y croit plus. Celui qui soulèvera les montagnes est celui qui

[24] Tatsächlich rechnet die katholische Rechte den Nationalsozialismus zum ‚gottlosen Irrglauben' der Linken, vgl. Raspail 2011, 288–289.

[25] Vgl. Raspail 2011, 47.

> a conservé la foi. Il vaincra. Chez l'autre, le doute mortel a détruit tout ressort. Il sera vaincu. (Raspail 2011, 172)

Die wundergläubigen Menschen der ‚Dritten Welt' seien daher nicht nur aufgrund der offenen Migrationspolitik des Westens auf ‚Siegeskurs', sondern auch hinsichtlich ihres festen und unerschütterten Glaubens – und sei es nur an ihren Anspruch auf das Gelobte Land. Und diesen, für das Schicksal des christlichen Abendlandes so fatalen Glauben schürten die katholischen Geistlichen, indem sie sich den Armen anbiedern und zum Ausverkauf des Katholizismus beitragen würden:

> Votre foi ? Votre religion ? Votre civilisation chrétienne ? Rien de tout cela. Vous témoignez contre vous-mêmes, comme des désabusés de l'Occident que vous êtes. Croyez-vous que les miséreux qui vous entourent ne s'en doutent pas ? Votre absence de conviction correspondant pour eux à votre couleur de peau, ils l'ont parfaitement décelée, comme une faiblesse, un abandon et d'ailleurs, vous les y avez aidés. Ils ne retiennent plus de votre prosélytisme que la richesse occidentale dont vous êtes parmi eux les symboles. (Raspail 2011, 68)

In Jean Raspails abfällig ironischer Darstellung unterscheiden sich katholische Geistliche als ‚Apostel' des neuen, gänzlich ‚unkatholischen' Glaubensgebäudes nicht von weltlichen Gutmenschen und Weltverbesserern:

> Assis à son bureau, le front bandé, le consul faisait face à une dizaine de personnages plantés sur des chaises de bois comme des statues d'apôtre au fronton d'une église. Ces statues avaient en commun la blancheur de peau, la maigreur du visage, la simplicité des vêtements – short ou pantalon de toile, chemisette kaki, sandales à lanières – et surtout la profondeur troublante du regard, celle qui annonce les prophètes, les illuminés, les bienfaiteurs, les fanatiques, les martyrs, les criminels inspirés, les chimériques et, plus simplement, tous ceux qui se dédoublent parce qu'ils se sentent mal dans leur peau. Il y avait un évêque parmi eux, mais impossible, sans le connaître, de le distinguer du médecin missionnaire ou de l'idéaliste laïc qui l'accompagnait. Impossible également d'identifier le philosophe athée et l'écrivain catholique renégat converti au bouddhisme, leaders moraux de la petite troupe. (Raspail 2011, 66)

Der Verfall des Katholizismus versinnbildlicht sich in dem neuen Papst – fiktives Spiegelbild des Konzilpapsts Johannes XXIII.[26] –, der zu Milde, barmherziger Nächstenliebe und bedingungsloser Mitmenschlichkeit

[26] Im *Camp des saints* heißt er Benedikt XVI., freilich im Unwissen, dass ein zukünftiger Papst tatsächlich so heißen und dieser zudem die Richtung von Jean Raspails konservativem Katholizismus durchaus stützen würde.

aufruft, sich für die ethnische Vielfalt des Katholizismus stark macht[27] und sein Wirken gänzlich der (neutestamentarisch geprägten) Ökumene verschreibt, was in Jean Raspails Vision nicht zuletzt dazu führt, dass die katholische Kirche mit ihren Hilfs- und Rettungsaktionen neben nationalen und internationalen Hilfsorganisationen zum Handlanger des apokalyptischen Tiers wird:

> La bête s'en frottait les griffes d'aise. Le pape publia un petit communiqué larmoyant. Quelques évêques sociaux s'agitèrent, l'archevêque de Paris en tête, qui ne manquait jamais ces trains-là, ainsi que les ligues et comités mondiaux humanitaires, animés par le contingent habituel des inconditionnels de la bête. (Raspail 2011, 146)

Demgegenüber steht die kleine Gruppe ‚Heiliger', die im Sinne der patriotischen Bürgerpflicht um den Erhalt des traditionellen christlichen Abendlandes kämpfen. So verkündet Jules Machefer, der Chefredakteur von *La Pensée nationale*:

> Si le gouvernement ne donne pas l'ordre à l'armée de s'opposer par tous les moyens à ce débarquement, c'est le devoir de tout citoyen conscient de da culture, de sa race, de sa religion traditionnelle et de son passé, de prendre spontanément les armes. […] Les équipes de vente de mon journal ont été toute la journée pourchassées dans les rues par des groupes d'extrémistes ouvertement tolérés par la police et, je dois le dire, sous l'œil indifférent de la population. Dans ces conditions, je me vois obligé d'interrompre jusqu'à des jours meilleurs la parution de *La Pensée nationale* pour entreprendre un autre combat. Je déclare, moi, vieil homme pacifique, que c'est le fusil de chasse à la main que j'attendrai, dans le Midi, l'armée en haillons de l'Antichrist. J'espère que nous serons nombreux ! (Raspail 2011, 251)

Das „Heerlager der Heiligen" im Süden Frankreichs besteht schließlich jedoch nur aus einer kleinen Gruppe ‚Heiliger', die ihr letztes Residuum konservativ-christlicher Abendlandskultur in einer Mischung aus alttestamentarisch kriegerischer Tradition und aristokratischer Jagdtradition ebenso standhaft wie martialisch verteidigen:

> Tout migrant du Gange, ou assimilé, découvert à l'intérieur de ce périmètre, était aussitôt abattu sans sommation, leurs cadavres abandonnés sur place, pour l'exemple. Il devient dès lors très facile d'embrasser d'un seul coup d'œil les frontières de l'Occident. Un rideau noir de corbeaux les dessinait clairement, tournoyant dans le ciel à la verticale des cadavres. „Cela leur rappellera leur pays !" disait le colonel. De même ne parlerait-il

[27] Vgl.: „À Rome, le pape est tombé à genoux devant un christ brésilien négroïde." (Raspail 2011, 280)

> jamais de guerre, mais de chasse. Le Village chassait l'homme noir, comme on tire le lapin dans une chasse gardée. (Raspail 2011, 371)

In biblischer Referenz trifft sich die illustre Runde[28] zum letzten Abendmahl, bevor sie aus den Reihen der Kirche, d. h. durch die zum Judas stilisierte Ökumene, verraten und den „diables du Gange" (Raspail 2011, 376-377) ausgeliefert wird: „Dix-huit. Le lendemain, au déjeuner de midi, Romégas ajouta encore deux couverts. Puis la source de renfort se tarit définitivement et l'Occident se compta vingt." (Raspail 2011, 377)

In seiner grenzenlosen Verachtung der Ökumene und des uneingeschränkten Bekenntnisses zu gelebter Nächstenliebe lässt sich Jean Raspail zu despektierlichen Darstellungen des Protestantismus als unkultivierter (Popmusik statt traditioneller Kirchenlieder) und oberflächlicher (symbolisches Abendmahl statt Transsubstantiation) Kontrastfolie zum wahren Katholizismus hinreißen:

> Les convoyeurs de la charité se congratulent. […] Dominicains et pasteurs conviennent d'un office commun. Les Noirs de São Tomé font de l'œcuménisme sans le savoir : leurs derrières se trémoussent quand le groupe pop'anglais improvise des cantiques. M. Poupas Stéphane-Patrice donne lecture de l'évangile, puis invité à le commenter il en tire la leçon : „Il n'y a plus d'Hindous … Il n'y a plus que l'Homme et c'est ce qui compte." La foule chante : „Avec les morceaux de la croix, construisirent un grand bateau, car le temps des mille ans s'achève, et le temps des mille ans …" tandis que le vieux duc, la princesse et la plupart des catholiques présents reçoivent la communion des mains d'un pasteur méthodiste. (Raspail 2011, 194–195)

„Ökumenischer als der Papst" (Raspail 2015, 50) erweist sich indes die Darstellung des christlichen Erlösers aus der Sicht des Wortführers der Armada vom Ganges, bei der Christus selbst als arglos naiver Schwächling präsentiert wird, der nicht von dem allmächtigen Gottvater, sondern von sämtlichen nicht-christlichen Gottheiten zu neuem Leben erweckt wurde – und daher in deren Schuld steht:

---

[28] Neben Professor Calguès, Jules Machefer, dem Colonel Dragasès und dem Duc d'Uras gehören auch Crillon und Romégas dem Heerlager an, deren Namen den expliziten Verweis auf die Schlacht von Lepanto herstellen (vgl. Raspail 2011, 377). Professor Calguès sieht die Sternstunden des christlichen Abendlandes ohnehin in den Kreuzzügen, dem Sieg von Karl Martell und der Schlacht von Lepanto (vgl. Raspail 2011, 52).

> Bouddha et Allah […], Shiva, Vishnu, Garuda, Ganesh, Krishna, Parvati, Indra, Deruga, Souriya, Bhairav, Ravana, Kali – suivit tout le panthéon hindou dont chaque nom chanté provoquait des gémissements d'extase – ont tenu conseil et sont allés rendre visite au petit dieu des chrétiens. Ils l'ont décloué de sa croix, ils lui ont essuyé le visage, ils l'ont soigné par leurs baumes sacrés, ils l'ont guéri puis ils l'ont assis parmi eux, ils l'ont salué et lui ont dit : „Maintenant, tu nous dois la vie, que vas-tu nous donner en échange ?" (Raspail 2011, 75–76)

Die ‚satanische Invasion' des Abendlandes ereignet sich symbolträchtig zwischen Karfreitag und Ostern. Bedeutsam ist, dass in Jean Raspails rassistischer Umdeutung der göttliche Erlöser des ‚wahren' katholischen Glaubens mit der Passage der Meerenge von Gibraltar, mit dem Eindringen der Nicht-Christen nach Europa, getötet wird:

> À trois heures de l'après-midi, le vendredi saint, l'armada de la dernière chance franchit le détroit de Gibraltar et pénétra dans les eaux de la Méditerranée. Dès qu'apparurent les côtes d'Europe, nettement découpées sous le soleil, il se produisit sur tous les bateaux de la flotte un intense mouvement. Des milliers de bras s'agitèrent, comme forêt sous le vent, tandis que montait vers le ciel une mélopée lente et puissante, action de grâces ou incantation. (Raspail 2011, 221)

Dabei erscheint der Karfreitagstod vielmehr als ‚Selbstmord' des Katholizismus, der sein Ende durch die Aufgabe seiner traditionellen Dogmen zugunsten der Ökumene quasi selbst hervorgerufen habe: „‚Christ a toujours lutté, tout au long de sa vie, contre les pouvoirs et les religions établis', avait précisé le Conseil œcuménique. Contre le pouvoir blanc et la religion chrétienne, les pasteurs marchaient au combat par misère interposée." (Raspail 2011, 190) Mit dem Kampf gegen sich selbst gewähre die katholische Kirche Satan freien Weg.[29] Am apokalyptischen Ostersonntag vollzieht sich eine massenhafte Auferstehung *ex negativo*, mit der das Ende des christlichen Abendlandes endgültig besiegelt ist. Damit scheint dem teleologischen Hoffnungsglauben eine Absage erteilt worden zu sein; an seine Stelle tritt in Verknüpfung mit dem Szenario einer *contre colonisation* die verängstigende Vorstellung des Zombie-Mythologems. Denn die gestrandeten Migranten, die hier als abertausende ‚falscher' „Christusse" (Raspail 2015, 21) inszeniert werden, erscheinen als Untote, die die wohlhabenden Lebenden bedrohen: „Ces bras étaient nus. Ils

[29] Calguès erkennt das diabolische Ostergeschehnis und reagiert folgerichtig, „se signant et murmurant: ‚*Vade retro, Satanas…*'" (Raspail 2011, 222)

émergeaient de linges blancs qui devaient être des tuniques, des toges, des saris de pèlerins." (Raspail 2011, 42) Während die Befürchtung der Unterjochung Europas bereits von Henri Massis heraufbeschworen worden war,[30] bringt Jean-Paul Sartre das Bild der aufbegehrenden Opfer der europäischen Kolonialisierung als Zombis in seinem Vorwort zu Franz Fanons Kampfschrift der antikolonialen Linken, *Les damnés de la terre* (1961), zur Sprache und warnt die einstigen Kolonialherren Europas: „Les zombies, croyez-moi, sont plus terrifiants que les colons." (Sartre 2002, 57) Auch die weitere Argumentation Jean-Paul Sartres nimmt Jean Raspail auf; nachdem die ehemals Subalternen an die Macht gelangt sind, widerfährt den ehemaligen Ausbeutern dasselbe Schicksal:[31]

> Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux, sans même baisser la voix. Cette indifférence frappe au cœur : les pères, créatures de l'ombre, vos créatures, c'étaient des âmes mortes, vous leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous, et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies. Les fils vous ignorent : un feu les éclaire et les réchauffe, qui n'est pas le vôtre. Vous, à distance respectueuse, vous vous sentirez furtifs, nocturnes, transis : chacun son tour; dans ces ténèbres d'où va surgir une autre aurore, les zombies, c'est vous. (Sartre 2002, 22)

Bei Jean Raspail werden die degenerierten, ‚unkatholisch' gewordenen Geistlichen schließlich zu Zombies, die ihrer Seele beraubt willenlos herumgeistern: „Mais ils marchaient comme des fantômes, Ils ne chantaient plus. Ils ne se plaignaient pas. Ils glissaient. On n'entendait même pas leurs pieds nus racler le gravier de la rue." (Raspail 2011, 329) Auf diese Weise instrumentalisiert Jean Raspail nicht nur christliche Symbolik für sein rechtes Horrorszenario des untergehenden Abendlandes, sondern auch die damals zeitgenössischen postkolonialen Diskurse der politischen Linken.[32]

---

[30] Vgl.: „la civilisation d'Occident risque d'être engloutie ou de tomber en servitude" Massis 1927, 3; vgl. auch Massis 1927, 11–12.

[31] Tatsächlich haben sich am Ende der Dystopie die Seiten verkehrt; assimiliert zu sein, heißt nun, dass sich die Weißen an die Menschen aus dem Süden anpassen: „Bougnoulisé, c'était avant. Assimilé, c'est déjà le second stade. Ce n'est plus une contradiction, mais un état définitif." (Raspail 2011, 372)

[32] Die Tatsache, dass sich die katholische Kirche dem Leid der ‚Dritten Welt' explizit annimmt und damit den postkolonialen Diskurs der Linken aufnimmt, betrachtet Jean Raspail geradeweg als Sakrileg. Vgl. Raspail 2011, 255, wo Jean

Ebenso drastisch wie die Kritik an Ökumene, antirassistischer Solidarität und postkolonialem Multikulturalismus ist Jean Raspails offen artikulierter Rassismus.[33] In grotesker Überzeichnung werden die „Menschen vom Ganges" als monsterartig missgebildete, ihrer Menschlichkeit beraubte, verdinglichte Kreaturen dargestellt:

> Rouleur de bouse de son métier, pétrisseur d'excréments, façonneur de briquettes de fiente, coprophage aux heures de famine, il tenait en ses mains puantes une espèce de chose vivante : à la base, deux moignons ; un tronc énorme affaissé, le dos dans les reins ; pas de cou, mais la tête comme un moignon supplémentaire, un troisième moignon surmonté d'un crâne chauve percé de deux trous oculaires et d'un trou pour la bouche sans dents ni gorge, sorte de clapet de l'œsophage. Les yeux de la chose vivaient et regardaient droit devant elle, très haut par-dessus la foule, tout droit sans diverger car ils étaient doués de vie mais pas de mouvement, hormis celui de bas en haut qu'imprimait le paria à son monstre d'enfant. (Raspail 2011, 64)

Die ekelerregende Darstellung des Kot essenden Anführers der „Flotte vom Ganges" als Mistkäfer stellt indes implizit die Verbindung zu Oswald Spenglers ‚Fellachen' her, galt der Skarabäus in der altägyptischen Kultur aufgrund seiner schnellen Vermehrung im Nilschlamm nach dem jährlichen Rücktritt des Stroms als zukunftsverheißendes Glückssymbol. Die Vorstellung einer massenhaften Reproduktion der Ärmsten der Armen wird von Raspail mittels einer abstoßend wirkenden Fäkalsprache inszeniert, wenn er die indischen Migranten voller Abscheu als stinkende und zudem zutiefst unmoralische und sexbesessene Masse präsentiert:

> À défaut de bouses de vache, la multitude embarquée brûla ses propres excréments, préparés suivant une technique paysanne éprouvée depuis trois mille ans. […] l'inclination naturelle d'un peuple pour qui le sexe n'a jamais été synonyme de péché, la chair se mit à bouillonner sourdement. […] Ainsi, dans la merde et la luxure, et aussi l'espérance, s'avançait vers l'Occident l'armada de la dernière chance. (Raspail 2011, 154; 155; 156)

Raspail den ersten Satz aus Jean-Paul Sartres Vorwort zu *Les damnés de la terre* (vgl. Sartre 2002, 17) leicht verfälscht zitiert.

[33] Auch wenn das Hauptaugenmerk – wie bei Henri Massis – auf den hinduistischen ‚Invasoren' liegt, spart Jean Raspail nicht mit rassistischen Äußerungen über Moslems, die als „Rattenvolk" (Raspail 2015, 285) diskriminiert und als unzivilisierte wie arbeitsscheue „Tagträumer" dargestellt werden, die „von Palmenhainen träumen oder vom Abendgebet Richtung Mekka" (Raspail 2015, 308).

Das Bild der wollüstigen Migranten, die sich Europa auch körperlich aneignen, entwickelt Jean Raspail, indem er die gesellschaftlichen Folgen der Willkommenskultur mit ihrer geradeweg begeisterten Aufnahme der Migranten in seinem Bedrohungsszenario entsprechend in Anlehnung an die biblischen Geschichten von Sodom und Gomorra zeichnet.[34] Laster und grenzenlose Promiskuität beherrschen den Alltag und bedrohen die ‚Reinheit' weißer Frauen, die nicht selten zu Sexsklavinnen der ‚Schwarzen' werden: „Chaque quartier d'immigrants possédait alors son cheptel de femmes blanches, dont chacun pouvait user." (Raspail 2011, 345)

Angesichts solcher Scheußlichkeiten ist die Position des erzählenden ‚Heiligen' alias Jean Raspail klar: Es gilt, die unterschiedlichen Rassen allein zum Schutze der ‚erhabenen' europäischen Rasse zu trennen. Seine die vermeintlich unvereinbaren Unterschiede der Ethnien betonende, essentialistische Argumentationsweise erinnert dabei an Samuel P. Huntingtons *Clash of civilizations*: „Aucun remède: on ne change pas l'homme blanc, on ne change pas l'homme noir tant que l'un est blanc et l'autre noir et que tout, absolument tout ne s'est pas fondu dans du café au lait. L'un détestait. L'autre méprisait. Egaux, il se haïssent." (Raspail 2011, 59) Damit scheinen alle postkolonialen Bemühungen von Grund auf zum Scheitern verurteilt:

> Nous vivions avec le tiers monde, persuadés que cette coexistence sans osmose, ségrégation à l'échelle mondiale, durerait éternellement. Funeste illusion ! Car le tiers monde est une multitude incontrôlable qui n'obéit qu'à des impulsions, lesquelles se forment quand se conjuguent, sous le poids de la misère, millions de volontés désespérés. De Bandoeng[35] au dialogue Nord-Sud, toutes tentatives pour organiser ont échoué. (Raspail 2011, 137)

Die Konsequenz dieser Erkenntnis ist letztendlich die Rechtfertigung des südafrikanischen Apartheitssystems, das im Roman implizit über das Lob der australischen Immigrationspolitik erfolgt:

---

[34] Vgl. z. B. Raspail 2011, 307.

[35] Die Bandung-Konferenz 1955 war die erste pan-asiatisch-afrikanische Konferenz, bei der sich die teilnehmenden Staaten zur friedlichen Koexistenz, zum Prinzip nationaler Selbstbestimmung und zur Abkehr vom Neokolonialismus bekannten.

> Quand on connaît la sévérité exemplaire de l'Immigration Act australien, qui refoule impitoyablement tout ce qui est jaune, noir ou brun, y compris ses propres aborigènes, on comprend que, pour les Australiens, champions de l'Occident aux antipodes asiatiques, ce rappel prenait la forme d'une sorte de mobilisation des esprits. (Raspail 2011, 147)

5. Fazit

Mit der stereotypen Kontrastierung des wohlhabenden, schönen und christlich-kultivierten Gelobten Landes Europa mit den armen, hässlichen und gottlosen Fremden, die zu einer entmenschlichten und entindividualisierten Masse des Diabolischen stilisiert werden, bedient Jean Raspail Bilder und Motive, die sich auch in aktuellen Diskursen über die (Mittelmeer-)Migration wiederfinden, ohne dabei allerdings die oft plumpe Sprache populistischer Diskurse zu verwenden. Ganz im Gegenteil: Jean Raspails Sprache ist ästhetisch stark überformt. Seine überaus bildreiche Schreibweise oszilliert dabei zwischen distinguiert gelehrter und vulgärer Sprache. Ferner schlägt er nicht nur immer wieder einen pathetisch hohen Ton an, sondern arbeitet zudem auch mit einem biblischen Duktus, zahlreichen expliziten und impliziten Bibelzitaten sowie einer deutlich christlichen Metaphorik, die vor dem Hintergrund der Ökumenisierung des Katholizismus und im Kontext eines fulminant inszenierten Abgesangs des christlichen Abendlandes aber nur mehr zur Emphase ihrer Sinnentleerung dient. Mit seinem 1973 verfassten Roman hat Jean Raspail ein in seiner antirassistischen Direktheit bis heute beispielloses rechtskatholisches Plädoyer verfasst, das bereits sämtliche rassistische, ausländer- und migrationsfeindliche sowie dezidiert nationalistische Thesen gegenwärtiger rechter Stimmen zur Sprache bringt.

Bibliographie

Backes, Uwe (2020): „Die „Neue Rechte" und das Christentum", in: *Aktuelle Analysen* 88, 41–51.

Backes, Uwe/Hildmann, Philipp W. (2020): „Einführung: Das Kreuz mit der Neuen Rechten?", in: *Aktuelle Analysen* 88, 7-13.

Camus, Renaud (2008): *La grande déculturation*, Paris: Fayard.

Camus, Renaud (2017 [2011]): *Le grand remplacement. Introduction au remplacisme global*, 4. erweiterte Ausgabe, Plieux: Chez l'auteur.

Dorowin, Hermann (2017): *Retter des Abendlands: Kulturkritik im Vorfeld des europäischen Faschismus*, Stuttgart: Metzler.

Ferry, Riwal (2011): „Avec Jean Raspail, retour triomphant d'un racisme sans chichis", in: *L'Obs avec Rue89*, https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-chez-riwal-ferry/20110315.RUE0885/avec-jean-raspail-retour-triomphant-d-un-racisme-sans-chichis.html [20.12.2021].

Greenblatt, Stephen J. (1980): *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.

Heuser, Olaf (2021): „Rechts, rechter, Frankreich?", in: *Acht Milliarden – Der Auslands-Podcast*, 10.12.2021, https://www.spiegel.de/ausland/eric-zemmour-und-sein-politischer-erfolg-rechts-rechter-frankreich-a-5d15ef5a-d591-4280-b42d-3314cc6eb94d [20.12.2021].

Les Décodeurs (2018): „Non, Eric Zemmour, on pouvait déjà s'appeler Hapsatou, William ou Natacha avant 1993", in: *Le Monde*, 17.09.2018, https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2018/09/17/non-eric-zemmour-on-pouvait-deja-s-appeler-hapsatou-william-ou-natacha-avant-1993_5356298_4355770.html [20.12.2021].

Lichtmesz, Martin (2015): „Vorwort", in: Raspail, Jean: *Das Heerlager der Heiligen*, Schnellroda: Antaios, 5–8.

Moura, Jean-Marc (1988): „Littérature et idéologie de la migration: « Le camp des Saints » de Jean Raspail", in: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 4.3, 115–124.

Raspail, Jean (2011): *Le camp des saints*. Précédé de Big Other, Paris: Laffont.

Raspail, Jean (2015): *Das Heerlager der Heiligen*, Schnellroda: Antaios.

Ruscio, Alain (2007): „Les guerres coloniales sont-elles finies? L'activité mémorielle des réactionnaires, *nostalgériques*, anciens OAS, militants d'extrême-droite…", in: Jahan, Sébastien/Ruscio, Alain (edd.): *Histoire de la colonisation. Réhabilitations, Falsifications et Instrumentalisations*, Paris: Les Indes savantes,157–192.

Sartre, Paul (2002 [1961]): „Préface“, in: Fanon, Frantz: *Les damnés de la terre. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface de Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002)*, Paris: Éditions La Découverte & Syros, 17–36.

Sauvy, Alfred (1952): „Trois mondes, une planète“, in: *L'Observateur* 118, 14.08.1952, 5.

Sauvy, Alfred (1987): *L'Europe submergée. Sud → Nord dans 30 ans*, Paris: Bordas/Dunod.

Schmid, Bernhard (2009): *Die Neue Rechte in Frankreich*, Münster: Unrast Verlag.

Schröder, Christian (2015): „Das Kultbuch der Neuen Rechten – eine Lesewarnung“, in: *Der Tagesspiegel*, 27.10.2015, https://www.tagesspiegel.de/kultur/jean-raspail-das-heerlager-der-heiligen-das-kultbuch-der-neuen-rechten-eine-lesewarnung/12500440.html [20.12.2021].

Spengler, Oswald (1972 [1923]); *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bde. I und II, München: dtv.

Weiß, Volker (2018): *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Zemmour, Éric (2014): *Le suicide français*, Paris: Albin Michel.

Sara Izzo

Gelobtes Land? Gelobtes Meer? Christliche Memoria und lateinische Identitätsbildung in Gabriele D'Annunzios Schriften zum italienisch-türkischen Krieg (1911–1912)

The Mediterranean can be understood as a specific European founding narrative. Particularly in the context of colonial literature, it advanced to become the center of a cultural dominance that was sometimes understood in Latin, sometimes in European terms. With reference to a common Roman-Christian heritage, it is constructed in the French and Italian literature of this period as a national and transnational cultural space. Relevant historical events in the Mediterranean region are instrumentalized as model narratives for the constitution and consolidation of one's own collective identity. In this context, references back to Louis IX and the Crusades also play an important role, as can be seen in particular in the works of national conservative authors, such as Gabriele D'Annunzio in Italy. A Christian heritage thus emerges alongside a Greco-Roman one. A transition from the collective idea of a *Méditerranée latine* to the Mediterranean as the cradle of European civilization can be observed, whereby the latter is also seen as a cultural collective predominantly shaped by Christian monotheism.

1. Das Mittelmeer als Prä-Europa und als ‚anderes Europa'

Das Mittelmeer kann als spezifisches europäisches Gründungsnarrativ verstanden werden und zu einem jener positiven Selbstbilder gezählt werden, die Aleida Assmann als „Teil einer ‚Europa-Ideologie'" (Assmann 2020, 8) entlarvt. Literarische Konstruktionen des Mittelmeers – insbesondere während des imperialistischen Zeitalters – sind nämlich eng verknüpft mit dem europäischen Selbstverständnis einer Kulturstiftung und fügen sich dabei in eine kolonialen Denkordnung ein. In Gestalt eines „espace-mouvement" (Braudel 2017, 167) dient das Mittelmeer in diesem Fall als Raum, der expansiv traversiert wird, um unter dem Deckmantel einer europäischen Zivilisierung fremde Gebiete insbesondere in Afrika territorial zu annektieren und auszubeuten. Europa als vermeintliches Zentrum der Zivilisation wird in diesem Zuge von den

kolonialen Akteuren zunehmend in den Süden hin vektorisiert. Das Mittelmeer wird dabei als Projektionsfläche der eigenen kollektiven – nationalen, europäischen – Identität instrumentalisiert, um den kolonialen Expansionismus zu legitimieren und um eine kulturtopographische Selbstverortung vorzunehmen, deren Strahlkraft bis in die Gegenwart hin nachwirkt, wie Huntzinger betont:

> La Méditerranée […] a engendré l'une des plus grandes histoires de l'humanité, qui fascine encore aujourd'hui […]. Il existe une histoire d'une Méditerranée ‚matricielle', de la Méditerranée civilisatrice. La Méditerranée a inventé Dieu, c'est-à-dire l'idée du monothéisme, d'un Dieu unique transcendant, créateur, révélé et sauveur. Et les trois monothéismes sont nés autour ou aux bords de ses rives… La Méditerranée a inventé l'idée de l'homme. Par la figure d'Ulysse […]. La Méditerranée a inventé l'idée du droit, par Rome. […] La Méditerranée a inventé l'idée de la démocratie. (Huntzinger 2010, 12)

Das Mittelmeer als kulturhistorische Matrix steht demzufolge am Ursprung einer Zivilisationsgeschichte, deren Merkmale der Monotheismus, der Humanismus, das Römische Recht und die Demokratie sind. Die in diesem kulturellen Wertesystem gespiegelte Denkfigur ist letztlich die des Mittelmeers als Wiege Europas, die *par excellence* durch Paul Valéry geprägt wurde. In seiner nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Essay-Reihe über die Krise des europäischen Geistes, spricht Paul Valéry dem Mittelmeer eine Ursprünglichkeit, gewissermaßen die Funktion einer „mère (et mer) de l'Europe" (Moullat du J. 1997, 167), zu, wonach es gar zu einem ‚Prä-Europa' avanciert:

> Qu'est-ce donc que cette Europe ? C'est une sorte de cap du vieux continent, un appendice occidental de l'Asie. Elle regarde naturellement vers l'Ouest. Au sud, elle borde une illustre mer dont le rôle, je devrais dire la fonction, a été merveilleusement efficace dans l'élaboration de cet esprit européen qui nous occupe. Tous les peuples qui vinrent sur ses bords se sont pénétrés; ils ont échangé des marchandises et des coups; ils ont fondé des ports et des colonies où non seulement les objets de commerce, mais les croyances, les langages, les mœurs, les acquisitions techniques, étaient les éléments des trafics. Avant même que l'Europe actuelle ait prit l'apparence que nous lui connaissons, la Méditerranée avait vu, dans son bassin oriental, une sorte de pré-Europe s'établir. L'Égypte, la Phénicie, ont été comme des pré-figures de la civilisation que nous avons arrêtée ; vinrent ensuite les Grecs, les Romains, les Arabes, les populations ibériques. (Valéry 2016, 716)

Europa wird hier als Landzunge des alten Kontinents beschrieben, die nach Westen blickend in das Mittelmeer hineinreicht und von diesem kulturell geprägt wird. Wenngleich hier die Vorstellung vom Mittelmeer als transkulturellem *melting pot*, basierend auf einem geistigen, spiri-

tuellen und ökonomischen Austausch zwischen den unterschiedlichen Kulturen, anklingt, wird dies in der weiteren Argumentation jedoch zugunsten einer eurozentrischen Denkfigur revidiert. Denn die Definition des Europäers gründet bei Valéry schließlich auf drei zentralen, im Mittelmeer verorteten Einflüssen – Rom bzw. das Römische Recht, das monotheistische Christentum und Griechenland bzw. der griechische Geist und seine Wissenskultur (vgl. ebd., 721–723). Es zeichnet sich somit ein lateinisches Kulturparadigma einer vom Mittelmeer aus gestifteten europäischen Identität ab. Europa wird hier selbst als *cap* und damit auch gegenüber den übrigen Kulturen als geistiges und machtpolitisches (Ober-)Haupt im Mittelmeerraum verortet, wie Jacques Derrida kritisiert hat:

> C'est d'ailleurs ainsi que Valéry *décrivit et définissait* l'Europe: comme un cap; et, si cette *description* avait la forme d'une *définition*, c'est que le concept correspondait à la frontière. C'est toute l'histoire de cette géographie. Valéry observe, il regarde, il *envisage* l'Europe, il y voit un visage, une *persona*, il la considère comme un chef, c'est-à-dire un cap. Cette tête a aussi des yeux, elle est tournée d'un certain côté, elle scrute l'horizon et veille dans une direction déterminée. (Derrida 1990, 25; Herv. im O.)

Valérys geosymbolische Konfiguration Europas im Mittelmeer wird von Derrida in Hinblick auf ihre Grenzziehung und Wächterfunktion für eine spezifische Integrität der europäischen Identität schließlich demontiert. Dennoch merkt Lepenies an, dass das Schlüsselwort für das Grundverständnis von der Identität des Europäers bei Valéry nicht *latinité*, sondern *méditerranée* sei (vgl. Lepenies 2016, 278). Er grenzt Valéry damit von einer ganzen Denkrichtung ab, die auf der ideologisch überhöhten Vorstellung einer Verwandtschaft zwischen den Ländern des südlichen Europas basierte, „für die das politische Erbe des Römischen Reichs und der Katholizismus prägend gewesen waren" (ebd., 10). Tatsächlich nimmt Valéry vielmehr eine liminale Stellung innerhalb der Entwicklung des Mittelmeerdiskurses der romanischen Länder ein, in denen seit den 1880er Jahren und damit der Hochphase des europäischen Imperialismus unter Bezug auf eine ‚lateinische' Identität ein ideologisches Gegengewicht zur germanischen Kultur und zur britischen Machtposition im Mittelmeer konstruiert wurde (vgl. Poupault 2017, 38). Das lateinische Mittelmeer nimmt dabei die Funktion eines ‚anderen Europa' (Lepenies 2016) ein, das vor dem Hintergrund des kolonialen Expansionismus um den Süden rezentriert wird: „De l'expé-

dition de Bonaparte aux colonisations, les Européens ont circulé vers le Sud." (Huntzinger 2010, 15) Insbesondere unter Bezug auf eine kulturelle Latinität wird an einen konservativen Wertekanon angeschlossen, in dem die römische Vergangenheit und der Katholizismus eine zentrale Rolle spielen. Der Mittelmeerraum, der nicht nur in seiner vermeintlichen kulturellen Ursprünglichkeit, sondern auch in seiner kulturellen Prävalenz als ‚prä-europäisch' konstruiert wird, avanciert hier zu einem ‚Gelobten Land', das expansiv kolonialistisch nach Süden hin ausgedehnt wird. Damit einher gehen literarische Motive, welche die christlich-sakrale Konsekration des europäischen Kolonialismus zum Ausdruck bringen. Dieses Phänomen soll hier näher mit Bezug auf den italienischen Autor Gabriele D'Annunzio untersucht werden, der sein Konzept eines lateinischen Mittelmeers im Austausch mit französischen Denkvorstellungen konstruiert. Dazu sollen seine in *Merope* versammelten epischen Gedichte herangezogen werden, die im Kontext des italienisch-türkischen Kolonialkrieges um Libyen 1911–1912 entstanden sind.[1]

2. Gelobtes Land? Gelobtes Meer? Italiens maritimer Kreuzzug nach Tripolitanien in Gabriele d'Annunzios *Merope*

Im Unterschied zu Frankreich entwickelten sich in Italien die kolonialen Expansionsbestrebungen infolge des nationalen Einigungsprozesses erst relativ spät zum Ende des 19. Jahrhunderts. Sie fallen in die Hochphase des europäischen Imperialismus, der im so genannten ‚Wettlauf um Afrika' seine prototypische ideologische Ausprägung findet. Das im Zuge des *Risorgimento* geschärfte nationale Selbstbild erfährt vor diesem Hintergrund alsbald eine imperialistische Umwertung (vgl. Labanca 2002, 57). Wenngleich erste koloniale Eroberungen in Eritrea (1882) und Somalia (1889) bereits während der Regierungszeit von Francesco Crispi (1887–1896) errungen wurden und auch hier die diplomatischen

[1] Es wird im gesamten Beitrag unter Verwendung der Sigle ME aus der nachfolgenden Ausgabe zitiert: D'Annunzio, Gabriele (1963): *Merope. Libro quarto. Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi*, con interpretazione e commento di Enzo Palmieri, Bologna: Nicola Zanichelli.

Weichen für eine Einnahme von Libyen gelegt wurden, rückt der nordafrikanische Mittelmeerraum erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den konkreten Fokus der italienischen Außenpolitik. Damit verbunden war die Hoffnung, sich eine verbesserte geostrategische Position im Mittelmeer zu verschaffen und zugleich die Schmach der diplomatischen Niederlage im Ringen mit Frankreich um Tunesien (1881) und der militärischen Niederlage in Äthiopien (1896) wettzumachen:

> Cancellata dal protettorato francese del 1881 l'aspirazione di Roma alla Tunisia, si può dire che la conquista della Tripolitania era rimasta, o diventata, l'obiettivo ricorrente della politica estera italiana sulla costa africana del Mediterraneo. Ve ne erano varie ragioni. In primo luogo perché gli altri territori di quella costa erano ormai già in mano ad altre potenze. In secondo luogo non tanto perché – in termini di risorse naturali di spazi per la colonizzazione demografica – essa fosse particolarmente appetibile, ma piuttosto perché si riteneva che il controllo italiano della Tripolitania avrebbe perfezionato la posizione navale e strategica dell'Italia nel Mediterraneo centrale. (Labanca 2002, 109)

Dazu wurden nicht nur auf diplomatischer Ebene Vorbereitungen getroffen, sondern auch eine gesamte nationalistisch-imperialistisch geprägte Propagandamaschinerie in Gang gesetzt, welche die Bevölkerung durch filmische Produktionen (vgl. Bertellini 2016, 140) und in der Publizistik auf den kolonialen Krieg einstimmen sollte und diesen auch begleitete. In dieser Phase entstehen auch die Gedichte von Gabriele D'Annunzio in *Merope*, „inaugurando uno stile letterario che costituirà il codice dell'imperialismo coloniale, prima nazionalista e poi fascista." (Prestopino 2003, 13) Sie erschienen zunächst im *Corriere della Sera* und waren somit tatsächlich an ein breites Publikum adressiert, wenngleich sie sich durch eine hermetisch verschlüsselte Kodifizierung historischer Ereignisse der europäischen und italienischen Geschichte im Mittelmeer auszeichnen. Angeknüpft wird dabei insbesondere an das römische *mare nostrum*, die italienischen Seerepubliken und die Kreuzzüge. Wie in der Notiz zur „Canzone del Sacramento" zu lesen ist, ist die Muse dieses Gedichts – wie auch der übrigen, so kann hinzugefügt werden – die Memoria (ME, 227). Die lyrischen Texte bringen in einer ästhetisierten Form jene Vorstellungen eines lateinischen Kulturprimats im Mittelmeer zum Ausdruck, das sowohl national, als auch transnational ausgelegt wird. Im Unterschied zu Paul Valéry wird jedoch weniger eine transnational europäische Identität evoziert, denn eine transnational lateinische, die vor allem die beiden ‚Schwesternationen' Italien und

Frankreich in einem symbolischen Bündnis miteinander vereint. Wie Caburlotto untermauert, entwickelt D'Annunzio das Konzept der Latinität erst allmählich innerhalb seines Gesamtwerks, so dass sich frühere Thematisierungen beispielsweise bereits zuvor in seinem Roman *Il Fuoco* von 1900 finden lassen, wobei sich seine Rhetorik in zeitlicher Nähe zum italienisch-türkischen Krieg um Libyen und zum Ersten Weltkrieg jedoch stärker politisiert und militarisiert und sich somit auch semantische Verschiebungen feststellen lassen (vgl. Caburlotto 2010, 1). Dies spiegelt sich auch in seinem 1914 publizierten Artikel wider, in dem die lateinische Kultur programmatisch gegen den ‚teutonischen Menschen' gerichtet wird: „La culture latine est nécessaire à la noblesse du monde, comme le rythme intérieur à tout être vivant. Sur la mer fatale – où la Grèce révéla le beau, Rome la justice, la Judée la sainteté – on ne peut pas attendre l'avènement de l',homme teuton'." (D'Annunzio 2003, 842) In *Merope* wird die vermeintliche kulturelle Überlegenheit des lateinischen Geistes hingegen gegenüber der türkischen und damit muslimischen Kolonialmacht in Libyen verfochten. Damit gerät hier die religiöse Komponente der eigenen Kultur stärker in den Blick. Der Kolonialkrieg wird dabei zu einer heiligen Mission der Zivilisationsstiftung stilisiert und durch historische Ereignisse, Figuren und Motive legitimiert, die zugleich eine Sakralisierung des Mittelmeers abbilden. Der gesamte Gedichtband ist Ausdruck einer „militant form of Mediterranean Latinism" (Fogu 2020, 132).

3. Der italienische Kolonialkrieg in Libyen als heilige Mission der eigenen Nation

Bereits in D'Annunzios erstem Gedicht „La canzone d'Oltremare" wird in einem langen Appell an Italien die ‚heilige' Stunde der kolonialen Selbsterfüllung im ‚Orient' eingeläutet: „Questa è per te la primavera santa." (ME, 4, V. 25) Die Isotopien von Zeit und Sakralität werden hier systematisch miteinander verschränkt, wobei durch die jahreszeitliche Situierung im Frühling zugleich das Bild einer Wiedergeburt der italienischen Präsenz im Mittelmeer evoziert wird. Italien soll sich auf die Spuren seiner antiken mediterranen Vorgeschichte begeben („con me, stirpe ferace che t'accingi / nova a riprofondar la traccia antica" [ebd., 10,

V. 85–87]) und die eigene Kultur in einer ehemals durch das Römische Reich geeinten Region stiften. Tripolitanien wird dabei in Opposition zum Mittelmeer als Wüste beschrieben, die nur darauf wartet, von Italien kolonisiert und fruchtbar gemacht zu werden, wie in der durch eine Anapher angezeigten Bewegungsdynamik in Richtung Wüste verdeutlicht wird: „Con me, con me verso il Deserto ardente, / con me verso il Deserto senza sfingi, / che aspetta l'orma il solco e la semente." (Ebd., 10, V. 82–85) Die in den Begriffen „l'orma", „il solco" und „la semente" verbildlichte landwirtschaftliche Urbarmachung bringt die Kolonisierung letztlich in eine Analogie mit der Kultivierung von Land, eine Metapher, die innerhalb des Gedichtes erneut in Gestalt einer göttlichen Sentenz („la sentenza di Dio" [ebd., 14, V. 126]) aufgegriffen wird. In einer imperativ formulierten göttlichen Aufforderung soll Italien den ‚christlichen Pflug' und die Sichel für die Ernte in Bereitschaft bringen: „Preparate l'aratro cristiano, / preparate la falce per la mèsse." (Ebd., 14, V. 127–128) Damit wird das dichotome Bild von Meer und Wüste hier zusätzlich religiös konnotiert, indem die metaphorische Kultivierung des Landes zugleich als christliche Mission(ierung) überschrieben wird. Die Vorstellung von einer vom Mittelmeer aus wirkenden kulturellen Stiftung knüpft an eine restaurativ erschlossene römisch-katholische Vergangenheit in Libyen an, wie in der Beschwörung eines ‚lateinischen Tripolis' anklingt: „mentre dalle prore splende la pace in Tripoli latina, / recando i dromedarii un sacro odore" (ebd., 13, V. 113–114).

Von den Vorschiffen aus glänzt der Frieden in einem lateinischen Tripolis, wodurch die autochthone Fauna zugleich eine Sakralisierung erfährt. Die militärische Erfüllung dieser kolonialen Mission wird mit dem Eintritt in das Paradies verglichen, wie der mehrfache Einsatz des Verses „Il paradiso è all'ombra delle spade" (ebd., 5, V. 36; 13, V. 120) indiziert. Tripolitanien avanciert dabei zu einem ‚Gelobten Land' der kolonialen Selbstbestimmung Italiens, das vom Mittelmeer selbst dazu auserwählt wurde, in der politischen Gegenwart an den vergangenen Ruhm anzuknüpfen: „E il Mar Mediterraneo, che vaglia / le stirpi alla potenza e alla gloria, / in ogni flutto freme la battaglia." (Ebd., 8, V. 64–66)

Während in D'Annunzios erstem Gedicht „La canzone d'Oltremare" der Latinitätstopos, der an ein römisch-christliches Erbe im Mittelmeer anlehnt, somit vor allem national aufgeladen wird, finden sich in der weiteren lyrischen Produktion während des italienisch-türkischen Krie-

ges auch Texte, in denen die Latinität transnational ausgedeutet wird. Dies manifestiert sich besonders eindrücklich in „La canzone d'Elena di Francia", worin die Latinität quasi machtstrategisch in einem französisch-italienischen Zusammenschluss beschworen wird. Die Auserwähltheit der eigenen Nation überträgt sich dabei auf beide ‚lateinischen Schwestern', die in einem historisch aus den Kreuzzügen abgeleiteten symbolischen Bündnis zusammengeführt werden. Die Kreuzzüge avancieren dabei zu einer Vergleichsfolie des eigenen Kolonialkriegs.

4. Der lateinische Pakt als heiliges Bündnis im Mittelmeer

Das Gedicht „La canzone d'Elena di Francia" ist der Prinzessin von Frankreich Hélène d'Orléans (1871–1951) gewidmet, die mit dem Herzog von Aosta Emanuel Philibert, Cousin des italienischen Königs Viktor Emmanuel III., verheiratet war. Während des italienisch-türkischen Krieges und auch darüber hinaus engagierte sie sich für das italienische Rote Kreuz in Afrika und arbeitete auf dem Schiff *Menfi* als Krankenschwester. Der Text huldigt ihr als Nachfahrin von Ludwig IX. bzw. Ludwig dem Heiligen aus der Dynastie der Kapetinger, der den Sechsten (1248–1254) und Siebten Kreuzzug anführte und dabei 1270 in Karthago an einer Seuche verstarb. Beide Schlachten, d. h. der Kolonialkrieg und die Kreuzzüge, werden mit Bezug auf diese genealogische Verbindung miteinander verwoben. Dabei liest sich der historische Rekurs auf Ludwig den Heiligen als ein taktisch-argumentatives Manöver. Tatsächlich wurde Saint-Louis in Frankreich im 19. Jahrhundert zum Emblem der eigenen kolonialen Eroberungspolitik erhoben, wie beispielsweise in der ihm gewidmeten Kapelle (1841) und Kathedrale (1890) auf dem Hügel von Byrsa in Karthago manifest wird, das sich in dieser Zeitspanne zum „lieu de mémoire de la France coloniale" (Moumni 2018, 147) entwickelt. Indem D'Annunzio die Nachkommin von Saint-Louis als Symbol des „gran patto latino" (ME, 131, V. 189) rühmt, schafft er eine koloniale ‚Verbrüderung' zwischen Frankreich und Italien, die sich im Grunde in Nordafrika seit dem Konflikt um Tunesien als zumindest diplomatische Kontrahenten einander gegenüberstanden. Hélène d'Orléans wird in „La canzone d'Elena di Francia" als christliche Heils-

bringerin des lateinischen Paktes figuriert. Ihr Hospitalschiff wird von zahlreichen Sternenkonstellationen im Meer eskortiert (vgl. ebd., 111–113, V. 1–15) und in einer christlichen Symbolsprache sakralisiert. So erleuchtet das Schiffsdeck in einer an das christliche Symbol der Taube erinnernden Weiße, und es erglüht über den Betten der Toten und Verletzten eine ‚santità soave', welche die Präsenz des Heiligen Geistes anzudeuten scheinen: „Quasi un dolce candore di colombe / illumina la tolda della nave / che reca i morti alle materne tombe. / E su l'assi che chiudono il cadavere / e sul letto ove sanguina il ferito / arde una sola santità soave." (Ebd., 114, V. 19–24) Das Lazarettschiff mutiert dabei selbst zu einer mobilen christlichen Grabesstätte, welche die Kriegsopfer in die als Kathedralen imaginierten Hafenstädte („I porti […] solenni come cattedrali" [ebd., 123, V. 109–110]) überführt. In zwei als Gebete strukturierten Strophen wird Hélène d'Orléans als symbolische Nachfolgerin von Saint-Louis adressiert: „Sii benedetta, o Elena di Francia, / nel mar nostro che vide San Luigi / armato della croce e della lancia." (Ebd., 115, V. 37–40) Ihr Schiff sei gesegnet im *mare nostrum*, dessen Kollektivpronomen ‚unser' sich hier auf Frankreich und Italien bezieht. Denn das Mittelmeer, auf dem bereits Saint-Louis auf genuesischen Schiffen (vgl. ebd., 116, V. 41) ins Heilige Land gezogen sei, soll durch ihre Präsenz das Fatum der Liebe wiederfinden, welches ehemals in Saint-Louis verkörpert gewesen sei: „sii benedetta; ché ritorna il fato / d'amore all'acque istesse e in te rigiura / il santo Re di lacrime beato." (Ebd. 116, V. 42–45) Ihr wird hier somit als seine weibliche Reinkarnation gehuldigt. An diese beiden Gebetsstrophen anknüpfend wird schließlich die Memoria der Kreuzzüge aktiviert, in denen der französische König als militärischer sowie christlicher Held repräsentiert wird. Die als Trauerzug imaginierte Überfahrt seines Leichnams von Karthago nach Paris erfolgt schlussendlich entlang der süditalienischen Küste, wie mehrfach mit Bezug auf Sizilien betont wird: „Il fùnebre convoglio / venìa così pel Mar siciliano / con l'oste e col navile in gran cordoglio. […] Era lontano in Santo Dionigi / il sepolcro, guardata dalla morte / la via lunga di Trapani a Parigi." (Ebd., 124, V. 118–129) Das Mittelmeer, welches in diesen beiden Strophen somit erneut in seiner geosymbolischen Vernetzung zwischen Frankreich und Italien in Erscheinung tritt, wird darüber hinaus auf zeitdynamischer Ebene in einer Verbindung von christlicher Vergangenheit und kolonialer Gegenwart durch die beiden

Trauerzüge – jenem der italienischen Opfer auf dem Hospitalschiff von Hélène d'Orléans und jenem von Saint-Louis – sakralisiert. Das Symbol des Roten Kreuzes der Hilfsorganisation wird dabei mit jenem Roten Kreuz des Templerordens raumzeitlich überblendet und damit zum sakralen Wappen eines französisch-italienischen *mare nostrum*. Dieser Appell an einen ‚lateinischen Pakt' zwischen den beiden Nationen wird zum Ende des Gedichtes noch einmal zugespitzt, wenn die vermeintlich irredenten italienischen Gebiete in Libyen mit den von Deutschland besetzten französischen Gebieten im Elsass und in Lothringen verglichen werden (vgl. ebd., 129, V. 164–175). Das Bündnis zwischen Frankreich und Italien wird damit auf einem islamischen und germanischen Feindbild begründet, gegen das der lateinische Geist aufbegehren soll. Es wird schließlich pragmatisch als militärische Offensive in Luft und zur See verstanden, bei der die französischen Luftstreitkräfte und die italienische Marine ideal zusammenwirken: „E tu [o dolce Francia, o unica sorella] òccupa il ciel con le tue ali,/guerriera alata. Noi le navi forti/spingeremo nel mar dai nostri scali." (Ebd., 130, V. 184–186) Der transnational imaginierte „patto latino" (ebd., 131, V. 189) ist bei D'Annunzio in einem konkreten machtpolitischen Kontext zu verorten. Wenngleich zwei europäische Nationen hier einen sakral überhöhten Bund eingehen sollen, ist die „vorgestellte politische Gemeinschaft" (Anderson 2005, 15) weniger europäisch, denn lateinisch geprägt. Ihre Identität wird durch eine durch die römische und christliche Vergangenheit aktivierte Memoria im Mittelmeerraum konstruiert, die selbst wiederum die aus ihr erwachsenen Nationen für eine Zivilisationsstiftung prädestiniert. In seiner zu Beginn des Ersten Weltkriegs verfassten „Ode pour la résurrection latine" wird diese Vorstellung einer Auserwähltheit des lateinischen Kollektivs in einer noch radikaleren Rhetorik formuliert, welche mithin einen utopistischen Grundton annimmt: „Nous sommes les nobles, nous sommes les élus;/et nous écraserons la horde hideuse. […]/Car, pour les Latins, c'est l'heure sainte de la moisson et du combat. […]/Vous êtes la semence d'un nouveau monde." (D'Annunzio 1943, 19) Nun schlägt also nicht mehr die ‚heilige Stunde' der kolonialen Eroberung, sondern die des Ersten Weltkriegs, in dem die auserwählte ‚Herrenrasse' der lateinischen Nationen eine im Kampf errungene neue Welt begründen soll. Dabei kann D'Annunzio jedoch kein ethnisch-anthropologisches Rassenverständnis zugeschrieben

werden, sondern die vermeintliche Überlegenheit der lateinischen Nationen fußt auf einer idealistischen Kulturtopographie (vgl. Caburlotto 2010, 6), deren Zentrum das Mittelmeer bildet.

5. Schlusswort

In Rückbindung an Paul Valéry, der seine Essays über die Verbindung von Mittelmeer und europäischer Identität als Resultat einer im Ersten Weltkrieg durchlebten Krise des europäischen Geistes verfasst, lässt sich eine ideologische und kulturtopographische Differenz zwischen seinem und dem lateinischen Mittelmeerkonzept von Gabriele D'Annunzio feststellen. Wenngleich der in beiden Fällen aus dem Mittelmeer entlehnte Wertekanon – bestehend aus römischem Recht, Christentum und griechischer Philosophie – durchaus vergleichbar ist, unterscheiden sich jedoch die durch ihn konstituierten Kollektive. Bei D'Annunzio wird situationsspezifisch mit Bezug vor allem auf die römische und christliche Vergangenheit im Mittelmeerraum ein lateinisches Kulturprimat evoziert, das militant gegen die germanische und die türkisch-muslimische Kultur gerichtet ist. Bei Valéry hingegen wird stets von einem europäischen Kulturprimat bzw. einem gesamteuropäischen Geist ausgegangen. Während D'Annunzios lateinischer Mediterranismus im Kontext nationaler Eroberungsträume geschärft wird, entsteht Valérys europäischer Mediterranismus in einer Nachkriegszeit, die den Zusammenhalt der europäischen Nationen nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs stützen will. Somit ändert sich jeweils der übernationale Rahmen der vorgestellten politischen Gemeinschaft in Andersons Sinn (vgl. Anderson 2005, 15). Das Mittelmeer wird in beiden Konzepten zum Gründungsnarrativ von im Verhältnis zu Europa je unterschiedlich abgesteckten Kultur- und Machtsphären. In ihm erwachsen die Ideale, welche mal unter dem nationalistisch-imperialistischen Deckmantel eines lateinischen Missionsgedanken expansiv verbreitet werden und mal unter dem Vorwand einer europäischen Denkordnung ausstrahlen sollen. Das christliche Selbstverständnis stellt ein Ideal dieser unterschiedlich vermessenen euro-mediterranen Wertegemeinschaften dar, die jedoch paradoxerweise in einem Kulturraum verortet sind, in dem, für Salah Stétié „le métissage est la règle majeure" (Stétié 2018, 25).

Bibliographie

Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/New York: Campus.

Assmann, Aleida ([5]2020): *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, München: Beck.

Bertellini, Giorgio (2016): „Dramatizing the Italian-Turkish War (1911–12): reports of atrocities, newsreels, and epic films in Italy and the USA", in: *Early Popular Visual Culture* 14/2, 131–154.

Braudel, Fernand (2017 [1949]): *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Bd. I: *La part du milieu*, Malakoff: Armand Colin.

Caburlotto, Filippo (2010): „D'Annunzio, la latinità del Mediterraneo e il mito della riconquista", in: *California Italian Studies* 1/1, 1–13.

D'Annunzio, Gabriele (2003 [1914]): „Fluctibus et fatis", in: ders.: *Scritti giornalistici*, Bd. II, hrsg. von Annamaria Andreoli/Giorgio Zanetti, Milano: Mondadori, 837–843.

D'Annunzio, Gabriele (1963): *Merope. Libro quarto. Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi,* con interpretazione e commento di Enzo Palmieri, Bologna: Nicola Zanichelli.

D'Annunzio, Gabriele (1943): *Teneo Te Africa. La seconda gesta d'Oltremare*, Roma: Il Vittoriale degli Italiani.

Derrida, Jacques (1990): *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris: Les éditions de Minuit.

Fogu, Claudio (2020): *The Fishing Net and the Spider Web. Mediterranean Imaginaries and the Making of Italians*, Santa Barbara: Palgrave Macmillan.

Huntzinger, Jacques (2010): *Il était une fois la Méditerranée*, Paris: CNRS Éditions.

Labanca, Nicola (2002): *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna: Il Mulino.

Lepenies, Wolfgang (2016): *Die Macht am Mittelmeer. Französische Träume von einem anderen Europa*, Köln: Hanser.

Mollat du Jourdin, Michel (1997): „Mer Méditerranée, mère de l'Europe", in: Leclant, Jean (Hrsg.): *Regards sur la Méditerranée. Actes du 7ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4 & 5 octobre 1996*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [Cahiers de la Villa Kérylos 7], 167–173.

Moumni, Ridha (2018): „La ruée des archéologues", in: *Carthage – Tunis. D'Hannibal à la révolution des Jasmin*, Paris: Éditions de la République, 147–153.

Poupault, Christophe (2017): „La latinité au service du rapprochement franco-italien (fin du XIX^{e} siècle–1940): un grand récit culturel entre grandeurs et rivalités nationales", in: *Cahiers de la Méditerranée* 95, 31–45.

Prestopino, Francesco (2003): *Versi sulla sabbia. La poetica coloniale di Libia*, presentazione di Enzo Pezzati, Milano: La Vita Felice.

Stétié, Stalah (2018): *La Méditerranée tragique aujourd'hui. Interrogations et perspectives*, Vevey: Éditions de l'Aire.

Valéry, Paul (2016 [1919]): „La Crise de l'esprit. Note", in: ders.: *Œuvres*, Bd. I, hrsg. von Michel Jarrety, Paris: Librairie Générale Française, 711–726.

III. Europa und der Islam

Rafika Hammoudi

Au-delà du spirituel : regard sur les écueils occultés de la conversion à l'islam d'Isabelle Eberhardt

Traveling the Sahara was never an easy journey, and many explorers tried their luck in this risky venture in the 19th Century, as Algeria was part of French colonial Empire. Amongst them the most unusual figure was probably Isabelle Eberhardt: a Swiss citizen with Russian lineage, a perfect knowledge of Arabic language and, later on, a convert to Islam and the wife of a Muslim French citizen. Moreover, she decided to wander the desert and to follow the French army, as an Arab man known as Mahmoud Saadi. However far from the myth that surrounds her atypical lifestyle, Isabelle Eberhardt, as an observer and writer of French Algeria, also carries her own flaws. Perhaps it is time to no longer analyse 'who' Isabelle Eberhardt is but instead 'what' she represents through her choice of Algeria, literature and Islam.

1. En liminaire du mythe

À la lumière de ses œuvres, de son parcours, de sa vie – source même de son intarissable notoriété – Isabelle Eberhardt paraît revêtir, au sein d'une existence courte de seulement vingt-sept années, les antagonismes et paradoxes d'une société culturellement et socialement plurielle : celle de l'Algérie coloniale en ce tournant du XXème siècle. Au cœur d'un contexte tendu – celui d'une exacerbation de la domination française en Algérie – Isabelle Eberhardt interroge, interpelle, dérange même. Elle, l'occidentale non française, l'arabophone non arabe, se joue des limites clairement établies par le Code de l'Indigénat[1] et s'amuse à glisser d'un camp à l'autre, d'une identité à l'autre, sans jamais en rallier réellement aucune. Attitude ambigüe qui lui sera souvent reprochée des deux côtés de la Méditerranée, sorte de procès d'intention, où elle revêt parfois la figure d'un pré-indépendantisme algérien, d'une colonisation socialiste

[1] Entérinée le 18 juin 1881, cette série de lois accordaient aux instances administratives des pouvoirs disciplinaires sur la population locale, majoritairement algérienne et musulmane (prison, amendes, etc.), la liste des infractions étant décidées par le gouverneur général à la suite d'un arrêté (vgl. Thénault 2017, 25).

qui n'a jamais pu faire ses preuves ou d'une amie de la progression française en Afrique du Nord, soutien discret de Lyautey.[2] Isabelle Eberhardt à l'image de ses identités multiples, et de son contexte historique, se soustrait à toute étude traditionnelle, à toute approche analytique classique, tant la lutte perpétuelle de mouvements multidirectionnels entrave la critique : une correspondance abondante, des rapports journalistiques, des écrits intimes, des textes éparses mais bien souvent inachevés ou pire retouchés.[3] L'œuvre[4] se construit dans un écho constant à la biographie de la jeune femme, sorte d'*Œuvre-Vie*, pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Alain Borer consacré à Rimbaud.[5]

Certes la jeune femme se rêve écrivain, à l'image de nombre de ses contemporains hommes et loin de ce qui serait attendu en sa qualité d'européenne en terre coloniale.[6] Cependant la lecture de ses nouvelles

---

[2] « Mais persistent, dans la rumeur qui s'alimente encore aux contradictions de sa vie, des doutes sur son rôle politique. » (Eberhardt 1998, 31)

[3] « D'une part, il crut bon d'‹ arranger › certains passages des écrits d'Isabelle qu'il jugea trop personnels, et d'en établir un texte qu'on pourrait qualifier de puritain. D'autre part, il ‹ s'est voulu écrivain de talent dans sa collaboration ›, considérant en quelque sorte que le style – celui du ‹ littérateur de 1900 › qu'il était – importait plusque l'individualité de l'auteur – celle, fascinante, d'Isabelle Eberhardt. » (Drout/Vergniot 1984, 34)

[4] S'il est permis de parler d'œuvre dans le cadre de la production scripturale d'Isabelle Eberhardt.

[5] Une position qui, selon Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu est voulu par Isabelle elle-même pour qui « l'œuvre et la vie se créent comme des romans parallèles et parfois se confondent. » (Eberhardt 1991, II)
Rimbaud. L'autre vagabond littéraire de cette fin du XIX^{ème} siècle, à qui l'on aime tant la comparer dans une logique d'écho des fulgurances, d'amour disproportionné de l'errance. Ardeurs nées d'un désir profond de trouver à *l'homme aux semelles* de vent une descendance, voire une engeance, quelle qu'elle soit tant qu'elle lui ressemble : esprit d'aventure, passion littéraire et jeunesse du portrait. Parallélisme défendu par Pierre Arnoult, qui ira jusqu'à soutenir une possible paternité rimbaldienne effective !

[6] « Isabelle Eberhardt did not, like some of her contemporaries, write how to manuals or colonial novels enjoining women colons to spread Christian love and take up homemaking in Algeria in the name of national duty. Just the opposite, Eberhardt noted that her principal objective in writing was to establish a career. » (Chilcoat 2004, 949)

et fragments n'offre, au critique, que le sentiment d'une plume qui reste encore hésitante entre lectures de jeunesse, attente du lectorat et parfois même mièvreries romanesques d'un orientalisme qui commence à se faire désuet.[7] Isabelle Eberhardt possède peut-être l'âme aventurière du Voyant[8] mais est loin d'en posséder le génie poétique, ce qui explique certainement la raison pour laquelle l'épopée biographique a supplanté (trop) souvent l'analyse critique des œuvres, dans ce qui se veut ‹ le mythe Eberhardt ›. Néanmoins ne serait-il pas temps, malgré la faiblesse littéraire des textes, de relire Isabelle Eberhardt dans ses mots et notamment d'analyser autrement son rapport au religieux, à l'Islam et à sa conversion. Loin d'une simple soif d'absolu spirituel, ce choix répond également à une prise en compte d'un univers social, politique et culturel complexe au sein d'une Algérie alors sous domination française.[9]

---

[7] « Elle avait construit son imaginaire sur le modèle des romans de Pierre Loti. Un extrait d'une lettre d'Isabelle à Eugène Brieux nous le confirme : ‹ La personnalité de Loti me hante surtout malgré moi, et après lecture (de ce que j'écris) je le retrouve partout › (Mes Journaliers 58). Les nombreuses évocations de l'écriture de Loti que l'on retrouve dans les écrits d'Isabelle Eberhardt indiquent que celle-ci en était profondément imprégnée. Sa sensibilité semble s'être développée à partir de la tonalité des romans de Loti, d'où de nombreuses similitudes et thèmes identiques comme l'attitude vis-à-vis de l'Islam, le goût du déguisement, l'intérêt pour les humbles, la liberté des déplacements et le refus du modernisme. » (Aitsiselmi 2014, 143)

[8] À l'image de Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu dans leur introduction aux nouvelles d'Isabelle Eberhardt, il apparait nécessaire de replacer de telles destinées dans leur contexte, et d'évoquer l'esprit étriqué d'une société bourgeoise où la fuite, vers ces nouvelles contrées aux codes si différents des leurs, semblent être l'unique solution de repli (vgl. Eberhardt 1998, 15).

[9] « La mise en place du culte musulman dans l'Algérie coloniale du XIX^{e} siècle a été conditionnée par une double contrainte : celle du contrôle de l'islam considéré comme l'obstacle majeur à la domination française et celle de la gestion du fait musulman en contexte pluriconfessionnel. Pour faire face à cette situation, les agents de l'administration – militaire et civile – ont développé différentes stratégies dans un contexte de conquête, à partir de leurs connaissances des populations et de leurs propres techniques administratives. Progressivement, la ‹ cultualisation › de l'islam s'est imposée comme la solution la plus efficace pour neutraliser le potentiel de dangerosité attribué à cette religion. Cette réponse a aussi l'avantage de correspondre aux attentes des fonctionnaires métropolitains et aux traditions de l'État. » (Saaidia 2016, 115)

Ainsi au cœur d'une atmosphère coloniale et post-coloniale indéniablement conflictuelle, la figure d'Isabelle Eberhardt cristallise les débats qui ponctuent ce tournant du siècle. Une approche résolument réificatrice qui tend à effacer l'être littéraire et sa propre parole au profit de ce qui se veut une lecture biographico-hagiographique encouragée par les premières publications de son ancien directeur au sein de l'*Akhbar* : Victor Barrucand.[10] Isabelle Eberhardt devient alors la figure des aspirations humanitaires et sociales de Barrucand au détriment d'une critique de sa propre pensée à l'égard de l'Algérie, de sa religion et notamment de ses femmes, qui se veut beaucoup plus nuancée et moins élogieuse.[11]

2. Une mobilité religieuse héritée

Née le 17 février 1877 à Genève, Isabelle Eberhardt est la benjamine des six enfants que compte sa mère Nathalie de Moerder née Eberhardt. Femme à la destinée mouvementée qui n'hésita pas en 1872 à quitter époux et patrie (l'Empire russe), pour venir s'installer en Suisse, accompagnée du précepteur de ses cinq enfants – et probable père d'Isabelle Eberhardt – Alexandre Trophimowsky. À l'image de cette mère russe, elle-même fille naturelle, Isabelle portera le patronyme d'Eberhardt dans une logique de construction identitaire exclusivement matriarcale et qui, à l'époque contrevient aux règles morales d'une société encore fortement chrétienne. Ironie d'une histoire familiale au féminin qui vient contredire ce désir de travestissement au masculin qu'elle connaîtra dès son

[10] « Animé d'une sorte de sentiment de propriété, Barrucand en fit alors une ‹ Isabelle idéale, sainte du désert, nimbée de mysticisme › (22) et, malgré lui, un personnage de culte. Là encore, en éditant ainsi Isabelle Eberhardt, Victor Barrucand eut le sentiment d'une mission à accomplir. » (Drouot/Vergniot 1984, 32)

[11] « But the brutal misogyny of her writings, which is usually either relegated to a footnote or overlooked altogether in studies devoted to this enigmatic author, also warrants attention. Further, how these anticolonialist and misogynist elements when taken together might reinform our reading of Eberhardt is a question worth asking. » (Chilcoat 2004, 950)

plus jeune âge.[12] Double transgression : l'une héritée et l'autre assumée, qui viennent placer non seulement Isabelle mais sa famille également, dans une logique de marginalité bourgeoise.

Pourtant l'éducation d'Isabelle Eberhardt répond, en apparence, aux poncifs de cette même société bourgeoise et de son époque au travers de l'apprentissage du grec et du latin. Mais sous la houlette d'Alexandre Trophimowsky, homme au passé et à la pensée contestataire (libre-penseur, anarchiste et surtout ancien prêtre orthodoxe), s'y ajoutent des enseignements plus singuliers : la jeune femme apprend le turc et l'arabe et fréquente les cercles nihilistes. Précepteur et probable père, à l'influence indéniable, Trophimowski se veut certainement celui qui introduit Isabelle à un rapport au religieux et notamment à ses obligations, plus libéré, plus individuel, peut-être même plus spirituel, lui l'ancien pope défroqué. Ainsi Trophimowski, d'origine arménienne, ancien sujet ottoman, invite en son foyer un Orient réel,[13] fait de dignitaires étrangers (perses, arabes, etc.) en visite en Suisse, qui viennent rendre tangible l'Orient jusqu'à présent uniquement littéraire de l'adolescente.[14]

---

[12] Un glissement vers une identité qu'il est possible de lire dès 1895 lorsqu'elle tente de prendre des nouvelles de son frère, Augustin, devenu légionnaire français, auprès d'un matelot dont il a fait la rencontre : elle se fait appeler alors Nicolas Podolinsky. Un choix identitaire vraissemblablement voulu Trophimowski lui-même : « For Marjorie Garber, for example, ‹ [c]ross-dressing for Isabelle Eberhardt […] became both a way of obeying the paternal and patriarchal law (Trophimowsky [her tutor] permitted her to go into Geneva only if she dressed as a boy) and a way of subverting it › (325, Garber's emphasis). » (Ibid., 954)

[13] Par cette appellation d'Orient, nous faisons ici référence à celui des *Mille et une Nuits*, récits iconiques qui donne naissance au genre du ‹ conte oriental › et qui vient marquer dès sa parution au XVIII[ème] siècle, d'une empreinte indélébile l'imaginaire européen, dans sa perception du monde musulman (civilisation arabe, turque et perse réunies).

[14] « Son ‹ désir d'Orient › se construit dès son adolescence cosmopolite à Genève comme une vocation littéraire sous une double influence, la littérature européenne de voyage en Orient et des échanges multiples grâce à l'apprentissage de l'arabe et du turc. » (Sellès Lefranc 2017, 151) Est-il besoin également de rappeler que son nom de Saadi est une référence explicite au célèbre poète persan du XII[ème] siècle Shirazi connu sous le nom de Saadi.

L'Orient et notamment le Maghreb deviennent le lieu d'une fuite rêvée,[15] rapidement remplacée par un départ réel sous l'impulsion de son frère Augustin, le double errant, qui a rejoint en 1896 la légion étrangère et se voit affecté en Algérie. En mai 1897 Isabelle, sa mère et Alexandre Trophimowsky déménagent à Annaba (ex-Bône) et décident, à la différence de ce que se voudrait être une installation coloniale, de côtoyer la ‹ population indigène ›, de s'imprégner de leurs mœurs et par-dessus tout d'embrasser leur religion.[16] Désir commun et prémices à une transgression religieuse individuelle, qui permettent à l'intégralité de la famille d'accéder à une porosité sociétale et une mobilité géographique, sociale et culturelle au sein de la ville coloniale.

> Puis-je change de logement ? Je vais habiter dans la ville arabe. […] Et quand puis-je espérer vous revoir ? Cette fois, étant logées tout autrement, nous vous accueillerons à la mode arabe – chez nous tout à fait, comme nous le ferions pour mon frère, si Dieu voulait nous le rendre un jour, Inch'Allah [en arabe dans le texte] – quand donc pourrez-vous venir un peu moins en hâte ?
>
> (Lettre de Bône adressée à Ali Abdel Wahab datée du 23 septembre 1897, Eberhardt 1991, 88)

Une impulsion initiée vraisemblablement par Nathalie de Moerder, la « Vénérée Mère »,[17] trop souvent occultée dans le récit de conversion d'Isabelle Eberhardt. Une femme en marge des conventions sociales (divorce, exil de Russie, union libre avec Trophimowski) qui se verra inhumée le 2 novembre 1897, selon les rites islamiques sous le nom de

---

[15] Ainsi aux côtés d'Augustin, ce frère aîné tant aimé, elle écrit et publie le 15 octobre 1895 dans la *Nouvelle revue moderne de Paris* sa première nouvelle orientale intitulée *Vision du Moghreb*, et ce sans n'avoir jamais quitté sa Suisse natale. Fruit d'un Orient onirique et idéalisée, héritée de ses nombreuses lectures et de sa fascination pour cette Afrique du Nord qui depuis sa colonisation ne cesse d'être ‹ explorée ›.

[16] « La liberté de leurs mœurs, leur conversion à la religion musulmane, leur fréquentation des indigènes sont singulières dans l'Algérie coloniale. » (Sellès Lefranc 2017, 152)

[17] « Tout de suite placée sur un piédestal, pour être sanctifiée après sa mort, on voit Nathalie apparaître dans les premières lettres sous les initiales ‹ VM ›, qu'il faut sans doute traduire par ‹ Vénérée Mère › notent Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu. » (Eberhardt 1991, VI)

Fatma Mannoubia en Algérie, ce qui laisse à penser qu'elle s'était elle-même convertie à l'Islam.

Néanmoins le décès est soudain et ébranle la stabilité d'une cellule familiale résolument matriarcale, s'ensuit un retour précipité en Suisse, une union avortée avec un diplomate ottoman (Ahmed Rachid Bey) et enfin la disparition de celui qui fut probablement son père : Alexandre Trophimowsky. Les événements s'enchaînent dans la vie de la jeune femme à une allure effrénée. Pourtant Isabelle Eberhardt ne rêve que d'une chose, repartir pour ce Maghreb tant aimé. Opportunité qui lui est finalement offerte en juin 1899 par l'intermédiaire de son ami et confident Ali Abdel Wahab : première étape Tunis, avant de rejoindre de nouveau l'Algérie.

3. Vers une transgression religieuse visible et assumée : l'accession à une double société

C'est à l'occasion de ce retour solitaire que s'écrit ce qui deviendra la légende Isabelle Eberhardt, aventurière du désert, aux noms[18] et surnoms multiples, parfois admiratifs, parfois réprobateurs : « l'amazone des sables », « la bonne nomade », « l'errante du désert », « la Walkyrie du désert », « l'esclave errante », la « sœur de charité de l'islam moderne » mais également « l'excentrique » ou « la débauchée ». (Eberhardt 1998, 10) L'infatigable Isabelle parcourt le pays et rencontre en août 1900 à El-Oued celui qui deviendra son mari, le *Spahi* :[19] Slimène Ehnni. Année où elle se verra également initiée à la confrérie *Qaddriya* avant d'être étonnement victime d'une tentative d'assassinat à Behima le 29 janvier 1901.[20]

---

[18] « Elle [la correspondance] s'inscrit avec la déclinaison de ses différentes signatures : I., Meriem, N. P., Podol., Nicolas Podolinsky, Mahmoud, Ziza, Isabelle Eberhardt, Meriem Bent Abdallah, Mahmoud ben Abdallah, et enfin, Mahmoud Saadi. Cette dernière identité finit par supplanter toutes les autres. » (Ibid., X)

[19] Soldat des corps de cavalerie indigène organisés autrefois par l'armée française en Afrique du Nord.

[20] Soazic Lahuec consacre un article complet à la question de la tentative d'assassinat d'Isabelle Eberhardt et revient sur les zones d'ombre de l'affaire (vgl. Soazic Lahuec 2009).

Le verdict est sans appel pour Isabelle Eberhardt qui dérange les autorités coloniales[21] dans cet entre-deux qu'elle cultive, la voici expulsée du territoire algérien. Une sentence en apparence terrible pour celle qui ne respire et ne vit que par le désert,[22] mais qui lui permettra, loin du Code de l'indigénat d'épouser civilement, à Marseille le 17 octobre 1901, Slimène Ehnni et de cultiver, comme elle l'affirme elle-même, une certaine sérénité voire un renouveau scriptural :

> Je traverse une étrange période de calme physique et moral, de réveil intellectuel, d'espérance *sans emballement* et le temps s'écoule assez vite, ce qui est le principal en ce moment.
>
> Je remarque aussi, depuis le fameux procès de Constantine, un fort éveil en moi de l'esprit littéraire … (Eberhardt 1991, 317)

En revenant plus en détails sur ces événements, il est possible de lire chez Isabelle Eberhardt une véritable gradation dans sa volonté d'implication, d'intégration à la population algérienne dite ‹ indigène ›. A la suite du décret Crémieux (24 octobre 1870), et l'attribution de la citoyenneté française à la population algérienne dite « israélites », seuls les « citoyens musulmans » conservent leur statut « d'indigène ». Un choix qui permet d'homogénéiser sous une bannière religieuse une population en réalité culturellement multiple et de justifier un certain nombre de spoliations, d'abus et surtout d'expropriations. Le Code de l'Indigénat vient non seulement creuser les discriminations existantes, mais réaffirmer, légalement, une supériorité coloniale qui conforte et renforce le gouffre entre une population locale musulmane, de plus en plus méfiante, et des « citoyens français » bénéficiant d'une impunité quasi-totale quant à leur traitement des populations locales. Une politique de gestion de la colonie qui vient entériner des mesures vexatoires jusqu'à présent officieuses et finir de segmenter hermétiquement la structure de la colonie avec une

---

[21] « Cette femme est dangereuse à tous les points de vue. Elle est au plus mal avec les autorités suisses de Genève où elle est née, ainsi qu'avec les autorités russes : attendu que des soupçons graves pèsent sur elle […]. » Lettre anonyme adressé au Général Dechizelle, commandant de la subdivision de Batna, datée du 7 septembre 1900 à Paris (Eberhardt 1991, 251–252).

[22] « Oui, j'aime mon Sahara d'un amour, et d'un amour obscur, mystérieux, profond, inexplicable, mais bien réel et indestructible. » Lettre à Augustin, 18 janvier 1901 (ibid., 270).

perméabilité entre les deux sociétés rendues de plus en plus difficile voire impossible.

En cela Isabelle Eberhardt représente un excellent exemple d'une séparation consommée entre citoyens français et citoyens musulmans, qui empêche, du fait de ce Code de l'Indigénat, toute possibilité de glissement ou de mouvement alternatif d'une société à l'autre. Il s'agit véritablement à présent de choisir son camp avec tout ce que cela impose d'abandon de privilèges ou de suspicion. Ainsi dans le cas d'Isabelle Eberhardt lui devient-il nécessaire de faire savoir et connaître sa conversion afin de lever tout doute quant à son désir de s'intégrer à la population algérienne musulmane. Pour cela elle va s'appuyer sur les *tariqa* pour crédibiliser cette conversion en s'entérinant dans une approche spirituelle et ésotérique de l'islam à travers l'intégration d'une confrérie soufie.[23] Des *tariqa* encore relativement bien vues par la société musulmane indigène et qui viennent donc se faire garants de son islamité.

Pourtant Isabelle Eberhardt, qui aurait pu se contenter d'un mariage religieux, auprès des autorités musulmanes (cadi, imam), en marge des autorités européennes fait le choix lors de son exil en France[24] d'un mariage officiel avec Slimène Ehnni, un mariage qui serait donc reconnu par les autorités coloniales et lui conférerait le statut d'épouse d'un citoyen arabe. Alors que le *Code de l'Indigénat* interdit sur le territoire algérien l'union d'une européenne avec un musulman, il devient caduc au sein du territoire métropolitain et permet à Isabelle Eberhardt de devenir Madame Ehnni mais également d'obtenir la citoyenneté française.[25] Dès lors ne se voit-elle plus inquiétée ultérieurement par une quelconque expulsion du territoire algérien.

Une stratégie mûrement réfléchie et dont elle ne cherche pas à se cacher, puisqu'elle multiplie, durant son séjour en métropole, les contacts qu'ils

---

[23] Nous reviendrons ultérieurement sur les aspects sociaux et politiques de ce choix, ainsi que son intégration en tant que femme dans des confréries réservés uniquement aux hommes.

[24] Rappelons qu'Isabelle Eberhardt n'est pas citoyenne française mais citoyenne suisse en déplacement en Algérie, rendant son expulsion du territoire possible.

[25] Ironie d'un *Code de l'Indigénat* qui bride la population musulmane mais lui octroie, malgré tout, la citoyenneté française, cette dernière devenant pleine et entière en dehors des limites de la colonie.

soient journalistiques ou militaires.[26] Ainsi alors-même qu'elle marque son appartenance religieuse à la société algérienne musulmane, elle comprend également que si elle souhaite réellement s'établir en Algérie comme elle l'entend, il lui sera désormais nécessaire de collaborer avec les autorités coloniales ou de se faire une place en vue parmi la population européenne détentrice du pouvoir. Une double identité, validée par deux autorités distinctes, qui s'apparenterait à un double passeport, image d'une immunité sociale absolue, qui lui permettrait enfin de vivre comme elle l'entend dans une société segmentée et duelle.[27]

Un pari qui s'avérera professionnellement utile puisque Isabelle Eberhardt devient dès lors, aux yeux de la sphère coloniale, une porte d'accès à la société arabe. Par sa parfaite connaissance de la langue, son mariage avec Slimène Ehnni et son lien avec la Qaddriya, elle devient la figure d'une accession possible à l'intimité de la société algérienne mais également d'émissaire des autorités coloniales.[28]

Dès lors loin des rêves de richesse qui furent les leurs, le couple parvient à retourner en Algérie, à Annaba (ex-Bône) dans un premier temps avant d'écumer le pays, au gré des affectations de Slimène ou des collaborations d'Isabelle avec l'*Akhbar*, racheté en 1902 par celui qui deviendra

---

[26] « Tu vois que je n'ai pas travaillé en vain tout ce temps et que le procès a eu un effet très utile pour l'avenir. Je suis sûre qu'Angellini casera ‹ Yasmina ›. *As-tu fait l'affaire* du Matin ? Je t'avais pourtant bien prié de la faire. Dès que j'aurai des numéros des *Nouvelles*, je les enverrai toutes deux au colonel de Rancougne : cela lui donnera une idée de celle que veut épouser Zuizou. L'affaire du *Matin* pourra donner un résultat excellent. Les nouvelles ont pour rédacteur en chef un auteur parisien en vue, Victor Barrucand, qui est en même temps rédacteur d'une revue parisienne, la *Revue blanche*, qui occupe une place très en vue et très belle dans la littérature : je tâcherai de publier encore, par-ci, par-là, quelques articles dans les *Nouvelles*, puis je ferai un article qui cadre avec la *Revue blanche* et je l'enverrai à Barrucand. […] Je suis sûre de me frayer mon chemin dans le monde des lettres. » Lettre de Marseille adressée à Slimène Ehnni le 25 juillet 1901 (Eberhardt 1991, 344).

[27] Il est à noter qu'Isabelle Eberhardt n'est pas française, ce qui a permis son expulsion du territoire colonial par l'administration militaire. C'est paradoxalement son union, en métropole, avec Slimène Ehnni, français indigène, qui lui permettra d'obtenir la nationalité.

[28] Isabelle Eberhardt a épousé un citoyen arabe, certes, mais ce dernier n'en demeure pas moins *Spahi* et donc membre à part entière de l'appareil colonial.

son ami – et récipiendaire de sa mémoire – Victor Barrucand. Le journal bilingue (arabe et français), à la ligne éditoriale résolument libérale, tente de discuter et de s'interroger sur cette société coloniale attachée à l'inégalité des statuts entre Algériens et colons comme élément structurel et primordial à son existence, et ce au détriment du sort réservé aux ‹ indigènes ›. Isabelle apparaît comme une collaboratrice idéalisée, parangon d'une fusion possible entre deux sociétés qui ne cessent de s'éloigner et de se séparer.

À cette nouvelle amitié s'ajoute sa relation privilégiée avec le général Lyautey, rencontré en octobre 1903, père du protectorat français au Maroc, qui n'hésitera pas à la laisser suivre avec une grande liberté les campagnes militaires du Sud oranais, au grand désarroi de ses détracteurs – une position privilégiée dont elle bénéficiera notamment lors de son séjour à Oujda en février 1904. Elle devient pour Lyautey un outil de renseignements précieux notamment militaire au travers de ses observations des tribus de l'ouest algérien en proie à des heurts incessants avec leurs homologues marocains.

Ainsi lors de son décès brutal le 21 octobre 1904, Victor Barrucand et le général Lyautey s'enquerront rapidement des possibles textes perdus et ensevelis sous les boues du fleuve, peut-être même plus que de sa dépouille. Rappelant assez violemment l'utilité première d'Isabelle Eberhardt à leurs yeux : un outil d'information et de propagande. Un rôle qu'elle a souhaité assumer en collaborant à leurs côtés et par lequel elle a acheté sa liberté d'errer.

4. Une conversion bourgeoise

Pourtant au cœur de cette double identité se joue indéniablement une dualité. Isabelle Eberhardt se fait l'image d'une coupure à vif, celle de deux mondes qui ne se sont jamais compris, qui n'ont jamais cherché à se comprendre : celui du colonisateur et celui du colonisé. D'une Algérie qui n'est plus lieu de curiosité et de fascination pour l'européen métropolitain, à l'image du court voyage de Gautier en 1845, mais d'une Algérie décharnée, où la population à bout de souffle semble se résigner à un système qui ne fait qu'accroître et entretenir la misère et l'oppression. En témoigne « Criminel », sans aucun doute l'une des nouvelles les plus

engagées d'Isabelle Eberhardt, dénonciatrice d'un système de spoliation rôdé où le colon, dont la moisson est brûlée par l'un des *fellah*[29] qu'il croit naïvement sauver de la famine, ne saisit pas qu'il broie un peu plus celui qui fut propriétaire de ces lieux. Les bonnes intentions du métropolitain, tout juste installé dans la colonie, ne sauraient faire oublier qu'il n'est que partie, certes malgré lui, d'un engrenage injuste cultivateur de haine, et qui en vient à rendre criminel même le plus inoffensif des hommes.

> Mohamed Achouri réfléchissait et, maintenant, il doutait, il regrettait d'avoir cédé ses terres. Son cœur de paysan saignait à la pensée qu'il n'avait plus de terre …
>
> […]
>
> Et le fonctionnaire posa deux sous dans la main tendue du *fellah*.
>
> […]
>
> Au lendemain de la moisson, comme le cœur des *fellah* saignait de voir s'entasser toute cette belle richesse née de leur terre, les meules de M. Gaillard et sa grange à peine terminée flambèrent par une belle nuit obscure et chaude.
>
> […]
>
> Et l'attentat consommé, cet attentat que Mohamed Achouri continuait à considérer comme une œuvre de justice, le colon se demandait avec une stupeur douloureuse ce qu'il avait fait à cette arabe à qui il donnait du travail, pour en être haï à ce point … Il ne se doutaient guère, l'un est l'autre, qu'ils étaient maintenant les solidaires victimes d'une même iniquité grotesquement triste !
>
> Le colon, proche et accessible, avait payé pour les fonctionnaires lointains, bien tranquilles dans leurs palais d'Alger … Et le *fellah* ruiné avait frappé, car le crime est souvent, surtout chez les humiliés, un dernier geste de liberté. (Eberhardt 1998, 143–149)[30]

Néanmoins il serait présomptueux voir erroné de lire dans de telles prises de position une quelconque volonté pré-indépendantiste chez Isabelle Eberhardt ; la contemporanéité est essentielle à la compréhension de ses écrits. Ce que recherche ici Isabelle Eberhardt, dans une logique d'intensification de la colonisation et de précarisation du statut d'‹ indigène ›, c'est une véritable remise en question du statut de citoyen français subal-

---

[29] Paysan ou petit propriétaire en langue arabe.

[30] Une nouvelle probablement inspirée par les témoignages de son époux (Eberhardt 1998, 149) alors en poste en tant qu'interprète à Ténès. En effet la supériorité de sa narration réside dans cette parfaite compréhension du système de spoliation de l'intérieur, ce qui ne demande pas simplement une connaissance de la langue (arabe ou française) mais du fonctionnement culturel et systémique propre à ses deux cultures, notamment dans la façon d'envisager la propriété privée.

terne offert aux ‹ citoyens musulmans ›. Il n'est pour Isabelle Eberhardt à aucun moment question de lutte armée ou de revendication territoriale mais d'une analyse critique du fonctionnement colonial. Implicite référence à la création d'un *statu quo* qui ne saurait être possible qu'au travers d'un changement des mentalités comme en témoigne les nouvelles que sont « L'Ami »,[31] « Le Major »[32] ou ses propres recommandations à son époux Slimène Ehnni, pourtant intégré à l'armée française :

> Songe qu'en travaillant pour le but que je te trace là tu travailleras pour tous tes frères arabes, pour tous nos frères musulmans : tu donneras à Messieurs les français arabophobes et dédaigneux l'exemple d'un Arabe qui, ayant commencé comme *Spahi* de 2e classe, se sera élevé à un rang envié et estimé par son intelligence et son travail. S'il y avait beaucoup d'Arabes comme cela en Algérie, les Français seraient obligés de changer d'avis au sujet des « bicots ». C'est comme cela qu'il faut servir l'Islam et la patrie arabe, et non en fomentant des révoltes inutiles, sanglantes et servant seulement d'arme aux ennemis de tous ce qui est arabe, et en décourageant les Français honnêtes qui veulent du bien à nos frères […].
>
> (Lettre de Isabelle Eberhardt à Slimène Ehnni datée du 15 juillet 1901, Eberhardt 1991, 327)

Ainsi Isabelle Eberhardt en se revêtant du costume algérien, à savoir le *burnous*[33] des hommes et la langue arabe, en embrassant leur religion, ne se dévêt pas pour autant d'une certaine vision ethnocentrée. Peut-être même serait-il plus heureux de reconnaître en elle l'esprit d'une arabophile convaincue qu'une personnification européenne anticipée des aspirations indépendantistes algériennes. En effet, il est surprenant de constater que malgré sa conversion, elle n'épouse en rien les velléités guerrières (« révoltes inutiles »), de ce qui se voudrait une lutte de défense, d'un combat d'émancipation et d'indépendance à l'égard de l'oppresseur, et qui dans un contexte religieux prend la dimension d'un combat saint, d'un *djihad*. Au contraire à l'image de la Qaddriya qu'elle a intégrée et à l'opposé d'autres *tariqa*, Isabelle Eberhardt présente la colla-

---

[31] Dans le cadre de « L'Ami » Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu notent qu'ils n'ont « pas trouvé trace de *l'Ami* dans la presse avant le 7 août 1905, date à laquelle l'Akhbar le publie, soit dix mois après la mort de son auteur. *L'Ami* sera ensuite publié dans *Pages d'Islam*. » (Ibid., 196)

[32] « L'Ami » (Eberhardt 1998, 185–196) et « Le Major » (ibid., 159–184).

[33] Grand manteau de laine à capuchon et sans manches, en usage dans les pays du Maghreb.

boration coloniale comme l'ultime réponse théologiquement acceptable (« c'est comme cela qu'il faut servir l'Islam »), évoquant ici une liberté religieuse qui rappelle celle de son précepteur Trophimowski.[34] Isabelle reprend la terminologie islamique (« frères ») mais à des fins d'apaisement voire de persuasion. Car à la différence des campagnes militaires qu'elle suivra ultérieurement, Slimène Ehnni est son mari et lui offre, de par sa position de *Spahi*, une sécurité sociale et une confiance des autorités coloniales, qui lui serait difficile de rétablir en cas de contestation ou de sédition.

Certes son statut ni-français, ni-algérien, russe d'origine, suisse de nationalité, lui offre une vue indéniablement atypique sur la situation coloniale. Néanmoins l'habit ne fait pas le moine et son éducation bourgeoise, ainsi que sa soif d'errance, l'empêchent d'illustrer une plongée intrinsèque dans le quotidien réel de l'‹ indigénat ›. Journaliste de guerre, épouse de *Spahi* avant de devenir source de possibles renseignements pour le général Lyautey, Isabelle Eberhardt ne fréquente que l'Algérie militaire, en contradiction avec les affinités anarchistes de son précepteur. Malgré sa conversion à l'islam, sa connaissance géographique du pays et sa maîtrise de l'arabe, la relation d'Isabelle Eberhardt au commun des Algériens, population encore majoritairement rurale, n'en demeure pas moins superficielle. Ainsi si ces derniers n'entrent pas en contact avec les bureaux arabes ou ne sont pas engagés au sein des différents corps de l'armée coloniale, ils deviennent pour elle, comme nous le verrons ultérieurement, l'objet d'illustrations orientales surannées[35] et lointaines, incertaines et approximatives. Isabelle Eberhardt parvient à intégrer la société algérienne mais au travers d'une sphère sociale qui était déjà la sienne en Europe, celle de la bourgeoisie érudite, lettrée.

Son choix de devenir membre au plus vite une *tariqa* de manière officielle, à la suite de sa conversion, témoigne d'une volonté de se détacher d'un islam populaire, à l'imagerie pastorale, dont elle admire la candeur mais méprise la naïveté.

---

[34] Mais qui le contredit dans sa pensée politique, en tant qu'anarchiste, ce dernier n'aurait pu soutenir l'effort militaire.

[35] Isabelle Eberhardt n'a jamais caché son admiration toute particulière pour Pierre Loti (vgl. Eberhardt 1998, 19).

5. Une femme musulmane dédaignée

Ainsi l'exemple le plus probant d'une telle affirmation réside dans sa vision de la femme algérienne. Qu'il s'agisse de Yasmina et Tessadith dans les nouvelles éponymes respectives, de Emmbarka dans « Fiancée »[36] ou de Habiba dans « Fleurs d'amandiers »,[37] les héroïnes sont dépeintes sous le prisme d'une narration orientalisée un brin désuet : victimes de leur condition de femme dans une société patriarcale et tyrannique, reliquat d'un temps biblique et pastorale qui les cantonne à une simple existence de servante sans amour, leur affranchissement des diktats patriarcaux se fera au cœur d'un processus de souffrances psychologique et physiques.[38] Destinées à faire le choix d'un amour qui les conduira à leur perte, elles représentent idéalement l'image d'une grandeur morale, parfois incomprise, dans le tourment de l'honneur perdu que se veut la prostitution. Isabelle Eberhardt se fait ici l'écho nord-africain d'un Hugo des *Misérables* et transpose Fantine en Algérie, au cœur des Aurès ou du Désert. Déception irrémédiable du lecteur averti, à qui, rien ne permet de discerner une quelconque représentation réaliste de la société traditionnelle algérienne et plus particulièrement de sa sphère féminine. Ainsi qu'il s'agisse d'un amour intra-religieux :

> Quelque chose s'était éteint en elle, du jour où elle avait acquis la certitude que Si Mohammed el Arbi ne l'aimait plus. Et, avec cette lumière qui était morte, l'âme d'Achoura avait été plongée dans les ténèbres. Indifférente désormais et morne, Achoura s'était mise à boire, pour oublier. Puis elle revint à Batna, attirée sans doute par de chers souvenirs. Là, dans les bouges du village, elle connut un spahi qui l'aima et qu'elle subjugua sans qu'il lui fût cher. Alors, comme le spahi avait été libéré, elle vendit une partie de ses bijoux, ne gardant que ceux qui lui avaient été donnés par le chérif. Elle donna une partie de son argent à des pèlerins pauvres partant pour La Mecque et épousa El Abadi qui, joueur et ivrogne, ne put se maintenir dans la vie civile et rengagea. (Eberhardt 1998, 94)

Ou inter-religieux, il reste objet de malheur.

---

[36] Ibid., 81–88.

[37] Ibid., 75–80.

[38] « Females, however, are virtually never cast in a positive light, are mostly Arab or Jewish prostitutes, and, more often than not, die very violent deaths that never seem to be cast in a critical light. » (Chilcoat 2004, 952)

> Pourquoi avoir répété traîtreusement avec moi les paroles qui font musulman celui qui les prononce ? Pourquoi m'avoir menti et promis de revenir un jour me reprendre pour toujours ? Oh ! j'ai toujours sur moi avec mes amulettes, la lettre que m'avait apportée le lieutenant Chaâmbi ! … (Et elle tira de son sein une vieille enveloppe toute jaunie et déchirée qu'elle brandit comme une arme, comme un irréfutable témoignage …) Oui, pourquoi, Roumi, chien fils de chien, viens-tu encore à cette heure, avec ta femme trois fois maudite, me narguer jusque dans ce bouge où tu m'as jetée, en m'abandonnant pour que j'y meure ? (Ibid., 72)

Une critique qui peut également se lire dans cette absence de description ou d'illustration des liens que tissent cette société paysanne féminine dans les travaux quotidiens, la maternité, les réunions de famille, les fêtes de village, les discussions au puit ou les travaux des champs. Chez Isabelle Eberhardt la femme est bergère jusqu'à son mariage si ce n'est forcé, tout du moins arrangé, avec un parti dont elle ignore tout, souvent plus âgé, où l'ennui la guettera entre poterie et tissage, deux des activités féminines traditionnelles qui marquent de leur visibilité ‹ exotique › l'intérieur de l'habitat colonial.

Il interroge également, une nouvelle fois, sur le rapport d'Isabelle Eberhardt aux obligations religieuses et à la notion de péché. Dans une logique de décadence et de disgrâce (amour du non-musulman, fornication, prostitution parfois suicide) le personnage féminin apparaît comme ayant une connaissance limitée du religieux, affilié à une simple croyance superficielle et superstitieuse héritée de son enfance et des traditions familiales.[39] Une vision qui laisse à penser qu'Isabelle Eberhard ne tente pas même de comprendre cette population féminine et enjoint à se demander si dans sa logique de conversion, elle qui se « pose carrément en défenseur de mes frères, les musulmans d'Algérie » (citation Eberhardt in Chilcoat 2004, 949), n'a pas banni les femmes de la communauté des croyants.

> Souriante, avec, cependant une ombre de mélancolie dans le regard, Yasmina écoutait Jacques lui chanter, maladroitement encore, toute sa passion qu'il n'essayait même plus d'enchaîner. – C'est impossible, disait-elle, avec, dans la voix, une tristesse déjà douloureuse. Toi, tu es un Roumi, un *Kéfer* [mécréant, note de l'autrice] et moi, je suis Musul-

[39] Une vision mysogine qu'Isabelle Eberhardt possède également à l'égard de la femme européenne comme le souligne Michelle Chilcoat: « Eberhardt loathes these European women, consuming courtesans who sacrifice depth of spirit for artifice and superficiality. » (Ibid., 956)

> mane. Tu sais, c'est *haram* [illicite, note de l'autrice] chez nous, qu'une Musulmane prenne un chrétien ou un juif. Et pourtant, tu es beau, tu es bon … Je t'aime …
>
> Un jour, très naïvement, elle lui prit le bras et dit, avec un long regard tendre : – Fais-toi musulman … C'est bien facile ! Lève ta main droite, comme ça, et dis, avec moi : ‹ *La illaha illa Allah, Mohammed raçoul Allah* › : Il n'est point d'autre divinité que Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu.
>
> Lentement, par simple jeu, pour lui faire plaisir, il répéta les paroles chantantes et solennelles qui, prononcées *sincèrement*, suffisent à lier irrévocablement à l'Islam … Mais Yasmina ne savait point que l'on peut dire de telles choses sans y croire, et elle pensait que *l'énonciation* seule de la profession de foi musulmane par son Roumi en ferait un croyant … Et Jacques, ignorant des idées frustes et primitives que se fait de l'Islam le peuple illettré, ne se rendait point compte de la portée de ce qu'il venait de faire.
>
> […]
>
> Pour Yasmina, Jacques n'était plus un Roumi, un *Kéfer* … Il avait attesté l'unité absolue de Dieu et la mission de son Prophète … Et un jour, simplement, avec toute la passion fougueuse de sa race, elle se donna …
>
> Ils eurent un instant d'anéantissement ineffable, après lequel ils se réveillèrent, l'âme illuminée d'une lumière nouvelle, comme s'ils venaient de sortir des ténèbres. (Eberhardt 1998, 58–60)

Ainsi si Yasmina succombe au plaisir charnel par amour, Achoura le fait par défi social. Mais dans un cas comme dans l'autre nos héroïnes ne semblent pas ressentir le sacrilège et la transgression religieuse que se veut revêtir leur action.

> Achoura, comme toutes les filles de sa race, regardait le trafic de son corps comme le seul gage d'affranchissement accessible à la femme. Elle ne voulait plus de la claustration domestique, elle voulait vivre au grand jour et elle n'avait point honte d'être ce qu'elle était. Cela lui semblait légitime et ne gênait pas son amour pour l'élu, car l'idée ne lui vint même jamais d'assimiler leurs ineffables ivresses à ce qu'elle appelait du mot sabir et cynique de ‹ coummerce › … (Ibid., 92)

Quant à la femme citadine, mauresque, cette dernière n'existe tout simplement pas dans les écrits d'Isabelle Eberhardt. Occultée, quelques allusions à son sujet apparaissent dans les premières lettres, elle qui aurait pu offrir une autre vision, une profondeur au travail d'observation voulue par Isabelle Eberhardt. Il semble légitime de penser que Isabelle est alors, dans une certaine mesure, victime de ces récits de voyage en terres d'islam qu'elle a tant aimés. Ainsi s'est-elle déjà faite une opinion bien précise de la vie de la femme algérienne qu'elle soit mauresque ou berbère, avant même sa venue au Maghreb, en témoigne cette lettre adressée à son ami et confident Ali Abdul Wahab en date du 22 août 1897. La jeune

femme n'est arrivée en Algérie que depuis trois mois et entretient une relation avec un jeune arabe nommé El Khoudja, bilingue, et possédant la fonction d'*oukil*[40] auprès des instances coloniales. Elle écrit à ce sujet, non sans un certain préjugé culturel :

> Dès le début, il m'avait offert, devant *ma mère*, le mariage, mais connaissant son caractère despotique et la vie cloîtrée des Mauresques, je refusai, préférant une union illégale à cet abandon de toute liberté et de tout avenir. (Eberhardt 1991, 72)

La jeune aventurière ne maîtrise pas encore l'arabe dialectal algérien et encore moins les mœurs du pays puisque son déménagement dans les quartiers non-européens de Annaba n'est évoqué que dans une lettre ultérieure (septembre 1897). Elle sait néanmoins qu'elle lui préfère une « union illégale » double allusion à une impossibilité sociale mais également probablement religieuse, se plaçant dans une position de faute morale à l'égard de cette religion qu'elle a déjà, ou qu'elle est sur le point d'embrasser.

Une misogynie culturelle si ancrée, qu'elle l'amène à s'affranchir des obligations religieuses et légales le travestissement était alors prohibé en France sans l'octroi d'un permis de travestissement.[41] Ainsi écrit-elle à son époux Slimène Ehnni le 2 juillet 1901 : « Oui, certes, je suis ta femme, devant Dieu et l'Islam. Mais je ne suis pas une vulgaire Fathma ou une Aïcha quelconque […] mais ton frère Mahmoud, le serviteur de Dieu et de Djilani avant d'être la servante qu'est une épouse arabe pour son mari » (Eberhardt 1991, 336). Choix d'une existence non-conforme, dénuée de toute considération quant au jugement de la société, dans la notion d'un amour qui ne doit entraver son absolue soif de liberté.

Il devient également nécessaire de discerner une réelle frustration d'Isabelle Eberhardt en tant que femme, dans une logique plus vaste que le simple *problème* algérien. Que cela soit sous les traits de Yasmina, Tessadith, Embarka ou Habiba, Isabelle Eberhardt théorise sa propre

---

[40] Ou *oukil judiciaire*, équivalent d'avocat.

[41] Michelle Chilcoat va même jusqu'à proposer une lecture selon laquelle le corps féminin se veut pour Isabelle Eberhardt une prison, dont elle ne cesse constamment de vouloir s'affranchir : « Women are for Eberhardt, it seems, at the root of this evil, prisoners as they are of bodies that crave the material, cavernous cadavers that can never be satisfied. » (Chilcoat 2004, 955)

conception du couple. Désacralisant le mariage en tant que statut social source de bonheur et de préservation de la réputation féminine.[42] Plus qu'une lecture de la société algérienne, Isabelle règle ses comptes avec la société bourgeoise de cette fin de XIX^{ème} siècle qui l'étouffe, l'immobilise dans ses lois morales, elle qui se travestissait déjà, et ‹ s'encanaillait › dans les rues de Genève en 1896 :

> Ma vie est drôle, tu peux t'en faire une idée : je me balade en marin, même en ville, à la barbe des agents … L'autre soir, jeudi le 30, j'étais ainsi à la pharmacie et, à ma grande confusion […], je me suis si bien saoulée de bière (6 cannettes !), heureusement en tête-à-tête avec Schwartz, que j'ai trouvé le … singulier courage de faire avec lui le pari suivant : que je n'aurais jamais le courage de l'embrasser … Je lui dis que si. […] J'étais si bien foutue que je ? suis allée à la gare où la bonne m'attendait, et j'ai pris un billet de 3^{e} pour la Plaine … Chance que j'étais en main ! (Lettre à Augustin de Moerder datée de février 1896, ibid., 47).

Une affirmation qui permet de comprendre que le complexe de supériorité d'Isabelle Eberhardt n'est pas à rechercher auprès de la gent masculine arabophone et lettré des notables algériens qu'elle fréquente (à l'image de ce que se voudrait le colonialisme traditionnel) mais auprès d'une population féminine qu'elle mésestime et dédaigne. Le costume masculin ne se fait plus uniquement accession au monde oriental mais rejet du monde féminin et en devient même presque un objet d'une misogynie assuée : en revêtant l'habit masculin, elle devient comme le souligne Abdel-Jaouad dans son analyse, simultanément opprimé et oppresseur. (Vgl. Chilcoat 2004, 954)

Ainsi la conversion religieuse ne permet pas à Isabelle Eberhardt de pénétrer la société ‹ indigène › de son regard intimiste comme elle parvient à le faire dans le cadre de l'institution militaire coloniale. En faisant le choix d'être homme dans une culture close à toute mixité de genre, elle renonce à son entrée dans le *harem*, qui étymologiquement se veut le lieu de l'interdit c'est-à-dire d'un espace sacralisé uniquement féminin prohibé à toute entité masculine pubère :

---

[42] « Pour la galerie, j'arbore le masque d'emprunt du cynique, du débauché et du je m'enfoutiste … Personne jusqu'à ce jour n'a su percer ce masque et apercevoir ma *vraie* âme, cette âme sensitive et pure qui plane si haut au-dessus des bassesses et des avilissements où il me plaît, par dédain des conventions, et, aussi, par un étrange besoin de souffrir, de trainer mon être physique … » (Eberhardt 1998, 16) note-t-elle en 1900 dans son journal intime.

> En route, elle rencontre des femmes. Son costume, son nom (Mahmoud Saadi) lui interdirent la fréquentation ordinaire des filles, des épouses ou des mères arabes dont la vie se déroule dans les huis clos des maisons. S'il lui arrivait, parfois, de forcer l'intimité des familles et claironnant bien fort ‹ Je suis une femme, ne craignez rien ! ›, son costume cavalier semait cependant le doute et la panique. Les femmes que rencontre donc Isabelle ne sont pas celles qui passent dans les rues pudiquement voilées. Ce sont les ‹ danseuses ›, les prostituées. A Tunis, Alger et dans les villes du Sud, Batna, Biskra, avec ses compagnons de voyage ou seule, elle fréquentait les bouges, les bordels. (Eberhardt 1998, 33–34)

Raison pour laquelle il convient de recontextualiser ce désir de travestissement dans une logique plus générale, eu égard de son existence. Certes Isabelle Eberhardt représente par sa conduite, par ce couvre-chef et ce burnous qui lui permettent de devenir Mahmoud Saadi et logiquement d'incarner l'autre : non seulement l'Algérien (berbère ou arabe) mais le musulman, le colonisé et suprême altérité – et provocation ! – pour la jeune femme qu'elle est dans ce monde sexuellement segmenté, qu'il soit occidental ou oriental : l'homme.[43] Michèle Selles Lefranc note très justement à ce propos dans son article consacré à la jeune aventurière : « Jouer avec des identités multiples ne préjugeait pas à l'époque de la profondeur du respect des cultures indigènes par les Européens, encore moins de leur désir de changer d'identité. » (Selles Lefranc 2017, 151) En effet pour cette dernière, Isabelle Eberhardt ne choisit un tel costume que pour mieux s'intégrer dans une lignée d'écrivains voyageurs orientalistes, qui la fascine et dont elle souhaite se revendiquer : « Héritière d'un imaginaire du désert au masculin, elle exprime sa désillusion de rester à jamais ‹ étranger › (au masculin), ‹ heimatlos ›, dans un milieu européen colonial ‹ vulgaire › composé d'imbécile et d'un ‹ troupeau de femmes ›, névrosées, orgiaques, vide de sens et mauvaises. » (Ibid., 159)

Dès lors, tout comme ces pairs passés, Isabelle Eberhardt reste en marge de ce monde féminin et, au même titre que tout explorateur masculin, étrangère à son fonctionnement, à l'image de ces villages de prostitués en périphérie des villes qui deviennent l'unique asile de chacun de ces

[43] Ne déclarera-t-elle pas à son époux Slimène Ehnni dans une lettre datée du 29 mai 1901, alors qu'elle se trouve toujours exilée à Marseille : « Crois-moi, le costume le plus sûr, le moins attirant l'attention, c'est celui d'homme européen naturellement, et c'est celui qui me va le mieux, à tel point que mon frère et sa femme préfèrent cette tenue à n'importe quelle autre quand je suis ici. » (Eberhardt 1991, 313–314)

personnages féminins.[44] Au sein d'une organisation sociale et religieuse basées sur une stricte ségrégation de genre, le choix d'Isabelle Eberhardt de se convertir ne contrebalance pas l'effet d'un travestissement qui la place inéluctablement dans la sphère de la masculinité et lui ferme irrémédiablement toute porte d'accès au monde féminin dit traditionnel. Certes elle ne paraît pas regretter ce choix. Une vision de la femme qui paraît cohérente au regard de l'idéologie critique qui était déjà sienne en Europe. Mais elle ferme irrémédiablement, au lecteur contemporain (et postérieur), les portes de la pensée féminine algérienne en ce tournant du XX^{ème} siècle, et ne lui offre, une nouvelle fois, que les poncifs de lectures orientalistes, sans véracité historique ou testimoniale.

6. Une affiliation à la *Qaddriya* dans le respect des directives coloniales

A l'image des écrivains qu'elle admire, Isabelle Eberhardt a soif de reconnaissance littéraire. Or le désert en cette fin du XIX^{ème} apparaît comme l'ultime frontière, l'ultime limite inexplorée et encore fascinante de cette Algérie que l'on connaît déjà trop bien et dont Paris commence à se lasser.[45] Idée et projet qu'elle ne manque de saisir dès les prémices de sa col-

[44] Une image que Michèle Selles Lefranc nuance, pour elle certes, Isabelle Eberhardt suit dans ces nouvelles « en apparence le schéma des clichés orientalistes ; les femmes indigènes basculent souvent dans la situation tragique de misérable socialement, de prostitués. » Mais ces personnages féminins finissent « après l'échec amoureux, d'être libre de choisir leur vie au lieu de se contenter d'être une simple victime, [à] l'inverse des schémas orientaux de passivité, d'enfermement transmis par les voyageurs du XIX^{ème} siècle au Maghreb. » (Selles Lefranc 2017, 157) Néanmoins c'est selon nous faire l'impasse sur ce que deviendra le récit orientaliste algérien à l'orée du XX^{ème} siècle (André Gide), celui de l'exubérance sexuelle refoulée des indigènes, rendue enfin accessible à qui désire y succomber ‹grâce› à une destruction sociale systémique mise en place par l'administration coloniale.

[45] « Après la décennie 1860, le voyage en Algérie semble changer de régime. Au moins franchit-il un seuil quantitatif. […] Les écrivains illustres sont de plus en plus nombreux à faire le voyage outre-Méditerranée, et à en publier le récit. Mais le ton n'est plus celui des romantiques. Dans l'ensemble, l'Algérie leur renvoie alors l'image d'un Orient banalisé, domestiqué, voire dégradé. Jusqu'au tour-

laboration avec Victor Barrucand à la rédaction de l'*Akhbar* et à la suite de sa rencontre avec le général Lyautey. Il ne sera plus question pour elle d'errer dans le désert au hasard de ses pérégrinations et envies mais de suivre l'expansion coloniale, la progression militaire, et logiquement de commenter l'action, la conquête, à l'instant de son avancée. Maîtrisant à présent l'arabe dialectal, elle devient une précieuse source d'information pour Lyautey mais également un observateur historique idéal pour quiconque souhaite étudier l'établissement du protectorat marocain, et de la consolidation de la frontière algéro-marocaine, sous l'autorité coloniale.[46]

Ainsi dans la mise en abîme des travestissements, entremêlements d'avatars, que se veut Isabelle Eberhard ou Mahmoud Saadi, une analyse plus poussée de son adhésion[47] à l'islam à travers sa quasi-immédiate affiliation aux *zaouïas* nord-africaines apparaît primordiale à une lecture contemporaine et démythifiée du personnage. La *zaouïa* au Maghreb est simultanément édifice religieux, structure d'accueil et d'enseignement, et une structure spirituelle constituée d'un maître et de ses disciples. Une *zaouïa* est toujours liée à une confrérie spirituelle plus vaste, confrérie soufie appelé *tariqa*. Cette dernière obéit aux rituels édictés par le maître mystique créateur de la voie initiatique. Il est possible de citer parmi les *tariqas* algériennes les plus connues : la Qaddiryia, la Tijânniya, la Sanussiya, les Aissaouas, la Rahmaniyya. Toutes ces *tariqas* étant différemment ‹ appréciées › des autorités coloniales.

---

nant du siècle, la société coloniale ne remplit guère ce vide, et demeure surtout matière à satire. » (Laurent 2008, 347)

[46] Michèle Sellès Lefranc souligne à ce propos, que la recherche méticuleuse des textes d'Isabelle Eberhardt dans les boues de l'oued ayant emporté sa maison, ne saurait être étrangère à une possible utilité militaire puisque Lyautey entendait favoriser une pénétration interne de la société indigène marocaine notamment par les *zaouïas* (Selles Lefranc 2017, 162).

[47] Marie-Odile Delacour et Jean-René Huleu préfèrent le terme « d'adhésion » à l'islam dans une logique plus ouverte « d'adhésion à la civilisation nomade » (vgl. Eberhardt 1991, IV).

Il est difficile de savoir avec certitude la date de son adhésion à l'islam,[48] Isabelle Eberhardt s'amuse en quelque sorte de ce flou religieux et réécrit l'histoire de ses origines selon ses besoins : fille de père sujet russe, d'un médecin turc musulman, enfant sans religion …[49] Elle revêt des costumes identitaires qui dans sa quête du désert, et l'intégration dans ses sociétés nomades, ne sont pas sans rappeler les explorateurs qui la précédèrent notamment René Caillé ou Henri Duveyrier. Qu'il s'agisse de René Caillé (1799–1838), dans son désir d'accéder à Tombouctou la mystérieuse, ou de Henri Duvéyrier (1840–1892) de parcourir en toute sécurité le Sahara, ces deux aventuriers avaient également fait le choix de revêtir le costume nomade avant elle, et ce pour une raison majeure :[50]

> Le ‹ fanatisme › présumé des populations locales fournit aux voyageurs la principale justification de leur dissimulation identitaire : c'est pour une simple raison de sécurité que les Européens doivent se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas et imiter, le temps du voyage, l'identité supposée de ceux qu'ils visitent. (Texeira 2019, 45)

Certes chez Isabelle Eberhardt il n'est à aucun moment question de feindre une conversion de circonstance et elle revendique à plusieurs reprises dans ses lettres son attachement à l'islam et tout particulièrement à sa conception d'une destinée humaine objet des volontés divines (*Mektoub*), qu'elle teinte néanmoins d'un fatalisme mélancolique tout particulièrement slave. Peut-être, comme l'indique Luis Texeira, est-il cohérent de mettre en perspective Mahmoud Saadi dans une approche contextuelle du travestissement à savoir « la construction d'une figure

---

[48] « A quel moment la croire ? On sait seulement qu'elle s'est initiée à la langue arabe à partir de 1896 et que dans ses lettres d'alors elle utilise les formules rituelles propre à l'islam ? On n'a jamais su exactement à quelle époque de sa vie elle s'était convertie. » (Eberhardt 1998, 16)

[49] « On dirait qu'elle joue autour de ce thème : elle évoque dans d'autres lettres un père médecin turc musulman … […] Elaborant elle-même sa propre histoire dans sa lettre à la Petite Gironde, Isabelle Eberhardt annonce qu'elle est née musulmane. » (Ibid., 14–15)

[50] Avec, néanmoins, deux intentions différentes qu'il est important de souligner : René Caillé revendique une fausse conversion à l'Islam avec un véritable désir de duper ses compagnons de voyage. Tandis que Henri Duveyrier, Saint-Simonien, parlera d'une acceptation de son statut de croyant par la Zaouïa Tijâniyya, lui offrant chapelet et protection dans une logique œcuménique fraternel.

d'emprunt […], opération complexe qu'on ne peut saisir que dans l'interaction avec les ‹ Autres › qui lui servent de patron et de miroir. » (Ibid., 45)

Dès lors s'esquisse une interrogation qui, dans le cadre d'Isabelle Eberhardt ne résulte pas tant de son adhésion à l'islam, Etienne Dinet à la même époque poursuit un choix spirituel similaire en continuant de porter le costume européen, mais de rechercher les raisons de son attachement inflexible à un islam confrérique : celui des *zaouias*.

En effet dans le cadre colonial, un tel choix est indubitablement politique puisque la *tariqa* (société initiatique soufie) est simultanément « une association pieuse » et « une puissance mondaine » via sa *zaouïa*. (Ibid., 52) Dès lors en s'attachant aux *Qaddiriya* et à ses *zaouïas*, Isabelle Eberhardt ne se fait en aucun cas l'ennemi des autorités coloniales, qui, dans une logique de gestion du territoire, ont d'ores et déjà trié les *zaouias* entre bons et mauvais élèves de la conquête coloniale :

> C'est pourquoi, dans un premier temps, les autorités coloniales françaises ont choisi la voie de la collaboration avec l'islam. Les musulmans sont privilégiés, du moins ceux qui acceptent l'autorité coloniale. Avec la Grande guerre, le spectre du panislamisme relance la question de la dangerosité des tarîqa-s alors qu'est réactivé le concept d'islam noir forgé quelques années auparavant. Deux conceptions de l'islam émergent à l'issue de la Première Guerre mondiale. Si certains sont restés fidèles au pouvoir comme la Tijâniyya, la Qadiriyya ou les Mourides, d'autres se sont révélés très hostiles comme la Sanussiyya. (Saaïdia 2013, 85)

Elle s'appuie sur une organisation sociale qui lui garantit sa sécurité durant ses excursions dans le désert. Il faut en effet nuancer le travestissement masculin d'Isabelle Eberhardt et sa capacité à tromper les *khouans* (les « frères »[51]), sur son genre. Dans la proximité, si ce n'est promiscuité, entre membres que suppose l'appartenance à une confrérie, et notamment le total abandon de volonté, demandé au disciple à l'égard de son maître (*Cheikh*). Il apparaît difficilement vraisemblable qu'Isabelle Eberhardt ait pu ici bénéficier d'une exemption sans que n'ait été révélé son genre. Ainsi le critique est en droit de se demander si son statut d'occidentale convertie (transgression des normes religieuses) son port de l'habit d'homme (transgression des règles sociales) ou son mariage avec un sujet musulman (transgression des règles coloniales) ne lui ont

[51] C'est ainsi que se nomme les disciples, tous hommes.

pas valu une distinction qui se voudrait une énième transgression (des règles religieuses) : celle d'une femme initiée. Et dans ce cas a-t-elle réellement bénéficié de la position de *khouan*, ou d'une situation équivalente mais néanmoins différente ? Il serait bien difficile de le savoir avec précision car étonnamment Isabelle Eberhardt n'est guère volubile quant à sa conversion, ses conditions d'entrée dans la *Qaddiryia* ou son obtention du ‹ chapelet protecteur ›.[52] À l'image de son accord avec le général Lyautey dans ses déplacements avec les troupes indigènes à la frontière marocaine, Isabelle obéît à la même discrétion lorsqu'il s'agit de ses arrangements avec la *zaouïas*, laissant à penser qu'il existe pour elle des intérêts politiques avant de quelconque affinités spirituelles avec ces dernières.

7. Vers un parcours spirituel particularisé qu'il convient de contextualiser

Conclure sur une vie laissée en suspens, interrompue brutalement à l'âge de 27 ans dans une crue aussi soudaine que meurtrière, demande certainement une délicatesse critique. Les écueils évoqués dans le titre de cet article, s'épanouissent dans l'essence même de cette courte existence. Isabelle Eberhardt n'a pas renoncé au désert, à l'écriture, au voyage, au contraire elle s'y est plongée à cœur perdu dans un désir d'étreindre les antagonismes, qui force, encore aujourd'hui, à une reconnaissance de l'effort entrepris dans ces mouvements qui s'étirent dans des directions parfois contraires. Mais dans l'éblouissement, le mythe se fait généralement plus présent que les réalités politiques et sociales d'une conversion dont elle a su déceler rapidement les avantages ainsi que les inconvénients dans une société coloniale fondamentalement segmentée. Il s'agit également de s'éloigner d'une lecture exaltée de sa conversion et plus critique, où il faut reconnaître à la jeune aventurière l'intelligence diplomatique.

Certes que se veut Isabelle Eberhardt, pour ses contemporains mais également, parfois, pour les lecteurs modernes, c'est l'illustration d'une possibilité avortée : celle d'une colonisation algérienne autre, d'une Algé-

[52] Les *tariqa* avaient pour habitude de remettre à leur disciple un chapelet, symbole de leur/son ? appartenance à la confrérie, et leur/lui ? permettant d'être reconnu comme tel durant le voyage.

rie française que certains auraient rêvé et voulu différente. Néanmoins elle revêt alors les oripeaux d'une oasis qui ne serait finalement qu'un mirage : celui d'un système qui peu importe son intention (paternalisme socialiste, apport civilisationnel, connaissance de l'autre) ne saurait justifier ni sa création, ni son existence.

Ainsi dans une lecture plus détaillée de sa conversion et de ces écueils est-il possible de saisir que cette conversion idéalisée que fut celle d'Isabelle Eberhardt, d'un mythe de fusion, de compréhension, d'un glissement réussi vers une société qui n'était pas sienne fut également embelli pour les besoins du mythe. La conversion d'Isabelle Eberhardt ne lui permis pas de s'affranchir des réalités sociales (occultation des classes populaires) et de genre (travestissement). Elle est, et demeure, l'image d'un cheminement spirituel personnel, qui ne saurait devenir un exemple puisque guidé par des nécessités personnelles, contextuelles mais également par sa propre sensibilité religieuse indépendamment des lois morales ou obligations édictées par l'Islam.

Bibliographie

Aitsiselmi, Kamila O. (2014) : « Sur Les Traces de Pierre Loti : Isabelle Eberhardt Ou La Fin de l'orientalisme ? », in : *Nouvelles Études Francophones* 29/2, 138–153, http://www.jstor.org/stable/24773058 [11.01.2023].

Chilcoat, Michelle (2004) : « Anticolonialism and Misogyny in the Writings of Isabelle Eberhardt », in : *The French Review* 77/5, 949–957, http://www.jstor.org/stable/25479536 [11.01.2023].

Drouot, Christine/Vergniot Olivier (1984) : « Victor Barrucand, un indésirable à Alger », in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 37, 31–36.

Eberhardt, Isabelle (1991) : *Écrits intimes*, Paris : Voyageurs Payot.

Eberhardt, Isabelle (1998) : *Yasmina et autres nouvelles algériennes*, Vendôme : Liana Levi.

Eberhardt, Isabelle (2018) : *Pages d'Islam*, Paris : Les Cahiers Rouges, Grasset.

Lahuec, Soazic, (2009) : « Tentative d'assassinat d'Isabelle Eberhardt : un dossier judiciaire qui interroge », in : *Cahiers de la Méditerranée* 78, 307–316.

Laurent, Franck (2008) : *Le voyage en Algérie : Anthologie de voyageurs français in l'Algérie coloniale 1830–1930*, Bouquins, Lonrai: Robert Laffont.

Roussos, Katherine (2005) : « Islam et occidentalisation dans l'autofiction d'Isabelle Eberhardt », in : *Les cahiers de la SIELEC* 3, 1–17.

Saaïdia, Oissila (2013) : « Islam et ordre colonial dans les empires britannique et français : Entre collaboration et contestation », in : *Histoire, monde et cultures religieuses* 25/1, 75–105.

Saaïdia Oissila (2016) : « L'invention du culte musulman dans l'Algérie coloniale du XIX^{ème} siècle », in : *L'Année du Maghreb* 14, 115–132.

Selles Lefranc, Michèle (2020) : « Isabelle Eberhardt en Algérie (1897–1904) : l'invention de soi au prisme du caractère genré des explorations des marges de l'Empire colonial français et de ses descriptions ethnographiques », in : Chaillou-Atrous, Virginie/Le Jeune, Françoise (edd.) : *Les circulations européennes à l'âge des empires coloniaux au XIX^{ème} siècle : une identité genrée ?*, Enquêtes et Documents, Rennes : PUR, 128-149.

Texeira, Luis (2019) : « Figures de l'exploration : Le rapport d'identité à l'islam des explorateurs européens du Sahara au XIX^{ème} siècle », in : Nijenhuis-Bescher, Andreas/Bertrand, Gilles/Berthier-Foglar Susanne/Meyer Frédéric (edd.) : *Frontières et altérité religieuse*, Rennes : PUR, 32-45.

Thénault, Sylvie (2017) : « L'indigénat dans l'Empire français : Algérie/Cochinchine, une double matrice », in : *Monde(s)* 12/2, 21–40.

Dimitri Almeida (†)

Religion und Raumerfahrungen in einer laizistischen Republik: Die gelebten Räume muslimischer Frauen in französischen *hijab stories*

The contribution builds upon a spatial reinterpretation of French secularism, in order to analyze how religiosity, *laïcité* and spatial practice are represented in two hijab stories: *Sous mon voile* by Fatimata Diallo (2015) and *Confidences à mon voile* by Nargesse Bibimoune (2016). The analysis shows how the expansive interpretation of secularism in French society has a dramatic impact on hijabi women's ability to claim access to certain spaces, including the labour market spaces as well as spaces of leisure and sociability. In order to reconcile their belief in dressing modestly and their will to be full members of French society, hijabi women have to develop creative strategies that range from mimicry to the creation of ephemeral spaces of representation.

1. Einleitung

„L'Église chez elle et l'État chez lui." (Hugo 1853, 300) Dieser Satz aus einer Rede Victor Hugos vor der Nationalversammlung im Jahr 1850 wurde zur Kampfparole der Verfechter eines laizistischen Republikverständnisses. Dieser und andere Sätze wie Clémenceaus „le prêtre […] dans l'Église, le magistrat dans le prétoire, l'instituteur dans l'école" (zitiert in o. A. 1876) verdeutlichen, wie sehr Laizisierung als räumlicher Differenzierungsprozess verstanden wurde. So ist es nicht verwunderlich, dass 28 der insgesamt 44 Artikel der *Loi de séparation des églises et de l'État* von 1905 einen räumlichen Bezug aufweisen – weil sie entweder Vorgaben zum Status von Kultgebäuden machen oder Erscheinungsformen des Religiösen in bestimmten Umgebungen regulieren. Bis heute ist das französische Laizitätsprinzip geprägt von der Vorstellung einer idealtypischen Raumordnung, in der sichtbare Ausdrucksformen konfessioneller Zugehörigkeit nur in bestimmten räumlichen Kontexten erwünscht oder gar zugelassen sind. So drehen sich Kontroversen über die Auslegung der Laizität meist um die Frage, ob und wie sich Religion und Religiosität in bestimmten Räumen manifestieren dürfen. Dies war

beispielsweise der Fall in den Debatten über den Hidschab an öffentlichen Schulen zwischen 1989 und 2004 oder bei den Kontroversen über sogenannte ‚Burkinis'. Zwar werden solche Debatten auch in anderen Migrationsgesellschaften in Europa intensiv geführt. Nirgendwo sonst sind sie jedoch so eng mit Fragen der nationalen Identität verwoben.

Die raumtheoretische Re-interpretation des Laizitätsprinzips bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrages. Auf dieser Grundlage gilt es zu erforschen, wie sichtbar religiöse Musliminnen ihre Alltagserfahrungen in einer Gesellschaft beschreiben, in der ihre Ausdrucksformen religiöser Identität ein Politikum darstellen. Die Analyse setzt sich mit zwei autobiographischen Texten auseinander, die die alltäglichen Raumerfahrungen der muslimischen Protagonistinnen in Frankreich schildern: *Sous mon voile* von Fatimata Diallo (2015) und *Confidences à mon voile* von Nargesse Bibimoune (2016).

Der Beitrag beginnt mit einer raumtheoretischen Annäherung an das französische Laizitätsprinzip. Es geht hier insbesondere darum, die Notwendigkeit einer dezentrierten Herangehensweise in der Erforschung der französischen Laizität zu begründen und dabei die Rolle der frankoromanistischen Kulturwissenschaften zu skizzieren. Dezentrierung wird in diesem Zusammenhang als Perspektivenwechsel verstanden, bei dem der Fokus nicht auf Laizität als Rechtsprinzip oder als hegemonialer Diskurs liegt, sondern als gelebter Realität. Nach einer näheren Bestimmung der Textsorte ‚hijab stories' untersucht der Beitrag, wie Religiosität, Laizität und räumliche Praxis in den Erzählungen von Diallo und Bibimoune ausgehandelt werden. Die Analyse offenbart, wie stark bestimmte hegemoniale Lesarten des Laizitätsprinzips die räumliche Praxis muslimischer Frauen in Frankreich einschränken. Zugleich beleuchtet der Beitrag die vielfältigen und kreativen Bewältigungsstrategien, die die betroffenen Frauen entwickeln, um sich als selbstbestimmte Subjekte zu behaupten.

2. Raum und Laizität

Das Spannungsverhältnis zwischen Laizität und Kopftuch ist spätestens seit dem Gesetz von 2004, das besonders auffällige Zeichen religiöser Zugehörigkeit bei Schülerinnen und Schülern an öffentlichen Schulen

verbot, zu einem der meistdiskutierten Themen der Frankreichforschung avanciert (vgl. zum Beispiel Bowen 2007; Winter 2008; Zouari 2004; Amir-Moazami 2007). In den politischen Debatten wurde das Thema meist eingebettet in den Diskurskomplex der Vereinbarkeit von Islam und Laizität, wobei Laizität in der Regel metonymisch für Republik und Nation stand. Die Übereinstimmung der ersten Kontroversen um den Hidschab im Jahr 1989 mit der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution und die zeitliche Nähe des Hidschab-Verbots an öffentlichen Schulen zur Hundertjahrfeier des Gesetzes von 1905 haben sicherlich dazu beigetragen, das Thema geschichts- und identitätspolitisch aufzuladen. Auffällig in diesen Debatten war die Tendenz, Frauen im Allgemeinen und Hidschab-tragenden Musliminnen im Besonderen den vollumfänglichen Zugang zum öffentlichen Diskurs zu verwehren. So hat die von Jacques Chirac 2003 ins Leben gerufene Kommission, die eine Empfehlung für das Hidschab-Verbot an Schulen gab, im Laufe ihrer Arbeit 164 Personen aus den verschiedensten Bereichen der französischen Gesellschaft angehört. Weniger als ein Viertel von ihnen waren Frauen und lediglich zwei davon waren sichtbar religiöse Musliminnen (vgl. Almeida 2017, 153). Die Kommission selbst bestand aus fünf Frauen und 15 Männern mit insgesamt lediglich drei Mitgliedern mit einem muslimischen Hintergrund.

In gewissem Maße hat der Forschungsdiskurs den Habitus reproduziert, Hidschab-tragende Musliminnen als ‚sprachlose' Objekte zu behandeln. Bis auf wenige Ausnahmen (darunter Fernando 2014; Keaton 2006; Selby 2012) ist die Perspektive muslimischer Frauen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Laizitätsprinzip nämlich weitgehend ausgeblendet worden. Neben einer nach wie vor nötigen subjektorientierten soziologischen und kulturanthropologischen Forschungspraxis, hat auch die Frankoromanistik einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis der Laizität als gelebter Realität zu leisten. Die kulturwissenschaftliche Analyse von Texten, in denen religiöse Identitäten und Praktiken narrativ konstruiert werden, birgt insbesondere Erkenntnispotentiale bei der Betrachtung von Laizität als Raumordnung.

Die raumtheoretische Konzeptualisierung von Laizität ist im wissenschaftlichen Diskurs noch nicht fest verankert. Sie wurde jedoch im noch jungen Forschungsfeld der *critical secular studies* bereits umrissen.

So definiert Saba Mahmood in ihrer vielbeachteten Analyse von Religionspolitik in Ägypten den Säkularismus als Macht des Staates, die legitimen Räume und Ausdrucksformen des Religiösen zu definieren (vgl. Mahmood 2016, 3). Talal Asad (2006) sieht die Grenzziehung zwischen privatem und öffentlichem Raum als zentrale Dimension der französischen Laizität. Seine Definition des Säkularismus als Macht des Staates, festlegen zu können, was Religion ist und wie sie sich zu manifestieren hat, führt ihn dazu, Laizität als eine Form von Regulierung des öffentlichen Raumes aufzufassen. Wo genau der öffentliche Raum beginnt, ist jedoch nicht a priori festgelegt. Asad (vgl. ebd., 500) merkt in diesem Zusammenhang treffend an, dass die Grenzen und Eigenschaften des öffentlichen Raumes vom Staat selbst bestimmt werden.

In der von Mahmood und Asad skizzierten Perspektive ist der Staat die zentrale ‚raumordnende' Autorität. Nun wissen wir spätestens seit Henri Lefebvres wegweisendem Werk *La production de l'espace* (1974), dass Raum prozesshaft konstruiert und von vielfältigen Akteurinnen und Akteuren ausgehandelt wird. Lefebvre (vgl. ebd., 43–52) identifiziert dabei bekanntlich drei dialektisch miteinander verbundene Momente in der Produktion von Raum: (i) politisch und technokratisch konzipierte Raumordnungen („représentations de l'espace"); (ii) alltägliche Bewegungen und Interaktionen von Individuen („pratiques spatiales"); und (iii) symbolisch oder imaginär kreierte Wirklichkeiten („espaces de représentation"). Eine Betrachtung der Produktion von säkularen Räumen, die lediglich den politisch-technokratisch konzipierten Raum erfasst, ist daher aus raumtheoretischer Sicht problematisch, denn sie lässt individuelle Praktiken des Raumes sowie symbolische Raumkonstruktionen außer Acht. Zudem entspricht eine rein staatszentrierte Herangehensweise vielfach nicht der französischen gesellschaftlichen Realität.

Seit den 2010er Jahren ist eine generelle Tendenz hin zur Privatisierung von Laizität zu beobachten. Diese Entwicklung äußert sich hauptsächlich darin, dass private Institutionen und Personen zunehmend bestimmte nichtöffentliche Räume als säkular deklarieren. So häufen sich Berichte über Mitglieder religiöser Minderheiten, allen voran Muslima, denen der Zugang zu Läden, Fitnessstudios, Fahrschulen oder gar ärztlichen Praxen unter Berufung auf das Laizitätsprinzip verwehrt wird (vgl. Hajjat/Mohammed 2016). Hier kann der Einwand erhoben werden, es handle sich dabei um Fälle von Diskriminierung, bei denen der Ver-

weis auf die Laizität als Alibi für rassistisch motivierte Praktiken dient. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass, obwohl solche Praktiken meist im Widerspruch zum Laizitätsprinzip in seiner rechtlichen Ausgestaltung stehen, sie dennoch Ausdruck einer Auslegung sind, die in der französischen Gesellschaft immer mehr Akzeptanz findet. Diese unter anderem vom rechtextremen *Rassemblement National* propagierte Form der Laizität wird von Jean Baubérot (2014, 63–84) treffend als „laïcité identitaire" bezeichnet. Sie resultiert aus einem dreiphasigen Prozess der Resemantisierung von Laizität, bei der das Neutralitätsprinzip von den Prinzipien der Gleichheit und Gewissensfreiheit losgelöst wird, einen intrinsischen moralischen Wert erhält und auf Privatpersonen und private Kontexte ausgedehnt wird. Diese identitäre Form der Laizität äußert sich beispielsweise in dem von Marine Le Pen und Éric Zemmour verteidigten Vorschlag, das Tragen von Kippot und Kopftüchern im öffentlichen Raum zu verbieten. Wie die Kontroverse um sogenannte ‚Burkinis' im Sommer 2016 gezeigt hat, ist diese Umnormierung der Laizität jedoch nicht auf den rechten Rand des gesellschaftspolitischen Spektrums beschränkt.

Eine 2016 verabschiedete Novelle des Arbeitsgesetzbuchs ermöglicht Betrieben, die Religionsfreiheit ihrer Angestellten einzuschränken. So sind Neutralitätsregelungen am Arbeitsplatz legal, wenn sie angesichts der Abläufe und Ziele des Unternehmens gerechtfertigt erscheinen (vgl. Hennette-Vauchez 2017, 25). Die vage Formulierung des Gesetzestextes macht es schwierig, zwischen rechtmäßigen Neutralitätsgeboten und der Diskriminierung von sichtbaren Minderheiten am Arbeitsmarkt zu unterscheiden. Generell birgt die expansive Auslegung der Laizität als Prinzip, das in der Privatwirtschaft Anwendung finden kann, die Gefahr einer verschärften Marginalisierung von sozioökonomisch oft bereits vulnerablen Gruppen. Hinzu kommt, dass eine zentrale Instanz, die muslimische Angestellte bei Fällen von vermuteter Diskriminierung juristisch unterstützte – der *Collectif contre l'islamophobie en France* – 2020 von der Regierung aufgelöst wurde.

Die vorangegangenen Ausführungen unterstreichen die Notwendigkeit einer dezentrierten Betrachtung von Laizität als polymorphe gesellschaftliche Realität, in der religiöse Individuen die Ausdrucksformen ihres Glaubens immer wieder neu aushandeln müssen. Solche Aushandlungsprozesse lassen sich in kulturell-künstlerischen Diskursen beson-

ders gut erkennen, da hier die von Lefebvre skizzierten ‚gelebten Räume' produziert werden. Wie Bertrand Westphal (2007) in seiner Konzeption der Geokritik argumentiert, existieren textuelle Repräsentationen von Raum nicht unabhängig von extratextuellen räumlichen Bezügen. Sie sind vielmehr mit diesen durch ein Geflecht von intertextuellen Fäden verbunden. Die Dekonstruktion der Trennlinie zwischen der Poetik und der Praxis des Raumes kann hier als Plädoyer für eine Überschreitung der Grenzen zwischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektiven gelesen werden. Sogenannte *hijab stories* – autobiographische Texte, in denen muslimische Frauen über ihre alltäglichen Erfahrungen mit und ohne Kopftuch berichten – eignen sich besonders für eine solche grenzüberschreitende Perspektive.

3. *Hijab stories*

Der Begriff ‚hijab story' ist in den 2000er Jahren im Zusammenhang mit der Entwicklung von asynchronen Foren für diasporische und religiöse Minderheiten entstanden (vgl. Van Nieuwkerk 2006). Heute wird der Begriff vor allem für die Verschlagwortung von online-Inhalten (insbesondere auf *YouTube* und *Instagram*) verwendet, in denen Frauen über ihr Leben mit einem Hidschab sprechen. Sonali Pahwa hebt hervor, wie die von ihr analysierten *hijab stories* sich auf die individuellen Motivationen und ethischen Bestrebungen der Erzählerinnen konzentrieren. Aufgrund der Betonung der moralischen Handlungsfähigkeit als autonome Subjekte können einige dieser Texte als Gegenerzählungen zu hegemonialen Darstellungen sichtbar religiöser Musliminnen als machtloser Opfer patriarchaler Unterdrückung interpretiert werden. Während die Adressatinnen von *hijab stories* in der Regel andere Muslima sind, scheint es also eine zweite, implizite Gruppe von Adressatinnen und Adressaten zu geben: nämlich all diejenigen, die kopftuchtragende muslimische Frauen als unmündig betrachten. In anderen *hijab stories* hingegen ist eine Narrativisierung erkennbar, die nicht die moralische Autonomie bei der Entscheidung, einen Hidschab zu tragen in den Vordergrund stellt, sondern die bedingungslose Unterwerfung zu Gott. Solche Texte sind kulturwissenschaftlich betrachtet insofern besonders interessant, als ihre Autorinnen sich dem von Mayanthi Fernando (2014, 147) beschriebe-

nen Rechtfertigungszwang entziehen, sichtbare Ausdrucksformen muslimischer Religiosität mit dem Vokabular des aufgeklärten Rationalismus zu begründen. Somit können *hijab stories* auch als *petits récits* im Sinne von Lyotard (1979) gelesen werden, als ‚kleinere' Diskurse, die sich gegenüber liberalen Metaerzählungen des religiösen Subjektes als inkommensurabel erweisen.

Die Bezeichnung ‚hijab story' ist aus mehreren Gründen problematisch, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann (vgl. hierzu Almeida 2022). Der Hauptgrund ist sicherlich, dass der Begriff ‚Hidschab' den vielfältigen und kreativen Ausdrucksformen weiblicher muslimischer Religiosität nicht gerecht wird. Wie das jüngere Phänomen der *hijabista* (der muslimischen *fashionista*, die in kreativer Weise den Hidschab neu erfindet) zeigt, lässt sich die Visualität des Islam keineswegs unter dem hegemonialen Bild des Kopftuchs subsummieren. Der ‚hijab' in ‚hijab story' muss also metonymisch verstanden werden als stellvertretend für eine Reihe von spirituellen, sozialen und ästhetischen Erfahrungen, die in diesen Texten thematisiert werden.

Für die vorliegende Analyse wurden zwei atypische *hijab stories* ausgewählt; atypisch in erster Linie aufgrund ihres Formates, denn es handelt sich nicht um digitale Inhalte, sondern um publizierte, tagebuchähnliche Autobiographien. Beide Texte inszenieren eine Form von Authentizität, und es wäre sicherlich nicht ganz unzutreffend, sie als autofiktional anstatt als autobiographisch zu bezeichnen. Fatimata Diallos Buch *Sous mon voile* (im Folgenden SMV), das in Zusammenarbeit mit der Historikerin Pauline Peretz geschrieben wurde, ist in der von Pierre Rosanvallon herausgegebenen Reihe *Raconter la vie* erschienen; einer Reihe, die unter dem Schlagwort „le parlement des invisibles" (Rosanvallon 2014) vermarktet wird und sich als Sprachrohr für sonst ungehörte Stimmen präsentiert. Nargesse Bibimounes *Confidences à mon voile* (im Folgenden CMV) verspricht bereits im Titel intime Einblicke in die Lebenswelt der Autorin. Im Vorwort erklärt Bibimoune, das Buch sei im Wesentlichen aus ihren Tagebüchern entstanden.

Während Diallos Text sich auf den zweijährigen Aufenthalt der malischen Autorin als Studentin in Frankreich beschränkt, kann *Confidences à mon voile* als *coming-of-age-story* gelesen werden. Die Tagebucheinträge beginnen mit der Entscheidung der damals elfjährigen Protagonistin, ein Kopftuch zu tragen, und enden mit einer kritischen Reflexion

der nun berufstätigen Bibimoune über die Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen in der französischen Gesellschaft. Eine Besonderheit von Bibimounes Selbsterzählung ist gewiss, dass sich nämlich ihre *Confidences* an ihr Kopftuch richten. Je nach Stimmungslage beginnen die Einträge mit Anreden wie „Mon petit voile d'amour", „Mon plus beau combat" oder „Mon pauvre petit hijab" (CMV, 58, 88, 91).

Die Autorinnen unterscheiden sich sowohl in ihrer Lesart des Islam als auch in ihrem politischen Engagement. Während Bibimoune im Laufe ihrer *Confidences* immer wieder versucht, ihre Hingebung zu Gott mit dem Recht auf Selbstbestimmung in Einklang zu bringen, dominiert in *Sous mon voile* die Erfüllung dessen, was Diallo als ihre religiösen Pflichten ansieht. Diallo befolgt eine relativ rigoristische Auslegung von Frömmigkeit. So versucht sie beispielsweise, jeglichen Körperkontakt mit Männern zu vermeiden. Ihre Vorstellung von Ehe lassen eine gewisse Nähe zu ultrakonservativen Strömungen im sunnitischen Islam vermuten; eine Nähe, die sich unter anderem in Diallos Vorliebe für die YouTube-Videos des salafistischen Predigers Nabil al-Awadi äußert (SMV, 29). Diallos Begegnungen mit den Realitäten der französischen Gesellschaft sind oft von Verwunderung und Unverständnis geprägt. Es ist die Sicht einer Außenstehenden, deren Frankreichbild vor ihrer Ankunft in Paris in keiner Hinsicht mit dem übereinstimmt, was sie vor Ort erfährt. Dabei bleibt der Blick fast durchgehend apolitisch, insofern als Diallo aus ihren Erlebnissen fast nie Urteile zu übergeordneten gesellschaftspolitischen Fragen fällt (bezeichnenderweise kommt das Wort ‚Laizität' nicht ein einziges Mal vor). Bibimoune hingegen konstruiert eine grundlegende politische Kritik an der Behandlung von Musliminnen in Frankreich. Sie greift dabei auf postfeministische, kapitalismuskritische und postkoloniale Positionen zurück und ordnet ihren Kampf in eine umfassende Unterdrücker-Unterdrückter-Dichotomie ein.

Beide Texte eint die Thematisierung von intersektionalen Diskriminierungen: im Falle von Bibimoune die Erfahrungen als schiitische Muslimin mit Kopftuch, die Opfer von Diskriminierung seitens der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft ist und zugleich anti-schiitische Anfeindungen der mehrheitlich sunnitischen muslimischen Gemeinschaft erdulden muss; bei Diallo das Leben als schwarze Muslimin, die sich in einem fremden Land in einer äußerst prekären finanziellen Situation befindet.

4. Raumerfahrungen und Identitätskonstruktionen

In beiden Texten fungiert die Ausübung des eigenen Glaubens als Akt der individuellen Selbstentfaltung und der Ergebenheit gegenüber Gott. Somit dekonstruieren Diallo und Bibimoune die binäre Opposition zwischen Selbstbestimmung und Hingabe in westlichen Diskursen über das Kopftuch. Die multiplen Formen der Diskriminierung, die beide Autorinnen erleben, haben nicht nur tiefe Auswirkungen auf die Gestaltung ihres Alltags; sie lösen auch eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Identität aus. Raumerfahrungen spielen in diesem Prozess eine zentrale Rolle. So beschreibt Bibimoune die Angst vor den Reaktionen der anderen auf ihren Hidschab als etwas, was den für sie betretbaren Raum in der französischen Gesellschaft zusammenschrumpfen lässt:

> Mon foulard,
>
> Je pense à toi chaque jour, à chaque fois que je dois rencontrer de nouvelles personnes, que ce soit au travail, à l'école, dans la rue, pour une association, dans un covoiturage, dans les administrations, au sport … En fait, à chaque fois que je décide de sortir de ma zone de confort famille / ami / mosquée / faculté, j'ai peur que l'on te remarque un peu trop et que l'on me fasse payer ta présence sur ma tête. […] Rester dans les mêmes quartiers, les mêmes villes, les mêmes endroits où la diversité ne fait pas peur, où notre présence est tolérée … J'ai l'impression que nos possibilités d'insertion dans ce monde se restreignent de jour en jour. (CMV, 90)

Die Einschränkung der eigenen räumlichen Praxis zieht sich als Leitmotiv durch Bibimounes *Confidences*. So erfährt die Erzählerin das Laizitätsprinzip in erster Linie als Hürde, die sie daran hindert, bestimmte Räume zu betreten. Die von einer expansiven Auslegung des Laizitätsprinzips ausgehenden Dynamiken räumlicher Ausgrenzung lassen sich anschaulich an zwei Momenten analysieren.

Die erste Begegnung der Protagonistin mit der Laizität findet im *Collège* statt, nachdem das Gesetz zum Verbot besonders sichtbarer religiöser Zeichen zu Beginn des Schuljahres 2004/2005 erstmalig Anwendung fand. Bibimoune beschreibt das Betreten ihrer Schule ohne Kopftuch als Moment der Erniedrigung und der tiefen Destabilisierung der eigenen Identität. Es ist der erste Eintrag in ihr Tagebuch, der nach einer binären Opposition ‚ils' vs. ‚nous' strukturiert ist, wobei ‚ils' das als tyrannisch empfundene System der Diskriminierung und Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen bezeichnet und sich im ‚nous'

die Zugehörigkeit zu einer kollektiven Opfergemeinschaft äußert – teils in Form einer diasporisierten *Ummah* (transnationale Gemeinschaft der Gläubigen), teils als Gesamtheit der muslimischen Mädchen mit Kopftuch, denen der Zugang zur Bildung aufgrund ihrer Erscheinung verwehrt wird (einige ihrer Schulkameradinnen verlassen aufgrund des Verbots die Schule):

> […] personne ne vient protester face à la violence que nous subissons par ce dévoilement, l'humiliation cuisante que l'on nous inflige chaque jour lorsque nous te retirons sous le regard complice du personnel éducatif. Personne. […] Ils nous ont dépossédées d'une identité que nous avons déjà tant de mal à nous forger.
>
> Oh mon voile, comme je suis triste, Je n'ai jamais eu autant de mal. Un mélange entre la rage d'un système qui voudrait me contraindre pour mieux me libérer, et une profonde tristesse d'être pointée du doigt par tous. (CMV, 26)

Bibimoune deutet die erniedrigenden Erfahrungen der dreizehnjährigen Protagonistin als Schlüsselmoment in der Entwicklung ihres politischen Bewusstseins. Mit der erzwungenen Entschleierung erhält ihr Hidschab eine genuin politische Dimension als Ausdruck des Widerstands gegen ein als ungerecht empfundenes System.

Die tägliche Entschleierung und Verschleierung vor dem Schulgebäude ist aus raumtheoretischer Sicht besonders interessant zu analysieren, denn sie lässt eine gewisse subversive Aneignung des Raumes erkennen. So beschreibt Bibimoune, wie sie und einige Mitschülerinnen ihr Spiegelbild auf einer Glasfront am Eingang des Schulgebäudes nutzen, um Haare und Kopftuch zu richten. Auf dem Weg vom Parkplatz bis zum Eingang nehmen sie dabei schrittweise ihr Kopftuch ab und umgekehrt (ebd., 44). Drei Jahre nach Inkrafttreten des Gesetzes beschließt die Schulleitung, diese Praxis zu unterbinden und zwingt damit die betroffenen Schülerinnen, sich vor Betreten des Schulgeländes zu entschleiern. Diese Entscheidung geht einher mit einer immer restriktiveren Auslegung der schulischen Laizität. So werden muslimische Schülerinnen, von denen bekannt ist, dass sie außerhalb der Schule einen Hidschab tragen, gebeten, im Winter auf dem Schulhof keine Mützen zu tragen.

Bibimoune schildert das Ende ihrer Schulzeit als befreienden Moment. Doch auch in ihrer Studienzeit wird sie aufgrund ihres Aussehens regelmäßig aus bestimmten Räumen ausgeschlossen, so wird sie zum Beispiel aufgrund ihres Burkinis von einem Badesee verwiesen (ebd., 94–96),

oder gar aus einer Suppenküche der *Restos du cœur*, wo sie als Freiwillige aushelfen möchte (ebd., 54–55). Die Erfahrung, die den Anfang ihres politischen Engagements für die Rechte muslimischer Frauen markiert, findet jedoch in einem Fitnessstudio statt. Dort möchte sich Bibimoune als Mitglied anmelden. Anfangs versucht ihr die Angestellte am Empfang zu erklären, jede Kopfbedeckung verstoße gegen die Vorschriften des Fitnessstudios. Schließlich begründet die Angestellte das Verbot mit den Worten „C'est un endroit où les gens sont libres et libérés" (ebd., 87). Diese Äußerung wird für Bibimoune zum Ausgangspunkt einer kritischen Reflektion über die Dynamiken von Stigmatisierung und räumlicher Segregation. Der Hidschab fungiere als Projektionsfläche für orientalistische Phantasien über unmündige muslimische Frauen. Diese Phantasien würden dann als Begründung dienen, um sichtbar religiöse Musliminnen aus Räumen der Soziabilität auszuschließen. Die daraus resultierende Unterrepräsentation muslimischer Frauen im öffentlichen Raum bilde dann den Beweis für ihre Unfreiheit, was wiederum eine normative Rechtfertigung für weitere Verbote liefere.

Der Weg für muslimische Frauen, sich aus dieser selbstverstärkenden Rückkopplungslogik zu befreien, führt nach Bibimoune über einen Kampf gegen jegliche Form von Unterdrückung und symbolischer Gewalt – auch gegen die Gewalt, die auf Frauen ausgeübt wird, die zum Tragen eines Kopftuchs gezwungen werden. Im Epilog, der aus einer langen anaphorischen Reihung von Appellen an ihren Hidschab besteht, verbindet Bibimoune den Kampf um spirituelle und körperliche Selbstbestimmung mit dem Bemühen um eine epistemologische Dekolonisierung. Dabei gelte es auch, sich von einem Feminismus zu verabschieden, der mit der Annahme operiert, muslimische Frauen mit Kopftuch seien zwangsläufig Opfer patriarchaler Unterdrückung. Der Hidschab wird dabei sowohl zum sichtbaren Zeichen der Unterwerfung zu Gott als auch zum Symbol der eigenen Emanzipation gegenüber einer Gesellschaft, die Frauen vorschreibt, wie sie frei zu sein haben:

> Dis-leur que je suis libre, libre, libre […].
> Dis-leur que tu es la preuve de ma soumission à DIEU et uniquement à Lui!
> Dis-leur que s'ils ne comprennent pas, c'est que tu n'as de sens que dans une foi profonde et sincère.
> Dis-leur que si tu étais porté à cause d'injonctions masculines, alors tu n'aurais

> plus aucune valeur. […]
> Dis-leur qu'à mes yeux, tu es un instrument d'émancipation face à une société qui souhaiterait me dicter ma manière d'être une femme libérée.
> Dis-leur que c'est toi qui m'a libérée; tu m'as libérée des diktats de la société, tu as ancré en moi la certitude que j'existe autrement que par mon corps, ou par mon apparence extérieure. Tu m'as poussée à cultiver mon esprit, ma critique, mes réflexions. (CMV, 139–140)

Bezeichnenderweise schließt Bibimoune ihr Buch mit einem Zitat von Aimé Césaire – „L'heure de nous-même a sonné" (ebd., 141); es sei für alle Opfer von Rassismus und Sexismus die Zeit gekommen, sich zu erheben und den Kampf ihrer Vorfahren für Würde und Gerechtigkeit fortzusetzen.

Die unnachgiebige Haltung Bibimounes steht in deutlichem Gegensatz zum resignierten Ton am Ende von Diallos *Sous mon voile*. Angesichts der wiederholten Diskriminierungserfahrungen und dabei insbesondere der großen Schwierigkeiten, als kopftuchtragende schwarze Frau eine Arbeit zu finden und damit ihre Existenz zu sichern, kommt Diallo am Ende ihres Buches zu einem ernüchternden Urteil: „Tous les jours, je pense à partir, à quitter ce pays. ‚France, pays de liberté', je n'y crois plus. La France que j'ai découverte ici n'a rien à voir avec la France que j'imaginais quand j'étais à Bamako. […] Je suis décidée à partir." (SMV, 91) Das gelobte Land entpuppt sich für Diallo als Ort, an dem gesellschaftliche Teilhabe und das freie Ausleben der eigenen religiösen Identität nicht ohne weiteres simultan möglich sind. Als Ausweg bleibt nur die Flucht.

Trotz aller Resignation zeugen Diallos Erfahrungen und Erlebnisse im Laufe ihrer Erzählung immer wieder von der Fähigkeit, eigene Räume zu kreieren, in denen sie ihre ethisch-religiösen Normvorstellungen ausleben kann. Diese „espaces de représentation" (Lefebvre 1974, 49) fungieren als Gegenorte zu einem öffentlichen Raum, in dem Diallo oft gezwungen wird, ihre Religiosität zu verbergen. Diallo erfährt, dass rituelle Gebete an ihrer Pariser Universität strikt verboten sind. Während sie es aus Mali so kennt, dass es normal für Studierende sei, die Vorlesungen zum Gebet zu verlassen, drohe ihr in Frankreich schlimmstenfalls die Exmatrikulation, falls sie auf dem Universitätsgelände beim Beten ertappt wird. Diallo berichtet davon, wie muslimische Studierende dieses

Verbot umgehen, indem sie ‚sichere' Gebetsorte mit einem Stück Karton markieren und letztere als Gebetsteppiche nutzen. Diallos Gebetsroutine beginnt damit, dass sie zunächst, stellvertretend für die rituelle Ablution (Waschung), auf der Toilette ihre Schuhe kurz besprengt und sich danach auf die Suche nach einer versteckten Ecke mit einem Stück Pappe auf dem Boden begibt, auf dem sie ihr Gebet verrichten kann.

Sowohl bei Diallo als auch bei Bibimoune spielt der Online-Raum eine zentrale Rolle als Sphäre der Artikulation von sonst zum Schweigen verurteilten kleinen Erzählungen. Diallo erschafft mit YouTube-Predigten und einem Privatlehrer, der ihr und ihrer Mitbewohnerin Koranarabisch beibringt, einen hybriden spirituellen Erfahrungsraum (SMV, 29–30). Für Bibimoune spielt das Internet eine zentrale Rolle in der Entwicklung ihres politischen Bewusstseins. Nachdem ihr eine Mitgliedschaft im Fitnessstudio verwehrt wird, startet sie eine Online-Petition. In muslimischen Foren erfährt sie daraufhin von weiteren Diskriminierungsfällen, bei der private Einrichtungen eigene Neutralitätsregelungen geltend machen (CMV, 88). Der Online-Austausch mit Frauen im ländlichen Algerien, die für das Recht kämpfen, kein Kopftuch zu tragen, veranlasst Bibimoune, ihr Engagement als umfassenden Kampf für Selbstbestimmung neu zu definieren (ebd., 124–126).

Der Online-Raum wird jedoch auch zum Austragungsort gesellschaftlicher Konflikte. So wird Bibimoune nach einem Fernsehauftritt, bei dem sie ihren Debütroman *Dans la peau d'un thug* vorstellt, aufgrund ihres Kopftuchs zum Opfer wüster Beschimpfungen und Hasstiraden (ebd., 102). Dennoch sieht sie im Internet und dabei insbesondere im Phänomen der „Youtubeuses hijabeuses" (ebd., 128) – jener Frauen, die ihre *hijab stories* online teilen – die Schaffung eines Raumes der Selbstentfaltung und der freien Aushandlung kultureller Identitäten:

> C'est unanime, la présence de ces Youtubeuses qui te célèbrent, qui t'accessoirisent, qui te banalisent, nous fait beaucoup de bien. Elles te portent de toutes les manières, à leur sauce; elles parlent d'elles, de toi, de leur vie avec toi, de la manière de te mettre, des conseils pratiques pour des voyages, des mariages, des soirées … Elles font de toi un compagnon normal. Certains parlent d'une génération virtuelle narcissique, moi je dirais que nous sommes une génération qui a su créer ses propres modèles. (Ebd., 128)

Die Arbeitswelt spielt eine zentrale Rolle in beiden Texten. Dabei zeichnen die Erzählungen von Bibimoune und Diallo eine Situation, in der intersektionale Diskriminierungen und eine expansive Deutung des Lai-

zitätsprinzips untrennbar zusammenwirken, um sichtbar religiöse Musliminnen aus dem Arbeitsmarkt auszugrenzen. Muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, stehen in Frankreich bei der Arbeitssuche vor größeren Hürden als Frauen, deren religiöse Zugehörigkeit nicht sichtbar ist (vgl. Nassen/Adnan 2019). Zwar gilt diese Erkenntnis für zahlreiche andere Länder auch (vgl. Iner/Baghdadi 2020), dennoch ist es in Frankreich für die Betroffenen aufgrund der geltenden rechtlichen und normativen Rahmenbedingungen besonders schwer, sich gegen Diskriminierungen am Arbeitsmarkt zu wehren. Aus den Schwierigkeiten, mit denen sich sichtbar religiöse Musliminnen in ihrer Arbeitssuche konfrontiert sehen, resultieren unterschiedliche Reaktionsstrategien. Diese lassen sich grob in drei Muster unterteilen: (i) die Selbstständigkeit oder die gezielte Suche nach Stellen in diasporabezogenen Dienstleistungen (*taxiphones*, spezialisierte Reisebüros, Imbisse, etc.) und, allgemein, Firmen unter muslimischer Leitung; (ii) eine Fokussierung der Arbeitssuche auf weniger ‚sichtbare' Berufe, darunter beispielsweise Stellen ohne visuellen Kundenkontakt; und (iii) visuelle Anpassungsstrategien, die vom Tragen einer Kopfbedeckung in Form eines Turbans bis hin zum Verzicht auf einer Kopfbedeckung reichen. Alle drei Muster finden sich in den Erzählungen von Bibimoune und Diallo wieder.

So versucht beispielsweise Diallo vergeblich, eine Stelle in einem Halal-Schnellrestaurant zu finden (SMV, 84). Ihren Traum, in einem Kleiderfachgeschäft zu arbeiten, muss sie nach zahlreichen erfolglosen Bewerbungen aufgeben. Selbst eine Arbeit als Kassiererin würde für sie bedeuten, ihr Kopftuch ablegen zu müssen, was sie unbedingt vermeiden möchte. Schließlich findet sie eine Arbeit als Tagesmutter bei einer weißen nicht-muslimischen Familie. Doch selbst diese Beschäftigung löst in ihrem Umfeld Verwunderung aus. So wird sie auf der Straße von einer schwarzen Frau mit den Worten angesprochen: „Comment as-tu pu avoir ce job? Comment c'est possible?" (Ebd., 68)

Anstelle eines statischen Symbols fungiert das Kopftuch in beiden Erzählungen als chamäleonartiges, wandelbares Accessoire, das je nach Kontext gezielt angepasst wird. Das Tragen des Kopftuchs als Turban ist dabei sicherlich die häufigste ästhetische Adaptationsstrategie, um religiöse Konnotationen zu ‚tarnen'. Dabei sind je nach Farbe des Tuchs und Sichtbarkeit des Nackens zahlreiche Abstufungen möglich. Die situationsbezogene Modulation des eigenen Aussehens nimmt bei

Bibimoune eine Form an, die man als *mimicry* im Sinne der von Bhabha (1994, 80) beschriebenen „secret art of revenge" bezeichnen kann. In der folgenden Passage ist dieses subversive Spielen mit den Konzepten der dominanten Kultur, um Zugang zu ansonsten unzugänglichen Räumen zu beanspruchen, besonders gut erkennbar:

> Pour trouver du travail, je suis obligée de ‚gruger', de venir à l'entretien non-voilée puis d'user de mes talents stylistiques pour te faire passer pour un accessoire de mode. J'élabore de véritables stratégies. Fini le jilbab, je mets des sarouels et des t-shirts du Che pour me donner un air baba-cool, et pouvoir me couvrir les cheveux comme je peux dans mes ‚tafs'. (CMV, 58–59)

Mit ihrer Qualifikation und dank dieser Taktik gelingt es Bibimoune, in einem Kinderzentrum eingestellt zu werden. Trotz ihres Einsatzes bei einer Arbeit, die sie als erfüllend beschreibt, wird sie jedoch aufgrund ihres Aussehens entlassen. Um ihr Studium zu finanzieren, sieht sie sich gezwungen, als Putzfrau zu arbeiten; also einen Beruf auszuüben, bei dem aufgrund des geringen Kontakts zur Öffentlichkeit ihr Hidschab keine Rolle spielt: „La laïcité ne compte pas quand nous sommes cantonnées à un métier invisible et peu reconnu." (Ebd., 60)

Schließlich findet Bibimoune nach ihrem Studium eine Stelle in einem Verein, der im Bereich Kinder- und Jugendarbeit tätig ist. Doch auch nachdem sie einen Arbeitgeber gefunden hat, der ihren Hidschab akzeptiert, bleiben ihr bestimmte Räume versperrt. So wird sie bei gemeinsamen Projekten mit öffentlichen Einrichtungen aus Angst, ihr Aussehen könne die Vereinsarbeit gefährden, ausgeschlossen. Ihren Unmut über ein System, in dem sie als Problem wahrgenommen wird, drückt sie mit folgenden Worten aus: „même lorsque nous ‚grattons' quelques espaces de liberté, ils sont sans-cesse remis en question par ce système qui te voit comme un problème à éradiquer." (Ebd., 133–134)

5. Diskussion

Als Victor Hugo in seiner Kampfrede gegen den Einfluss der katholischen Kirche im Bildungswesen die Worte „L'Église chez elle et l'État chez lui" aussprach, ging es ihm um eine klare funktionelle Differenzierung der institutionellen Einflusssphären von Kirche und Staat. Um die Jahrhundertwende, als der Neologismus ‚Laizität' schrittweise Eingang

in die französische Sprache fand, war damit in erster Linie die Vorstellung gemeint, dass nur eine religiöse Neutralität des Staates die Freiheit und Gleichheit der Individuen gewährleisten könne. Auch war die Laizität keine an Privatpersonen gerichtete Erwartung, sondern ein Prinzip, das das Verhalten des Staates und seiner Akteure regulieren sollte. Versuche, mit dem Laizitätsprinzip die räumliche Praxis von Individuen zu beschränken, konnten sich meist nicht durchsetzen. So blieb beispielsweise die Initiative des radikal-sozialistischen Abgeordneten Charles Chabert, ein Verbot des Priesterrocks in der Öffentlichkeit im Gesetz von 1905 festzuschreiben, erfolglos (vgl. Almeida 2017, 12). Ein solches Verbot hatte es beispielsweise 1792 gegeben. Doch die Lesart der Laizität, die sich 1905 durchsetzte, war eher eine liberale Lesart. Dies änderte sich mit dem Gesetz von 2004 und mit der Annahme, religiöse Neutralität könne auch eine an Schülerinnen und Schüler gerichtete Erwartung darstellen. Allerdings ging es in diesem Gesetz zum einen meist um Minderjährige, zum anderen um einen sehr spezifischen institutionellen Kontext. Seitdem hat jedoch die Vorstellung, dass sich aus dem Laizitätsprinzip eine visuelle religiöse Neutralitätspflicht für Privatpersonen im öffentlichen Raum ableiten lässt, zunehmend an Bedeutung gewonnen. Diese ausgrenzende Interpretation der Laizität hat weniger mit dem Laizitätsprinzip zu tun, als mit den massiven Schwierigkeiten der französischen Gesellschaft, sich als „Postkolonie" (Mbembe 2000) zu denken – als Gesellschaft, die tief und irreversibel von ihrer kolonialen Vergangenheit verändert wurde. Die *hijab stories* von Bibimoune und Diallo sind nicht zuletzt deswegen wertvoll, weil sie, indem sie die Ungerechtigkeiten beschreiben, die muslimische Frauen aufgrund ihres Glaubens und Aussehens erleben, zugleich auch Wege aufzeigen, wie Integration und gesellschaftliche Teilhabe gelingen können.

Bibliographie

Almeida, Dimitri (2017): *Laizität im Konflikt: Religion und Politik in Frankreich*, Wiesbaden: Springer VS.

Almeida, Dimitri (2023): „Space and secularism: *Laïcité*, spatial governmentality, and exclusion in French hijab stories", in:

Social Compass 70/1, 3–19, https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/00377686221103130 [06.09.2023].

Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion: der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: Transcript.

Baubérot, Jean (2014): *La laïcité falsifiée*, Paris: La Découverte.

Bhabha, Homi K. (1994): *The location of culture*, London: Routledge.

Bibimoune, Nargesse (2016): *Confidences à mon voile. Quatorze années au pays de la laïcité*, Marseille: IS Édition.

Bowen, John R. (2007): *Why the French don't like headscarves: Islam, the state, and public space*, Princeton: Princeton University Press.

Diallo, Fatimata (2015): *Sous mon voile*, Paris: Seuil.

Fernando, Mayanthi L. (2014): *The Republic unsettled: Muslim French and the contradictions of secularism*, Durham: Duke University Press.

Hajjat, Abdellali/Mohammed, Marwan (2016): *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le ‚problème musulman'*, Paris: La Découverte.

Hennette Vauchez, Stéphanie (2017): „Les nouvelles frontières de la laïcité: la conquête de l'Ouest?", in: *Revue du droit des religions* 4, 19–32.

Hugo, Victor (1853): *Œuvres oratoires*, I, Brüssel: Tarride.

Iner, Derya/Baghdadi, Amina (2020): „Multilayered workplace discrimination faced by Muslim women in a Western context", in: Samani, Shamim/Marinova, Dora (Hrsg.): *Muslim Women in the economy: Development, faith and globalisation*, New York: Routledge, 130–145.

Keaton, Trica D. (2006): *Muslim girls and the other France: Race, identity politics, and social exclusion*, Bloomington: Indiana University Press.

Lefebvre, Henri (1974): *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.

Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Mahmood, Saba (2016): *Religious difference in a secular age: A minority report*, Princeton: Princeton University Press.

Mbembe, Achille (2000): *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala.

Naseem, Jawiria/Adnan, Wifag (2019): „Being a second generation Muslim woman in the French labour market: Understanding the dynamics of (visibility of) religion and gender in labour market access, outcomes and experiences", in: *Research in social stratification and mobility*, 61, 79–93.

Rosanvallon, Pierre (2014): *Le parlement des invisibles*, Paris: Seuil.

Selby, Jennifer (2012): *Questioning French secularism: Gender politics and Islam in a Parisian suburb*, New York: Palgrave Macmillan.

Talal, Asad (2006): „Trying to understand French secularism", in: Vries, Hent de/Sullivan, Lawrence E. (Hrsg.): *Political theologies: Public religions in a post-secular world*, New York: Fordham University Press, 494–527.

o. A. (1876): „Chronique électorale", in: *Le Rappel*, 5.02.1876, 2.

Van Nieuwkerk, Karin (2006): „Gender, conversion, and Islam: A comparison of online and offline conversion narratives", in: dies. (Hrsg.): *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 95–119.

Westphal, Bertrand (2007): *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris: Éditions de Minuit.

Winter, Bronwyn (2008): *Hijab & the Republic: Uncovering the French headscarf debate*, Syracuse: Syracuse University Press.

Zouari, Fawzia (2004): *Ce voile qui déchire la France*, Paris: Ramsay.

Kirsten von Hagen

„Une église froide“: *L’art de perdre* von Alice Zeniter (2017)

In Alice Zeniter’s novel, the protagonist Naïma finds herself unable to get up one day. She is caught between cultures and religions. Zeniter not only analyses the path of a family of Harkis to Algeria, she also stages ongoing negotiations of belonging in a France that has changed for everyone after the attacks on the satirical magazine *Charlie Hebdo*. In her great family epic *L’art de perdre* from 2017, Alice Zeniter focuses on a mode of belonging that is always being renegotiated, a life on the threshold, as it were. The text is closely related to the discourse of memory and thus also to the construction of identity. Language as well as religion as an identity-creating moment, plays a central role here, especially in the context of intergenerational conflicts. This article aims to trace these negotiations of belonging with reference to Foucault’s imaginary space and will also include the intertextual and intermedial dimension of the work in the analysis.

Ein Leben an der Schwelle – Semantisierungen des Raums und Aushandlungen identitärer Zugehörigkeit

In Alice Zeniters Roman sieht sich die Protagonistin Naïma eines Tages nicht mehr in der Lage aufzustehen. Sie ist gefangen, zwischen den Kulturen und Religionen. Zeniter analysiert aber nicht nur den Weg einer Familie von Harkis, d. h. Algeriern, die während des Unabhängigkeitskrieges 1954–1962 an der Seite von Franzosen gekämpft haben.[1] Sie inszeniert insbesondere permanente Aushandlungen von Zugehörigkeit in einem Frankreich, das sich nach den Anschlägen auf das Satiremagazin *Charlie Hebdo* für alle geändert hat. In ihrem großen Familienepos *L’art de perdre* von 2017 legt Alice Zeniter deutlich den Fokus auf eine stets neu auszuhandelnde Art der Zugehörigkeit, gleichsam ein Leben auf der Schwelle. Der Text weist einen engen Bezug zum Erinnerungsdiskurs und damit auch zur Identitätskonstruktion auf. Der Sprache, aber auch der Religion als identitätsstiftendem Moment kommen dabei eine zentrale Rolle zu, insbesondere im Kontext des intergenerationellen

[1] Vgl. Besnaci-Lancou 2015, 32–33.

Konflikts. Der Beitrag möchte diesen Aushandlungen von Zugehörigkeit im Rekurs auf Foucaults imaginären Raum nachspüren und wird dabei auch die intertextuelle und intermediale Dimension des Werkes in die Analyse einbeziehen.

Auffällig ist, dass sich die Religion im Kontext dieser Konflikte zumeist nur indirekt äußert: Die Religion determiniert unterschiedliche Rollenzuschreibungen, die sich vor allem durch die Semantisierung von Räumen äußern, die wiederum Identitätskonstruktionen steuern.

Raumstrukturen werden in besonderer Weise durch Verbindungen mit den Figuren und dem Handlungsverlauf, aber auch durch die Verknüpfung der einzelnen Räume untereinander semantisiert. Derart stehen sie in Zusammenhang mit der kompositorischen Struktur des gesamten Textes. In diesem Kontext geht es darum offenzulegen, wie Räume als Verstärker der Charakterisierung unterschiedlicher Figuren und Figurenkonstellationen fungieren. So konstatiert Bormann:

> Räumliche Strukturen eignen sich durch ihre […] Fixiertheit, ihre relative Dauerhaftigkeit und materielle Präsenz in besonderer Weise als Träger kollektiver Vorstellungen. Raumstrukturen wie spezifische Orte, Gebäude, aber auch einzelne Objekte induzieren soziale Identität für diejenigen, die die Symbole lesen können. (Bormann 2001, 253)

Sinnfällig ist in dem Roman die deutliche Trennung von weiblich konnotierten und männlich besetzten Räumen in Lebensentwürfen, welche die Nachgeborene mit Hilfe von Erinnerungsfragmenten zu rekonstruieren versuchen. Da ist das Leben im algerischen Bergdorf, das vor allem männlich geprägt ist. Während Männer wichtige Entscheidungen fällen, sind die Frauen weitgehend passiv. Sie kümmern sich um Haushalt und Kinder, werden auf den häuslich-privaten Bereich reduziert. Die weiblich kodierten Räume in diesem Erinnerungsdiskurs sind von Ereignissen wie Geburt und Tod und täglich sich wiederholenden Verrichtungen wie Essen kochen geprägt. Mit Foucault gesprochen: Sind die männlichen Figuren stärker in Durchgangszonen wie Straßen angesiedelt und in offenen Ruheplätzen wie Cafés, so sind die weiblichen Figuren vor allem in geschlossenen Bereichen anzutreffen wie dem eigenen Haus, wobei sie aber auch hier vor allem die Küche und den Schlafraum bewohnen, nicht den zur Repräsentation vorgesehenen Salon. Die Kinder sind indes primär in alternativen Räumen angesiedelt, welche zwar auf vorhandenen Räumen basieren, in denen sie zugleich aber andere

Rollen, Strukturen und auch Räume entwerfen. Foucault hat diesen imaginären Raum folgendermaßen skizziert:

> Maske, Tätowierung und Schminke versetzen den Körper in einen anderen Raum, an einen anderen Ort, der nicht direkt zu dieser Welt gehört. Sie machen den Körper zu einem Teil des imaginären Raums, der mit der Welt der Götter oder mit der Welt der Anderen kommuniziert. (Foucault 2005, 30–31)

Dieser imaginäre Raum zeigt sich vor allem in Aushandlungen, die für die Entwicklung der Protagonist*innen des Epos, d. h. deren Identitätsentwürfe zentral sind. Ist es zunächst der Vater Naïmas, Hamid, der sich hier einen imaginären Raum der Aushandlung im Rekurs auf Superhelden-Comics schafft, so ist es später Naïma, die im Dialog mit diversen Medien wie Kunst und Performance neue (Möglichkeits-)räume generiert.

Ali, der Großvater der Protagonistin, dessen widersprüchliche und aus heutiger Perspektive Kritik provozierende Haltung im Fokus des ersten Teils steht, wird vor allem an Durchgangsorten und als *pater familias* inszeniert, der seine zweite Frau zu den Eltern zurückschickt, als sie ihm keine Kinder schenkt (vgl. Zeniter 2017, 30) und auch seine dritte Ehefrau Yema erst zu lieben beginnt, als diese ihm den ersten Sohn gebärt. Die Frau wird dabei auf den Raum des Hauses beschränkt. Auch bei den Erwägungen, ob und wie die algerischen Männer in das Kriegsgeschehen eingreifen, spielt dies eine maßgebliche Rolle: „Il existe un code ancestral qui veut que l'on ne fasse la guerre que pour protéger sa demeure – c'est-à-dire la femme qui s'y trouve, dont la maison est le royaume, le sanctuaire – du monde extérieur.“ (Ebd., 48)

Alis Sohn Hamid wird vom Neutrum, also vom Kind zum Mann und wechselt damit beim *rite de passage* der Beschneidung zugleich die räumliche Zuordnung. Die Semantisierung des Raumes ist damit auch hier entscheidend. Der Chitan, die arabische Bezeichnung für die religiöse und traditionelle Zirkumzision im Islam, welche religiös motiviert ist,[2] ist als Akt wahrnehmbar, die religiöse Komponente tritt aber dahinter zurück. Der Islam ist die weltweit größte religiöse Gruppe, die die Zirkumzision durchführt, die im Koran zwar nicht explizit erwähnt wird, jedoch als eine sogenannte Sunna gilt und in den Hadithen festge-

[2] Vgl. Wagener 2020, 4.

halten wird, welche gewohnte Handlungsweisen, Bräuche und überlieferte Norm beinhalten.[3] Im Gegensatz zur jüdischen Tradition, wo die Beschneidung als Bund zwischen Gott und den Menschen gilt wird sie im Islam als ein Teil der Sunna des Propheten Mohammed verstanden, der die Zugehörigkeit zum Islam symbolisiert. Im Kontext des deutschen Beschneidungsurteils bezeichnete der Mainzer Mediziner und Philosoph İlhan Ilkılıç die Beschneidung als eine unverzichtbare Grundpflicht für seine Religion.[4] Die Beschneidung wird heute bei Muslimen als ein Zeichen der Religionszugehörigkeit im Kindesalter – bis zum Alter von 13 Jahren – durchgeführt. Oft wird aus diesem Anlass ein großes Familienfest gefeiert. Im Roman von Zeniter ist tatsächlich nur das Fest und die Konsequenz für den Jungen, der nun nicht mehr zur Welt der Frauen gehört, sichtbar. Deutlich wird, dass der Junge mit Süßigkeiten und Aufmerksamkeiten überschüttet wird, um den im Text aus der Perspektive der Mutter als grausam wahrgenommenen Akt der Beschneidung leichter erdulden zu können, dabei aber gleichzeitig vom imaginären Raum nach Foucault in den Raum der Männer wechselt. Dieser Übertritt wird signifikanterweise zunächst aus der Sicht der Frauen geschildert, genauer der Mutter, die das Gefühl hat, dass ihr nun ihr Sohn genommen werde, sich dabei jedoch nicht sicher ist, ob sie nur eine Rolle spielt, die man für sie vor langer Zeit geschrieben hat, oder ob sie wirklich Schmerz darüber empfindet, dass ihr Sohn sie nun verlassen wird: „Elle ne sait plus si elle joue le rôle qui lui est attribué dans la cérémonie ou si son refus de laisser partir son fils est réel." (Zeniter 2017, 91) Bei dem Akt selbst sind die Frauen nicht zugegen, hier wird klar ein den Männern vorbehaltener Raum konturiert. Durch die Exklusivität des Raumes wird schließlich auch der Junge sein ‚Mannsein' als Akt der Anerkennung und Solidarisierung, sein Anders-Sein mit Stolz nicht nur akzeptieren, sondern auch tolerieren. Männer und Frauen werden separiert, männlich und weiblich konnotierte Räume, ebenso wie ländlicher und urbaner Raum, öffentlicher und privater, voneinander getrennt.

Wie hier ist es auch gleich zu Beginn das Gefühl, ausgeschlossen zu sein, das als Narrationsanlass fungiert. Die Erzählerin hat den stummen Vorwurf der männlichen Vertreter ihrer Familie internalisiert, dass

[3] Vgl. hierzu o. A. 2021.

[4] Vgl. hierzu ebd.

abweichende Handlungsmuster geahndet werden. Sie hört den stummen Vorwurf des Onkels, dass weibliche Familienmitglieder sich wie Prostituierte verhalten, wenn sie die ihnen zugewiesenen Rollen- und Vorstellungsmuster durchbrechen (vgl. ebd., 9). Erst ihr Plan, den Ursprung dieser vererbten Bürde zu verfolgen und narrativ aufzuarbeiten, führt dazu, dass sie sich von diesem sie lähmenden Rollenentwurf nach und nach befreien kann. Im Kontext dieses Aufarbeitungsprozesses wird ihr klar, dass die Männer die Verhaltensmuster ebenfalls lediglich übernehmen und weiterführen, ohne sich dessen bewusst zu sein, so wie ihr Großvater Ali. Ihr Vater Hamid dagegen, der selbst in Frankreich aufwächst und während der 68er Bewegung eine französische Katholikin heiratet, lässt seine eigenen Töchter studieren, auch wenn seine Haltung ihnen gegenüber zwiespältig bleibt, wie der die Handlung überhaupt erst auslösende innere Konflikt Naïmas verdeutlicht, aber auch die Wahrnehmung der Mutter, die als Reflektorfigur räsoniert: „Elle le voit plutôt comme une vie secrète qu'il mène en parallèle au temps passé avec elle.“ (Ebd., 376) Lediglich die Großmutter pflegt bewusst die religiösen Traditionen aus innerem Bedürfnis heraus, was Naïma, der Protagonistin, aber erst nach den für sie als Schockerlebnis prägenden Attentaten des 13. November ins Bewusstsein rückt. Sie, für die Weihnachten immer als „chasse aux cadeaux“ (ebd., 450) im Gedächtnis ist, erinnert sich erst bewusst an ihre Großmutter Yema, als ihr eine Kollegin stillschweigend vorwirft, dass die Muslime nicht deutlich genug die Attentate auf *Charlie Hebdo* verurteilt hätten. Der Vorwurf der Kollegin, dass die Muslime eine untrennbare Einheit seien, was auch von der offiziellen Erinnerungskultur verstärkt wird, wird in den Zeitungen und sozialen Medien doch nur von „les musulmans de France“ gesprochen (ebd., 450), veranlasst sie, sich selbst als Atheistin zu bekennen und offen verkünden zu lassen, dass die Religion, in deren Namen die Attentate verübt wurden, nicht die ihre sei (vgl. ebd.). Religion zeigt sich in diesem Roman jedoch nur indirekt, so wird der Protagonistin erst jetzt bewusst, dass sie niemals über ihr eigenes Verhältnis zur Religion nachgedacht hat. Plötzlich erinnert sie sich, wie sie als Kind, getrieben von Neugierde, ihre Großmutter beobachtet hat, die sehr diskret ihre eigene Religion praktizierte, indem sie sich ohne ein Wort zurückzog. Dem Kind blieb das, was die Großmutter in dem abgedunkelten Raum tat, ebenso verborgen, wie dem/r LeserIn. Die Religion manifestiert sich in alternativen räum-

lichen Ordnungen, Vorstellungs- und Rollenbildern. Sie vollzieht sich häufig im Roman in heterotopisch organisierten Räumen, wie folgende Textstelle verdeutlicht: „L'opacité du silence qui régnait dans la pièce l'a surprise. Yema était là, agenouillée, la face contre le sol sur un petit tapis de prière. Elle était juste de l'autre côté du lit et pourtant elle avait paru très loin à Naïma." (Ebd., 379) So ist die Großmutter als eine Frau gekennzeichnet, die auch in Frankreich weiterhin die ihr übermittelten religiösen und kulturellen Werte pflegt, sich auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter beschränkt und in ihrem Handeln erst vom Ehemann, dann vom Sohn abhängt (vgl. ebd., 297). Naïma bleibt die Antwort der Mutter auf ihre Frage, was die Großmutter tue, lange in ihrer Bedeutung verschlossen, klingt es für sie doch wie „elle primachérie", ein Verb, dessen Bedeutung sich ihr entzieht. Anders als die sichtbare Religion der Großeltern mütterlicherseits, die sie jeden Sonntag in eine kalte Kirche („une église froide") zur Messe zerrten, erscheint ihr diese Religion sympathischer, diskreter:

> Petite, Naïma avait aimé la discrétion du rapport que Yema établissait avec Allah. C'était plus agréable que les messes auxquelles ses grands-parents maternels la traînaient parfois et où on lui demandait de parler à Dieu en public, dans une église froide, pendant trop longtemps. Ce que faisait Yema, c'était un peu ce que Naïma faisait avec ses poupées, pensait-elle, un voyage vers des mondes imaginaires qui ne pouvait s'accomplir que dans le silence de la chambre. (Ebd., 379)

Sie begreift die Religion zunächst wie ein imaginäres Puppenspiel, was erneut auf die zu Beginn skizzierte Raumkonstellation, den von Foucault als „imaginären Raum" skizzierten alternativen Raum der Kinder verweist. Dies ändert sich erst mit den Attentaten im November 2015, als die Protagonistin plötzlich Angst vor Repressalien verspürt, Angst, selbst nicht zu wissen, für welche Seite, welche Religion sie sich entscheiden soll (vgl. ebd., 452). Im Verlauf des Textes wird Religion und nicht nur die gelebte katholische Praxis zunehmend in den öffentlichen Raum verlagert und zieht einen politisch motivierten Diskurs nach sich, in den sich Zeniter mit ihrer Erinnerungspoetik einschreibt. Angesichts dieser Situation einer zunehmend gesellschaftlichen Konfrontation von Eigenem und Anderem formuliert sie einen Erinnerungsdiskurs, der vor allem das mobile Moment des Werdens ins Zentrum rückt. So schreibt die Erzählinstanz metadiegetisch: „il serait faux pourtant d'écrire un texte téléologique à son sujet, à la façon des romans d'apprentissage. Elle

n'est *arrivée* nulle part au moment où je décide d'arrêter ce texte, elle est en mouvement“ (ebd., 604; Herv. im O.). Dieses Werden impliziert aber zugleich einen religiösen Agnostizismus, ohne den diese Freiheit nicht denkbar ist. Die Protagonistin wiederum findet in ihrer Galerie, die wie bei Foucault zum imaginären Raum avanciert, die Möglichkeit, im Rekurs auf andere Medien, Vorstellungsbilder und Texte die unterschiedlichen Konzepte zu verarbeiten und in einen Erinnerungsdiskurs zu überformen, der vor allem das Moment der Bewegung, des Werdens stark macht und versucht, derart gegen festgefügte Identitäten und Konzepte anzuschreiben. Dieser Raum des imaginären wird im Falle Naïmas in der Gegenwart, in einer Galerie verortet, Raum der Kunst, der transkulturellen Aushandlungen, hier werden zur Erinnerung an die Situation der Iren und ihrem geteilten Land – nicht zuletzt auch ein religiöser Konflikt – Fotografien des verwüsteten Dublins ausgestellt, die an den Besuch Alis in Algier gemahnen. Zugleich wird der Film *Michael* Collins (1996) gezeigt. Was Naïma angesichts der Bilder des Films von Neil Jordan reflektiert, verdeutlicht die Herausforderung eines friedlichen interkulturellen Dialogs, aber auch einer Verbindung der Religionen, überzeitlich und als Heterotopie:

> C'est évidemment un dimanche. Elle voit les chars avancer sur la pelouse. Ils s'arrêtent. Un joueur termine son action au-dessus des tourelles de ces bestioles étranges. La foule applaudit. Les Anglais ouvrent le feu et tirent au hasard sur les quinze mille personnes présentes. C'est ça, une guerre d'indépendance. (Zeniter 2017, 99)

Zeniter spielt in diesem intertextuellen Raum auch auf Joyce, genauer dessen Roman *Ulysses* an, genauer das Gastmahl des geopferten Kindes. Auch der Autor Joyce ist als Ire ein halber Außenseiter, wie auch Odysseus ja zugleich als eine Figur begriffen werden kann, der sich zwischen den Kulturen bewegt, ein Irrfahrer und Suchender zugleich. Dieser intertextuell gedachte Raum der Galerie, der viele Verweisungskontexte aufruft und ebenfalls ein heterotopisch organisierter Raum ist, kann als Scharnierstelle des Romans gedacht werden: Hier begreift Naïma, was sie umtreibt, von hier wird sie ihre Reise nach Algerien planen.

Auf Anregung ihres Geliebten, des Galerieleiters Christophe, beschäftigt sich Naïma erstmals mit dem (fiktiven) algerischen Künstler Lalla, ein Kabyle (auch diese Hybridität, die sich eindeutigen Zuschreibungen widersetzt, wird in dem Roman wiederholt in Szene gesetzt), der dieses

Pseudonym als Hommage an die algerische Widerstandskämpferin Lalla Fatma N'Soumer gewählt hat. Sie besucht zunächst dessen Wohnung am Stadtrand von Paris und stellt fest, wie sehr private Räume von kulturellen Mustern und Vorstellungen geprägt sind. Während ihre Großmutter Yema etwa die verlorene Kultur offen ausstellt und dabei an Tradiertem wie dem Kalender festhält, obwohl sie diesen längst nicht mehr lesen kann, ist der Künstler Lalla auch in seinem privaten Raum stark von der Neigung zur Kulturvermittlung, zur transkulturellen Kommunikation geprägt (vgl. ebd., 465).

Auf Initiative Christophes reist Naïma schließlich nach Algerien, das sie sich derart für sich, aber auch für ihre Familie wieder vertraut macht, dem sie sich annähert und das sie demzufolge vom Imaginären in den realen Raum überführt. Das Land ihrer Kindheit, das für ihren Vater und Großvater nach der Flucht nicht länger Bestand hatte, gar von der Landkarte ausradiert wurde, aber auch aus dem Diskurs der Familie, dessen Erinnerungsstücke nach und nach entsorgt wurden, wird so wieder Teil der persönlichen Erinnerung und der Familiengeschichte: „Elle perdrait l'absence de l'Algérie peut-être, une absence autour de laquelle s'est construite sa famille depuis 1962. Il faudrait remplacer un pays perdu par un pays réel." (Ebd., 459–460)

Diese nun ist gekennzeichnet – wiederum reflektiert auf einer Metaebene – durch eine Dialektik von Bewahren und Vergessen, fiktionalem und faktualem Schreiben, einer Ästhetik des Überschreibens. Im Gespräch mit Ifren, dem Sohn Lallas, wird die gesamte Dimension des Romans noch einmal aufgegriffen – in einem dritten Raum des interkulturellen Gesprächs, das durch die Dimension der Literatur zugleich transkulturell kodiert wird. Als Naïma feststellt, dass sie vielleicht nicht gefunden hat, was sie sich erhoffte, antwortet ihr Ifren mit der Kunst des Verlierens bzw. Vergessens, die er mit einem ins Französische übersetzten Gedicht der amerikanischen Lyrikerin Elizabeth Bishop näher expliziert: „Dans l'art de perdre il n'est pas dur de passer maître, / tant de choses semblent si pleines d'envie / d'être perdues que leur perte n'est pas un désastre." (Zeniter 2017, 592) Er erläutert ihr, dass das Empfinden der Zugehörigkeit zu einem Land, einer Sprache, einer Kultur immer auch der Vermittlung bedarf, während sie einmal mehr den Eindruck hat, dass es neben den koexistierenden Widersprüchen, immer auch die Leerstellen des Diskurses gibt, das Schweigen: „Mais comme il existe

des états qui ne peuvent s'exprimer par des énoncés contradictoires et simultanés, elle se surprend à penser que pour lui, l'homme doré qui comprend ses silences, elle pourrait un jour avoir envie de revenir.“ (Ebd., 594) Es handelt sich um ein „ZwischenWeltenschreiben“ im Sinne Otmar Ettes, was durch den Raum der Schwelle zu Beginn, die zugleich immer ein Krisenmoment enthält, eigens repräsentiert wird: „Die Kinder der Migration bewegen sich in einem raum-zeitlichen Koordinatensystem, in das Raum-, Zeit-, und Bewegungsstrukturen der Vorfahren hineinragen und vielfach gebrochene fraktale Muster bilden.“ (Ette 2006, 241) Gleichzeitig wird der Erinnerungsdiskurs selbst immer wieder reflektiert. Mutet der 600-seitige Text wie ein Epos an, so wird eben diese Struktur zugleich problematisiert und reflektiert:

> Entre le moment où Ali pose le pied en France, au mois de septembre 1962, et celui auquel Naïma réalise qu'elle ne connaît pas le récit de sa famille mieux que je ne me rappelle l'Énéide, qu'advient-il? Une histoire – en tout cas – qui n'a jamais été chantée. (Zeniter 2017, 193)

Im Hinblick auf die Bedeutung des religiösen Diskurses im Roman kann festgehalten werden, dass dieser hier nicht im Vordergrund steht, sondern im Kontext der identitären Verortung der Figuren im Zusammenhang mit sprachlichen, literarischen und kulturellen Feldern eine Rolle spielt. Zunehmende Dynamisierung erfährt der religiöse Konflikt durch die Aushandlung der eigenen Position nach den Anschlägen auf das Satiremagazin *Charlie Hebdo* und die Terroranschläge am 13. November 2015 in Paris. Zeniter schildert diese Konflikte in einer Autofiktion, die zugleich metafiktionale Elemente mit einer multiperspektivischen und polyvalenten Erzählweise verknüpft. Es ist eine Geschichte in Bewegung, eine Annäherung, die sich aber zugleich ihrer eigenen Form der Konstruktion aus Realem und Fiktivem ebenso gewiss ist, wie sie ihre eigenen Helden immer wieder hinterfragt und derart einen transkulturell kodierten Raum der Erinnerung rekonstruiert.

Bibliographie

Bal, Mieke/Crewe, Jonathan/Spitzer, Leo (Hrsg.) (1999): *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover/NH: UP of New England.

Besnaci-Lancou, Fatima (2015): „Harkis:Les rapports du CICR", in: *L'Histoire* 409, Bd. 3, Paris: Sophia Publications, 32–33.

Bormann, Regina (2001): *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*, Opladen: Leske + Budrich.

Ette, Ottmar (2006): *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Foucault, Michel (1984): „‚Des espaces autres'. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967", in: *Architecture, Mouvement, Continuité* 5, 46–49.

Foucault, Michel (1991): „Andere Räume", in: Karlheinz Barck (Hrsg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam, 34–46.

Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien. Der utopische Körper – Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Halbwachs, Maurice (1985): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

o. A. (2021): „Beschneidung", in: *Kirche und Theologie im Web*, https://www.theology.de/themen/beschneidung.php [30.08.21].

Wagener, Franziska (2020): *Zirkumzision: Eine Bewertung des § 1631d BGB*, Baden-Baden: Tectum.

Zeniter (2017): *L'Art de perdre*, Paris: Flammarion.

IV. Spiritualität und Ästhetik

Rosemary Snelling-Gőgh

Ein ‚magisch-metaphysisches *surplus*': Religion und Ästhetik bei François-René de Chateaubriand und Carlo Levi

The following article shows how a sacred is exploited to produce esthetical effects in literary texts. The two authors, François-René de Chateaubriand and Carlo Levi, situated at the beginning and at the end of the late modern period, are both focused on religion as an anthropological phenomenon. Whilst Chateaubriand is positive about the special *enchantement* induced by Christianism, Levi aims at the overcoming of religion as fixation of reality in order to reach *libertà*, which ought to lie in the sacred itself. Both theories are based on the paradox of real life and ideal harmony which is to be shown in art and literature. Thus, both authors use their narrative texts to transport a magical or metaphysical dimension of harmony through the esthetical effects of a sacred. As for Chateaubriand *enchantement* is modelled via descriptions of an ideal beauty, the demonstration of paradoxes or the intensity of passion, Levi enacts *libertà* by ways of a mythological narration as a hybrid of affective and cognitive techniques. Both authors want their esthetic demonstrations to be relevant enactments on a humanistic or ethnological level of communication between religions.

1. Das ‚religiöse Gefühl' in der Kunst

Die zwei Autoren, die in diesem Beitrag betrachtet werden – ersterer ausführlicher, letzterer in einem kurzen Abriss[1] – liegen mit ihrem Schaffen am Anfang und am Ende der Moderne. François-René de Chateaubriand ist 1768 geboren, Carlo Levi 1902. Der französische Romantiker und der italienische Erzähler der Moderne haben bei genauerem Hinsehen mehr gemein als man denken könnte. Beide sind von Jugend an politisch aktiv, zunächst revolutionär gesinnt, im Laufe des Lebens eher humanistisch gemäßigt; beide reisen, mehr oder weniger freiwillig – Chateaubriand bereist kurz nach der französischen Revolution Nordamerika und flieht

[1] Die folgenden Ausführungen zu Levi habe ich in meiner Dissertation (Snelling-Gőgh 2020) ausführlich dargestellt, weshalb Chateaubriand hier mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird.

1793 nach England, Levi wird nach Süditalien verbannt und flieht vor den Faschisten nach Frankreich –; die schriftstellerische Karriere beider beginnt einerseits durch die explizite Auseinandersetzung mit politischen Themen – bei Chateaubriand ist es die Revolution, bei Levi als Widerstandskämpfer der Faschismus –, andererseits durch die Reflexion der Begegnung mit anderen Kulturen, mit denen sie auf ihren zahlreichen Reisen konfrontiert sind. Beide entfernen sich aus diesen Gründen von einer eurozentrischen Perspektive stetigen Fortschrittsglaubens und verkörpern die der Moderne immer eingeschriebene Kehrseite des zweifelnden Denkens.[2] Beide sind eher anthropologisch an kulturellen Konstanten interessiert, ihr kulturtheoretischer Ansatz steht einer komparatistischen Herangehensweise nahe, die die eigene Geschichte und Kultur hinterfragt und in Bezug zu anderen stellt. Ihr Interesse an Kultur nimmt vor allem die Religion als die zentrale kulturelle Äußerungsform in den Blick. Mit ihrer Ansicht von Religion als religiösem Gefühl gegenüber einem Heiligen, das in Handlung übersetzt wird, und mit dem Interesse am Menschen als *homo religiosus* stehen beide im Zeichen der die moderne Anthropologie prägenden Religionswissenschaften.[3] Chateaubriand nimmt mit seinem theoretischen Werk, dem 1801 publizierten *Génie du Christianisme*, den Platz eines der ersten anthropologisch ausgerichteten Schriftsteller ein, die

[2] Ich beziehe mich auf die bereits bei Descartes beginnende Hinterfragung alles möglichen Wissens, die das moderne sich selbst denkende Ich begleiten muss. (Vgl. zum Beispiel bei Vietta 2000, 49 ff.)

[3] Damit stehen sie einer nicht christozentrischen Religionsdefinition nahe, die nicht auf *pistis* oder *fides* beruht, also eine Glaubensvorstellung zentral stellt oder einen Gott. Vielmehr stehen zum einen die Entstehung von Glaubensvorstellungen (vgl. zum Beispiel Lanczkowski 1978, 19 ff.) und zum anderen das seit der Romantik und von Schleiermacher (1879, 55) hervorgehobene religiöse Gefühl im Vordergrund, ein „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" beim „Anschauen des Universums", wobei von „einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden" die Rede ist. Das religiöse Grundgefühl hat Rudolf Otto 1917 mit der Kategorie des Heiligen in Verbindung gebracht und religionswissenschaftlich institutionalisiert. Er begreift das Heilige als Numinoses, als „unreduzierbare[s] Grundphänomen der fühlenden Anschauung", das eine „ontologische […] Implikation" aufweist, die als wirkendes Element dem Menschen vorgängig ist. (Otto 1917, 61) Wenn im Folgenden von ‚dem Heiligen' die Rede ist, ist die religionswissenschaftliche Kategorie gemeint, als die auch Levis *sacro* zu verstehen ist.

sich mit der Frage nach der ‚Unzugehörigkeit' des modernen (europäischen) Menschen befassen, welche aus dem Sündenfall als grundsätzliche Dissonanz zwischen Diesseits und Jenseits erklärt wird.[4] Auch Levi weist in seinem 1946 erschienenen *Paura della libertà* auf die Problematik des Verlustes der Einheit von Subjekt und Objekt hin und bezieht sich ebenfalls, religionsanthropologisch und psychoanalytisch argumentierend, auf die Genesis. Beide Autoren stellen ein dem Sündenfall folgendes Unwohlsein des Menschen in der Welt heraus, welches im Kontrast zum Soll-Zustand steht: Kurz, bei Chateaubriand sind es die Schönheiten der Schöpfung, die den Menschen an die göttliche Harmonie erinnern und die von diesem in der Kunst transportiert werden können.[5] Bei Levi ist die Angst vor dem Heiligen zentral, die durch Erkenntnis und Überwindung vom Menschen selbsttätig in befreiende Kunst und Literatur überführt werden soll.

Das religiöse Gefühl ist dabei für beide in die eine Richtung Verbindung zu einer metaphysischen oder magischen Dimension, die den Soll-Zustand, *harmonie* oder *paradiso*, erahnen lässt, in die andere Richtung der Motor für die unterschiedlichen konkreten Erscheinungsformen von Religion, die diesen Zustand zu fassen versuchen. Als Erscheinungsformen von Religion interessieren dabei Chateaubriand und Levi in deren theoretischen Werken vor allem Kunst und Literatur. In ihrem literarischen Schaffen versuchen beide Autoren konsequenterweise ihren eigenen theoretischen Überlegungen gerecht zu werden: Die Aufgabe der vom religiösen Gefühl geleiteten und dadurch sozusagen anthropologisch legitimierten Kunst und Literatur soll es sein, ein magisches oder metaphysisches Surplus zur gegebenen Realität zu transportieren. Beide geben daher Antworten auf die diesem Band zugrundeliegende zentrale Fragestellung, ‚was Europa heilig ist', und beide zeigen, wie das religiöse Gefühl als Antrieb zur Ästhetik für eine humanistische Kommunikation nutzbar wird.

---

[4] Vgl. zum Sündenfall als Geschichte über die „Pathogenesis menschlichen Selbstbewusstseins" Wehle 1998, 902.

[5] Vgl. zur Grundthese des *Génie* z. B. Tabet 2011, 1–10. Tatsächlich ist Chateaubriands Auffassung des Menschen und der Sündhaftigkeit wenig originell; wichtig für die Romantik und der zeitgenössischen Theologie suspekt ist der Gedanke der „harmonisch geordneten Natur", die durch die Sünde nicht in Disharmonie verfallen ist. (Küpper 1987, 66)

In einem ersten Schritt geht es im Folgenden um Chateaubriand. Dieser weist der christlich-katholischen Religion besondere Voraussetzungen für eine gesteigerte ästhetische Qualität zu, die mit einer besonderen Intensität des Leidens und Wahrnehmens[6] im Diesseits zu tun hat und mit dem *enchantement* aller religiösen Phänomene verbunden ist.

Im *Génie du christianisme* behandelt Chateaubriand in insgesamt vier Teilen unterschiedliche Bereiche kulturellen bzw. religiösen Ausdrucks, wie die Mysterien oder moralische Fragen, Kunst und Literatur sowie den Kult und die Feste, wobei den größten Teil die Analyse der Künste und der Vergleich zwischen nicht-christlicher und christlicher Kunst einnimmt. Chateaubriand wirkt dabei im Allgemeinen in seinen Analysen, zum Beispiel der Schlange aus dem Garten Eden, christlicher Gebäude oder Elemente wie der Kirchenglocke oder bei der Untersuchung christlicher Protagonisten, etwa bei Racine oder Tasso, oft assoziativ. Er erklärt, er zitiert ausführlich aus der Literatur, schildert persönliche Eindrücke und Erlebnisse und sucht vor allem über die ästhetische Wirkung auf den Leser empathische Zustimmung. Explizit verzichtet Chateaubriand „weitgehend auf rationale Argumentationsmuster" (Matzat 1990, 88). In seinen Erzählungen, zum Beispiel in *Les aventures du dernier Abencérage* (1826), kann man nachverfolgen, dass immer wieder Topoi und Merkmale christlicher Charaktere auftauchen, wie sie im *Génie* erklärt wurden. Die christliche Religion entfaltet sich dabei im Wechselspiel mit anderen Religionen und dem vermeintlich der Natur und damit der göttlichen Harmonie näherstehenden Menschen (vgl. Küpper 1987, 65). Nicht prägnant, sondern langsam und in kleinen Nuancen, vor allem an den Charakteren und deren Wahrnehmung, wird ihr besonderer moralischer Einfluss entwickelt und ihre Prädisposition zu einer besonderen Wahrnehmung des *enchantement* herausgestellt. Vor dem Hintergrund der noch negativen Anthropologie der christlichen Religion ist es Chateaubriands Ziel, vor allem die Darstellung des *enchantement* oder eines *merveilleux* in den Texten in den Blickpunkt zu rücken und so auch sein Ideal von Kunst zu transportieren.

---

[6] Vgl. zur Intensität als Denkfigur, die um 1800 sowohl die Quantität als auch die Qualität der Emotionalität in literarischen Texten kennzeichnet, Kleinschmidt 2004.

In einem zweiten Schritt soll Levis Aufforderung zur Abwendung von Religion als die das gesamte Leben reglementierende Größe näher betrachtet werden. Die Lebendigkeit der direkten Wirkung eines *sacro* könne nur durch Überwindung religiöser Festschreibungen erlebt und in Kunst überführt werden. In *Paura* behandelt Levi in neun essayistischen Kapiteln religiöse bzw. kulturelle Themen und Phänomene, wie das Opfer, die Kunst, den Krieg usw. Alle Phänomene werden dabei auf ein grundsätzliches anthropologisches Prinzip zurückgeführt, *religio*, d. h. das Bannen der ‚heiligen Angst' in Religion und den Wunsch nach einer Befreiung von dieser, welche nur punktuell eintreten kann. Insofern Kunst und Literatur auch Ausdruck dieses Prinzips sind, transportiere die ‚wahre Kunst' diese Dynamik, die aus dem Heiligen selbst entspringe. Untersucht werden soll beispielhaft, wie Levi nun eine solche Dynamik in Sprache übersetzt. In seinen narrativen Texten, wie zum Beispiel *Cristo si è fermato a Eboli* von 1945, stellt Levi einen mythologischen Diskurs her, wodurch der Leser die Ambivalenz und die Dynamik zwischen ‚irrationalem Heiligen' und ‚rationaler Übersetzung' desselben auch auf sprachlicher Ebene spüren soll und so momenthaft an der *libertà* teilhaben kann. Thematisch geht es um die ethnologische Entdeckung und Inszenierung eines religiösen Frühstadiums, das evolutionär noch ganz in der Nähe der magischen Dimension des Heiligen, also einem frühen Stadium von Religion, stehe und so, ganz ähnlich wie bei Chateaubriands Idee des naturnäheren Menschen, das Heilige sichtbarer enthalte, während spätere Stadien der Religion dieses stärker symbolisch fixierten bzw. rational erklärten.

Bei allen Unterschieden im Detail ist es zentrales Anliegen beider Autoren, wie das Heilige als Einbrechen einer metaphysisch-magischen Dimension in das Leben sich in Kunst bzw. Texten zeigt.

2. *Enchantement* bei Chateaubriand

2.1. Theorie: *Quelque chose de supérieur*

Chateaubriand publiziert 1801 seine apologetische Schrift *Génie du cristianisme. Des beautés de la religion chrétienne* (Chateaubriand 1966, im Folgenden GÉ),[7] welche sogleich von Napoleons Konkordat mit der

[7] Wenn nichts anderes angegeben, bezeichnet GÉ den ersten Band.

Kirche als apologetisches Werk beansprucht wird (vgl. Grimm 1990, v. a. 13–16). Entgegen einer rationalistischen Vernunftreligion der Aufklärung betont Chateaubriand die gemeinschaftsstiftende und die kollektiv ästhetische Wirkung von Religion (vgl. ebd. v. a. 17), die sich den Menschen vor allem über die Wahrnehmung von Schönheit offenbaren soll. Es soll um „tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur" (GÉ, 57) gehen, wobei diese in den religiösen Phänomenen ihren Ausgangspunkt haben, aber die „Welt der Erscheinungen zu überschreiten" (Matzat 1990, 88) suchen. Schönheit wird damit aus ihrer Wirkung heraus als göttlich erklärt: Wenn etwas wirklich schön sei, müsse es von Gott kommen, wenn also ein Werk wirklich schön sei, müsse es ein christliches Werk sein. Christliche Kunst und Christliches sind also schön bzw. dem Heidnischen überlegen, weil sie christlich sind und als christliche ‚Schöpfungen' wirken.[8]

Der zweite von den vier Teilen[9] trägt den Titel *Poétique du christianisme*, und dort bespricht Chateaubriand Ausschnitte aus literarischen Werken von der Antike an, wobei er den christlichen Werken den Vorrang gibt, da diese sowohl eine höhere literarische Qualität aufwiesen als auch eine größere moralische Qualität. Häufig liest man dort feststellende Synthesen wie „Il n'est pas besoin de commentaire" (GÉ, 271), wenn nach dem Vergleich von Passagen eines christlichen und eines heidnischen Autors klargemacht werden soll, dass dem christlichen Autor der Vorzug zu geben sei. Auch wenn Chateaubriand durchaus detaillierte Analysen, auch von antiken nicht-christlichen Autoren, gibt und deren Qualitäten benennt, zielt die Argumentation schließlich auf die Erfüllung der eigenen Grundthese, oft eben auch durch suggestive Beeinflussung, die auf die sprachliche Wirkung hinweist, die die zitierten Textstellen offenbar auf Chateaubriand ausüben. Wie genau diese

---

[8] So lautet Chateaubriands Programm: „passer de l'effet à la cause, ne pas prouver que le christianisme est excellent, parce qu'il vient de Dieu; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent" (GÉ, 56). Eine seiner typischen Argumentationen, zum Beispiel bei der Besprechung von Miltons *Paradise lost*, lautet in Form einer rhetorischen Frage: „Que Milton est sublime dans ce passage! mais se fût-il élevé à ces pensées, s'il n'êut connu la religion de Jésus-Christ?" (Ebd., 229)

[9] Teil I beschäftigt sich mit den *Dogmes et doctrines*, Teil III mit *Beaux-Arts et Littérature* und Teil IV mit dem *Culte*. (Vgl. auch GÉ, 59)

Wirkung zu Stande kommt, bleibt dabei oft vage. Wenn es beispielsweise um Vergils *Äeneis* und Racine (häufig um den christlichen Stoff der Tragödie *Athalie*) geht, gesteht Chateaubriand Vergil ein fast ebenbürtiges Talent zu („Ces deux poètes ont tant de ressemblance, qu'ils pourraient tromper jusqu'aux yeux de la Muse" [GÉ, 271]) und stellt sogar dessen sprachliche Vorzüge an Beispielen dar, so habe er eine „voix […] plus gémissante" (ebd., 272). Allerdings sind es die christlichen Charaktere, die dann an dieser Stelle nicht genauer ausgeführt werden, die Racine doch überlegen machen sollen. So lautet der entsprechende Satz, für den dann nur ein langes Zitat aus der *Athalie* Beweis ist, folgendermaßen: „Quelle que soit la beauté des vers de Virgile, la poésie chrétienne nous offre encore quelque chose de supérieur." (Ebd., 271)

Zum einen seien also die christlichen Protagonisten grundsätzlich moralisch besser, da sie sich durch einen „effort contre les passions" (ebd., 275)[10] auszeichneten. Chateaubriand bringt in zahlreichen Kapiteln zu unterschiedlichen Typen, wie Ritter, Mutter, Tochter u. v. m., oder allgemeinen Kapiteln zu bestimmten Werken Beispiele: die christlichen Ritter („chevaliers") sind zum Beispiel „francs, si désintéressés, si humains" im Gegensatz zu den homerischen Helden („héros"), die als „guerriers perfides, avares, cruels" (ebd., 275) beschrieben werden, weshalb man ersteren den Vorzug geben muss.[11] Die christliche Mutter, Andromaque bei Racine, ist im Gegensatz zur ‚antiken Mutter' zum Beispiel bei Homer oder Euripides mehr selbstlose Mutter als ehrgeizige Ehefrau (vgl. „Chapitre VI: La Mére – Andromaque"). Sie ist damit „plus sensible, plus intéressante", was in ‚einfachen' und ‚liebenden' Versen („simple" / „aimable") gegenüber dem Sohn zum Ausdruckt komme. Es handelt sich dennoch nicht um „sentiments *naturels*"[12] (GÉ, 261), wie zum Beispiel den Stolz oder den Ehrgeiz, den Chateaubriand der ‚antiken Mutter und Ehefrau' zuordnet, sondern um „la nature corrigée,

[10] Vgl. grundsätzlich zu den Leidenschaften, die durch ihr ‚religiöses Verbot' intensiviert werden Tabet 2011, 2 ff. oder auch Berçegol 2009, v. a. 25.

[11] „Qui, des *héros* ou des *chevaliers*, méritent la préférence, soit en morale, soit en poésie?" (GÉ, 275), dieser Frage geht Chateaubriand im „Chapitre XI: Le Guerrier – Définition du beau idéal" nach.

[12] Kursive Hervorhebungen in Zitaten sind immer aus dem Original übernommen; so markiert Chateaubriand selbst die in seiner Theorie wichtigen Begriffe.

la nature plus belle, la nature évangélique", die in der „humilité, que le christianisme a répandue dans les sentiments, et qui a changé pour nous le rapport des passions" (ebd., 262) moralisch begründet liegt. Die Leidenschaften der dargestellten Personen erscheinen also durch den christlichen Glauben ‚verschönert', da sie gezügelt und korrigiert werden. Es haftet ihnen eine ideelle Unerfüllbarkeit an, die in der Grundthese des *Génie*, der Unerfüllbarkeit des Ideals im Diesseits, begründet liegt und paradoxerweise dazu führt, dass die Leidenschaften eben durch ihre Bekämpfung in der Darstellung dramatisiert und intensiviert werden. Häufig wird das Auftreten der Leidenschaften an Figuren aus Tragödien oder Epen beschrieben, die als Typen kaum eine Entwicklung durchlaufen und ihren Leidenschaften ausgeliefert sind. Die in diesen Gattungen vorgegebene Kombination aus festgesetzter Unerfüllbarkeit der Leidenschaften und starken strukturellen Vorgaben passt literaturtheoretisch außerdem grundsätzlich zu Chateaubriands These und wird von ihm, wie noch zu zeigen sein wird, auch für eine weitere Intensivierung in der Darstellung der Leidenschaften genutzt. Von Bedeutung für die Modernität seiner Texte ist dabei auch, dass das „Schlechte und das Häßliche […] als integrales Element des Wirklichen" in den Text tritt, allerdings „‚begleitet' vom moralisch Schönen" (Küpper 1987, 68), wodurch die ästhetische Spannung entsteht, die charakteristisch ist für die Epoche.

Zum anderen ist es neben den Charakteren dann auch die Darstellung selbst, die in christlichen Werken ‚schöner' sei, zum Beispiel fehle dem „goût" der Antike die „language du berceau", die die christliche Mutter „simple" und „naïf" (GÉ, 261) sprechen lasse und eben jenes von Chateaubriand gerühmte „grand et simple" (ebd., 357) der Genesis bzw. der gesamten Bibel hervorbringe. Dieses ‚Erhabene' verbinde moralische Größe oder allgemein große, wichtige Ereignisse mit einer einfachen Sprache: „Dans la Bible, au contraire [que dans Homère] le plus haut sublime provient souvent d'un contraste entre la grandeur de l'idée et la petitesse, quelquefois même la trivialité du mot qui sert à la rendre." (Ebd., 370) Das wohl eindrücklichste Beispiel, das auch Chateaubriand zitiert, stammt aus der Eröffnung der *Genesis*: „Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux." (Ebd., 359); das Zitat kommentiert Chateaubriand sogleich folgendermaßen:

> On ne montre pas comment un pareil style est beau; et si quelqu'un le critiquait, on ne saurait que répondre. […] Homère et Platon, qui parlent des dieux avec tant de sublimité, n'ont rien de semblable à cette naïveté imposante: c'est Dieu qui s'abaisse au langage des hommes, pour leur faire comprendre ses merveilles, mais c'est toujours Dieu. (Ebd., 359)

Die besondere Qualität des Stils, seine „naïveté imposante", wird religiös begründet, es sei Gott oder ein göttliches Prinzip, das sich in der Sprache der Menschen zeige und teilhabe am Großen wie am Kleinen (vgl. auch ebd., 370). Erklärt wird der Stil durch eine besondere Beziehung von Inhalt und Darstellung und steht damit in der Nähe der Theorien zum Erhabenen.[13] Auch in der Parallele zwischen Homer und der Bibel (ebd., Seconde partie, Livre V, Chapitre III) mischen sich sprachliche Analysen mit anthropologischen Beobachtungen. Beide Autoren werden als die „deux colonnes solitaires […] placées à la porte du temple du Génie" (ebd., 365) bezeichnet, sprachlich wird aber das Hebräische gegenüber dem Griechischen immer wieder als die qualitativ hochwertigere Sprache erörtert, denn Ersteres transportiere in der Figur des „*voyageur*" ein „sentiment moral et universel", während das Griechische durch den „*étranger*" eine „idée politique et locale" (ebd., 368) vertrete. Auch sprachhistorisch relevante Begriffe wie „énergique" vs. „simplicité" oder „sublime" vs. „mouvement" werden an hebräischen und griechischen Begriffen und deren Übersetzungen erklärt.[14]

Wie sind nun aber die von Chateaubriand bevorzugten Eigenschaften, die sich im Hebräischen, aber auch in christlichen religiösen und literarischen Texten generell zeigen, literarisch herzustellen bzw. woraus

---

[13] Matzat (1990, 104) spricht von einem „Rekurs auf die religiöse Rhetorik der Klassik und damit auf einen Diskurs, der noch deutlich barocke Züge aufweist" und als solcher „den erhabenen Stil kennzeichnet". Penzenstadtler (2000, 63) führt die Anknüpfung der „christlich-romantischen Ästhetik an die traditionelle Theorie des Erhabenen" auf das topische Beispiel Gen 1,3 zurück, das von Pseudo-Longins *Peri hypsous* über Boileaus *Traité du Sublime* von 1674 das gesamte 18. Jh. hindurch in den Traktaten zum Erhabenen tradiert wurde. (Vgl. auch Penzenstadtler 2000, 63, Anm. 104)

[14] Vgl. ausführlich GÉ, Seconde partie, Livre V, Chapitre III, 365 ff. Vor allem das Adjektiv „énergique" ist auffällig und als ‚Energeia' sprachhistorisch Alexander von Humboldt zuzuordnen, der die Sprache „als eine aus ihrer inneren Form heraus wirkende […] und sich wirkend verändernde […] Kraft" versteht, die die ‚Erscheinung des Geistes der Völker sei'. (Vgl. Hennigfeld 1976, 435)

resultiert der erhabene Stil in der Darstellung? Größe und Einfachheit sollen durch ein eigentümliches darstellerisches Prinzip hervorgebracht werden, welches die moralische Substanz des Erzählten schließlich hinter einer geschickten Darstellung zurücktreten lässt, da die menschliche Natur an sich, so betont es Chateaubriand immer wieder, eben nicht schön und daher auch nicht unbearbeitet darzustellen sei: „*le beau idéal*", wie er es nennt, sei das Ziel der Darstellung und solle durch eine Veränderung der Natur hergestellt werden. Ein christlicher Autor ist also auch deshalb überlegen, weil ihm gleichsam bewusst sei, dass die Natur verändert und korrigiert werden muss. *Cacher*, *voiler*, *choisir*, *retrancher*, *ajouter* sind die Schlüsselbegriffe, die gute Poesie von den monotonen „chansons" der „sauvages", aber auch von den zu detailreichen „descriptions" eines Homer unterscheiden: „On peut donc définir *le beau idéal*, l'art *de choisir et de cacher*." (ebd., 276). „Plus parfait que nature" (ebd.) sei eine solche Darstellung, die sowohl physisch („beau idéal *physique*") als auch moralisch („beau idéal *moral*") nur dem Menschen als gottähnlichem Wesen zukomme. Die Ritter Tassos seien das perfekte Beispiel, da sie die Komponenten des „vrai" und des „idéal" enthielten oder, wie es auch formuliert wird, sie gleichermaßen „*verité*" und „*fiction*" (ebd., 277) seien, in dem Sinne nämlich, dass sie „sauvages par le corps" und „civilisés par l'âme" (ebd., 276) seien. „Verité" ist bei Chateaubriand damit ungeschönte menschliche Natur, zum Beispiel Gefühle, die berühren („le *touchant*"), „fiction" ist die gestalterische Veränderung, die gleichsam wunderbare Effekte („le *merveilleux*" [ebd., 267]) herstelle.[15] Beide

[15] Küpper weist darauf hin, dass Chateaubriand zwar die „Komplexität der *profondeur*" vorbereite, indem das „moralisch Häßliche und das moralisch Schöne als nicht mehr dissoziierbar" (Küpper 1987, 69) im Text stehen, doch dass insgesamt die ästhetischen Theoreme des 18. Jh. *nicht* in Richtung einer „Ermöglichungsbedingung […], um ein bislang Un-Sagbares zu ästhetisch wirksamer Anschauung zu bringen" (ebd., 64), überschritten würden. Die Untersuchungen zum Klassischen bzw. dem Neoklassizismus bei Chateaubriand ergeben die in der Tat außergewöhnliche Position des Autors, der zwar als Katholik die starke Präsenz eines „sens du sacré" (Costadura 2015, 108) in den Werken deutscher und englischer Romantiker nicht übernimmt, aber der klassischen Tradition nahe steht. Costadura spricht von einem „néoclassicisme catholique français" (ebd.). Zentral ist dabei das Begriffspaar des ‚Naiven' und des ‚Sentimentalen', das zu Chateaubriands Unterscheidung einer Natur und einer idealisierten Vor-

zusammen bringen das ‚Idealschöne' (*beau idéal*) hervor, das wiederum dem religionsinternen Paradox der christlichen Religion zuzuordnen ist, dem ernüchternden Diesseits und diesseitigen Leben des Menschen, das im sehnenden Gegensatz zum vom Menschen erahnten, ersehnten und erlösenden Jenseits steht. Das besondere Merkmal der christlichen Religion ist es nun, dieses Paradox präsent zu machen: die unperfekte Dissoziation im Gegensatz zur himmlischen Harmonie, welche ständig ersehnt wird, aber nur punktuell bzw. durch „*fiction*" im Diesseits empfunden und dargestellt werden kann:

> la religion chrétienne nous offre sans cesse le double tableau des chagrins de la terre et des joies célestes, et par ce moyen elle fait dans le cœur une source de maux présents et d'espérances lointaines, d'où découlent d'inépuisables rêveries. (Ebd., 310)

Wie qualitativ gut ein literarischer Text ist, hängt damit direkt davon ab, wie gut der Autor die Gegensätze darstellt, wie effektvoll das christliche Korrektiv sowohl in der Materie als auch in der Darstellung umgesetzt wird. Dies, so könnte man das anfängliche Zitat wiederaufnehmend subsumieren, bringt dann durch die „imagination" ein „enchantement" (ebd., 57) hervor, welches die besondere Qualität des christlichen Textes ist. Emmanuelle Tabet (2011, 5) bezeichnet dieses in ihrer Analyse deshalb auch als „véritable *leitmotiv* du *Génie*", da im Grunde alle Darstellungen aller religiösen Phänomene eben auf die Darstellung des *enchantement* selbst zielen, das im Diesseits das religiöse *surplus* ist. Damit findet aber eine „assimiliation de l'éloquence à la religion, de l'enchantement littéraire à l'inspiration chrétienne" statt, „sans qu'on sache toujours si la littérature est mise au service de la religion, ou l'inverse" (ebd., 8).

2.2. Erzählung: *Le dernier Abencérage*

Dies, inwiefern das *enchantement* bei Chateaubriand Ziel der Darstellung ist und die Religion so für die Ästhetik in den Dienst genommen

---

stellung zu passen scheint und das die klassischen Vorbilder für die Neoklassizisten zu Mustern macht, die nicht imitiert, sondern aktualisiert werden müssen (vgl. ebd., 100–101). Auf der gleichen Linie spricht Matzat von einem „hybriden Charakter von Chateaubriands Klassizismus" und einer „Zwischenstellung zwischen einer Ästhetik der Naturnachahmung und einer Ästhetik der Künstlichkeit" in Bezug auf Chateaubriands „beau idéal". (Matzat 1990, 128–129)

wird, soll im Folgenden beispielhaft an der Erzählung *Les aventures du dernier Abencérage* von 1826 (Chateaubriand 1996, im Folgenden DA) untersucht werden. Dona Blanca, Nachfahrin des legendären Cid de Bivar, ist fromme Christin und verliebt sich in den „letzten Abenceragen", den titelgebenden maurisch-muslimischen Helden Aben-Hamet, der eigentlich nach Granada gekommen ist, um Rache an ihrem Geschlecht zu üben, dies aber durch die Begegnung mit Blanca vergisst. Wenn man schematisch erwartet, dass Aben-Hamet gemäß der ‚Natur' eines Nicht-Christen als exotischer *Sauvage* dargestellt wird und Blanca dagegen als Christin idealisiert und voller Tugenden, so wird diese Erwartung von vornherein unterlaufen. Das Nicht-Christliche fungiert zwar durchaus als anziehendes Exotisches, aber auch als Vergleichsfolie, vor der sich die Qualität des spezifisch Christlichen erst langsam und nuanciert herausstellt. Denn die beiden Hauptfiguren erkennen im Fremden immer auch das Eigene, was durch die symmetrische Gestaltung von Chateaubriand noch hervorgehoben wird.[16] Die gegenseitige Forderung zur Konversion ist mehrfach symmetrisch aufgebaut; die Sprache des jeweils anderen wird von den Hauptfiguren immer als vertraut und zugleich fremd wahrgenommen; außerdem weisen beide Hauptfiguren christliche Tugenden auf, die sie einander ähnlich machen, ein Verständnis für ihre sentimentale Nähe herstellen und sie in der gegenseitigen Wahrnehmung auch ebenbürtig erscheinen lassen.[17] Die Kultur der ‚spanischen Mauren' erscheint nämlich von Beginn an als christlich geprägt und derjenigen der ‚afrikanischen Mauren' überlegen (vgl. DA, 205); die Kinder der Abenceragen werden in der Erinnerung an Spanien erzogen, das als „terre de délices" bzw. als „*Paradis de Grenade*" (ebd., 204) lebendig bleibt, woher auch die „élégance des mœurs et la douceur de ses [des Abencérages] lois"

[16] Eine sehr ähnliche Ausgangssituation liegt in der Erzählung *Atala* vor, in der es um die Liebe einer Christin zu einem Natchez geht – auch hier haben beide Hauptpersonen biographische Beziehungen zu der Religion des jeweils anderen, welche sie einander nahe bringen, bis hin zum Inzest-Motiv, welches dann in der daran anschließenden Erzählung *René* konkreter ausformuliert wird.

[17] So formuliert Blanca am Ende des Textes, unmittelbar nach der Erkenntnis, dass ihr Geliebter ein Abencerage ist: „je ne pouvais aimer que le descendant des héros." (DA, 241)

(ebd., 203) zu erklären ist. Blanca nimmt von Beginn an die frappante Kultiviertheit des ‚letzten Abenceragen' wahr, wodurch die feinen Unterschiede, die ihn sprachlich unterscheiden, noch deutlicher hervortreten, und eben diese sind es, die sie anziehen und die sie mehrfach benennt:

> Il parlait le castillan le plus pur; on aurait pu le prendre pour un Espagnol, s'il n'eût presque toujours dit *toi* au lieu de *vous*. Ce mot avait quelque chose de si doux dans sa bouche, que Blanca ne pouvait se défendre d'un secret dépit, lorsqu'il s'adressait à l'une de ses compagnes. (Ebd., 215)

Über die Sprache wird von Vornherein eine anthropologische Dimension aufgerufen, da das „toi" durch die fremde Kultur erklärt wird: Das Wort „toi" gehört in den Bereich der Nähesprache, die eine Vertrautheit suggeriert und auch die körperliche Nähe der Person betont. Es berührt Blanca durch den ‚süßen Klang', der nur ‚in seinem Mund' zu entstehen scheint, so zeigt auch die örtliche Spezifizierung „dans sa bouche" die bewusst betonte Sinnlichkeit. Das Paradox im Auftreten Aben-Hamets zwischen dem „castillan le plus pur" und dem Blanca kulturell fremden „toi" zeigt eine Hybridisierung in der Person Aben-Hamets und weist auf der Ebene der *histoire* auf die anthropologisch-kulturelle Unvereinbarkeit der Liebe der Hauptfiguren hin.

Ein Tanz, den Blanca aufführt, bestätigt dieses Widerspiel zwischen gleichsam körperlicher Nähe und sehender Ferne sowie die kulturelle Nähe, die beide verbindet und in der die maurischen Substrate als Exotisches im Spanischen sichtbar werden. Die Zambra ist ein ursprünglich maurischer Ausdruckstanz mit Gesang, der von der Gitarre begleitet ist („empruntée des Maures" [ebd., 216]). In fünf aufeinanderfolgenden Sätzen werden, syntaktisch oft parallel, Gegensätze benannt und geben in dieser Dichte die besonders intensive und schicksalhafte Wirkung des Tanzes auf Aben-Hamet wieder. Blanca scheint hin- und hergerissen zwischen „lever – retomber", „vivacité – mollesse", „s'élancer – retirer", „plaisir – douleur"; sie scheint zu einem „nouvel epoux" hingezogen und von diesem abgestoßen („tend – fuit" sind die Verben), der „invisible" gleichsam in einer anderen Sphäre nur erahnbar bleibt; die Musik ist von „un singulier mélange de gaieté et de mélancholie" geprägt, und Blancas Stimme bringt schließlich die Gefühle nur ‚leicht verschleiert' („voilée") zum Ausdruck: „La voix de Blanca, légèrement

voilée, avait cette sorte d'accent qui remue les passions jusqu'au fond de l'âme." (alle Zitate: DA, 216)

Die bereits oben aus dem *Génie* zitierten Gegensätze von „chagrins de la terre" und „joies célestes" sowie zwischen „maux présents" und „espérances lointaines" (GÉ, 310) finden hier Ausdruck, auch symbolisch im Aufsteigen und Niedersinken Blancas, und nehmen die Geschichte vorweg. So ist auch das Schicksal des Abenceragen nach dem Tanz besiegelt: „Cette musique et cette danse fixèrent sans retour le destin du dernier Abencerage" und der auktoriale Erzähler fügt an dieser Stelle noch einen gleichsam gutmütig resignierenden Kommentar hinzu: „elles auraient suffi pour troubler un cœur moins malade que le sien" (ebd.). Fast möchte man von einer *mise en abyme* sprechen, in jedem Fall wird hier aber die Selbstreflexivität des Textes ausgestellt, so plakativ erscheint die Beschreibung des Tanzes – sogar das Schlüsselwort *voiler* wird genutzt. Der anschließende Kommentar macht noch einmal aus einer gleichsam theoretischen Perspektive heraus unmissverständlich, wie sehr der Protagonist betroffen ist und wie wahrscheinlich demnach der folgende Handlungsverlauf bzw. die Gefühlslage sein muss, ja der Erzähler bzw. der Autor, möchte ich meinen, blickt mitleidig auf seine eigene Figur, deren Schicksal bestimmten Gesetzen folgen muss. Auf der strukturellen Ebene der *histoire* ist der weitere Verlauf damit nur noch Formsache, umso deutlicher können sich die Charaktere und die Sprache entfalten. Unmittelbar nach der Szene wird die Liebe von beiden erkannt und benannt als „impossibilité". Die christliche Tugendhaftigkeit lässt Dona Blanca die eigenen Gefühle („une passion profonde" [ebd.]) klar und mutig wahrnehmen und ihnen entschieden entgegentreten, so unwahrscheinlich ihr eine Liebe zu einem „infidèle" auch erscheint,

> elle accepta ce mal en véritable Espagnole. Les périls et les chagrins qu'elle prévit ne la firent point reculer au bord de l'abîme, ni délibérer longtemps avec son cœur. Elle se dit: ‚Qu'Aben-Hamet soit chrétien, qu'il m'aime, et je le suis au bout de la terre.' (DA, 217)

Symmetrisch formuliert Aben-Hamet am Ende des darauffolgenden Absatzes seine Gefühle („une passion irrésistible") und fordert ebenso die Konversion Blancas, auch syntaktisch ist diese ähnlich aufgebaut: „Que Blanca soit musulmane, qu'elle m'aime, et je la sers jusqu'à mon

dernier soupir." (Ebd.)[18] Wie Blanca in Aben-Hamets Sprache etwas Vertrautes wahrnimmt, das Nähe hervorbringt, so hört auch jener in Blancas Sprache einen Widerhall der Sprache seiner Vorfahren, wodurch die Gemeinsamkeit in der Herkunft betont wird: „Avec quel charme je reconnais dans ton langage quelques accents de la langue de mes pères!" (Ebd., 221)

Auffällig werden Aben-Hamet auch edle, tugendhafte Wahrnehmungen zugeschrieben, bereits sein „guide" auf der Reise nach Granada bemerkt seine „sentiments élevés" beim Anblick der Stadt („tous les sentiments élevés sont aisément compris d'un Espagnol" [ebd., 207]); Blanca schreibt ihm, vor allem auf Grund seiner andauernden Liebe zu ihr (welche auch die kurzzeitige Rückkehr in seine Heimat überdauert), sogar explizit christliche Tugenden zu, wie „loyauté, courage, galanterie" (ebd., 228), „Noblesse, honneur, chevalerie" (ebd., 229). Schließlich lehnt er das Duell mit Blancas Bruder Don Carlos ab, mit der Begründung, dass er nicht den „Rang eines Ritters" habe, wie dieser. Mit dieser edlen Bescheidenheit überrascht er Don Carlos so sehr, („Don Carlos, frappé de la réflexion du Maure le regarda avec un mélange d'admiration et de fureur." [ebd., 230]), dass dieser ihn sogleich zum Ritter schlägt. Bis zum Ende steht er den christlichen Figuren in Tugendhaftigkeit und Ehre in nichts nach, wenn er trotz der Ankündigung seiner Konversion, um des Friedens in Blancas Familie willen, auf sie verzichtet: „satisfaire par mon éternelle absence et par ma mort" (ebd., 242) ist seine Entscheidung, und er fordert Blanca sogar zur Ehe mit dem französischen Ritter Lautrec, Freund ihres Bruders, auf, der ebenfalls in sie verliebt ist. Lautrec selbst, bewegt von so viel Großmut, verzichtet daraufhin auf Blanca, um seinem „gentil pays de la France" (ebd., 237) gerecht zu werden und nicht in Ehrenhaftigkeit übertrumpft zu werden: „ne crois pas me vaincre en générosité; je suis Français" (ebd., 242).

Die Ähnlichkeiten der Figuren, die alle moralisch und gesellschaftlich hochstehend sind – ganz im Sinne des Tragödienpersonals –, treten

[18] Ähnlich formulieren die Hauptpersonen noch einmal in der *aveu*-Szene in der Alhambra ihre Religionstreue: „‚Musulman, je suis ton amante sans espoir; chrétien je suis ton épouse fortunée.' Aben-Hamet répondit: ‚Chrétienne, je suis ton esclave désolé; musulmane, je suis ton époux glorieux.'" (Ebd., 223)

durchgehend deutlicher hervor als die Unterschiede.[19] Dadurch wird deren Sehnen nacheinander dem Leser verständlicher. Die Unterschiede werden vor allem auf der Ebene der Sprache thematisiert und inszeniert. Immer wieder nimmt Blanca, wie bereits oben gesehen, die von ihrer eigenen so unterschiedliche Rede Aben-Hamets, „ce langage nouveau pour elle" (ebd., 222), explizit wahr und reagiert darauf – mit Ablehnung oder mit „ravissement" (ebd.). Bei der ersten Begegnung bezeichnet Aben-Hamet sie in einem Trikolon der bewundernden, umschmeichelnden Ausdrücke als „Sultane des fleurs" (ebd., 210), was Blanca nachsichtig der „galanterie" (ebd.) der Mauren zuschreibt und, ebenfalls in einem Trikolon „ni […] ,ni […], ni […]" (ebd., 210–211), ablehnt. Diesem folgt die kurze Aufforderung „Suivez-moi, seigneur chevalier" (ebd., 211), welche im Zusammenbringen eines wichtigen Inhaltes und einer einfachen Sprache die *simple grandeur* christlicher Rede, wie sie im *Génie* gefordert ist, umsetzt. Auch metasprachliche Aussagen, wie zum Beispiel folgende, die die Sprache des Mauren als anders markiert, machen Blancas christlich-rhetorisches Bewusstsein deutlich: „songe, ô Maure, pour te parler ton langage, que le feu qui allume le flambeau est aussi le feu qui le consume" (ebd., 234). Das Lied, das Aben-Hamet bei der Feier vorträgt, wird in seiner „naïveté" betont – hier vom Erzähler –, die nur folgerichtig nach den Maßgaben des *Génie* (s. o. *toucher* ist der *vérité* zugeordnet, während die *merveille* allein der *fiction*, also dem christlich idealisierten Inhalt zukommt) auf rein sprachlicher Ebene berührt: „avait touché […] malgré ses imprécations prononcées contre les Chrétiens" (ebd., 239).

Während das Maurische also berührend sein kann, tritt die *merveille* immer deutlich auf, wenn es um die Wirkung des Christlichen geht. Oft, wenn auch nicht immer, stehen die Umgebung und die Bauten in einem engen Zusammenhang zu Aben-Hamets Gemütsverfassung und erklären seinen Zustand, so bei der ersten Wahrnehmung Granadas, in der *aveu*-Szene in den Gärten der Alhambra oder in der Kirche, in der er seinen Konversionsentschluss fasst, einer ehemaligen Mosche, für deren Beschreibung die Kathedrale von Cordoba Modell ist.[20] Oft nehmen die

[19] „[J]'ai voulu peindre trois hommes d'un caractère également élevé", so formuliert Chateaubriand im *Advertissement* selbst. (Ebd., 201)

[20] So ebenfalls im *Advertissement* (ebd., 202).

Beschreibungen aber, ähnlich wie Blancas Tanz, auch den Stellenwert einer Ekphrasis ein. So ist zum Beispiel der Blick aus dem Dourotal, wo sich der Protagonist befindet, auf Granada durch Absätze von der davor und danach stattfindenden Handlung getrennt. Die blühenden Mauern der Alhambra, die Gärten des Généralife, die Albaïzyn, die Kirchtürme von Granada, die Klöster, Eremitagen und Ruinen auf den Felsgipfeln stellen ein unkommentiertes Bild erhabener Landschaft dar, das sich dem Leser aus dem Blickwinkel des tiefer stehenden Aben-Hamet entfaltet, ohne durch eine explizite Innenperspektive unterbrochen zu sein. Die benannten Elemente der Landschaft sind alle dem Katalog der christlichen Bauwerke im *Génie* zu entnehmen.[21] Im nächsten Absatz ist kurz von den „bords enchantés" (ebd., 212) und der Gemütsverfassung des Protagonisten die Rede. Die Wirkung der Landschaft wird hier aber nicht genauer erklärt, das Bild bleibt an dieser Stelle kommentarlos stehen. Denn der Eindruck der paradiesischen Ebene um Granada wurde bereits bei der ersten Erwähnung im Text genauer beschrieben, so sei Granada umgeben von „des montagnes d'une forme et d'une couleur admirables. Un ciel enchanté, un air pur et délicieux, portent dans l'âme une langueur secrète" (ebd., 207). Dadurch, dass es immer wieder ein nullfokalisierter Erzähler ist, der solche Kommentare einbringt, scheinen die Wirkungen der Landschaft an solchen Stellen gleichsam festgesetzt und präsentieren sich als solche, während an anderen Stellen die persönliche Wahrnehmung des Protagonisten dominiert und nachvollziehbar werden soll.

Ähnlich der Natur ist auch die Architektur als Korrespondenz[22] zur Gemütsverfassung Aben-Hamets modelliert, so dass in der Kirche seines Konversionserlebnisses, das bereits vorher durch das Gegensatzpaar

[21] Vgl. Teil III, Buch V und Teil IV, Buch I mit dem Titel: „Églises, Ornements, Chants, Prières, Solennités, etc." (GÉ, vol. 2, 53); darin geht es im Kapitel I um „Les cloches" (ebd., 55–56), welche allgemein „une chose merveilleuse" seien; im Besonderen, „considérée comme harmonie, la cloche a indubitablement une beauté de la première sorte: celle que les artistes appellent *le grand*." (Ebd., 55)

[22] Vgl. zur Natur als Korrespondenzerlebnis Dethloff 2005, 17–18, spezifisch bei Chateaubriand 28 ff. und Matzat 1990, 98–99.

von „serieux“ und „tendre“[23] eingeleitet wird, das Christliche gleichsam als verbesserte Version des Muslimischen vorgestellt wird. Den ‚leichten‘, man möchte ergänzen ‚natürlicheren‘, Elementen der Architektur wird durch die christlichen Elemente eine dem Gebet angemessene Gravität verliehen: „L'architecture légère des Arabes s'était mariée à l'architecture gothique, et, sans rien perdre de son élégance, elle avait pris une gravité plus convenable aux méditations.“ (Ebd., 232–233) Der Eindruck, den Blanca, eine Glocke und schließlich die Kirche, in der sich Natur und Kultur in verschiedenen Elementen zu vereinen scheinen, auf Aben-Hamet machen, verdichten sich dann in der Figur des französischen Lautrec, der in einer Nische der Kirche betet und als Vorbild edler Tugend fungiert. Noch ein letztes Mal hält ein arabischer Vers im marmornen Boden, auf dem Aben-Hamet sich zu beten anschickt, ihn von der vollständigen Hinwendung zum christlichen Gott ab – das Kirchenerlebnis erscheint wie ein retardierendes Moment, in dem noch einmal ein ästhetisch anziehendes Fremdes in Form des Natürlichen in Verbindung mit dem kultivierteren, kunstreicheren Christlichen durchgespielt wird.[24] Schließlich ist es die Figur Blancas, die seinen letzten Widerstand bricht: Sie taucht in einem Schleier auf, wie auch schon an vorherigen Stellen und wie es auch das nicht näher spezifizierte „image du Dieu vivant placée au milieu des voiles“ (ebd., 233) in der Mitte der Kirche war. Blanca wird so gleichsam zum Kultobjekt für Aben-Hamet, entspricht aber auch einer Figur, die ganz wörtlich *voilée* ist im Sinne der Forderung an den Stil des *beau idéal*, die Chateaubriand im Text vorzuführen scheint. Bezeichnenderweise ist es der „cimetière qui environnait cette ancienne mosquée“ (ebd., 234), in dem die schicksalslösende Begegnung stattfindet. Dieser wird von Blanca als ihre baldige Ruhestätte angekündigt, die das *enchantement* der christlichen Religion in intensivierter Form enthält, da er als Schwellenort der jenseitigen Erlösung besonders nahe steht: „Vois cet asile de la mort; il est enchanté!“

[23] Er befindet sich „dans un abîme de réflexions les plus sérieuses et les plus tendres, lorsqu'un soir il entendit sonner cette prière chrétienne qui annonce la fin du jour“ (DA, 232).

[24] Die noch maurischen Säulen der Kirche sind zum Beispiel „de colonnes qui ressemblaient aux troncs d'arbres d'une forêt régulièrement plantée“, während der christliche Altar reich dekoriert ist: „étincelait d'or et de pierreries“ (ebd.).

(Ebd.) Aben-Hamets Überlegungen unmittelbar nach dieser Szene führen schließlich zu seinem religiösen Umdenken, wobei es vor allem die vorbildlichen Figuren Blanca, Carlos und Lautrec sind, die die christliche Religion für ihn schließlich der seinen überlegen machen: „Ce Dieu est toujours le Dieu des nobles âmes, puisqu'il est celui de Blanca, de don Carlos et de Lautrec." (Ebd.)

Auffällig ist jedoch, dass die Verbindung der Liebenden am Ende nicht durch die Religion blockiert wird, sondern durch die uralte Feindschaft der Abenceragen mit den Bivars, zu denen Blanca gehört (der Cid de Bivar ist ihr Großvater). Freilich ist es zuletzt Blanca, die Aben-Hamet auf seine letzte Frage hin in die Wüste schickt, auch dies in beispielhafter Verbindung von großer Bedeutung und stilistischer *brevitas*, wobei die übertrieben wörtlich gemeinte Wüste Afrikas sogar eine biblische Dimension aufruft: „Retourne au désert!" (ebd.) – doch die Entscheidung an sich ist eben nicht religiös motiviert. Es ist das Schicksal, das sich hier erfüllen muss.[25] Ein solcher Handlungsablauf lässt an die Fatalität der Tragödie und ihre „negative Anthropologie"[26] denken.

Ein interessanter Befund, der noch genauerer Untersuchung bedürfte, ist, dass stellenweise sogar der für die klassische Tragödie proklamierte „funktionale Stil" (Stierle 1985, 84) auftritt, insofern die Charaktere auch

[25] Vor dem Hintergrund der früheren spanischen Versionen des Stoffes, zum Beispiel der ‚Novela morisca' *El Abencerraje*, erschienen in der *Diana* des Montemayor, ist das negative Ende der Liebesgeschichte neu: „Les écarts par rapport à la nouvelle initiale sont nombreux. Ainsi, à l'inverse du dénouement euphorique de la nouvelle espagnole, l'hypertexte entraîne les personnages dans la solitude et la mélancholie." (Soupault Rouane 2006, 368)

[26] Diese wurde für die klassische Tragödie Frankreichs 1985 von Karlheinz Stierle formuliert. Es ist damit die grundsätzliche „Unlösbarkeit der Frage nach der menschlichen Natur" (Stierle 1985, 84) gemeint. Damit verbunden sei ein „funktionaler Stil", der das „markierte, rhetorische Sprechen" (ebd.) verlässt und „ein neues Ideal des nicht mehr codierten Sprechens in die europäische Literatur einführen sollte" (ebd.). Eben dieser Stil kann die Negativität, die bei Protagonisten klassischer Literatur auftritt, gleichsam auffangen: In der Sprache Racines beispielsweise erhält das in seinen Leidenschaften dezentrierte Subjekt selbst in der größten Überwältigung durch schicksalhafte Leidenschaften durch die klassische Klarheit in der Sprache eine Identität. Chateaubriand nennt im *Génie* und andernorts die Tragödien Racines, allen voran *Athalie*, als große Modelle tugendhafter Protagonisten und sprachlicher Schönheit.

bei Chateaubriand nur in der Sprache ‚zu sich selbst' zu kommen scheinen. Auch wenn die ‚Funktionalität' der Sprache bei Chateaubriand auf eine romantische ‚Sprache des *vague*' geöffnet ist, die über die Codiertheit der Sprache hinwegtäuschen soll,[27] treten auch klassische Diskursstrukturen auf – es sei nur ein Beispiel genannt: Als Blanca die Protagonisten zu *exempla* der ausweglosen Situation proklamiert, erscheint dies keineswegs als subjektives Sprechen eines romantischen Subjekts, sondern wie die streng konstruierte Synthese einer Bühnenfigur, die sich im Moment der Lysis des Dramas gleichsam an das Publikum richtet: „Tous les cœurs qui sont ici éprouvent des chagrins; vous apprendrez de nous à supporter les maux de la vie." (Ebd., 231)[28] Es scheint, als würden die Reste einer klassischen Repräsentationsästhetik unterschwellig ein Gegengewicht zur romantischen Entgrenzung der Leidenschaften bieten oder zumindest das Schicksal im Diesseits auffangen, während der Blick auf die Wirkung der Religion und die Darstellung des *enchantement* gelenkt wird. Eine ähnliche Funktion kann auch der Struktur und der Schicksalhaftigkeit des tragischen Modells, das immer wieder auf-

[27] Küpper 1988, v. a. 139: Küppers These ist, dass die Sprache der romantischen Subjektivität darüber hinwegtäuschen muss, dass Sprache immer einen Code vorgibt, und so, um sich von der klassischen Transparenz zu lösen, in einer „Metaphorisierung des Konzepts des *Ineffabile*, des Suspendierens von Oppositionen, der Verweigerung von Fixierung" (ebd., 147) endet.

[28] Auch wenn der Satz an eine Figur innerhalb der Erzählung gerichtet ist, Lautrec, so scheint er doch in seiner Tragweite das innere Kommunikationssystem zu überschreiten. Eine weitere interessante Beobachtung ist die Ähnlichkeit zum Auftreten der Bérénice am Ende der gleichnamigen Tragödie Racines, die die drei Protagonisten auf sehr untragische Weise (alle überleben) zu *exempla* unglücklicher Liebe erklärt: „Adieu. Servons tous trois d'exemple à l'univers / De l'amour la plus tendre et la puis malheureuse / Dont il puisse garder l'histoire douloureuse." (Racine 1950, Vv. 1502–1505). Insofern auch die „tragische Progression" in Racines *Bérénice* bereits nur noch „innere Bewegung" (Stierle 1985, 103) ist und die Protagonisten ebenfalls nicht ums Leben kommen, sondern die Lysis durch den gegenseitigen Verzicht gekennzeichnet ist, liegt sie als Modell für Chateaubriands Erzählung nahe, dessen Wirkabsicht auch nicht mehr Furcht und Schrecken sind, sondern eine romantische Sehnsucht nach Erfüllung.

gerufen wird,[29] insgesamt zugeschrieben werden. Gleich zu Beginn wird Spanien metonymisch als Bühne vorgestellt, von der die Abenceragen in der Vergangenheit abtreten mussten: „Ils avaient quitté avec un mortel regret le théâtre de leur gloire" (ebd., 204). Der „mortel regret", der durch Aben-Hamets Rückkehr gerächt werden soll, wird durch die Wirkung der christlichen Religion in ein gleichsam ‚himmlisches Sehnen' überführt. So ist es zwar auch das Christentum, das im Charakter des Aben-Hamet über die muslimische Religion siegt, doch der Sieg kann in der Handlung keine Einlösung finden: Alle sind unglücklich durch den Verzicht und auch die christlichen Protagonisten nehmen Schaden.[30] Ganz in diesem Sinne ist ‚der letzte Abencerage' der titelgebende Held, dessen Hamartia eigentlich nicht seine Religion ist, sondern seine Abkunft.[31] Als letzter seines Geschlechtes, keineswegs als konvertierter Christ geht Aben-Hamet auf seinem Grabstein in die mündliche Überlieferung ein. Mit der kurzen Wiedergabe der Beschreibung des Grabmals durch den auktorialen Erzähler, dem diese als Reisendem nur von anderen Reisenden mündlich überliefert wurde, schließt die Erzählung: „on m'a montré

[29] Nicht nur die Struktur der Erzählung, in der sich relativ genau Desis, *aveu*, retardierendes Moment, Katastrophe verbunden mit Anagnorisis und Lysis erkennen lassen, erinnern an eine Tragödie, auch das Auftreten der Figuren in langen Redepartien, gleichsam gesprochener Handlung und im Kleinen auch Formulierungen (z. B. „Blanca sortit." [DA, 229]) lassen an ein Bühnengeschehen denken. Eine ausführliche Darstellung kann hier nicht geleistet werden.

[30] Blanca scheint gleichsam der Welt entrückt und irrt selbstvergessen durch die „montagnes de Malaga" und die „ruines de l'Alhambra" (ebd., 244), bleibt alleine und verbringt ihr Leben fern von ihrer Familie, was zum Tod ihres Vaters führt; ihr Bruder stirbt im Duell.

[31] Dass damit aber sogar die Abenceragen gänzlich aussterben müssen, mutet wie das düstere Schicksal einer Tragödie bzw. ein episches Ereignis geopolitischer Tragweite an. Chateaubriand fügt dem bekannten tragischen Schicksal der Abenceragen, die in der Alhambra auf Grund von Streitigkeiten mit einem anderen muslimischen Stamm ermordet wurden, noch den Untergang der nach Afrika zurückgekehrten hinzu. Diese vierzehn übriggebliebenen seinen nämlich durch das harte Klima untergegangen („péri" [ebd., 205]), weshalb alle Hoffnung des Geschlechtes auf ‚dem letzten Abenceragen' ruht.

un tombeau qu'on appelle le *tombeau du dernier Abencérage*" (ebd.).[32] Die letzten Zeilen der Erzählung lassen noch ein letztes Mal eine Harmonie zwischen Diesseits und Jenseits bzw. eine Erlösung aufscheinen: Nach maurischer Sitte befindet sich ein Riss im Stein, in dessen „coupe funèbre" sich Wasser sammelt, das in Afrikas „climat brûlant" dem „oiseau du ciel" den Durst löscht (ebd.).[33] So ist es ein kleines Wunder, mit dem die Erzählung schließt und das den Leser ahnen lässt, dass der Protagonist doch als konvertierter Christ nun im Grab an der göttlichen Harmonie teilhaben kann, allerdings ist es auch zuletzt immer noch eine Verbindung zwischen den Religionen, die das ‚kleine Wunder' vollbringt, eine eindeutige Zuordnung fällt aus, was hervortritt, ist die Schilderung der metaphysischen Ahnung selbst. Dass es Chateaubriand genau darum geht, kann auch dadurch belegt werden, dass die Erzählung mit dieser Darstellung schließt. Der ‚geschlossene' Schluss in Form der Katastrophe wird überschritten, dieser kann in einer Welt der „Kopräsenz des moralisch Widersprüchlichen" als einlinige „Überschreitung einer semantischen Grenze" (Küpper 1987, 69–70) nicht mehr gedacht werden, die Weiterführung der Erzählung zielt im Gegenzug auf eine ‚Dramatisierung der Welt' selbst ab.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Chateaubriand durch verschiedene Strategien den Focus auf die sprachliche Gestaltung richtet bzw. die durch Religion inspirierte Sprache und Kunst zum positiven Zeugen der metaphysischen Dimension bzw. einer himmlischen Harmonie einsetzt, für deren Herstellung die Religion selbst im Leben (noch) scheitert. Chateaubriands religiöse Ansicht verbleibt in einer moralistischen und aufklärerischen Kritik an der Nichtigkeit der

[32] Es sei nur angemerkt, dass ähnlich wie in der Novelle *Atala* die Hoffnung aller scheitert und nur die typisch romantische Leere und Melancholie bleibt. Alle Themen, auch die „in semantischer Hinsicht widersprüchliche Kombination [der romantisierenden Projektionen] erklärt sich also aus ihrer funktionalen Äquivalenz" (Matzat 1990, 118), nämlich Gelegenheiten zur Narration und „Anlässe der Vorstellungskraft" zu sein – vgl. Matzat 1990, 117–118, der sich auf Carl Schmitts zutreffende These des „Occasionalismus" romantischer Motive beruft (vgl. Schmitt 1982, 110).

[33] Vgl. auch das ausführliche Kapitel zu den Vögeln in GÉ, 164 ff.

Leidenschaften,[34] positiviert werden diese durch ihren Bezug zum Metaphysischen, der eine Intensivierung der Empfindung und der Wahrnehmung religiöser Phänomene allgemein zur Folge hat. Umgesetzt wird diese Wahrnehmung in der Darstellung des *enchantement*: an Stellen der stilistischen Umsetzung des *grand et simple*, in der Darstellung metaphysischer Ahnungen, wie im Schluss, wenn die Perspektive in die Nullfokalisierung geht und die Figur aus dem eigenen Leiden herausgehoben wird und dieses sprachlich in eine Hoffnung auf eine Auflösung der Dissonanz überführt wird; an den Stellen der idealistischen Verschönerung der Charaktere, wenn also *le beau idéal* umgesetzt wird; und letztlich auch an Stellen, an denen klassische Diskursmuster und/oder Strukturmerkmale der Tragödie die Intensität in den Stil oder die Struktur selbst legen. In welchem Verhältnis Klassisches und Klassizistisches zum Romantischen stehen, bleibt eine im Detail weiter zu klärende Frage, und auch inwieweit die Kunst im Dienst der Religion steht, kann nicht abschließend beantwortet werden; positiv zu beantworten ist aber, dass die Religion explizit in den Dienst der Kunst genommen wird, da ein religiös Wahrnehmbares in eine ‚Sprache des *enchantement*' übersetzt wird und über die Grenzen einer Religion hinaus verständlich und vor allem wirksam werden soll.

3. Der ‚freie Ausdruck' bei Levi

3.1. Theorie: *Il senso del sacro*

Levi publiziert 1946 sein poetisch religionswissenschaftliches Traktat *Paura della libertà* (Levi [3]1964, im Folgenden Pdl). Konzipiert ist das Werk bereits 1939 im Exil in Frankreich. Angesichts der geschichtlichen Situation interessiert Levi grundsätzlich die Untersuchung von Religion als psychologischem Prozess und als sozial relevantem Faktor. Es geht also um Religion als religiöses Gefühl gegenüber einem Heiligen, Religion im nicht-christozentrischen Verständnis[35] und in einem weiteren

[34] Vgl. auch Grimm 1991.

[35] Vgl. Fn. 3 oben.

Sinne um Religion als ‚politische Religion':[36] „non potremo intendere nulla di umano se non partiremo dal senso del sacro. Né potremo intendere nulla di sociale se non partiremo dal senso del religioso." (Pdl, 21) In diesem Kontext steht Levi der Religion in ihrer kollektiven Kraft und Wirkung und in ihrer fixierenden Eigenschaft skeptisch gegenüber. Die entscheidende Frage in Hinblick auf Levi ist also, und darin ähnelt sich die Stoßrichtung der beiden hier untersuchten Autoren, welche positiven Wirkungen das religiöse Gefühl hervorbringen kann und auf welche Weise dies geschieht. Levi unterscheidet an dieser Stelle das religiöse Gefühl, das *sacro*, vom Begriff der Religion als „relegazione".[37] So sei Religion eigentlich die Reaktion auf die Angst vor dem Heiligen als Unbestimmbarem und führe zu den religiösen Idolen und Handlungen (Göttern, Riten, Opfern, Gebeten etc.), die dem, wovor die Angst da ist, eine feste Form geben und dem Menschen eine feste Handlungsanweisung: „relegare il sacro fuori della coscienza, porgendo ad essa degli oggetti finiti e liberatori" (ebd., 24). Was dabei genau dieses *sacro* ist, variiert, und auch sein Ursprung ist nicht klar auszumachen. Levi stellt dem religionswissenschaftlichen Begriff des *sacro* den philosophisch erörterten Begriff der *massa* (ebd., 105) und das psychologisch verstandene *indistinto originario* (ebd., 49) zur Seite, welche alle Teil des gleichen Konzepts sind. Zum einen weisen diese ontologisch qualitative Unterschiede auf, zum anderen sind sie Teil der Argumentationsstrategie: Levi reflektiert die historischen Begriffe und beleuchtet so je unterschiedliche Perspektiven auf dasselbe Konzept, hier zum Beispiel die religionsphänomenologische, die psychologische und die philosophische. Auch für den ideellen Zielpunkt, den Levi für den Menschen formuliert, wenn dieser schließlich den anthropologischen Prozess der Religion, das heißt der Umwandlung des *sacro* in feste religiöse Formen durchschaut hat, nutzt er mehrere Begriffe: Es ergänzen sich der biblische bzw. religionshistorische Ort des

[36] Vgl. zur Entstehung der ‚säkularen Religion' aus der Sakralisierung politischer Systeme und der Nation *grossomodo* seit der französischen Revolution und der sich ausbreitenden Laizität Gentile 2007.

[37] Auch wenn die Etymologie falsch ist: „Religione è relegazione. Relegazione del dio nel legame delle formule, delle evocazioni, delle preghiere, perché non sfugga, secondo la sua inafferrabile natura." (Pdl, 21; vgl. Snelling-Gőgh 2020, 98, Anm. 75)

paradiso (ebd., 125), der wieder erreicht werden kann, die psychische Reife des *uomo intero* und der philosophische Zustand der *esistenza* bzw. der *libertà*; auf expressiver Ebene ist es die *arte vera* (ebd., 78) bzw. der *mito* (ebd., 120), die der Mensch und vor allem der Künstler anstreben sollte, um den Idealzustand zu transportieren. Der Idealzustand ist deshalb labil und im Leben nicht erreichbar, da das *sacro* – ähnlich wie bei Chateaubriand – eine paradoxe Kraft ist, welche den Menschen einerseits hin zur Freiheit und darüber auch zum freien Ausdruck antreibt, ihn aber andererseits in Angst und Schrecken versetzt und so in den festen ‚symbolischen' Strukturen der Religion verharren lässt. Das *sacro* ist

> il piú ambiguo e profondo e doppio vermaquilino dei sensi, l'oscura continua negazione della libertà e dell'arte, e, insieme, per contrasto, il generatore continuo della libertà e dell'arte. (Ebd., 21)

Wenn bei Chateaubriand stärker der Mangel das Diesseits bestimmt und durch diesen die Intensität der Wahrnehmung und die Sprache des *enchantement* erreicht wird, so ist es bei Levi die im Heiligen angelegte Möglichkeit, die dynamische Kraft, die betont wird und die durch die punktuell gefühlte Harmonie des Künstlers zur Welt zum Entstehungszeitpunkt des Werkes auftritt – eine solche Harmonie soll vom Rezipienten zum Zeitpunkt der Rezeption aktualisiert werden können. Der Einklang zwischen Identität und Differenz zur Welt, der gleichsam die Angst vor dem Heiligen kassiert und religiöse Formen überflüssig macht, ist die punktuelle Ahnung des Paradieses, das mit dem Sündenfall verloren ging. Dieser wird von Levi, ähnlich wie bei Chateaubriand, als Eintritt in das Diesseits erklärt, bei dem der Mensch sich seiner selbst und der Welt bewusst werde und das problemlose, harmonische Dasein verliere. Das Sehnen nach der Einheit ist aber bei Levi, anders als in Chateaubriands theologischer Auslegung, religionswissenschaftlich verstanden und in ein Heiliges verlegt, das eine Ahnung des anderen Zustandes, eine metaphysische Ahnung transportiere. „Il mondo, anziché vero, diventa simbolico" (ebd., 122), so lautet die Erklärung für den Transformationsprozess, der mit dem Sündenfall eintritt: Auffällig stehen die Adjektive *vero* und *simbolico* einander gegenüber und diese sind es, die nach Levi die qualitativen Unterschiede jeder Art von menschlichem Ausdruck und von kultureller Äußerung, also auch von Kunst ausmachen. Er spricht in Bezug auf die Kunst auch von einer „arte espressiva", die „eter-

namente mutevole" (ebd., 72) bleiben müsse, damit sie im Moment der Produktion und der Rezeption lebendige Realität, die „realtà vivente e irripetibile" (ebd., 69) mimetisch ‚wiederhole'.

Wie sieht nun eine diskursive Umsetzung der Kunst aus, die Levi fordert? Ähnlich wie Chateaubriand muss auch Levi das Paradox der diesseitigen Welt der Religion und einer nicht realisierbaren harmonischen Vorstellung von ‚Freiheit' sprachlich bewältigen. Die Problematik besteht darin, dass jede sprachliche Mimesis der Welt eine ‚religiöse' und das heißt bei Levi immer auch eine ‚symbolische' Umsetzung ist, die auf einer eindeutigen Zuordnung von einem *signifiant* zu einem *signifié* beruht.[38] Eine Sprache, die ‚frei' von ‚Religion' sein will, muss daher versuchen, eindeutige Aussagen und Denotate zu vermeiden und das viele Konnotationen beinhaltende *signifié* in seiner Vielfalt zu repräsentieren, um die ‚modernen denotativen Begrifflichkeiten' gleichsam diskursiv rückgängig zu machen. Dabei kommt der Begriff des Mythos ins Spiel, der *per definitionem* zwischen erster, ‚symbolischer' Sinngebung und gleichzeitiger Beibehaltung der Seinsidentität von Wort, Sache und Sprecher steht und die zentrale Kategorie im Denken und Erzählen Levis ist. Als Denkform entspricht er dem anthropologischen Prozess, als Darstellungsmittel, und zwar in Form des, das Mythische bereits reflektierten, mythologischen Erzählens, illustriert er die Dynamik zwischen ‚religiöser Festschreibung' und ‚freiem Ausdruck' bzw. zwischen sprachlicher Labilität und Vieldeutigkeit einerseits bei gleichzeitiger, anthropologischer Eindeutigkeit andererseits.[39]

---

[38] Vgl. ebd., 500. Für diesen Kontext genügt es, Levis ‚Symbol' im Sinne seiner Theorie als religiöse Fixierung zu verstehen. „Il peccato è dunque […] la traduzione della libertà in un simbolo religioso" (Pdl, 123): Zeigen kann sich diese Fixierung in allen möglichen Bereichen kulturellen Ausdrucks. Vgl. zur genaueren Definition des Symbols bzw. zum Abgleich mit der rhetorischen und der religionswissenschaftlichen Tradition Snelling-Gőgh 2020, 34 ff.

[39] Vgl. Vietta/Uerlings 2006, 8: „moderne mythische Rede ist nicht mehr (naiv) ‚mythisch', sondern ‚mythologisch'", da sie auf der gleichen Ebene mit der analytischen Vernunft stehen möchte, eine „umfassende, aufgeklärtere Form von Vernunft sein" will. – Vgl. zur Tragweite des bewussten Einsatzes des mythologischen Erzählens als neuem komplexen Modell ‚dynamischer Sprachlichkeit' zusammenfassend Snelling-Gőgh 2020, 504: „Mythologisches Erzählen und weltliterarischer Anspruch".

Eine der Hauptstrategien ist bei Levi daher eine Vervielfachung der gleichen Aussage, ein Aneinanderreihen und Ineinanderverschachteln von verschiedenen Erklärungen derselben Sache. So erklärt Levi auch selbst den ‚Mythos der Bibel', das Zitat ist sowohl inhaltlich als auch sprachlich aussagekräftig:

> Il mito dei libri santi è il racconto misterioso, la Storia Sacra dell'uomo […]. Il mito, preso come simbolo, può avere mille significati, tutti ugualmente veri: disubbidienza, orgoglio, mancanza di fede, e perfino concupiscenza d'amore, secondo l'interpretazione volgare, che è quella milanese e olandese, ambrosiana e beverlandiana. Tutti i sensi simbolici sono ugualmente veri: ma la lettera del mito è chiara, e li comprende tutti nella sua verità. (Pdl, 120)

Immer wieder sind in *Paura* Vervielfachungen und Hybridisierungen von Erklärungsmöglichkeiten und Erklärungsketten bis hin zu enumerativen Reihungen zu beobachten, so zum Beispiel im Kapitel „Storia Sacra" (121 ff.), das den anthropologischen Prozess erklärt, der nach dem Sündenfall als Reaktion auf das *sacro* eintrete und über die Bewusstmachung von Religion zum erneuten *paradiso* in Form der Freiheit innerhalb der Religion führe. Das Kapitel enthält eine Wiedererzählung der Genesis, in der sich wörtliche Bibelzitate, eigene Erzählung und Erklärung vermischen und so ein unauflösbares Geflecht ergeben:

> Egli era ‚ignudo': cioè era in lui l'infinita indeterminatezza, ma ‚non se ne vergognava', non ne aveva sacro terrore, perché questa indeterminatezza era insieme determinazione […] viveva nella libertà che era la felicità del giardino. (Ebd., 120)

Die religionswissenschaftliche Erklärung des ‚heiligen Schrecken' steht neben wörtlichen Zitaten aus der Genesis sowie dem psychologischen Glückszustand, auf den das Zitat gleichsam als letzten, unauflösbaren Begriff hinläuft: Ein solches Bild, die „felicità del giardino" kann man als „absolute Metapher" verstehen, die nicht begrifflich fassbar ist, da sie eine anthropologische Universalie transportiert, welche in den „Substrukturen des Denkens" verankert ist (Blumenberg 1960, 11) – so wird das Paradiesbild als Sehnsucht nach einem Glückszustand von Levi kulturell ahistorisch und Religionen übergreifend verstanden und erklärt (vgl. Snelling-Gőgh 2020, 74 ff.).

Das Bild steht damit neben und im erklärenden Diskurs und bleibt dennoch ‚Bild', womit Levis Grundidee sprachlich zum Ausdruck kommt: Die Sache ist nicht mit Worten auszudrücken, da Worte bereits

‚symbolhaltig' und damit ‚religiös' sind; dennoch kann zum einen der Starrheit einer eindeutigen Erklärung entgegengewirkt werden, zum anderen gibt es Worte und Wörter, die ‚nahe an der Sache' sind und diese bildlich verständlich bzw. fühlbar machen. Auch werden so verschiedene Kanäle beim Rezipienten angesprochen, über die Erklärungen wird die kognitive Ebene gefordert, durch die poetischen und bildstarken Passagen der Affekt.

Wenn bei Chateaubriand eine trotz aller klassizistisch-tragischen Diskursmerkmale im Anspruch romantische Sprache, eine ‚Sprache des Ungefähren' nach einer Tiefenebene sucht und die Konstruktionsmöglichkeiten des Autors und Lesers betont werden, so steht in der schon fortgeschrittenen Moderne bei Levi eine „profondità semantica potenzialmente insondabile", die auf der grundsätzlich angezweifelten Erkenntnismöglichkeit, einer „oscurità epistemologica" (Regn 2008, 464) beruht. Hier setzt nun Levi an und versucht eine Sprache zu finden, die zu den Ursprüngen der Bedeutungen führt und so die unverstandene Tiefe für alle erhellt, indem er die Ungewissheiten des Heiligen gleichsam sprachlich unterschiedlich ausleuchtet und vorführt und indem er darunter eine anthropologisch universale und daher, so seine Idee, eine selbstverständliche Theorie aufstellt.

Ähnlich wie in Chateaubriands Argumentation im *Génie* hält *Paura* ein hohes suggestives Potenzial bereit[40] und fordert den Leser im Grunde auf, den theoretischen Sätzen des Autors zu folgen. Überzeugend sind beide Werke nicht in ihrer Theorie, wenn auch etwas mehr als poetische Texte,[41] aber vor allem als literarische Zeugnisse ihrer jeweiligen Epoche und als Grundlagen zum Verständnis der Erzähltexte: Auch bei Levi führen die Erzähltexte noch deutlicher vor, wie der Autor sein Kunstideal umsetzt, wofür abschließend noch ein knappes Beispiel aus dem *Cristo* gegeben werden soll.

---

[40] Vgl. zu den zahlreichen weiteren Techniken suggerierter Kausalität, mythischer Bilder oder Allusionsketten ebd., 326 ff., zusammengefasst 505–506.

[41] *Paura* weist im Vergleich zum *Génie* eine noch höhere poetische Dichte auf, die es zu einem schwierigen, obskuren Werk macht, so einhellig die Forschung, vgl. z. B. Baldassarro 1995, v. a. 142.

3.2. Erzählung: *Cristo si è fermato a Eboli*

In der ethnologisch-autobiographischen Erzählung *Cristo si è fermato a Eboli* (Levi 1990, im Folgenden CR) berichtet Levi von seinem Exil in Lukanien, der heutigen Basilikata. In Aliano (dem Ort der Erzählung) erfährt Levi gleichsam ein Stadium kultureller Nähe zum *sacro*. Der *senso del sacro* ist in der Weltwahrnehmung der Bewohner ‚noch'[42] greifbarer, die ‚symbolischen' Formen sind noch unspezifischer und transportieren die Ambivalenz des Mythischen deutlich. Diese zeigt sich zum Beispiel in der Darstellung von Tieren als undefinierten Wesen, die auch in der Bezeichnung die Ambivalenz der ‚Mythisierung' aufweisen. So ist die Ziege eine „capra-diavolo" (CR, 23), ihr Auftreten wird folgendermaßen beschrieben:

> Invisibili presenze bestiali si manifestavano nell'aria, finché di dietro a una casa, compariva, con un balzo delle sue gambe arcuate, la regina dei luoghi, una capra, e mi fissava con i suoi incomprensibili occhi gialli […] Guardato da questi occhi né umani né divini, accompagnato da queste potenze misteriose, arrivavo lentamente verso il cimitero. (Ebd., 58)

Der Leser erlebt die unbestimmte Wirkung mit, die erst langsam und sukzessive begrifflich spezifiziert wird. Dabei nehmen symmetrisch auch die örtlichen Ergänzungen materielle Gestalt an: „nell'aria" wird zu „dietro una casa". Die Bewegung wird deutlicher, die „presenze" werden zum „balzo", wobei die Bewegung selbst aber syntaktisch im Vordergrund steht. Schließlich werden die ‚gekrümmten Beine', die bildhaft für den Teufel stehen können oder aber für die Armut, die sich sogar in den ausgemergelten Ziegen zeigt, in die Sprache der Bewohner überführt, in der die Ziege ein religiöses Idol („regina dei luoghi") ist, da sie nur wenig zum Überleben braucht, bis der Begriff der „capra" das Erscheinen konkretisiert. Diese konkrete Benennung geht dann wieder in der Wirkung auf, die der Blick auf den Betrachter hat: „mi fissava con i suoi incomprensibili

[42] Auf den Entwurf der verschiedenen kulturellen Stadien kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei darauf hingewiesen, dass Levis Denken zwar den typischen Denkfiguren der Moderne entspricht, wenn er an ‚indigenen Völkern' die Ursprünge von Sprache und Kunst aufdecken will (vgl. Gess 2013, 139–140), aber nicht der evolutionistischen Einbahnstraße des Primitivismus folgt, da seine Idee von Zeit und menschlicher Entwicklung grundsätzlich eine Gleichzeitigkeit aller Zeiten beinhaltet, vgl. dazu im Detail Snelling-Gőgh 2020, 71–72.

occhi gialli". Daraufhin wird die ‚unverständliche Wirkung der Augen' der lexematischen Bestimmtheit wieder enthoben, in „né umani, né divini", um schließlich als ‚unbestimmte Macht', als „potenza misteriosa" benannt zu werden. Begriffe, die den *senso del sacro* bezeichnen, finden sich häufig innerhalb von Beschreibungen und Erlebnissen. So spürt der Erzähler sogleich bei der Ankunft den „curioso timore" bzw. den „reverenziale terrore" (ebd., 6) der Landschaft, die sich als „mystischer Ort kollektiver synkretistischer Vorstellungen" (Snelling-Gőgh 2020, 192) um die Briganten, Fabelwesen oder Legenden entpuppt. An einer anderen Stelle verschmelzen die Geräusche der Tiere in der allgemeinen Geräuschlosigkeit mit der Landschaft selbst und erregen dadurch Schrecken:

> Nel silenzio meridiano, un rumore improvviso rivelava una scrofa che si rotolava nelle immondizie; poi gli echi venivano svegliati dallo scroscio irresistibile di un raglio, piú sonoro della campana, nella sua fallica grottesca angoscia. (CR, 57)

Auch hier werden die Akteure durch das Ansprechen des auditiven Kanals als unbestimmte Macht vorgeführt, als Einbrechen des *sacro* in die Lebenswelt, im Kontrast zwischen Konkret-Alltäglichem und Abstrakt-Universellem.

Interessant ist, dass die Bilder immer in die Erzählung eingewoben werden und so in ihrer Untrennbarkeit von der Lebenswelt auftreten. Nicht plötzlich und als Ereignis zeigt sich das Heilige, sondern als allem innewohnende Kraft. So fehlen in den Beschreibungen, die man auf den ersten Blick als Ekphrasis einstufen möchte, typische sprachliche Evidenzierungsstrategien wie zum Beispiel das suggerierte „Gleichzeitigkeitserlebnis des Augenzeugen" (Lausberg 2008, 400, § 810), das durch eine Darstellung im Präsens oder die Betonung von Bezügen zu Ort, Zeit und dem Handeln der beobachtenden Person hervorgerufen wird. Dadurch kann Levi einerseits unbemerkter religionswissenschaftliche Konkretisierungen einfließen lassen, andererseits sollen diese dann dazu beitragen, dass der affektischen Wirkung ein kognitiver Impuls beigemischt wird. Es handelt sich um Verbildlichungen und Theoretisierungen gleichermaßen.[43] Solche Verfahren bestimmen die Narration im *Cristo* und

[43] Vgl. ebenfalls Lausberg 2008 zur genauen Unterscheidung der ‚affektischen evidentia' im Gegensatz zur ‚intellektuellen percursio' (404, § 813). Eine echte Ekphrasis tritt nur selten im *Cristo* auf, dafür aber zahlreiche, auch noch deut-

entsprechen Levis eigener Forderung nach einem mythologischen Diskurs, „der in seiner Benennung selbst ambivalent bleiben soll" (Snelling-Gőgh 2020, 471) und dabei auch den Blick auf seine eigene Gemachtheit lenkt. Ähnlich wie bei Chateaubriand wird der Fokus so auf die besonderen sprachlichen Entfaltungen eines wirkenden Religiösen bzw. Heiligen gelenkt, das als neu erfahrenes Fremdes (des archaischen Süditalien) dem Eigenen (des norditalienischen Erzählers) ähnlich scheint und ästhetisch verstanden werden kann. Darin liegt auch bei Levi die humanistische Tragweite seiner Sprache, wobei seine Stoßrichtung konkreter ist: Zum einen will er dem Leser (des ‚westlich denkenden Nordens') das ‚vergessene Heilige', „la Lucania […] in ciascuno di noi"[44] vorführen, zum anderen will er symmetrisch auch den Bewohnern Lukaniens neue Ausdrucksmöglichkeiten, „nuovi e antichissimi linguaggi" (Levi 1975, 122), bereitstellen, die ‚helfen' sollen, die gewaltige und hemmende Wirkung des Heiligen (im noch undeterminierten Kollektiv) sprachlich fassbar zu machen und damit zu überwinden. Ein solches Programm formuliert Levi auch vielfach in seinem Engagement für den stark rituell geprägten *Mezzogiorno*, dessen Sprechen vom rationalisierten Norden nicht verstanden wird.[45] Freilich geht es hier nicht nur um den Dialekt, sondern eben um langage bzw. *linguaggio* und damit um den „Kampf des Menschen um persönliche Identität" (Diamond 1976, 154) – insofern soll Levis Modell auch im Sinne der Kritik am herrschaftspolitischen Diskurs lesbar sein, in dem der Norden im Sinne seiner Theorie zum Gott und der Süden zum religiösen Opfer wird. Sprache im ursprünglichen Sinne des griechischen ‚poiein' soll kreativ erschaffend sein und

lichere Stellen als diese, die als „konzeptuelle Visualisierungen" (Snelling-Gőgh 2020, 464) oder ‚mediatisierte Repräsentationen' (vgl. zum Begriff genauer Sperber 1981, 76) ethnographisch überzeugen sollen, da sie aus einem Hybrid von „Beschreibung, sensueller Affektherstellung, assoziativer Verbindung, theoretischer Erhellung und interpretativem Anspruch" (ebd., 471) bestehen. Vgl. genauer ebd. das Kapitel: IV 3.2.d) „Evidenz und sinnliche Wahrnehmung zwischen natürlicher Rhetorik und ausgestellter Ästhetik", 458 ff.

[44] So im Vorwort zum *Cristo*: „L'autore all'editore" (Levi 1990, XVIII).

[45] Zum Beispiel in seinen Artikeln in *Coraggio dei miti*. Immer mehr wird Levi auch von der Forschung postkolonialistisch in Anspruch genommen, vgl. z. B. Derobertis 2012, 157–171.

eine ‚neue Kultur'[46] der beidseitigen Inklusion bereitstellen helfen, die auf gegenseitigem Verständnis im Sinne einer symmetrischen Ethnologie[47] beruht. Der Weg dorthin verläuft über die Akzeptanz des *senso del sacro* und einen dramatischen Kampf um dessen Darstellung: „l'arte vera sarà un'evasione ed un dramma" (Pdl, 78),[48] der schließlich in einer neuen Kultur mündet, die unablässig nach Freiheit von Religion strebt.

4. *Enchantement* und *libertà* als Signaturen zweier Epochen

Beide Autoren haben ein Ideal von Kunst und definieren dieses grundsätzlich anthropologisch über etwas, das man ‚magisch-metaphysisches *surplus*' nennen könnte und das in Europa meist im kulturell Anderen als Ort des Irrationalen verortet wurde. Während Chateaubriand dieses als das ‚Andere' der (eigenen) christlichen Religion entdeckt, denkt Levi mit seiner erweiterten Religionsdefinition auch die Europaideologie als anthropologisches Phänomen und führt in seiner poietischen Ethnologie *Cristo si è fermato a Eboli* die Inklusion des fremd gewordenen Eigenen ästhetisch vor. Beide Autoren schlagen damit schließlich eine ästhetische Dimension von Religion als humanistisch einigenden Faktor vor – Chateaubriand durch eine im Christentum transportierte

[46] „[…] vanno aprendo gli occhi sulle cose, e le loro lingue si sciolgono a nuovi e antichissimi linguaggi, e la realtà del mondo cresce con il loro nuovo vedere e il nuovo parlare, nasce per essi in tutto il mondo una nuova cultura che è un fatto poetico nel senso etimologico greco del ποιεῖν, del fare, dal fare, dall'azione creatrice." (Levi 1975, 124)

[47] ‚Verstehen' („intendere", „comprendere", „realmente capire") ist das zentrale Lexem im letzten Abschnitt des *Cristo* (CR, 219); zur symmetrischen Ethnologie bzw. Anthropologie vgl. Latour 1994.

[48] Zur theoretischen Relevanz des Dramas für Levis Kunstkonzeption vgl. Snelling-Gőgh 2020, 302 ff.; zu Beispielen der narrativen Inszenierung des Dramas bzw. der Tragödie, die in Lukanien sowohl in Wesensbeschreibungen als auch in der Wahrnehmung der Lebenswelt bzw. von (rituellen) Aufführungen auftritt und sich in ihrer grundsätzlich archaischen Funktion zeigt, die die ursprüngliche Verbindung der Kunst zum Kampf ums Dasein enthält, vgl. ebd. 209 ff. und z. B. CR 20, 123, 161.

Intensität, Levi durch eine im Heiligen grundsätzlich angelegte Lebendigkeit, die frei von religiöser Ideologie ist. Während Chateaubriand zeigen will, dass die christliche Religion gleichsam von sich aus positiv wirkt, das *enchantement* subjektiv und kollektiv erfahrbar ist, muss bei Levi der Mensch an sich um die Überwindung des Religiösen und die Freiheit sowie den freien Ausdruck ‚darin' ringen, da die kollektive Religionserfahrung allein zur Erstarrung des Lebendigen führen würde. Das romantische Subjekt wird sich der *merveille* des Religiösen erst bewusst, der moderne Mensch muss die pessimistischen Epochenerfahrungen reflektieren, um die anthropologische Tragweite des *sacro* zu erkennen. Dieser zentrale Unterschied lässt *enchantement* und *libertà* in den Texten der beiden Autoren als Signaturen ihrer jeweiligen Epoche erkenntlich werden; gemeinsam ist beiden Texten der teils ausgestellt konstruierte Charakter, der den Fokus auf die Sprache lenkt; gemeinsam ist beiden Autoren die Lenkung des Lesers im Sinne religiösen Verständnisses, das das erkenntnisstiftende Potenzial von Religion über die Ästhetik, auch in Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen, betont.

Bibliographie

Baldassarro, Lawrence (1995): „‚Paura della libertà': Carlo Levi's Unfinished Preface", in: *Italica* 72, 2, 143–154.

Berçegol, Fabienne (2009): *Chateaubriand. Une poétique de la tentation*, Paris: Garnier.

Blumenberg, Hans (1960): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn: Bouvier & Co.

Chateaubriand, François-René de (1966): *Le Génie du Christianisme*, hrsg. von Pierre Reboul, 2 Bde., Paris: Flammarion.

Chateaubriand, François-René de (1996): *Atala, René, Les aventures du dernier Abencérage*, hrsg. von Jean-Claude Berchet, Paris: Flammarion.

Costadura, Edoardo (2015): „Approches d'un lieu classique. Réflexions sur la situation de Chateaubriand entre Néoclassicisme et Romantisme", in: *Société Chateaubriand Bulletin* 58 , 99–110.

Derobertis, Roberto (2012): „Southerners, Migrants, Colonized. A Postcolonial Perspective on Carlo Levi's *Cristo si è fermato a Eboli* and Southern Italy Today", in: Lombardi-Diop, Cristina/Romeo, Caterina (Hrsg.): *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, New York: Macmillan, 157–171.

Dethloff, Uwe (2005): *Literatur und Natur – Literatur und Utopie: Beiträge zur Landschaftsdarstellung und zum utopischen Denken in der französischen Literatur*, Tübingen: Narr.

Diamond, Stanley (1976): *Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven*, Frankfurt a. M./New York: Campus.

Gentile, Emilio (2007): „Religione politica", in: *Treccani*, Enciclopedia Italiana, VII Appendice, http://www.treccani.it/enciclopedia/religione-politica_% 28Enciclopedia-Italiana%29/ [12. 03.2023].

Gess, Nicola (2013): *Primitives Denken. Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne (Müller, Musil, Benn, Benjamin)*, München: Fink.

Grimm, Reinhold (1991): „Romantisches Christentum. Chateaubriands nachrevolutionäre Apologie der Revolution", in: Maurer, Karl (Hrsg.): *Romantik. Aufbruch zur Moderne*, München: Fink, 13–72.

Hennigfeld, Jochen (1976): „Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 435–451.

Kleinschmidt, Erich (2004): *Intensität. Die Entdeckung der Intensität: Geschichte einer Denkfigur im 18. Jhdt.*, Göttingen: Wallstein.

Küpper, Joachim (1987): *Ästhetik der Wirklichkeitsdarstellung und Evolution des Romans von der französischen Spätaufklärung bis zu Robbe-Grillet*, Stuttgart: Steiner.

Küpper, Joachim (1988): „Zum romantischen Mythos der Subjektivität. Lamartines *Invocation* und Nervals *El Desdichado*", in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 98, 137–165.

Lanczkowski, Günter (1978): *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Latour, Bruno (1994): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Decouverte.

Lausberg, Heinrich (2008): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Steiner.

Levi, Carlo (1975): „L'invenzione della verità", in: ders.: *Coraggio dei miti, Scritti contemporanei 1922–1974*, hrsg. von Gigliola De Donato, Bari: De Donato, 121–124.

Levi, Carlo ([3]1964): *Paura della libertà*, Torino: Einaudi.

Levi, Carlo ([3]1990): „L'autore all'editore", in: ders.: *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino: Einaudi, XVII–XIX.

Levi, Carlo ([3]1990): *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino: Einaudi.

Matzat, Wolfgang (1990): *Diskursgeschichte der Leidenschaft: zur Affektmodellierung im französischen Roman von Rousseau bis Balzac*, Tübingen: Narr.

Otto, Rudolf (1917): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Granier.

Penzenstadtler, Franz (2000): *Romantische Lyrik und klassizistische Tradition. Ode und Elegie in der französischen Romantik*, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, Stuttgart, Steiner [Beihefte, Neue Folge 28].

Racine, Jean (1950): „Bérénice", in: Picard, Raymond (Hrsg.): *Racine. Œuvres complètes*, I, Paris: Gallimard, 463–520.

Regn, Gerhard (2008): „Retorica, ermeneutica, epistemologia: allegoria e tipologia dell'oscuro da Dante a Montale", in: Perron, Gianfelice (Hrsg.): *„L'ornato parlare" – Studi di filologia e letterature romanze per Furio Brugnolo*, Padova: Esedra, 455–468.

Schleiermacher, Friedrich (1879): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, kritische Ausgabe, auf der Grundlage des Textes der ersten Auflage besorgt von G. Ch. Bernhard Pünjer, Braunschweig: Schwetschke.

Schmitt, Carl (1982): *Politische Romantik*, Berlin: Duncker&Humblot.

Snelling-Gőgh, Rosemary (2020): *Anthropologisches Denken und mythologisches Erzählen in Carlo Levis* Paura della libertà *und in* Cristo si è fermato a Eboli, Wiesbaden: Harrassowitz.

Soupault Rouane, Isabelle (2006): „Les Aventures du dernier Abencérage de Chateaubriand: Aspects d'une réécriture de l'espace", in: *Traduction, adaption, réécriture dans le monde hispanique contemporain* 33, 367–380.

Sperber, Dan (1981): „L'interprétation en anthropologie", in: *L'Homme* XXI, I, 66–92.

Stierle, Karlheinz (1985): „Die Modernität der französischen Klassik: Negative Anthropologie und funktionaler Stil", in: Nies, Fritz/ders. (Hrsg.): *Französische Klassik. Theorie – Literatur – Malerei*, München: Fink, 81–133.

Tabet, Emmanuelle (2011): „Les ambivalences du religieux dans le *Gènie du Christianisme*, in: Guermès, Sophie/Marchal, Bertrand (Hrsg.): *Les Religions du XIX^e siècle*, Congrès de la SERD (Paris 26–28 novembre 2009), 1–10, https://serd.hypotheses.org/files/2018/08/EmmanuellTabet.pdf [12.03.2023].

Vietta, Silvio (2000): *Ästhetik und Moderne. Literatur und Bild*, München: Fink.

Vietta, Silvio/Uerlings, Herbert (2006): „Vorwort", in: dies. (Hrsg.): *Moderne und Mythos*, München: Fink, 7–9.

Wehle, Winfried (1998): „Kunst und Subjekt: von der Geburt ästhetischer Anthropologie aus dem Leiden an Modernität – Nodier, Chateaubriand", in: Fetz, Reto L./Hagenbüchle, Roland/Schulz, Peter (Hrsg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin: De Gruyter, 901–941.