

DE GRUYTER

Katharina Fürholzer, Julia Pröll (Hrsg.)

FLUCHTLINIEN DER SPRACHE(N)

MIGRATION, KULTURKONTAKT
UND SPRACHBEWEGUNG IM SPIEGEL
DER *MEDICAL HUMANITIES*



MEDICAL & HEALTH HUMANITIES
AESTHETICS, ANALYSES, APPROACHES

DE
|
G

Fluchtlinien der Sprache(n)

Medical & Health Humanities

Aesthetics, Analyses, Approaches

Edited by
Mita Banerjee, Monika Pietrzak-Franger
and Anita Wohlmann

Advisory Board

Elisabeth Dietrich-Daum, Marie-Theres Federhofer, Arthur W. Frank,
Ericka Johnson, Erin Gentry Lamb, Jane Mcnaughton, Swarnalatha Rangarajan,
Heinz-Peter Schmiedebach, Jens Temmen, Kirsten Zeiler

Volume 3

Fluchtlinien der Sprache(n)



Migration, Kulturkontakt und Sprachbewegung im
Spiegel der *Medical Humanities*

Herausgegeben von
Katharina Fürholzer und Julia Pröll

DE GRUYTER

Die vorliegende Open Access-Publikation wurde durch die Universität Rostock und die Universität Innsbruck – die Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, den Forschungsschwerpunkt „Kulturelle Begegnungen - Kulturelle Konflikte“ sowie das Vizerektorat für Forschung – gefördert. Dank für finanzielle Unterstützung gebührt ferner dem Land Vorarlberg.



Universität
Rostock



Traditio et Innovatio

ISBN 978-3-11-120117-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-120156-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-120266-2

ISSN 2940-9632

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111201566>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2023944445

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.

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2023 Katharina Fürholzer und Julia Pröll, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Graffito eines/r unbekanntes Künstlers/in, Unterführung Herzog-Siegmund-Ufer (Universität Innsbruck), Copyright: Julia Pröll (Fotografie)

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Einführung

Katharina Fürholzer und Julia Pröll

Migration, Kulturkontakt und Sprachbewegung im Spiegel der *Medical Humanities* — 3

Sprach(ver)störungen. Zwischen Entwurzelung und Produktivität

Tomás Espino Barrera

Die pathologisierende Darstellung der Sprachattrition und der Mehrsprachigkeit in der europäischen Exilliteratur des 20. Jahrhunderts — 33

Heike Hartung

Becketts Poetik der Grenze – zur Lyrik Samuel Becketts — 51

Carmen Ulrich

Ohnmachtsfantasien und Sprach(ver)störungen in Tuğsal Moğuls Theater-Trilogie *Halbstarke Halbgötter*, *Somnia* und *Die Angehörigen* — 69

Christoph Singer

„A Kind of Limbo“. Schweigen und Schmerz in *Partition Narratives*: Anirudh Kala („No Forgiveness Necessary“) und Saadat Hassan Manto („The Garland“, „Toba Tek Sing“ und „The Return“) — 87

Healing Agency. (Künstlerischer) Ausdruck als Selbstermächtigung

Anna-Christina Kainradl

Der Intersektionalitätsbegriff als Analysekonzept für die Selbstdarstellungen älterer Migrantinnen — 105

Marcella Fassio

Erzählen, Ermächtigen, Entstigmatisieren. (Auto-)Biografische Verhandlungen von Migration und Mental Health in Social Media — 127

Veronika Habeker

Tanz und Resilienz im Flüchtlingskontext. Ein Jugendtanzprojekt und seine resilienzfördernden Nebeneffekte — 147

Alma-Elisa Kittner und Cornelia Ploeger

Grenze – Schnitt – Verbindung. Prozesse der Integration als Auseinandersetzung mit Fremdem und Eigenem aus kunstwissenschaftlicher und psychologischer Perspektive — 175

Wi(e)der die medizinische Monokultur? Literarische Erkundungen von Krankheit, Krise und Therapie im transkulturellen Kontext

Moritz Wigand and Julia Pröll

Gods, Ghosts and the Python's Tail. A Transcultural Mental Health Perspective on Akwaeke Emezi's *Freshwater* — 201

Annegret Richter

Transkulturelle Krisenidentitäten in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* und *Ce vain combat que tu livres au monde* von Fouad Laroui — 217

Beiträgerinnen und Beiträger — 241

Namensindex — 247

Werkindex — 249

Sachindex — 251

—

Einführung

Katharina Fürholzer und Julia Pröll

Migration, Kulturkontakt und Sprachbewegung im Spiegel der *Medical Humanities*

1 Zwischen Pathologie und kreativem Taumel: *Fluchtlinien der Sprache(n) im Kontext*

Ebenso vielfältig wie (soziokulturell bedingte) Konzepte von Gesundheit und Krankheit präsentiert sich der Begriff der Migration. Migration ist konstante Fluktuation, bedeutet wandelnde Wege, wechselnde Ziele, Neudefinitionen von Ankunft und Aufbruch. Migration ist freiwillig oder erzwungen, einsam oder kollektiv, Ausdruck von Hoffnung oder von Angst, das Ziel temporär oder permanent, die verbundene Sehnsucht erfüllt oder unerreichbar. Migration kann Mittel der Gesundwerdung sein, im Sinne einer Flucht aus Lebensumständen, die somatische Krankheiten oder seelische Traumata befördern, ebenso wie Migration auch selbst zu physischen wie psychischen Störungen führen kann.¹

Welch fundamentale Zäsur der mit Migration einhergehende Verlust von Heimat, Sprache und Kultur im Leben von Betroffenen darstellen kann, vermag folgendes Zitat der österreichischen Autorin Hilde Spiel aus dem Aufsatz „Psychologie des Exils“ geradezu modellhaft zu belegen. Darin beschreibt sie – in ihrer deutschen Muttersprache – die von versuchter Anpassung und schmerzvoller Ausgrenzung geprägte Zeit im Londoner Exil und stellt explizit eine Verbindung zwischen der erzwungenen Migration und Krankheit her:

Das Exil ist eine Krankheit. Sie erfasst den Geist, das Gemüt. Häufig auch den Körper, und sie ist unheilbar oder selten heilbar, nicht einmal durch die Rückkehr ins eigene Land. Zu sehr ist der Emigrant, der Jahre oder Jahrzehnte in der weiten Welt verbracht hat, seinem Ursprung entfremdet, zu tief ist die Kluft, die Ausgewanderte und Daheimgebliebene trennt, um nicht immer wieder, manchmal erst nach geraumer und trügerisch harmonischer Zeit, von neuem aufzureißen. (Spiel 1975, 424)

Spiels Zitat lässt sich zum einen als Aufforderung verstehen, um, wie es in diesem Band geschehen soll, den vielfältigen Verbindungen zwischen Medizin bzw. medizi-

¹ Exemplarisch sei hier verwiesen auf einen Bericht der WHO (2021), demzufolge gerade erzwungene Migration gesundheitliche Risiken birgt, wobei vor allem Beeinträchtigungen der psychischen Gesundheit im Vordergrund stehen. Zu den psychischen gesundheitlichen Risiken der Migration, siehe u. a. den Überblick von Fassio im vorliegenden Band.

nischer Metaphorik, Migration und (künstlerischem) Ausdruck – diesen ‚Fluchtlinien der Sprache(n)‘ – nachzuspüren. Es lässt sich zum anderen als Referenzpunkt lesen, um Veränderungen in der theoretischen Annäherung an Migration und Exil fassbar zu machen, die sich vor dem Hintergrund postkolonialer Theoriebildung insbesondere seit den 1990er Jahren vollziehen.²

Die von Spiel gewählte Bildsprache – geprägt von der Tatsache, dass die Autorin eben nicht freiwillig aus Wien aufbrach, sondern vor den Nationalsozialisten fliehen musste – fügt sich ihrerseits noch in ein Netz aus pathologisierenden Metaphern, mit welchen sich in der (abendländischen) Literatur- und Kulturgeschichte – insbesondere im 20. Jahrhundert – häufig an eine mit Exil und Flucht einhergehende Entwurzelung angenähert wird.³

Eine an Depathologisierung orientierte Neuberwertung von Migration ist demgegenüber eng mit dem Namen des amerikanisch-palästinensischen Literaturprofessors Edward Said und seinem Essay „Reflections on exile“ (2000) verknüpft. Zwar fasst er dort das Exil, wie vor ihm Hilde Spiel, ebenfalls als ‚therapieresistente‘ Kluft, indem er von der existenziellen, potenziell traumatisierenden Erfahrung eines „unhealable rift forced between a human being and a native place“ (Said 2000, 173) spricht. Allerdings erkennt Said einem solchen Verlust von vertrauten Bezugspunkten auch ein gewisses kreatives, ja mitunter auch subversives und gegendiskursives Potenzial zu. Dieses liegt ihm zufolge gerade in der Erfahrung des Grenzübertritts, der Dezentrierung und Multiplikation von Perspektiven: „Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is *contrapuntal*“

2 Im Kontext einer solchen Neubewertung spielt sicher auch die Tatsache eine Rolle, dass das Schreiben in der aufoktroierten Sprache des ehemaligen Kolonisators durchaus – in den Worten der aus Vietnam stammenden Linda Lê – als Akt „de la plus grande insubordination“ (2005, 84) („eine Geste größter Gehorsamsverweigerung“, Übers. J.P.) gelten kann, insbesondere wenn diese Sprache bewusst ‚gegen den Strich‘ gebürstet und kämpferisch an die Adresse des ehemaligen Kolonialherren gerichtet wird.

3 Im vorliegenden Band setzt sich der einleitende Beitrag von Espino Barrera mit dieser Tradition auseinander, die auch in jüngerer Zeit, am Übergang zwischen 20. und 21. Jahrhundert, ihre Fortsetzung findet. Hierzu genügt es, exemplarisch auf den sino-französischen Autor François Cheng hinzuweisen, der – im Unterschied zu Spiel – allerdings gerade durch das ‚Wagnis‘ eines Schreibens in der Fremdsprache Linderung seines Entwurzelungsgefühls erfährt. Zunächst, als er nach der Machtergreifung Mao Zedongs nicht mehr nach China zurückkehren kann und aus dem Stipendiaten in Paris ein Exilierter wird, sieht er sich aber, wie er in seinem in der französischen Fremdsprache verfassten, autobiografischen Essay *Le Dialogue* (2010, 28) nachzeichnet, mit „les affres de l’abandon, du dénuement et de la solitude“ („dem Grauen der Verlassenheit, der Entbehrung und der Einsamkeit“, Übers. J.P.) konfrontiert.

tal.“ (Said 2000, 186). An ein derartiges produktives ‚Doppeltsehen‘ – um hier eine Metapher des italienisch-amerikanischen Schriftstellers André Aciman (zit. nach Ete 2005, 11) einzuführen – denkt wohl auch der rumänisch-französische Schriftsteller Emil Cioran, wenn er in seinem Aufsatz „Avantages de l'exil“,⁴ ebenfalls auf eine Krankheitsmetapher zurückgreifend, von einer auf stimulierende Weise destabilisierenden „école de vertige“ (1988, 65–66), einer ‚Schule des Taumels‘, spricht.⁵

Bei all diesen positiven Umwertungen des Exils ist mit Nachdruck festzuhalten, dass es auch im Folgenden keinesfalls um eine (ethisch unzulässige) Romantisierung der Exilerfahrung gehen kann und darf. Dies unterstreicht auch Edward Said selbst, indem er u. a. im Essay „Intellektuelles Exil: Vertriebene und Grenzgänger“ festhält, dass er bei seinen Ausführungen das Exil eher als Metapher für eine produktive Randständigkeit, denn als reale Situation im Blick habe. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den Intellektuellen, der, ganz ohne Migration, in seiner Herkunftsgesellschaft durchaus ein Außenseiter sein könne, wenn er mit hegemonialen Diskursen „im Zwist lieg[t]“ (Said 1997, 59).⁶

In eben diesem, mit der janusköpfigen Doppelgesichtigkeit der Migration assoziierten Spannungsfeld (Wolf et al. 1999), situiert sich der vorliegende Band, dem es darum geht, in einem von den *Postcolonial Studies* maßgeblich geprägten theoretischen Rahmen produktive Schnitt- und Reibungsflächen zwischen Migration, Medizin und sprachlich-künstlerischem Ausdruck konsequent interdisziplinär und multiperspektivisch auszuleuchten. Der Begriff ‚postkolonial‘ wird dabei in einem weiten Sinne, hierin Stuart Hall (1996, 247) und Doris Bachmann-Medick (2014, 184–238) folgend, verstanden, was es erlaubt, auch Annäherungen an Migrationserfahrungen zu versammeln, die nicht an genuin postkoloniale, das heißt, ehemals kolonisierte Räume gebunden sind.⁷ Während Hall vor allem

4 „Vorteile des Exils“, Übers. J.P.

5 Es verwundert nicht, dass im Kontext einer solchen ‚Schule des Taumels‘ im Sinne Ciorans gerade auch Mehrsprachigkeit nicht mehr so sehr als Pathologie, sondern vielmehr als kreative Ressource erscheint. Hiervon zeugt beispielweise das Konzept der ‚babelischen Schreibweisen‘ („écritures babéliennes“), das die biblische Babel-Erzählung positiv umdeutet und Mehrsprachigkeit nicht mehr als Strafe begreift (Houdart-Merot 2006). Die Autor*innen, die im bereits erwähnten einleitenden Aufsatz von Espino Barrera zur Sprache kommen, können diesen Paradigmenwechsel noch nicht in Gänze nachvollziehen. Eine Infragestellung des monolingualen Paradigmas zeichnet sich dort allerdings – als Fluchtlinie – ab.

6 In einem ähnlichen Sinne argumentiert Vilém Flusser in seinem Text *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus* (1994), auf den Kittner und Ploeger in diesem Band eingehen.

7 Vgl. zu einer solchen extensiven Begriffsverwendung auch Mathis-Moser und Mertz-Baumgartner (2012) in ihrer Einführung zu *Passages et ancrages. Dictionnaire des écrivains migrants de langue*

die Kritik an binären Denkmustern⁸ als zentral für die von Bachmann-Medick konstatierte „erstaunliche Bedeutungsveränderung des Begriffs ‚postkolonial‘ mit dem Aufkommen der *Postcolonial Studies* in den 1980er Jahren“ (2014, 185) erachtet, ist für letztere der folgende, damit in Verbindung stehende Aspekt hervorzuheben:

[D]em postkolonialen Projekt geht es nicht primär darum, die Auswirkungen des Kolonialismus auf die außereuropäischen Staaten bis in die Gegenwart hinein zu untersuchen. Eher sind kritische Analysekatégorien zu entwickeln, mit denen die anhaltende und weiterhin problematische Konstruktion des ‚Anderen‘ (‚Othering‘) aufgearbeitet werden kann. Die diskursprägende Gewalt hegemonialer Kulturen wird dabei ebenso beleuchtet wie die zunehmend eigenständige Selbstrepräsentation bisher marginalisierter Gesellschaften, ethnischer Gruppen und Literaturen. (Bachmann-Medick 2014, 185)⁹

Vor dem Hintergrund der dargelegten Ambiguität der Migration sowie des von Bachmann-Medick skizzierten „*postcolonial turn*“ (2014, 184), ist es zum einen Ziel des vorliegenden Bandes, die Komplexität und Heterogenität migrationsverbundener Krisen- und Enteignungserfahrungen sichtbar zu machen, die sich nicht nur häufig um den Verlust von Sprache und Zugehörigkeit kristallisieren, sondern auch mit den ‚Risiken und Nebenwirkungen‘ eines als ‚kulturfrei‘ imaginierten, hegemonialen medizinischen Diskurses in Verbindung stehen können. Zum anderen, und vielleicht noch mehr, geht es auch darum, Möglichkeiten der Wiedererlangung von entstigmatisierender *agency* – insbesondere außerhalb der mit Normierungsanspruch auftretenden medizinischen Institution – aufzuzeigen. Derartige (Selbst-)Ermächtigungen, die vor allem, aber nicht nur, in der Kunst

française (1981–2011), ein Wörterbuch, das den Beitrag von Migrationsautor*innen zur französischen ‚Nationalliteratur‘ erfasst.

8 „Its theoretical value [...] lies precisely in its refusal of this ‚here‘ and ‚there‘, ‚then‘ and ‚now‘, ‚home‘ and ‚abroad‘ perspective. [...] It is about how the lateral and transverse cross-relations of what Gilroy calls the ‚diasporic‘ [...] supplement and simultaneously dis-place the centre-periphery, and the global/local reciprocally re-organise and re-shape one another.“ (Hall 1996, 247). Derartige Grenzverschiebungen prägen mit Blick auf Objektkunst und Fotografie vor allem den Beitrag von Kittner und Ploeger in diesem Band.

9 Espino Barrera und Hartung, die sich im vorliegenden Band mit Blick auf ihr Textkorpus zeitlich noch vor dem *Postcolonial Turn* bewegen, können aber durchaus als vergleichende Bezugsgrößen herangezogen werden. Sie zeigen zum einen, wie schwer es ist, sich in konkreten Migrationskontexten von binären Denkschemata und Ursprungsdenken zu lösen (Espino Barrera), zum anderen, wie die Destabilisierung von binären Oppositionen (wie Gesundheit und Krankheit) ohne explizite Bezugnahme auf die eigene Migrationserfahrung im Rahmen einer subversiven Ästhetik der Reduktion bewerkstelligt werden kann. Die von den beiden Beiträger*innen analysierten Autor*innen können in jedem Fall im Kontext einer postkolonial inspirierten Infragestellung des Paradigmas einer vermeintlich homogenen ‚Nationalliteratur‘ gelesen werden.

und Literatur geschehen, lassen nicht nur wieder „zur Sprache kommen“ (Sloterdijk 1988) und somit ‚un-erhörte Geschichten‘ der Marginalisierten laut werden, sie erlauben auch (transkulturelle) Neukonzeptualisierungen von Identität und (Medizin-)Kultur.

Entsprechend der disziplinenüberschreitenden Ausrichtung des Bandes, geben die darin versammelten Beiträge, denen ein weiter Kultur- und Literaturbegriff zugrunde liegt, Einblick in eine Vielzahl von Ausdrucks- und Kunstformen des 20. und 21. Jahrhunderts. Der Bogen spannt sich von faktualen Selbstinszenierungen auf Social Media über fiktionale Identitätssuchen in deutsch-, englisch-, ferner auch französisch- und spanischsprachigen Literaturen der Migration (Drama, Lyrik und Prosa), bis hin zu Fotografie, Objektkunst und Tanz. Ganz im Sinne der fächerübergreifenden Arbeitsweise der *Critical Medical Humanities*, in deren Feld der Band verortet ist und auf die noch zurückzukommen sein wird, vereint die Publikation auch unterschiedliche disziplinäre Zugänge und Methoden, von der Literatur- und Kulturwissenschaft bis zur Psychologie, von der Narratologie bis zur Ethnopschoanalyse.¹⁰

2 Im Spannungsfeld von Migration, Medizin und sprachlich-künstlerischem Ausdruck: Kartographie einer vielfältigen Problemlage

In der Tat sind es die widersprüchlich konnotierten, da sowohl Pathologie als auch (subversive) Handlungsmacht evozierenden,¹¹ titelgebenden *Fluchtlinien der Sprache(n)*, die es gestatten, erkenntnisleitende Schlüsselbegriffe und Problemlagen des Bandes noch näher zu präzisieren.

¹⁰ Die Wechselbeziehungen zwischen Medizin, Migration und (künstlerischem) Ausdruck, v. a. Literatur, beschäftigt die Forschung schon seit geraumer Zeit. Dabei besteht allerdings die Tendenz, einzelne Komponenten dieser Trias zu isolieren: So liegt der Fokus entweder auf Medizin und Migration (Marks und Worboys 1997; Cox und Marland 2013; Steger et al. 2020; Assion 2005) oder auf Medizin und Literatur (z. B. Journals wie *Literature and Medicine* oder das *Jahrbuch Literatur und Medizin*) oder auf Migration und Literatur (z. B. Bauer et al. 2019; Natarajan 2019; Mathis-Moser und Pröll 2020; Ross 2020; Brownlie und Abouddahab 2022; siehe im weiteren Sinne auch Bal und Hernández-Navarro 2011).

¹¹ Dieses subversive Potenzial führt zur philosophischen Dimension des Begriffs, wie er von Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem epochemachenden Werk *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* (1992) [1980] verwendet wurde, siehe im Laufe dieses Abschnitts.

Die ‚Flucht-Linien‘ der Sprache(n) verweisen zum einen auf Migrations-, Flucht- und Traumageschichten, die auf vielfältige Weise stumm zu machen drohen, sei es weil die Worte aufgrund von migrationsbedingtem Sprachwechsel und daraus resultierenden sprachlichen Hürden fehlen, sei es weil das Erlebte das Sagbare zu übersteigen droht oder die hegemoniale (Medizin-)Kultur den minoritären Diskurs – etwa infolge von Stereotypisierungen – ungehört verhallen lässt.¹² Derartige Sprach(ver)störungen werfen nicht nur die Frage nach Möglichkeiten der Artikulation auf, sondern zeigen auch die Notwendigkeit einer kultursensitiven Medizin, die nicht nur ‚sprachlose‘ apparative Diagnostik, sondern auch (transkulturelle) Kommunikation impliziert. Einer solchen verstärkten „Bewegung in der Medizin“ (Feyrer 2019, 111–126) Rechnung zu tragen, erfordert jedoch nicht nur Zeit – ein im heutigen Gesundheitssystem äußerst knappes Gut –, sondern auch personelle Ressourcen, beispielsweise für Übersetzer*innen und Dolmetscher*innen.¹³ Ein solches politisch brisantes Fehlen von ‚Zeit und Geld‘ suggerierend, präsentieren sich medizinische Institutionen – assoziierbar mit (Sprach-)Macht, Norm und dominanter Leitkultur – in den hier versammelten Beiträgen häufig monokulturell, lediglich auf mechanisches Reparaturhandeln ausgerichtet und daher nur begrenzt in der Lage, auf die individuelle Kranken- und Migrationsgeschichte der Patient*innen adäquat zu reagieren. Entsprechend verwundert es nicht, dass Krankenhäuser und sonstige anerkannte therapeutische Einrichtungen in etlichen Beiträgen entweder gar nicht erst aufgesucht werden, oder sich in Orte transformieren, an denen gerade keine Heilung stattfindet, wobei gerade in literarischen Texten durchaus die Freiheit des Ästhetischen zur Überspitzung genutzt wird.¹⁴

Vor dem Hintergrund eines solchen ernüchternden Befundes geben sich gerade auch die mit Migration verbundenen Krankheitserfahrungen mehr oder weniger metaphorisch als ‚Fluchtlinien‘ zu erkennen. Man denke beispielsweise an die Symbolik von Notausgängen – diesen ‚Panikbeschlügen‘ – in Krankenhäusern,¹⁵ die im skizzierten Kontext auf tatsächliche oder auch nur imaginierte Rettungswege

12 Man denke hier an stigmatisierende Diagnosen wie das ‚Mittelmeersyndrom‘ oder den ‚Türkenbauch‘ (siehe Ulrich in diesem Band). Vergessen werden darf aber auch nicht, dass durchaus auch die Herkunftskultur ‚stumm‘ machen und den Zugang zur Sprache entziehen kann, bspw. im Fall von Tabuisierungen psychischer Krankheit (siehe Fassio in diesem Band).

13 Zur Bedeutung von Sprachmittler*innen im Kontext von Gesundheit und Krankheit siehe vor allem die Beiträge von Ulrich und Habeker. Im gesamten Band wurde, wie hier, auf genderechte Sprache Wert gelegt. Wie diese konkret umgesetzt wird, blieb im Ermessen der Autor*innen und wurde nicht vereinheitlicht.

14 Im Beitrag von Singer wird das Hospital im Kontext der Teilung Britisch-Indiens, der sog. *Partition*, explizit zu einem krankmachenden Ort.

15 Siehe hierzu Ulrich.

aus einem mitunter weniger heilend, denn krankmachenden ‚Gesundheitssystem‘ verweisen; oder man halte sich die Flucht vor sich selbst, vor den migrationsverbundenen Traumata und Gespenstern der Vergangenheit und Gegenwart vor Augen, wie sie sich etwa in Formen selbstverletzenden Verhaltens äußern kann, bei welchem die zurückbleibenden Narben auf ganz eigene Weise zum Ausdruck veritabler ‚Fluchtlinien‘ werden.¹⁶

Demgemäß stellt sich die Frage, wo und wie die eigene Krankengeschichte – die häufig die eigene Migrationsgeschichte ist – zu artikulieren versucht werden kann, wo und wie Resilienz gestärkt und Handlungsmacht wiedererlangt werden kann. Ganz im Gegensatz zu den gerade thematisierten ‚Risiken und Nebenwirkungen‘ von Kultur – aufgrund derer ausgegrenzt und stigmatisiert, nicht verstanden oder missverstanden wird –, kommt nunmehr die von der Psychoanalytikerin, Autorin und Migrantin Julia Kristeva nachdrücklich betonte „healing agency“ (Kristeva et al. 2018, 57) der Kultur zur Geltung. Den Fall der magersüchtigen Muslima Souad vor Augen, der das auf Französisch erfolgte Erzählen ihrer Geschichte im therapeutischen Setting sowie die Teilnahme an Schreib- und Theaterworkshops und die Lektüre von ins Französische übertragener arabischer Lyrik eine heilsame sprachliche Distanzierung von ihrer arabischen Herkunftskultur gestattet hat, spricht Kristeva verbalen und nonverbalen (künstlerischen) Ausdrucksformen uneingeschränkt therapeutische Effekte zu,¹⁷ die einem (psycho-)somatisch oder affektiv artikulierten Gefühl der Entwurzelung entgegenwirken können: „[N]ew cultural, symbolic and linguistic attachments represent a lot more than a soft cultural supplement to [...] biomedical treatment. [...] [R]einvestment in ‚the plenitude of langage‘ bec[om]e[s] a major creative and healing agency.“ (Kristeva et al. 2018, 57) Schulmedizinische Heil-Kunst und künstlerischer Ausdruck begegnen sich hier gerade nicht in einem hierarchisierenden Verhältnis der Über- und Unterordnung, sondern völlig gleichwertig, was die Aufforderung impliziert, das Verhältnis zwischen ‚harten‘ und ‚weichen‘ *life sciences*,¹⁸ das heißt zwischen Medizin sowie Geistes- und Kulturwissenschaften, komplementär statt konkurrierend zu denken – eine Überlegung, die maßgeblich zur Entwicklung der später noch näher beleuchteten *Critical Medical Humanities* beigetragen hat.

¹⁶ Zu selbstverletzendem Verhalten siehe Wigand und Pröll in diesem Band.

¹⁷ Für eine der im Bereich der französischen Literatur- und Kulturwissenschaft verorteten Herausgeberinnen des Bandes drängt sich hier natürlich das Wortspiel, beziehungsweise die Homophonie, von *encre* (‚Tinte‘) und *ancre* (‚Anker‘) auf. Hartung und Habeker nehmen die therapeutische Wirksamkeit und den therapeutischen Anspruch von künstlerischem Ausdruck in diesem Band allerdings zu Recht auch differenziert und kritisch in den Blick.

¹⁸ Zur Konzeptualisierung der Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft siehe z. B. Ette 2004.

Kristeva erweist sich hier ganz als Fürsprecherin der Narrativen Medizin, die sich seit den 2010er Jahren komplementär zur Evidenzbasierten Medizin entwickelt¹⁹ und auf die Notwendigkeit hinweist, Patient*innen – nicht nur in entsprechenden (psycho-)therapeutischen Kontexten – in eigenen Worten von ihren Erfahrungen und Bedürfnissen erzählen zu lassen sowie ärztlicherseits den von ihnen verwendeten Sprachbildern sowie ihrer Körpersprache Gehör zu schenken (Kamps 2004).²⁰ Trotz aller Potenziale dieses Paradigmas gilt es, auch seine Grenzen im Blick zu behalten, insbesondere im Hinblick auf die Forderung nach einer kultursensitiven (westlichen) Medizin, die die Devise eines *decolonizing illness and health* im Blick hat. So sieht beispielsweise Angela Woods in der maßgeblich von der Psychoanalyse westlichen Zuschnitts geprägten Überzeugung, dass „self-expression through narrative“ als „fundamentally healthy and desirable, particularly in the case of illness“ angesehen wird, „a kind of Western ‚master narrative“ (2011, 75), dessen Übertragung auf andere Kulturen durchaus problematisch sein kann.²¹

In den Beiträgen des Bandes geschieht das von Kristeva et al. geforderte „re-investment in ‚the plenitude of language“ (2018, 57) auch abseits etablierter medizinisch-therapeutischer Einrichtungen, was ein Streben nach Selbstermächtigung suggeriert. Es gilt, gleichsam ‚ohne Aufsicht‘, häufig im Medium der literarisch-künstlerischen Kreation,²² an den ‚Grenzen der Sprache(n)‘ (Holzer et al. 2011) zu ‚operieren‘. Das bedeutet zum einen, diese Grenzen durch Benennung sichtbar zu machen und auszuloten, zum anderen, sie als subversive Reaktion auf Normierungs- und Anpassungsansprüche, auf Stereotypisierung und Stigmatisierung, zu verschieben. Ganz im Sinne des Begriffs der ‚Fluchtlinien‘ als „Anti-Genealogie“

19 Hier zeigt sich bereits die Heterogenität von Medizinkulturen, die gern als monolithische Blöcke dargestellt werden. Auf die Bedeutung der Narrativen Medizin im Kontext sowohl fiktionaler als auch faktualer Annäherungen an Migration und Krankheit(-erfahrung) gehen im vorliegenden Band insbesondere Ulrich und Fassio ein.

20 So kann die erzählende Auseinandersetzung mit Gesundheit und Krankheit Betroffenen zum einen dabei helfen, die eigene Situation besser zu verstehen und vielleicht gar in Teilen zu bewältigen; nicht zuletzt durch einen damit häufig verbundenen Fokus auf den psychosozialen Dimensionen von Krankheitserfahrungen vermögen die Erzählungen von Patient*innen zugleich primär biologisch orientierte Perspektiven der Medizin zu ergänzen und stellen somit zum anderen eine unersetzbare Informationsquelle für Gesundheitswesen und auch Gesellschaft dar (Charon 2017; Kalitzkus und Wilm 2017; Lucius-Hoene und Scheidt 2017; Wohlmann et al. 2021).

21 Siehe hierzu Richter in diesem Band.

22 Freilich haben auch faktuale und fiktionale Ausdrucksformen ihre Konventionen und Normen, wie Fassio in Bezug auf Narrationen von psychischer Krankheit auf Social Media festhält. Dennoch vermögen solche Narrationen gegendiskursiv zu fungieren oder (provokante) Gattungshybridisierungen zu vollziehen, siehe exemplarisch Hartung, Singer und Ulrich in diesem Band.

(Deleuze und Guattari 1992, 36), werden dadurch traditionelle kulturelle und individuelle Identitätsmodelle hinterfragt, die sich über Zugehörigkeit – das heißt immer auch über Ab- und Ausgrenzung – definieren und sich als ‚rein‘ imaginieren, was deterritorialisierende Dynamiken zu entfalten vermag.²³ Hier zeigt sich, dass Sprache eben nicht nur Instrument der Exklusion und des stigmatisierenden *othering* ist; Sprache ist auch unablässiger Vermittler zwischen dem Alten und Neuen, dem Eigenen und dem Fremden. Zugleich bewegt Sprache sich und andere, kann zer- und verstören, und trotz oder gerade wegen solcher Destruktiven Neues hervorbringen.

Demgemäß zeigen die Beiträge, wie in fiktionalen oder faktualen, in verbalen oder nonverbalen (künstlerischen) Ausdrucksformen, nicht zuletzt durch die Überblendung unterschiedlicher kultureller Referenzsysteme, ein liminaler *in-between space* eröffnet werden kann, in welchem Bedeutungen neu verhandelt werden und produktive, ja resilienzfördernde linguistische, kulturelle oder identitätsbezogene Resignifikationen stattfinden.²⁴ Hybridisierungen des sprachlich-künstlerischen Ausdrucks sowie andere ästhetische Strategien können in Zuge dessen den Formationsprozess pluraler, transkultureller Identitäten fördern, die statt einem krisenhaften, da entzweierenden ‚entweder–oder‘ für ein mehr befreiendes ‚sowohl–als auch‘ optieren und dabei gängige Paradigmata, wie das der Monolingualität (Yldiz 2012)²⁵ oder auch der *identité à racine unique* hinterfragen – letztere referierend auf ein Identitätskonzept, das sich aus einer einzigen Wurzel speist und sich über Abstammung, also Zugehörigkeit zur ‚eigenen Scholle‘ definiert. Einem solchen

23 Die Wichtigkeit der Hinterfragung ‚mörderischer Identitäten‘, um hier auf einen Titel des französisch-libanesischen Amin Maalouf anzuspielen, zeigt sich im vorliegenden Band beispielhaft am Beitrag von Singer im Kontext der Teilung der Kolonie Britisch-Indien. Andererseits zeigt Kainradl, dass Abgrenzung – im Falle der Selbstdarstellung älterer Migrantinnen – durchaus auch resilienzfördernde Eigenschaften hat. Dass es schwer fallen kann, auf ein ‚Ursprungsdenken‘ zu verzichten, verdeutlicht, nochmals in einem anderen Kontext, der bereits mehrfach erwähnte Beitrag Espino Barreras.

24 Aus einer solchen Perspektive erlauben die Beiträge des Bandes (v. a. Ulrich, Kainradl und Habeker) auch Anknüpfungen an das derzeit florierende Forschungsfeld einer Ethik und Ästhetik der Fürsorge im Sinne des *Care-Paradigmas* (z. B. Gefen 2017; Mathis-Moser und Carrière 2019; Wolf et al. 1999).

25 Im vorliegenden Band zeichnet sich das Paradigma des Postmonolingualen beispielsweise im Beitrag von Kittner und Ploeger ab, wo von der ‚Ver-änderung‘ der Sprache (im Kontext von bildender Kunst und Migration) die Rede ist. Man beachte an dieser Stelle auch das Konzept des ‚translanguaging‘ (Blackledge und Creese 2017) sowie den Begriff der ‚translingualen Frankophonie‘, der für Autor*innen in Gebrauch ist, die nicht aus frankophonen Gebieten nach Frankreich migriert sind und sich deshalb das Französische als Sprache ihrer literarischen Kreation erst später angeeignet haben, was vielfach Neukonzeptualisierungen der sogenannten ‚Muttersprache‘ nach sich zieht (Ausoni 2018), siehe auch Espino Barrera in diesem Band.

stellt der aus der Karibik, mithin aus einem von multiplen kulturellen Hybridisierungsprozessen geprägten Raum stammende Kulturtheoretiker Édouard Glissant, allerdings Gefahr laufend, seinerseits einen Binarismus zu etablieren, die ‚Rhizom-Identität‘ (Glissant 1996, 23) gegenüber. Sie konstituiert sich – ähnlich wie das botanische Luftwurzelgeflecht, das nicht in die Tiefe, sondern in die Breite wuchert – gerade über Begegnung und Kulturkontakt, Pluralität und wechselseitige Durchdringung (Mertz-Baumgartner 2004, 145).²⁶ Die Denkfigur des Rhizoms, der Deleuzes und Guattaris Vorwort zum bereits erwähnten *Tausend Plateaus* (1992, 11–42) gewidmet ist, erlaubt dabei selbst Anknüpfungen an den (philosophischen) binarismuskritischen Begriff der Fluchtlinien (1992, 19–20): Denn anders als genealogisches, das Mannigfaltige auf das Eine reduzierende ‚Wurzeldenken‘ gehorcht rhizomatisches Denken dem „Prinzip der Konnexion und der Heterogenität“ (Deleuze und Guattari 1992, 16) sowie dem „Prinzip der Mannigfaltigkeit“ (Deleuze und Guattari 1992, 17) – was beides im vorliegenden Band sowohl im Hinblick auf die Methode als auch im Hinblick auf die Verfasstheit von individuellen und kulturellen Identitäten sowie schließlich im Hinblick auf die simultane Präsenz unterschiedlicher kultureller Konzepte von Krankheit und Gesundheit zur Geltung kommt.

Die bis hierhin zitierten Theoretiker wie Edward Said oder Édouard Glissant, ebenso wie die gerade erwähnten Überlegungen zum ‚Rhizom‘, zu ‚Hybridität‘ oder auch der Doppelgesichtigkeit der Kultur als sowohl Emanzipationsmedium als auch Oppressionsinstrument, illustrieren die von den *Postcolonial Studies* gebildete theoretische Rahmung des Bandes. Diese gilt es im Folgenden zu präzisieren, was auch danach verlangt, rezente Entwicklungen in den *Medical Humanities* ‚durch die Brille‘ des *postcolonial turn* zu perspektivieren.

²⁶ Die Beiträge zeigen durchaus auch auf, wie schwer es ist, eine solche rhizomatische Identität zu leben und dass bisweilen eine ‚Rückkehr zu den Wurzeln‘ heilsam sein kann (siehe beispielsweise Wigand und Pröll in diesem Band).

3 Die produktive Allianz aus *Critical Medical Humanities* und *Postcolonial Studies*: ‚De-medicalizing Medical Humanities‘, ‚De-colonizing Illness and Health‘

Im bereits zitierten, programmatischen Artikel „Cultural crossings of care: An appeal to the medical humanities“ betonen Julia Kristeva et al. (2018, 55–58) vor dem Hintergrund der unsere unmittelbare Gegenwart prägenden Migrationsbewegungen die Notwendigkeit, der Kultur, in einem weiten Sinne verstanden als „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe“ (Geertz 1987, 9), auch im klinisch-medizinischen Alltag mehr Beachtung zu schenken – sowohl mit Blick auf ihre, wie wir bereits zeigen konnten, ‚pathogenen‘ als auch ‚therapeutischen‘ Eigenschaften. Eine solche Valorisierung der Kultur in der Medizin schlug, wie Kristeva et al. in Erinnerung rufen, die *Lancet Commission on Culture and Health* bereits 2014 vor, als sie die „cultural dimensions of health and well-being“ betonte, ja sogar festhielt, dass „the distinction between the objectivity of science and the subjectivity of culture“ selbst „a social fact“ (Napier 2014) sei. Gerade den *Medical Humanities* weisen Kristeva et al. dabei eine essenzielle reflexive Funktion zu, wenn es um das Aufbrechen binärer Denkschemata – hier Natur, dort Kultur – geht:

We will argue that the medical humanities should fully acknowledge the pathological and healing powers of culture, and approach the human body as a complex biocultural fact. Accordingly, these cultural dimensions should no longer be constructed as mere subjective aspects of medical care, but as being constituent of, and ‘hard’ factors behind, sickness and healing. (2018, 55)

Die hier geforderte Valorisierung der Kultur zeigt sich beispielsweise in der Berücksichtigung sogenannter ‚kulturgebundener Syndrome‘, wie sie das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* seit der vierten Ausgabe (*DSM-4*) benennt. Bezeugt zwar die Platzierung der Syndrome im Anhang nach wie vor ein hierarchisierendes *othering*,²⁷ lässt sich hier dennoch das, auf die die Entwicklung der Ethnopsychiatrie in den 1950er und 1960er Jahren zurückgehende Bestreben nach Kultursensitivität erkennen, deren eigentlich evidente Einsicht –

²⁷ Es scheint sich um eine ‚andere‘, mit westlichen Standards nicht adäquat erfassbare Art des Krankseins zu handeln. Demgegenüber stellt die *International Classification of Diseases (ICD)*, die sich seit ihrer zehnten Ausgabe gleichfalls zunehmend kultursensitiv zeigt, in ihrer elften Ausgabe (*ICD-11*) einen Begleittext bereit, der die Kulturgebundenheit *sämtlicher* dort festgeschriebener Diagnosen, seien sie westlicher oder nicht-westlicher Provenienz, betont (Gureje et al. 2019).

„Wir sind nicht allein auf dieser Welt“ (Nathan 2006, 115) – auch für den vorliegenden Band Geltung beanspruchen kann. Das Vorhaben, den medizinischen Diskurs kultursensibler zu gestalten, prägt jedenfalls auch die Folgeausgabe des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*, in der statt von „culture-bound syndromes“ nun, ebenfalls in einem Anhang, von „Cultural Concepts of Distress“ (American Psychiatric Association 2013, 833) die Rede ist. Diese Umbenennung soll nicht nur einer Exotisierung der Syndrome entgegenwirken, sondern auch statt auf das Produkt eines ‚gegebenen‘, mit den westlich geprägten biomedizinischen Termini nicht ausreichend fassbaren Symptomkomplexes, mehr auf den (diskursiven) Produktionsprozess eines solchen verweisen, d. h. auf „ways cultural groups experience, understand, and communicate suffering, behavioral problems, or troubling thoughts and emotions“ (Ventriglio et al. 2016, 4–5).

Freilich trägt die Rückbindung von Symptomen an ihren kulturellen Kontext zum besseren Verständnis fremdkultureller Patient*innen bei und erlaubt gleichzeitig dem hegemonialen biomedizinischen Paradigma europäischen und nordamerikanischen Zuschnitts eine heilsame Selbstbegrenzung und Relativierung.²⁸ Allerdings birgt ein solcher kultursensitiver Zugang auch die ‚Nebenwirkung‘ eines kulturellen Essenzialismus, im Sinne eines unproduktiven, ja ‚sterilen‘ Differenzdenkens, so zum Beispiel, wenn Migrant*innen gleichsam in ihre Ausgangskultur ‚eingesperrt‘ und auf kulturspezifische Symptomkomplexe bzw. (vermeintlich) mentalitätsspezifische Syndrome reduziert werden.²⁹ Dies bedeutet, jemanden zu kurz greifend auf seine Wurzeln (*roots*) festzulegen und seine zurückgelegten Wege (*routes*) zu ignorieren, in deren Verlauf unterschiedliche sprachliche und kulturelle Versatzstücke integriert werden (DeLoughrey 2007).

Postkoloniale Theorie hält – mit zentralen Begriffen wie ‚Hybridität‘ (Homi Bhabha, siehe z. B. Rutherford 1990, 207–221), ‚Transkulturalität‘ (Homi Bhabha und Wolfgang Welsch, siehe z. B. Welsch 2017) und ‚Relation‘ (Édouard Glissant, siehe Glissant 1990), die allesamt ‚kulturelle Grenzarbeit‘ evozieren – ein Instrumentarium bereit, um einem solchen *othering* vorzubeugen. So konzeptualisiert Homi

28 In ihrem Essay *Étrangers à nous-mêmes (Fremde sind wir uns selbst)*, weist Julia Kristeva darauf hin, dass es die Begegnung mit dem Fremden – vor allem in uns selbst – ist, die uns in die Lage versetzt zu relativieren und uns selbst zu relativieren („relativiser et se relativiser“) (Kristeva 2007, 16). Siehe auch Kittner und Ploeger in diesem Band.

29 Gedacht sei in diesem Zusammenhang an den von westlichen Ärzt*innen abschätzig gebrauchten, bereits erwähnten Begriff des ‚Türkenbauches‘, der zum Ausdruck bringen soll, dass Patient*innen südländischer Herkunft ‚gerne‘ und ‚intensiv‘ über diffuse Schmerzen klagen, ohne sie genau lokalisieren zu können (Springer 2009). In Ulrichs Auseinandersetzung mit dem Schriftstellerarzt Tuğsal Moğul kommt beispielsweise das ‚Mittelmeersyndrom‘ zur Sprache, ist doch in einem Zitat aus dem Stück die Rede von der „Fraktion Morbus Mediterran, also wehleidig, klagend, anstrengend.“

Bhabha (individuelle und kollektive) Identitätsbildung als kontinuierlichen, niemals spannungsfrei zu denkenden Aushandlungsprozess in einem kulturell hybriden „third space“ (Rutherford 1990, 207), der sich Festschreibungen auf die Ausgangskultur ‚dort‘ und die Zielkultur ‚hier‘ widersetzt und gleichzeitig Möglichkeiten zur Erlangung von Handlungsmacht in asymmetrischen Machtbeziehungen bietet. An dieser Stelle ist ganz besonders die politisch-subversive Dimension des Hybriditätsbegriffs zu betonen, der gerade nicht als bunt gemischtes ‚Kulturen-Potpourri‘ missgedeutet werden darf, sondern ein Instrumentarium zur nicht essenzialistischen Konzeptualisierung von Kultur bereitstellt und durchaus auch auf die Verfasstheit von ‚Medizinkulturen‘ – ihrerseits Resultat multipler Aushandlungsprozesse – bezogen werden kann. In seiner nach wie vor lesenswerten Begriffsgeschichte der Hybridität lässt Kien Nghi Ha Homi Bhabha, der sich entschieden gegen die „Exotik des Multikulturalismus“ ausspricht, wie folgt zu Wort kommen:

Dabei sollten wir immer dran denken, dass es das „inter“ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum da-zwischen – ist, das den Hauptteil kultureller Bedeutung in sich trägt. [...] Und indem wir diesen Dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden (Bhabha, zit. nach Ha 2005, 94).

Eng mit derartigen Überlegungen verknüpft, hinterfragt Wolfgang Welsch mit dem maßgeblich von ihm mitgeprägten Konzept der Transkulturalität das monadisch vereinzelnde Kulturkonzept der Romantik (J.G. Herder), um Kulturen statt als isolierte ‚Inseln‘ – charakterisiert durch ein internes Homogenitätsgebot und ein externes Abgrenzungsgebot – als miteinander vernetzt und in sich heterogen aufzufassen. Ganz in diesem Sinne betont auch der bereits erwähnte aus Martinique stammende Édouard Glissant die Wichtigkeit der In-Beziehung-Setzung von Eigenem und Fremdem. Sein Begriff der ‚Relation‘ – untrennbar verbunden mit dem von zahlreichen Hybridisierungsprozessen gekennzeichneten Sprach- und Kulturraum der Karibik – begreift „Identitäts(er)findung nicht mehr als Abschottungsprozess, sondern vielmehr als unabschließbare – im Unterschied zur Hybridität gerade die Unvorhersehbarkeit akzentuierende – Enteignungs- oder Translationsbewegung zwischen (S)ich und Anderem“ (Pröll 2020, 38).³⁰ Im Zuge einer solchen kann es, wie Glissant mit Nachdruck betont, *nicht* darum gehen, jegliche Differenz zu tilgen und in ein dominantes Paradigma zu integrieren. Viel-

³⁰ Gegenwärtig ‚entdecken‘ gerade die (*Critical*) *Medical Humanities* diese postkolonial inspirierte Translationsbewegung für sich (z. B. Engebretsen et al. 2020, e2), siehe hierzu am Ende des Abschnitts.

mehr gilt es, Differenzen und Unübersetzbarkeiten zu respektieren,³¹ ganz so wie dies der vom französischen Schriftstellerarzt Victor Segalen geprägte Begriff des ‚Diversen‘ vorsieht. Letzterer meint gerade nicht „the melting-pot, the pulp, the mish-mash, etc. Diversity is differences that encounter each other, adjust to each other, oppose each other, agree with each other and produce the unpredictable“ (Forsdick 2014, 161).

Gerade ein solcher postkolonialer begrifflicher Rahmen erscheint der Entwicklung von „cross-cultural competence“, „plural sense of self“ (Benessaieh, zit. nach Ernst und Freitag 2015, 13) und ‚Fremdheitskompetenz‘³² förderlich – Fähigkeiten, die gerade in transkulturellen Medizin- und Therapiekontexten von großer Bedeutung sind. Über eine solche bloße Kompetenzvermittlung hinausgehend, bilden die vorgestellten Konzepte aber auch eine wertvolle theoretische Ressource, wenn es, ganz im Sinne des eingangs Gesagten, um die Destabilisierung binärer Setzungen geht. So ist beispielsweise ein von Hybridität geprägtes Kulturverständnis übertragbar auf Medizinsysteme, die sich – wie Kulturen – gerade *nicht* als in sich geschlossen und homogen präsentieren. Dies bringt der von Viola Hörbst und Angelika Wolf geprägte Begriff der „*medicoscapes*“ zum Ausdruck, der, zurückgreifend auf Arjun Appadurai, das Suffix *-scapes* (Appadurai 1996)³³ zur Konturierung einer netzwerkartig strukturierten Räumlichkeit nutzt:

Es handelt sich dabei um weltweit verstreute Landschaften von Personen und Organisationen im heilkundlichen Bereich, welche sich lokal verdichtet an einem Ort darstellen können, aber zugleich räumlich weit entfernte Orte, Personen und Institutionen miteinander verbinden. Dazu zählen [...] internationale Therapie suchende und Therapie anbietende Personen, weltweit agierende Pharmakonzerne, die WHO als globaler Wächter der Biomedizin, Organisationen sogenannter traditioneller Heiler, regionale Heilpraktiken und deren Aufnahme an anderen Orten, global verbreitete Therapieformen sowie Organisationen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit im medizinischen Bereich. (Hörbst und Wolf 2003, 10)

Angelehnt an das prägnante Diktum Homi Bhabhas aus *The Location of Culture* wollen wir also konstatieren, dass „[medical] cultures [...] not unitary in themselves“ (1994, 54) sind, womit wir meinen, dass Medizinsysteme nicht als homogene Entitäten zu denken sind, sondern sich – mehr denn je – als hybrid präsentieren, wobei unterschiedlichste Akteur*innen miteinander, ‚durcheinander‘, bisweilen wohl auch gegeneinander agieren: So suchen bspw. Migrant*innen ärztliche Hilfe

³¹ Hierzu im vorliegenden Band Kittner und Ploeger aus ‚verflochtener‘ kunstwissenschaftlich-psychologischer Perspektive.

³² Siehe den Beitrag von Kittner und Ploeger.

³³ Dort entwickelt der Autor den Begriff der *ethnoscapes*, der durch Migrationsbewegungen und (Kultur-)Transfers geprägte Landschaften bezeichnet.

und machen die dringende Notwendigkeit von Kulturmittler*innen deutlich; Patient*innen unterschiedlichster Provenienz fragen ‚alternative‘ Behandlungsangebote zur westlichen Schulmedizin nach, greifen auf Hausmittel zurück oder finden Unterstützung in (Selbst-)Hilfeangeboten, die sich – niederschwellig und häufig von Betroffenen initiiert – im virtuellen Raum, bspw. auf Social Media-Kanälen etablieren.³⁴ Ganz im Sinne einer solchen Bestandsaufnahme werden im vorliegenden Band, wie etwa die Beiträge von Wigand und Pröll sowie Richter zeigen, weder westliche Erklärungsansätze für (psychische) Krankheit noch indigene oder religiös-spirituelle Erklärungsmuster absolut gesetzt, sondern vielmehr spannungsreich aufeinander bezogen.³⁵

Diese enthierarchisierende, binarismuskritische Betrachtungsweise, die in die Einsicht einer untülgbaren Heterogenität von (Medizin-)Kulturen als Resultate von Austauschbeziehungen und Verflechtungsgeschichten mündet, lässt sich nun auch auf die Entwicklungsgeschichte der *Medical Humanities* beziehen, insbesondere was die Neuverortung des Verhältnisses zwischen ‚harten‘ und ‚weichen‘ *life sciences* betrifft. War eine erste Phase von starren Rollenzuschreibungen an die Medizin einerseits sowie an die Geistes- und Kulturwissenschaft andererseits geprägt, erweist sich die zweite Phase – eng verknüpft mit der Entwicklung der *Critical Medical Humanities* – von der Suche nach Gemeinsamkeiten und Schnittmengen charakterisiert, um Gräben nicht zu vertiefen, sondern zu überbrücken. Paradigmatisch für dieses Bestreben steht Kristevas et al. nachdrückliche Aufforderung, sowohl die Geistes- und Kulturwissenschaften als auch die Medizin als „biocultural practices“ (2018, 56) zu denken, was tiefgreifende Auswirkungen sowohl auf das Verständnis der *Medical Humanities* insgesamt als auch auf die daran beteiligten Disziplinen hat. Anders als in einer sehr binär argumentierenden ersten Phase der *Medical Humanities* geht es den rezenten *Critical Medical Humanities* nicht mehr ausschließlich darum, den Geistes- und Kulturwissenschaften – dabei insbesondere der Literatur – die Rolle der Vermittlung eines „set of skills, sensitivities, and competencies“ (Dror 2011, 317) zuzuschreiben, um als das humanistische Korrektiv einer Vielzahl von „overly re-

34 Vgl. im vorliegenden Band z. B. den Beitrag von Fassio, die sich Entstigmatisierung und *empowerment* in Mental Health-Narrationen von Migrant*innen auf Social Media-Kanälen widmet.

35 Derartige Verflechtungen verweisen auf den von Julia Kristeva et al. im genannten Artikel als zentral gesetzten Begriff des *entanglement* (2018, 56) zurück, der gerade in postkolonialer Theoriebildung zentralen Stellenwert besitzt: Während er sich im genannten Kontext vor allem auf eine transkulturell perspektivierte, von wechselseitigen Transfers geprägte Historiografie bezieht, die nicht mehr isolierte Nationalgeschichte(n) studiert (z. B. Conrad et al. 2013), akzentuiert er im vorliegenden Band vor allem das binarismuskritische Moment. Er vermag aber auch auf das Ineinandergreifen unterschiedlicher Exklusions-, und Differenzmechanismen zu verweisen, wie es sich im theoretischen Konzept der Intersektionalität niederschlägt, das Kainradl in ihrem Beitrag zentral setzt.

ductive, materialist and scientific definitions of human experience promoted by biomedicine“ (Viney et al. 2015, 3) zu fungieren. Gerade um dem Risiko einer reduktionistischen Medikalisierung der Geistes- und Kulturwissenschaften sowie einer humanistisch gebundenen ‚Disziplinierung‘ der Medizin zu begegnen, stehen in dieser zweiten Phase – Otniel Drors Devise eines ‚De-medicalizing medical humanities‘ (2011, 317–326) folgend – stattdessen „critical openness, plurality and cooperation“ (Viney et al. 2015, 4) im Mittelpunkt. Eine solche Zusammenarbeit betrifft insbesondere die Diskussion von gemeinsamen Schlüsselbegriffen wie Krankheit und Gesundheit (mitsamt ihren genderrelevanten, soziologischen und politischen Implikationen), von stigmatisierendem *othering* oder von sprachlich vollzogener Medikalisierung, um hier lediglich drei für den vorliegenden Band wichtige Konzepte zu nennen.³⁶

Der theoretische Rahmen der *Postcolonial Studies* erlaubt aber nicht nur die Verortung des Bandes in den *Critical Medical Humanities*, er gestattet es auch, seine thematischen Kristallisationspunkte aus der Perspektive eines ‚de-colonizing health and illness‘³⁷ erneut zu beleuchten und von ähnlichen Forschungsinitiativen abzugrenzen. Überwiegend abseits postkolonial perspektivierter Migrationskontexte und weitestgehend ohne Berücksichtigung literarischer Texte, haben Jennifer Patterson und Francia Kinchington in der Einleitung ihres inspirierenden Sammelbandes *Body Talk and the Medical Humanities. Whose Language?* (2019) den Zusammenhang zwischen Sprache und Macht in Erinnerung gerufen, der gerade auch in medizinischen Kontexten eine große Rolle spielt und auch Anschlussstellen an die ‚Fluchtlinien der Sprache‘ besitzt: „‚Talk‘ is a material manifestation of politics and dominance or ‚power over‘. ‚Talk‘ itself, taken to mean all forms of languages, visual and verbal, often reflect powers of enunciation.“ (Patterson und Kinchington 2019, 5–6)

In ihrem Bestreben, gerade das Verdrängte und Ungesagte in hegemonialen Diskursen aufzuspüren,³⁸ erscheinen *Postcolonial Studies* prädestiniert, für asymmetrische Machtbeziehungen im Gesundheitswesen zu sensibilisieren, die häufig an die ungleiche Verteilung von ‚Sprachgewalt‘ geknüpft sind. Dies zeigen im vorliegenden

³⁶ Gerade Hartungs Beitrag, in dem neben zahlreichen anderen medizinisch-literarischen Verflechtungen, Becketts Spätwerk als Vorwegnahme zeitgenössischer kognitionswissenschaftlicher Modelle wiedergelesen wird, lässt sich als Beispiel für eine in den *Critical Medical Humanities* verankerte Arbeit zitieren. Ebenso zu nennen die Verflechtung kunstgeschichtlicher und psychologischer Perspektiven zum Thema der Integration im Beitrag von Kittner und Ploeger.

³⁷ Vgl. hierzu in Bezug auf psychische Krankheit Mills 2014.

³⁸ Rashid und Whitehead (2022, 193–194), mit ihrer Argumentation in der ersten Phase der *Medical Humanities* verortet, sehen gerade hierin einen Nutzen von postkolonialer Theorie in der medizinischen Ausbildung. Es könne beispielsweise dafür sensibilisiert werden, dass ebendort vorwiegend westlich geprägte Körper- und Krankheitskonzepte vermittelt würden – ein zu hinterfragender Universalitätsanspruch.

Band gerade Beiträge, die nicht gelingende Arzt-Patienten-Kommunikation zum Inhalt haben, und in denen sich machtvolle – und letztlich sterile – Zuschreibungsdynamiken offenbaren: kulturelle Modellierungen von Krankheit und Gesundheit werden ignoriert oder es werden, in reduktionistischer Manier, Mentalitätsstereotypen ins Spiel gebracht. Machtlos und ohnmächtig – nicht nur in genuin klinischen Kontexten – bleiben hingegen diejenigen zurück, die keine oder lediglich eine in den Augen des hegemonialen Diskurses unzureichende oder nicht tolerierbare Sprache sprechen – sei es, weil kulturelle Tabuisierungen verbieten, eigene Krisen zu artikulieren, sei es, weil die an Rasse, Alter oder Geschlecht gebundenen Exklusionsmechanismen greifen³⁹ oder hegemoniale kollektive Erinnerungsdiskurse⁴⁰ keinen Platz für die Artikulation von Schmerz und Leid bieten.

Der vorliegende Band nähert sich diesen Ausschluss- und Differenzmechanismen nun zuvörderst über verbale und nonverbale *künstlerische* Ausdrucksformen. Dies bedeutet neben oder anstelle empirischer Daten vor allem die Wirkkraft ästhetischer Strategien vor Augen zu führen.⁴¹ Von der Intertextualität über die Ironie bis hin zum polyphonen Erzählen reichend, verfolgen sie das Ziel, Exklusionen, die häufig auch Entzug von Sprachmacht bedeuten, sichtbar zu machen sowie ermächtigend und entstigmatisierend zu intervenieren. Gerade Migrationsautor*innen, die eigenem migrationsbedingten Sprachverlust häufig durch die (kreative) Nutzung der prothetischen Fremdsprache⁴² zu begegnen haben, gelingt es außerdem, durch die Überblendung unterschiedlicher kultureller Referenzsysteme, für die innere Heergenität von (Medizin-)Kulturen und Identitäten zu sensibilisieren.

Der theoretische Rahmen der *Postcolonial Studies* prägt in diesem Band aber gerade auch die Reaktion auf Krankheit, Krise und Trauma. So fordern die *Postcolonial Trauma Studies* – bestrebt, die westlich geprägten *Trauma Studies* zu dekolonisieren (z. B. Andermahr 2015, 500–505; Craps 2013) – zum einen dazu auf, neben individuellen, an ‚Einzelereignisse‘ (Unfälle, Naturkatastrophen etc.) geknüpfte Traumata, auch kollektive, kontinuierliche Traumata zu beleuchten (wie bei-

39 In den Beiträgen des Bandes spielt die in Migrationskontexten freilich omnipräsente Kategorie der *race* eine untergeordnete Rolle (siehe aber dennoch die theoretische Rahmung des Beitrags von Kainradl sowie den Beitrag von Fassio). Nichtsdestotrotz lädt gerade der in dieser Studie vor allem ästhetisch genutzte Hybriditätsbegriff dazu ein, Paradigmata kultureller und und identitärer Reinheit insgesamt einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

40 Siehe hierzu den Beitrag von Singer in diesem Band.

41 Diese Schwerpunktsetzung auf dem Ästhetischen grenzt den vorliegenden Band von den eher empirisch ausgerichteten *Migration Studies* ab.

42 In *Die Einsprachigkeit des anderen oder die ursprüngliche Prothese* (2003) reflektiert Jacques Derrida Mehrsprachigkeit nicht unbedingt als traumatische Entwurzelungserfahrung, sondern als Ressource, um homogenisierendes Ursprungsdenken sowie – eng damit in Verbindung stehend – das monolinguale Paradigma selbst kritisch zu reflektieren.

spielsweise Sklaverei, Kolonisierung, oder, im vorliegenden Band, die Teilung der Kolonie Britisch-Indien, siehe Singer). Zum anderen valorisieren sie gerade auch den Umstand, dass jedes Trauma einen „imperative to live“ (Caruths 2013, XI) beinhaltet, was die Suche nach Strategien impliziert, um die eigene (Trauma-)Geschichte wieder erzählbar zu machen und sterile Viktimisierung zu überwinden. Im vorliegenden Band wird die Verschiebung des Fokus von der Krise zu Möglichkeiten ihrer Artikulation und/oder Überwindung nicht nur in der Ironie deutlich, mit der Autoren wie Saadat Hassan Manto oder Fouad Laroui, in genuin postkolonialen Kontexten, individuellen Krisen und kollektiven Traumata begegnen, um die (schmerzhaften) Leerstellen hegemonialer kollektiver Erinnerungs- und Geschichtsdiskurse zu konturieren; auch in einem Tanzprojekt mit syrischen Flüchtlingen wird die Suche nach resilienzfördernden Strategien betont.

Die hier durch das postkoloniale Brennglas nochmals aufgefächerten Fragestellungen lassen sich, nicht nur aufgrund ihrer thematischen Breite, zuletzt nochmals – metaphorisch – an das mit der Fluchtlinie assoziierte Rhizom rückbinden:⁴³ Es lässt nicht nur an mäandrierende Lebensläufe von Migrant*innen und ihre hybriden Identitätsentwürfe denken, die das Konstrukt einer homogenen, kulturfreien, auf Reparaturhandeln beschränkten westlichen Schulmedizin auf die Probe stellen; es erlaubt auch Assoziationen zum Ineinandergreifen unterschiedlichster Exklusionsmechanismen im Sinne des Intersektionalitätsparadigmas⁴⁴ sowie zur Verflechtung resilienzfördernder Faktoren innerhalb und außerhalb medizinischer Institutionen. Schließlich vermag es auf die inter- bzw. transdisziplinäre Arbeitsweise der *Critical Medical Humanities* zu verweisen,⁴⁵ die immer auch ‚Übersetzungsarbeit‘ zwischen (Fach-)Kulturen beinhaltet und durchaus deterritorialisierende Dynamiken auslösen kann.

Vor dem Hintergrund des Gesagten stellt sich die Frage, ob vorliegender Band als metaphorischer Fluchtpunkt fungieren kann, als Knotenpunkt also, an dem die Vielzahl der in den Beiträgen angeschnittenen ‚Fluchtlinien‘ zumindest für einen Augenblick zusammenläuft und fassbar wird, um einen Eindruck nicht nur von den vielfältigen Beziehungen zwischen Medizin und Migration im Kontext der Me-

43 Sieber (2013, 97) stellt die Verbindung zwischen Fluchtlinie und Rhizom wie folgt her: „[Das Rhizom] anerkennt keinerlei Zentrum oder Ursprung und weist noch den autoritärsten und feinmaschigsten Ordnungsprinzipien Brüche und Risse nach, die sich zu widerspenstigen ‚Fluchtlinien‘ verbinden [...] können.“

44 Siehe Kainradl in diesem Band.

45 Es scheint kein Zufall zu sein, dass auf dem Cover des von Anne Whitehead und Angela Woods herausgegebenen *Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities* (2022) ein rhizomähnliches Gebilde zu sehen ist.

dical Humanities zu vermitteln, sondern auch um Möglichkeiten aufzuzeigen, wie sich, vor dem Hintergrund einer (oft schmerzvollen, ja traumatischen) Konfrontation von Eigenem und Fremdem, Solitär- in Solidarformen wandeln können.

4 Zu den Beiträgen dieses Bandes

Sprach(ver)störungen. Zwischen Entwurzelung und Produktivität

Die erste Sektion des Bandes widmet sich teils fiktionalen, teils autobiografisch geprägten Darstellungen von Sprachzer- und -verstörungen im Werk von Autor*innen der Migration. In unterschiedlichen Gattungen – Narrativik (Espino Barrera, Singer), Theater (Ulrich) und Lyrik (Hartung) – werden schmerzhaft erfahrene ‚Fluchtlinien‘ der Sprache nachgezeichnet, wobei der Sprachverlust in verschiedenen Kontexten und Konstellationen geschieht. Aber ganz egal, ob die Einbußen als ein langsames ‚Verlernen‘ der Muttersprache im Sinne der Spracherosion oder als klinische Aphasie erscheinen, ob sie aus interkulturellem Missverstehen⁴⁶ im (intensiv-)medizinischen Kontext oder aus kolonialen Unabhängigkeitsbestrebungen und politischen Entscheidungen resultieren, bedeuten sie nicht ausschließlich einen (traumatischen) Endpunkt. Hierfür ist vor allem verantwortlich, dass die diese Erfahrungen verhandelnde Literatur unter Umständen als ‚Gegengeschichte‘ lesbar werden kann,⁴⁷ die sich an dominanten ‚großen Erzählungen‘ – der Monolingualität, der auf mechanisches ‚Reparaturhandeln‘ beschränkten Schulmedizin westlichen Zuschnitts, der homogenen Nation – abarbeitet.

Der Beitrag des Komparatisten Tomás Espino Barrera situiert sich im Bereich der literaturwissenschaftlichen Mehrsprachigkeitsforschung (Dembeck und Parr 2017). Zurückgreifend auf den für ihn erkenntnisleitenden Begriff der ‚Spracherosion‘ (*language attrition*), der einen individuellen, nicht auf physische Defekte zurückführbaren Sprachverlust meint und neben der Medizin und Psychologie vor allem in der Linguistik rezipiert wurde, nimmt er mit Juan Ramón Jiménez, Vladimir Nabokov, Elsa Triolet und Eva Hoffman vier Autor*innen in den Blick, die

⁴⁶ Interkulturalität bezieht sich auf den Austausch und die Verständigung von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen, wobei die monadische Auffassung von Kultur unangetastet bleibt.

⁴⁷ Der Begriff der *counter narrative (of the nation)* verweist bei Bhabha (1990, 291–320) auf subversive Erzählungen der Randständigen, die durch die Thematisierung von Exil, Ausgrenzung und Trauma ideologisch motivierte Ganzheitsnarrative der Nation, derer sich gerade auch der nationalistische Diskurs mit Vorliebe bedient, stören und durchkreuzen.

selbst über Migrationserfahrung verfügen, damit einhergehend schmerzvoll den Verlust ihrer Muttersprache erleben und diesen vor allem in autobiografisch geprägten Essays und Tagebüchern, die durchaus als ‚Sprachbiografien‘ rezipiert werden können, reflektieren. Hierzu werden häufig, wie der Autor nachweist, von unterschiedlichen Pathologien inspirierte Metaphern verwendet, die ihrerseits auf eine ‚organische‘ Sprachauffassung im Sinne einer ursprünglichen, ‚intimen‘ Beziehung zwischen Sprecher*in und Sprache verweisen. Ein solches ‚Bewohnen‘ der Muttersprache, das die Migrationserfahrung schmerzvoll beendet, setzt er produktiv zum postmonolingualen Paradigma in Beziehung und exploriert daraus resultierende Spannungen – letztere v. a. geknüpft an die Tatsache, dass die meisten der genannten Autor*innen für eine literarische Kreation in der Fremdsprache optieren. Diese kann, ganz im Sinne von Platons *pharmakon*, sowohl als Heilmittel als auch als ‚Gift‘ angesehen werden, da sie identitäre Spannungen einerseits schmerzlich vertieft, andererseits zu deren Überwindung beiträgt.

Die (verunsichernde, aber letztlich positiv umgewertete) Erfahrung von Sprachgrenzen spielt auch im Beitrag der Anglistin Heike Hartung eine Rolle. Sie nimmt mit der Lyrik des Migrationsautors Samuel Beckett – genauer dem Gedichtband *Echo's Bones* (1935), den sie mit Laura Salisbury als Ausdruck eines ‚aphasischen Modernismus‘ ansieht – eine eher ‚unterbelichtete‘ Facette seines Werkes in den Blick. An gattungstheoretische, mit den Begriffen der Grenze und der Grenzverschiebung operierende Reflexionen, schließt sich eine Erkundung der Wechselbeziehungen zwischen Becketts eigener Erfahrung einer aphasischen Störung und seinem lyrischen Schaffen bzw. seiner Ästhetik der Reduktion an. Der vorübergehende Verlust der Sprache erscheint Beckett dabei nicht nur als Mangel und Defizit, sondern vielmehr als adäquates Abbild für eine Wirklichkeit, die sich uns immer schon entzieht. Dergestalt kommt es zur subversiven Erschütterung der binären Setzungen von Gesundheit und Krankheit, Norm und Abweichung, Geburt und Tod, ein Umstand der Becketts Lyrik gerade für die *Medical Humanities* produktiv macht.

Noch offensichtlicher an der Schnittstelle von Medizin und Geistes- bzw. Kulturwissenschaft situiert ist der Beitrag der Germanistin Carmen Ulrich, die sich dem experimentellen, von der medizinischen Erfahrungswelt durchdrungenen Theaterschaffen des deutsch-türkischen Schriftstellerarztes Tuğsal Moğul widmet. In seiner Theatertrilogie *Halbstarke Halbgötter* (2008), *Somnia* (2010) und *Die Angehörigen* (2014) exploriert dieser ‚Doppelagent‘ im Dienste von Literatur und Medizin aus unterschiedlichen Perspektiven – des medizinischen Personals, der Patient*innen, der Angehörigen – die Rolle der Kultur im (intensiv-)medizinischen Setting. Besonderes Augenmerk wird dabei auf eine ‚gestörte‘, in Isolation gipfelnde Patient-Arzt-Kommunikation gelegt, die dann stattfindet, wenn der kulturelle Kontext der Akteur*innen nicht oder nur unzureichend berücksichtigt

und ein quasi ‚kulturfreies‘ mechanistisches Menschen- und Körperbild zugrunde gelegt wird. Das daraus resultierende, bereits im Titel des Beitrags genannte Ohnmachtsgefühl legt allerdings nahe, andere Kommunikationsstrategien zu erproben. Diese werden in den Stücken durch die zahlreichen intertextuellen Verweise evoziert, wobei die Literatur den Wert eines heilsamen gegendiskursiven Kontrapunkts, einer visionären Fluchtlinie erhält.

Im Beitrag des Anglisten Christoph Singer behält die (diesmal in einem anglophonen, postkolonialen Kontext beheimatete) Literatur dieses gegendiskursive Moment. Mit Saadat Hassan Manto und Anirudh Kala werden Autoren in den Blick gerückt, deren Biografie nicht nur von eigener psychischer Krankheit bzw. psychologischem Erfahrungswissen geprägt ist, sondern auch von einem traumatischen, mit Exil, Flucht und Gewalt assoziierten historischen Ereignis: der *Partition*, d. h. der Aufteilung der ehemaligen Kolonie Britisch-Indien in die beiden unabhängigen Staaten Indien und Pakistan im Jahr 1947. In den analysierten Vignetten und Kurzgeschichten – „No Forgiveness necessary“ aus dem Band *The Unsafe Asylum* (2018) von Kala sowie „Toba Tek Singh“, „The Return“ und „The Garland“ aus *Mottled Dawn* (1997) von Manto – festigt sich gerade keines der sich gerade formierenden national-hegemonialen Großnarrative der beiden Nationen. Statt von nationaler Größe und Einheit sind diese häufig ironisch-zynisch getönten *counter-narratives* von verstörten und entwurzelten Protagonist*innen geprägt, die an emblematischen Orten wie dem Krankenhaus und dem Flüchtlingslager traumatischen Gewalterfahrungen und -erinnerungen ausgesetzt sind und sich dort mit dem Unsagbaren, dem (historisch) Ungesagten und Verdrängten konfrontiert sehen. Singer belässt es aber nicht dabei, in den genannten Texten anhand der malträtierten und beschädigten Körper das Verhältnis von Sprache und Schweigen zu analysieren; er untersucht auch die Wirkmacht von medizinischen Metaphern im politischen *Partition*-Diskurs, der sich von kämpferischer, ideologisch aufgeladener Körperbild-Rhetorik geprägt erweist.

Healing Agency. (Künstlerischer) Ausdruck als Selbstermächtigung

In welchem Maße Sprache nicht nur Ausdruck, sondern Mittel der Macht sein kann, ist im Gesundheitswesen mehr als bekannt. Die Medizinethik ebenso wie die Narrative Medizin suchen seit Jahrzehnten für das durch z. B. exkludierende Fachsprache oder unausgewogene Redezeiten bedingte Gefälle im Patient-Arzt-Verhältnis zu sensibilisieren und betonen gerade die Bedeutung des eigenen Ausdrucks als eine zentrale Form des *empowerment* von Patient*innen. Doch sowohl Migrations- als auch Krankheitserleben können mit Erfahrungen verbunden sein, für welche Betrof-

fenen, aus ganz unterschiedlichen Gründen, die Worte fehlen – in nicht einmal allzu metaphorischem Sinne bedeutet dies für fremdsprachige Migrant*innen im Kontext von Gesundheit und Krankheit mitunter einen doppelten Sprachverlust. In welcher Weise nun aber gerade verbale ebenso wie nonverbale Ausdrucksformen – diesmal abseits des genuin Literarischen – dem entgegenwirken können, wird im Kapitel *Healing Agency: (Künstlerischer) Ausdruck als Selbstermächtigung* näher in den Blick genommen:

Den Auftakt macht Anna-Christina Kainradl, die derzeit in Graz zu Migration, Alter und Medizin forscht. In einem theorieorientierten Blick auf die selbstermächtigende Wirkung des eigenen Ausdrucks diskutiert Kainradl das Konzept der Intersektionalität als Analysemittel für die Korrelationen zwischen Migration und Medizin, mit einem Schwerpunkt auf den Bedürfnissen, die ältere Migrantinnen – vielfach ungehört – an das Gesundheitssystem herantragen. Konkrete Anwendungsmöglichkeiten des Intersektionalitätskonzeptes werden im Beitrag anhand exemplarischer Selbstdarstellungen von durch Arbeitsmigration nach Österreich gekommener Einwandererinnen aufgezeigt. Wie das Gros der in diesem Kapitel versammelten Beiträge fungiert so auch Kainradls Artikel nicht zuletzt als Sprachrohr und gibt durch den Fokus auf ältere Migrantinnen einer Personengruppe Raum, die durch Alter und Geschlecht allzu häufig in den Marginalien der öffentlichen und auch wissenschaftlichen Aufmerksamkeit zu verschwinden droht.

Den selbstermächtigenden Potenzialen faktualer Ausdrucksformen widmet sich auch die Germanistin Marcella Fassio, welche in ihrem Beitrag darlegt, inwiefern gerade bildzentrierte Social-Media-Kanäle Migrant*innen dabei unterstützen können, ihre individuellen Erfahrungen von Mental Health zum Ausdruck zu bringen, und auf diese Weise sowohl Zugang zu unterstützender Gemeinschaft – vor allem, aber nicht nur mit Menschen ähnlicher Krankheits- und/oder Migrationsbiografie – als auch medizinischer Hilfe zu finden. Wie Fassio in ihrem methodisch zwischen Medientheorie, Narratologie und Narrativer Medizin angesiedeltem Beitrag darlegt, lässt sich die Nutzung von Medienformaten wie Instagram in diesem Zusammenhang als performativer Akt der sowohl Entstigmatisierung als auch des *empowerment* verstehen: So vermag die relative Barrierefreiheit und Öffentlichkeit bildzentrierter Social-Media-Formate sowohl zum Abbau von krankheits- wie auch migrationsbedingten Stereotypen beizutragen, als auch für die Bedürfnisse Betroffener in Gesundheitsversorgung und -politik zu sensibilisieren.

In welcher Weise auch über reine Verbalsprachlichkeit hinausgehende Ausdrucksmedien zu einer Form der (*Healing*) *Agency* werden können, zeigt der Beitrag von Veronika Habeker in ihrem Fokus auf gesundheitsfördernden Potenzialen performativer Kunstformen: Ihre zwischen Ethnografie und Kulturwissenschaften angesiedelte Analyse eines 2016 in Dessau aufgeführten Tanzprojekts mit deutschen und syrischen Jugendlichen, das Habeker nicht nur in wissenschaftlicher, sondern

auch künstlerischer Funktion begleitetete, ist konzipiert als grundlegender Problem- bzw. eher: Potenzialaufriss, der nicht nur integrations-, sondern auch resilienzfördernden Wirkmöglichkeiten des Mediums Tanz in der Arbeit mit geflüchteten, womöglich traumatisierten Jugendlichen. Angereichert durch ein breites Spektrum an konkreten Einblicken in die Projektarbeit, bietet Habekers Beitrag eine außergewöhnliche und dichte Grundlage für insbesondere psychologische oder psychotherapeutische Anschlussforschungen zu den Verbindungen von Tanz, Migration, Trauma und Traumatherapie.

Im Beitrag der Kunstpädagogin Alma-Elisa Kittner und der Medizinerin und Psychologin Cornelia Ploeger wird das bereits bei Habeker erkennbare Interesse an den psychologischen Dimensionen migratorischer Prozesse noch weiter zuge-spitzt. Mit Blick auf die Auswirkungen von Migration auf das Selbstverständnis und die damit verbundene Herausforderung, Eigenes und Fremdes zu integrieren, stellen die Autorinnen die Frage nach der Bedeutung von Kunst für Herstellung und Wiederherstellung von Identität, abseits eines simplistisch gedachten Konzepts von ‚Integration‘. Anhand zeitgenössischer Beispiele aus dem kulturübergreifenden Sprachraum der bildenden Kunst – von Collagen bis Installationen – wird unter anderem untersucht, in welcher Weise sich migrationsbedingte Krisenerfahrungen, wie sie sich etwa in Störungen des Identitätsverständnisses äußern können, nicht nur sichtbar, sondern auch spürbar machen lassen. Unter Rückgriff auf psychoanalytische Konzeptionen des Fremden machen die Autorinnen zugleich deutlich, wie sowohl theoretische als auch künstlerische Auseinandersetzungen mit Grenzen und Grenzüberschreitungen für Differenz als einem integralen Bestandteil der *conditio humana* zu sensibilisieren vermögen.

Wi(e)der die medizinische Monokultur? Literarische Erkundungen von Krankheit, Krise und Therapie im transkulturellen Kontext

Der letzte Abschnitt kehrt zum Medium der Literatur zurück und widmet sich zwei Autor:innen, Akwaeke Emezi und Fouad Laroui aus den postkolonialen Räumen Nigeria bzw. Marokko, deren ‚radikal‘ transkulturelle Lebensläufe sie dazu prädestinieren, Identitätskrisen und deren Bewältigung in liminalen *in-between spaces* zwischen Kulturen zu explorieren. In der Tat setzen sie unterschiedliche Erklärungsansätze und Behandlungsmöglichkeiten psychischer Krankheit, bisweilen durchaus auch ironisch, zueinander in Beziehung, wodurch eine heilsame Selbstbegrenzung hegemonialer Diskurse geschehen kann. Gleichzeitig bedienen sich beide des Motivs der mehr oder weniger heilsamen (Rück-)Reise in die zurückgelassene Heimat, was nicht nur anregende vergleichende Perspektiven eröffnet, sondern

auch auf die Schwierigkeiten veweist, traditionelle, (ausschließlich) auf Zugehörigkeit basierende Identitätsmodelle zu transzendieren.

Der Psychiater und Autor Moritz Wigand geht gemeinsam mit der Romanistin Julia Pröll kulturgebundenen Konzepten von ‚Wahnsinn‘ in Zusammenhang mit Genderinkongruenz in Akwaeke Emezis autofiktionalem Roman *Freshwater* (2018) nach, in dem auch die eigene Nicht-Binarität Spuren hinterlässt. Im Mittelpunkt steht die Protagonistin Ada, die in London aufgewachsene Tochter eines nigerianischen Vaters und einer malaysischen Mutter, deren psychische Krankheit – von dissoziativen Zuständen bis hin zu selbstverletzendem Verhalten – sowohl von einem schulmedizinischen Standpunkt aus als auch aus der indigenen Perspektive in den Blick genommen wird. Transkulturalität wird so zum erkenntnisleitenden Schlüsselbegriff, nicht nur im Hinblick auf die Biografie der Hauptfigur, sondern vor allem auch im Hinblick auf die spannungsreiche In-Beziehungsetzung westlicher psychiatrischer Diagnosen und Therapien sowie Besessenheitslehren der nigerianischen Igbo-Kultur.

Die Romanistin Annegret Richter unternimmt ebenfalls den Versuch, monokulturelle Beschreibungen von (Identitäts-)Krisen zu transzendieren. Hierzu nimmt sie mit *Les tribulations du dernier Sijilmassi* und *Ce vain combat que tu livres au monde* zwei Romane des marokkanisch-stämmigen, auf Französisch schreibenden Autors und Wirtschaftswissenschaftlers Fouad Laroui in den Blick. Vor dem Hintergrund des ‚gelebten Kosmopolitismus‘ des Autors, dessen beruflicher Werdegang von Marokko über England nach Amsterdam führt, verwundert es nicht, dass er die Identitätskrisen seiner Figuren, allesamt zunächst erfolgreiche, am westlichen Performanz-Paradigma orientierte ‚Unternehmer ihrer selbst‘, transkulturell perspektiviert. Unvermittelt in Lebenskrisen gestürzt – die von Laroui durchaus humorvoll geschildert werden – führen die Coping-Strategien nicht nur zur individualistisch ausgerichteten Psychotherapie westlicher Prägung, sondern erkunden auch religiös-spirituelle Wege, wobei die Gefahr der Radikalisierung nicht unerwähnt bleibt.

Gerade in den skizzierten Migrationskontexten hat, wie dieser Überblick über die Beiträge zeigen konnte, Sprach(ver)störung nicht das letzte Wort. Vielmehr werden Strategien und Wege – Fluchtlinien also – aufgezeigt, um selbst in asymmetrischen Kräfteverhältnissen Handlungsmacht zurückzuerlangen. Diese selbstermächtigende Dimension, die sich mit Hilfe der unterschiedlichsten verbalen und nonverbalen (künstlerischen) Ausdrucksformen erschließt, lässt Exil gerade nicht ausschließlich als Krankheit erscheinen, wie es Hilde Spiels eingangs zitierter Gedanke insinuiert. Allerdings weit davon entfernt, Migration als produktiv-stimulierenden Verlust von Bezugspunkten zu romantisieren, gilt es im Folgenden, nuancierte Betrachtungswei-

sen auf dieses unsere unmittelbare Gegenwart zutiefst prägende und gerade auch die Medizin herausfordernde Phänomen zu entwickeln – eine Aufgabe, die wohl am effektivsten zu bewältigen ist, wenn die vielfältigen kulturellen Translationsprozesse ganz im Sinne der *Medical Humanities* in fachübergreifender Zusammenarbeit reflektiert und vor allem angestoßen werden.

Literaturverzeichnis

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 5th Edition. DSM-5*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Andermahr, Sonya. „Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism – Introduction“. *Humanities* 4 (2015): 500–505 (Special Issue).
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Assion, Hans-Jörg. Hg. *Migration und seelische Gesundheit*. Heidelberg: Springer, 2005.
- Ausoni, Alain. Hg. *La francophonie translingue* (Interfrancophonies 9). 2018.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2014.
- Bade, Klaus J., Marlou Schrover und Michael Schubert. Hg. *Enzyklopädie Migration in Europa vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Paderborn: Schöningh, 2010.
- Bal, Mieke und Miguel Hernández-Navarro. Hg. *Art and Visibility in Migratory Culture: Conflict, Resistance, and Agency*. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Bauer, Matthias, Martin Nies und Ivo Theele. Hg. *Grenz-Übergänge: Zur ästhetischen Darstellung von Flucht und Exil in Literatur und Film*. Bielefeld: transcript, 2019.
- Bhabha, Homi K. „DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation“. *Nation and Narration*. Hg. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990. 291–320.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Blackledge, Adrian und Angela Creese. „Translanguaging in Mobility“. *The Routledge Handbook of Migration and Language*. Hg. Suresh Canagarajah. Abingdon und New York: Routledge, 2017. 31–46.
- Brownlie, Siobhan und Rédouane Abouddahab. Hg. *Figures of the Migrant: The Roles of Literature and the Arts in Representing Migration*. New York und London: Routledge, 2022.
- Canagarajah, Suresh. Hg. *The Routledge Handbook of Migration and Language*. Abingdon und New York: Routledge, 2017.
- Caruths, Cathy. *Literature in the Ashes of History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.
- Charon, Rita. *Principles and Practice of Narrative Medicine*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Cheng, François. *Le dialogue*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010.
- Cioran, Emil M. „Avantage de l'exil“. *La tentation d'exister*. Paris: Gallimard, 1988. 63–68.
- Cohen, Jeffrey H. und Ibrahim Sirkeci. Hg. *Handbook of Culture and Migration*. Cheltenham, UK und Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2021.
- Conrad, Sebastian et al. Hg. *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

- Cox, Catherine und Hilary Marland. Hg. *Migration, Health and Ethnicity in the Modern World*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Craps, Stef. *Postcolonial Witnessing. Trauma out of Bounds*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- DeLoughrey, Elizabeth M. *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve, 1992.
- Deleuze, Gilles und Félix, Guattari. „Einleitung. Rhizom“. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve, 1992, 11–42.
- Dembeck, Til und Rolf Parr. Hg. *Literatur und Mehrsprachigkeit: Ein Handbuch*. Tübingen: Narr, 2017.
- Derrida, Jacques. *Die Einsprachigkeit des anderen oder die ursprüngliche Prothese*. Paderborn und München: Fink, 2004.
- Dror, Otniel E. „De-medicalizing the Medical Humanities“. *The European Legacy* 16.3 (2011): 317–326.
- Engebretsen, Eivind et al. „Towards a Translational Medical Humanities: Introducing the Cultural Crossings of Care“. *Medical Humanities* 46.2 (2020): e2. <https://mh.bmj.com/content/medhum/46/2/e2.full.pdf>. (23. Mai 2022).
- Ernst, Jutta und Florian Freitag. „Einleitung“. *Transkulturelle Dynamiken: Aktanten – Prozesse – Theorien*. Hg. Jutta Ernst und Florian Freitag. Bielefeld: transcript, 2015. 7–30.
- Ette, Ottmar. *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz (ÜberLebenswissen II)*. Berlin: Kadmos, 2005.
- Ette, Ottmar. *ÜberLebenswissen: Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kadmos, 2004.
- Feyrer, Cornelia. „Mobilität im Transfer oder Bewegung in der Medizin: Zur Relevanz von Sprache, Kultur und Translation in der medizinisch-therapeutischen (Fach-) Kommunikation und -interaktion zu Mobilität, Motilität und Mobilisierung“. *Mobilität und Sprache / Mobility & Language*. Hg. Marietta Calderón Tichy, Bernadette Hofinger und Emil Chamson. Berlin et al.: Peter Lang, 2019. 111–126.
- Forsdick, Charles. „From the ‚Aesthetics of Diversity‘ to the ‚Poetics of Relating‘. Segalen, Glissant and the Genealogies of French Postcolonial Thought“. *Paragraph* 37.2 (2014): 160–177. <https://doi.org/10.3366/para.2014.0119>. (15. Mai 2022).
- Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Gefen, Alexandre. *Réparer le monde: La littérature française au 21^e siècle*. Paris: José Corti, 2017.
- Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du Divers*. Paris: Gallimard, 1996.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Gureje, Oye et al. „Systematic inclusion of culture-related information in ICD-11“. *World Psychiatry* 18.3 (2019): 357–358. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6732693/>. (15. Mai 2022).
- Ha, Kien Nghi. *Hype um Hybridität. Differenzkonsum im Spätkapitalismus*. Berlin: transcript, 2005.
- Hall, Stuart. „When was ‚the Postcolonial‘? Thinking at the Limit“. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Hg. Iain Chambers und Lidia Curti. New York: Routledge, 1996. 257–258.
- Higgins, Christina. „Space, place, and language“. *The Routledge handbook of migration and language*. Hg. Suresh Canagarajah. Abingdon und New York: Routledge, 2017. 102–116.
- Holzer, Peter J., Manfred Kienpointner, Julia Pröll und Ulla Ratheiser. Hg. *An den Grenzen der Sprache*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 2011.
- Hörbst, Viola und Angelika Wolf. „Globalisierung der Heilkunde: Eine Einführung“. *Medizin und Globalisierung: Universelle Ansprüche – lokale Antworten*. Hg. Angelika Wolf und Viola Hörbst. Münster: Lit-Verlag, 2003. 3–30.
- Houdart-Merot, Violaine. Hg. *Écritures babéliennes*. Bern: Peter Lang, 2006.

- Jahrbuch Literatur und Medizin*. Heidelberg: Winter, 2007–heute.
- Kalitzkus, Vera und Stefan Wilm. „Narrative Medizin: Vermittlerin zwischen Sprach- und Erfahrungswelten im medizinischen Kontext“. *Sprache und Medizin: Interdisziplinäre Beiträge zur medizinischen Sprache und Kommunikation*. Hg. Sascha Bechmann, mit Geleitworten von Hermann Gröhe, Dietrich Grönemeyer und Eckart von Hirschhausen. Berlin: Frank & Timme, 2017. 73–98.
- Kamps, Harald. „Der Patient als Text. Metaphern in der Medizin“. *Zeitschrift für Allgemeinmedizin* 80.10 (2004): 438–442.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 2007.
- Kristeva, Julia et al. „Cultural Crossings of Care: An Appeal to the Medical Humanities“. *Medical Humanities* 44 (2018): 55–58.
- Lê, Linda. *Le complexe de Caliban*. Paris: Christian Bourgois, 2005.
- Literature and Medicine*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1982–heute.
- Lucius-Hoene, Gabriele und Carl Eduard Scheidt. „Bewältigen von Erlebnissen“. *Erzählen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hg. Matias Martínez. Stuttgart: Metzler, 2017. 235–242.
- Maalouf, Amin. *Mörderische Identitäten*. Berlin: Suhrkamp: 2000.
- Marks, Lara und Michael Worboys. Hg. *Migrants, Minorities, and Health: Historical and Contemporary Studies*. London: Routledge, 1997.
- Mathis-Moser, Ursula und Birgit Mertz-Baumgartner. Hg. *Passages et ancrages. Dictionnaire des écrivains migrants de langue française (1981–2011)*. Paris: Honoré Champion, 2012.
- Mathis-Moser, Ursula und Julia Pröll (Hg.). *Transkulturelle Begegnungsräume: Ästhetische Strategien der Überlagerung, Pluralisierung, Simultaneität in den zeitgenössischen romanischen Literaturen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2020.
- Mathis-Moser, Ursula und Marie Carrière. Hg. *Writing Beyond the End Times? / Écrire au-delà de la fin des temps?: The Literatures of Canada and Quebec / Les littératures au Canada et au Québec*. Québec: University of Alberta Press, 2019.
- Mertz-Baumgartner, Birgit. *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988–2003)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Mills, China. *Decolonizing Global Mental Health. The Psychiatrization of the Majority of the World*. New York und London: Routledge, 2014.
- Napier, David et al. „The Lancet Commission: Culture and Health“. *The Lancet* 384 (2014): 1607–1639.
- Nathan, Tobie. „Die Ethnopsychiatrie, eine Psychotherapie für das 21. Jahrhundert“. *Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie: Interdisziplinäre Theorie und Praxis*. Hg. Ernestine Wohlfahrt und Manfred Zaumseil. Heidelberg: Springer, 2006. 113–126.
- Natarajan, Radhika. Hg. *Sprache, Flucht, Migration: Kritische, historische und pädagogische Annäherungen*. Heidelberg: Springer, 2019.
- Patterson, Jennifer. „Introduction. Body Talk in the Medical Humanities. Whose Language?“. *Body Talk in the Medical Humanities. Whose Language?* Hg. Jennifer Patterson und Francia Kinchington. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019. 1–14.
- Pröll, Julia. „Ästhetische Pluralisierungsverfahren in *Autour du monde* von Laurent Mauvignier“. *Transkulturelle Begegnungsräume: Ästhetische Strategien der Überlagerung, Pluralisierung, Simultaneität in den zeitgenössischen romanischen Literaturen*. Hg. Julia Pröll und Ursula Mathis-Moser. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2020. 33–52.
- Rashid, Ahmed und Cynthia Whitehead. „Applying Postcolonial Theory in Academic Medicine“. *Journal of the Royal Society of Medicine* 115.5 (2022): 193–194. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/01410768221084081>. (8. Mai 2023).

- Ross, Kate. Hg. *Displaced: Literature of Indigeneity, Migration, and Trauma*. New York und London: Routledge, 2020.
- Rutherford, Jonathan. „The Third Space. Interview with Homi Bhabha“. *Identity, Community, Culture, Difference*. Hg. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 207–221.
- Said, Edward W. „Reflections on Exile“. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 173–186.
- Said, Edward: „Intellektuelles Exil: Vertriebene und Grenzgänger“. *Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen*. Berlin: Schulte, 1997. 53–72.
- Sieber, Samuel. „Fluchtlinien. Für eine Heterotopologie der Medien“. *Heterotopien: Perspektiven der intermedialen Ästhetik*. Hg. Nadja Elia-Borer, Constanze Schellow, Nina Schimmel und Bettina Wodińska. Bielefeld: Transcript, 2013. 93–106.
- Sloterdijk, Peter. *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen* (Frankfurter Vorlesungen). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Spiel, Hilde. „Psychologie des Exils“. *Neue Rundschau* 86.3 (1975): 424–439.
- Springer, Gudrun. „Ethnomedizin. Andere Länder, andere Schmerzen“. *Der Standard* (24. September 2009). <https://www.derstandard.at/story/1256745563177/ethnomedizin-andere-laender-andere-schmerzen>. (15. Mai 2022).
- Steger, Florian, Marcin Orzechowski, Giovanni Rubeis und Maximilian Schochow. Hg. *Migration and Medicine*. Freiburg im Breisgau und München: Karl Alber, 2020.
- Ventriglio, Antonio et al. „Relevance of Culture-Bound Syndromes in the 21st Century“. *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 70 (2016): 3–6.
- Viney, William, Felicity Callard und Angela Woods. „Critical Medical Humanities: Embracing Entanglement, Taking Risks“. *Medical Humanities* 41 (2015): 2–7.
- Welsch, Wolfgang. *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe*. Wien: New Academic Press, 2017.
- Whitehead, Anne und Angela Woods. Hg. *Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities*. Edinburgh: Routledge, 2022.
- WHO. *Mental Health and Forced Displacement*. 2021. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-and-forced-displacement>. (17. Dezember 2022).
- Wohlmann, Anita, Daniel Teufel und Pascal O. Berberat. Hg. *Handbuch narrative Medizin: Praxisbeispiele aus dem deutschsprachigen Raum*. Köln: Böhlau, 2021.
- Wolf, Karsten, Wielant Machleidt und Reinhard Maß. „Migration – Entwurzelungsrisiko oder Chance individueller Entwicklung? Ein emotionstheoretischer Beitrag“. *Zeitschrift für Politische Psychologie* 7.1–2 (1999): 129–142.
- Woods, Angela. „The Limits of Narrative: Provocations for the Medical Humanities“. *Medical Humanities* 37 (2011): 73–78.
- Yldiz, Yasemin. *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Zapata-Barrero, Ricard, Dirk Jacobs und Riva Kastoryano. Hg. *Contested Concepts in Migration Studies*. Abingdon, Oxon und New York: Routledge, 2022.

Sprach(ver)störungen. Zwischen Entwurzelung und Produktivität

Tomás Espino Barrera

Die pathologisierende Darstellung der Sprachattrition und der Mehrsprachigkeit in der europäischen Exilliteratur des 20. Jahrhunderts

Abstract: Language attrition, defined as the non-pathological loss of fluency and vocabulary in a language, has long been an established subfield within linguistics. However, its presence in literature has received little attention to date. The present paper examines, by combining insights from the history of linguistics, and from literary multilingualism studies, the ways in which language attrition is perceived in the autobiographies and essays of exiled authors in pathological terms such as ‚atrophy‘, ‚amputation‘ or ‚color blindness‘. During the twentieth century, the fear of language attrition was a harrowing experience akin to a disease not only for monolingual authors who, like Ramón Jiménez, already had an established career in the mother tongue by the time of their exile, but also for authors who, like Vladimir Nabokov, Elsa Triolet or Eva Hoffman composed the bulk of their work in a second language.

1 Einleitung

Krankheit ist ein für Metaphern geeignetes Gebiet. Im Laufe der Geschichte wurde sie entweder im metaphorischen Sinne ausgelegt oder selbst als Metapher für verschiedene menschliche, insbesondere kollektive Verhaltensweisen benutzt. So wurde Krankheit lange als göttliche Bestrafung, später als zerstörendes Ungleichgewicht im politischen Körper verstanden. Auch Mehrsprachigkeit wurde aus allerlei Diskursen in eine pathologisierende Metaphernkonstellation verschoben. Dabei könnte die Tatsache, dass Sprache sich an der Schnittstelle zwischen körperlichen Organen und geistigen Fähigkeiten des Individuums sowie an dessen Verbindung (oder an der Bruchstelle) mit der Kollektivität befindet, dieser pathologisierenden Metaphorisierung der Sprache zugrunde liegen. Jedenfalls ist

Anmerkung: Teile des vorliegenden Aufsatzes entstammen der unveröffentlichten Dissertation *Nación, lengua y exilio. Imágenes de la lengua materna y el multilingüismo en la literatura exofónica europea*, die 2018 an der Universität Granada verteidigt wurde.

 Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter.  Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

<https://doi.org/10.1515/9783111201566-002>

die bildliche Verknüpfung zwischen Mehrsprachigkeit und Pathologie der komplexen Interaktion zwischen der Evolution medizinischen Wissens, der Entfaltung des Sprachdenkens und der Entstehung bestimmter Formen des Nationalbewusstseins gefolgt.

In diesem Zusammenhang muss allerdings gerade auch das Exil als bedeutender Faktor in einigen der pathologisierenden Sprachbilder ins Treffen geführt werden. Der Fokus auf Mehrsprachigkeit in der Exilliteraturwissenschaft hat jedoch dazu geführt, dass das Phänomen des allmählichen Verlustes der Muttersprache oder, genauer gesagt, der ‚Sprachattrition‘ in einer fremden sprachlichen Umgebung in bestimmtem Maße außer Acht gelassen wurde. Dieser Prozess, der schon wenige Monate nach der Ankunft oder erst nach vielen Jahren im Ausland einsetzen kann, kann sich durch die Abnahme lexikalischer Vielfalt, die Zunahme von Verzögerungsphänomenen sowie die Entstehung grammatikalischer, phonologischer oder pragmatischer Fehler manifestieren (Schmid und Köpke 2019).

Trotz des seit Anfang der 1980er Jahre wachsenden Interesses am Verlust der Erstsprache in der Linguistik (Schmid 2016, 186–212) wurde der literarischen Darstellung dieses Phänomens bisher relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die vorliegende Arbeit ist nicht imstande, eine empirische Messung des Umfangs der Sprachattrition bei exilierten AutorInnen zu unternehmen, setzt es sich aber zum Ziel, Einblicke in die Krankheitsmetaphorik im Rahmen der Wahrnehmung der eigenen Sprachattrition bei exilierten AutorInnen zu bekommen.

Auch wenn der Begriff der Sprachattrition erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden ist, hat Sprachverlust, entweder als schriftlich bzw. mündlich spürbare Tatsache oder als diffuse Furcht davor, die Muttersprache zu vergessen, die Texte exilierter und emigrierter AutorInnen zu jeder Zeit geprägt. Ovid (1965) beklagt in mehreren seiner Exilgedichte (*Tristia* III. xiv; V. vii; V. xii; *Literae ex Ponto* IV. xii), dass er während seines langen Aufenthalts in Tomis, wo er sich mit niemandem in seiner Muttersprache verständigen konnte, allmählich Latein vergessen habe. Auch Hieronymus im späten 4. Jahrhundert oder etwa dem Dichter Clément Marot im frühen 16. Jahrhunderts soll die Muttersprache nach Jahrzehnten jeweils in Palästina bzw. am französischen Hof abhandengekommen sein.¹ In all diesen frühen Zeugnissen der Sprachattrition ist aber die pathologisierende Metaphorik, die einen Großteil der Exilliteratur des 20. Jahrhunderts geprägt hat, abwesend. Das teilweise auf organischen Metaphern und Denkfiguren beruhende Sprachdenken, die Durchsetzung

¹ Hieronymus (1963) beklagt, dass er wegen seines mangelhaften Lateins „semibarbarus“ [halbbarbarisch] geworden sei (*Epistulae* 50.2). Prägnant fasst Marot (2007) seine sprachliche Laufbahn zusammen, als er Okzitanien verlassen muss: „[J]’oubliai ma langue maternelle.“ („L’enser“ V. 401) [Ich vergaß meine Muttersprache.]. Sämtliche deutsche Übersetzungen stammen, wie hier, vom Verfasser.

eines einheitlich-einsprachigen Modells des Nationalstaats sowie die Entstehung eines pathologisierenden Diskurses über die sogenannte Exilanten*krankheit* schlechthin, die Nostalgie,² haben zur Darstellung der Sprachattrition anhand einer pathologisch geprägten Metaphorik beigetragen.

Susan Sontag (1983) hat in *Illness as Metaphor* (1978) die ‚sentimentalen‘ und pathetischen Aspekte einer solchen Bildsprache ins Licht gerückt, um sowohl für ein entmetaphorisiertes Bild des Kranken als auch für einen von Krankheitsmetaphern befreiten öffentlichen Diskurs zu plädieren. Dieses Werk, das Sontag während ihrer ersten Brustkrebsbehandlung schrieb, analysierte die Art und Weise, in der etwa Tuberkulose als Metapher für Spiritualität sowie moralische und ästhetische Erhabenheit, oder Krebs als Schlagwort für jedes Übel, das sich stillschweigend durch den ganzen politischen Körper ausweitet, benutzt worden sind. Die vorliegende Arbeit beruht jedoch auf einer entgegengesetzten Prämisse, d. h. darauf, dass die Wahrnehmung der eigenen Sprachattrition bei exilierten AutorInnen im 20. Jahrhundert in keiner Hinsicht von der Krankheitsmetaphorik zu trennen ist. Auch wenn Sprachattrition in der Sprachwissenschaft als ein im Gegensatz zur Aphasie „nicht-pathologisches“³ Phänomen definiert wurde, wurde sie in den Schriften exilierter AutorInnen oft als Atrophie, Amputation oder Farbenblindheit beschrieben. Wie schon angedeutet, bezeugt dies nicht nur die Verinnerlichung der im 20. Jahrhundert prinzipiell national(-staatlich) konzipierten literarischen Sprache, sondern auch den zu einem gewissen Grad unbewussten Einfluss einer langen Tradition organischen Sprachdenkens, die Mehrsprachigkeit kritisch gegenüberstand.

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Mehrsprachigkeit und Sprachverlust begrifflich mit Nation, Exil und Pathologie zusammengebracht. Die Idee, Sprache ähnele einem lebendigen Organismus, der als Ergebnis eines langen Evolutionsprozesses gelte, hatte sich schon seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert Bahn gebrochen (Schmidt 1986; Tsiapera 1990, 577–587; Kucharczik 1998, 85–111). Ausgehend von Herders biologisch gefärbtem Sprachdenken (Schick 2019), der an vergleichende Anatomie angelehnten vergleichenden Grammatik Schlegels (Eggers 2009, 159–183), Humboldts und Grimms organischer Sprachauffassung (Müller-Sievers 1993; Ferron 2009; Löther 1984, 11–18; Krapf 1993) sowie Franz Bopps Physiologie der

2 Die Neuschöpfung ‚nostalgia‘ wurde zum ersten Mal 1688 in einer medizinischen Dissertation vom Elsässer Arzt Johannes Hofer gebraucht. Die Studien zur Nostalgie entwickelten sich zuerst hauptsächlich in der Medizin, wobei der Begriff die potenziell tödliche Erkrankung, die angeblich Einsatztruppen oder EmigrantInnen traf, bezeichnete. Zur Geschichte dieses Begriffes aus medizinischer Sicht, siehe Starobinski 1966, 92–115; Bolzinger 2007; Prete 2018; Dodman. 2018.

3 Köpke und Schmid (2004, 4) definieren Sprachattrition als „the non-pathological decrease in a language that had previously been acquired by an individual.“

Sprachen (Morpurgo-Davies 1987, 81–107), entwickelte August Schleicher nicht nur eine einflussreiche Evolutionstheorie des Sprachwandels (die sog. ‚Stammbaumtheorie‘), sondern auch die ausschlaggebende Idee von Sprache als einem nicht austauschbaren Organ. Die Muttersprache sei nach Schleicher tatsächlich ein Körperteil, der sich bei jedem Menschen gleichzeitig mit dem Gehirn und den Artikulationsorganen entwickelt. Aus dieser Perspektive stellt Mehrsprachigkeit eine Aberration dar, die die natürliche Ordnung der menschlichen Anatomie beeinträchtigt:

Beruhet die Sprache wirklich auf einer bestimmten Beschaffenheit des Gehirns und der Sprachorgane, wie kann man sich dann eine Sprache oder gar mehrere Sprachen ausser der Muttersprache aneignen? Ich könnte hierauf [...] kurz erwidern, dass man auch auf allen Vieren, ja sogar auf den Händen allein gehen lernen kann, ohne dass Jemand bezweifeln wird, dass unser natürlicher Gang durch die Beschaffenheit unseres Leibes bedingt und nur eine Art der Erscheinung derselben sei. (Schleicher 1865, 11–12)

Wenn die Muttersprache, so Schleicher, sozusagen als ein ‚anatomisches Phänomen‘ anzusehen sei, gleiche die Fähigkeit, sich in einer zweiten bzw. dritten Sprache auszudrücken, dem Kunststück, „auf den Händen allein“ zu gehen, d. h. sie erschiene als etwas, das bestimmt lernbar und möglich ist, aber angesichts der ‚natürlichen‘ Beschaffenheit des menschlichen Körpers keinem funktionellen Zweck dient.

In einem Kontext, in dem Sprache als ein Körperteil wie die Beine oder die Augen konzipiert wurde, ist es naheliegend, dass Sprachverlust als ‚Amputation‘ oder Mehrsprachigkeit als ‚Wunde‘ beschrieben wurden. Die ersten modernen sogenannten ‚wissenschaftlichen‘ Studien zum Thema Mehrsprachigkeit betonen, im Lichte der Geburt der modernen Sozial- und Entwicklungspsychologie, die vermeintlich beeinträchtigenden Effekte der simultanen Präsenz zweier oder mehrerer Sprachen bei einer gesamten Gesellschaft oder einem einzelnen Menschen.⁴ In einer der ersten Dissertationen zur Mehrsprachigkeit, Izhak Epstein's *La pensée et la polyglossie* (1915, 69), wird erklärt, dass Sprachen beim zweisprachigen Menschen sich gegenseitig beeinträchtigen.⁵ Dies habe schwerwiegende Folgen auf der gesellschaftlichen Ebene, denn mentale Prozesse würden laut Epstein durch den aktiven Gebrauch zweier Sprachen erheblich gehemmt. In diesem Sinne sei

⁴ Zur Geschichte der negativen Wahrnehmung mehrsprachiger Praktiken in der Psychologie, Didaktik und angewandten Linguistik, vgl. Tabouret-Keller 2011.

⁵ Angesichts dieses radikalen Gedankengangs könnte Epstein in bestimmter Weise als Vorläufer der Sprachattritionstheorie anerkannt werden.

„*polyglossie [...] une plaie sociale*“ (Epstein 1915, 210).⁶ Für Édouard Pichon (1936, 102) ist wiederum Zweisprachigkeit „une infirmité psychologique“, die die geistige Entwicklung des Kindes stört.⁷ Kurzum, für manche Linguisten und Psychologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, also des Zeitalters der Nationalstaaten und des Nationalismus, ergibt eine Sprache plus eine andere nur eine ‚halbe‘, ‚kranke‘ Sprache.

Ein ähnliches Unbehagen wie im Sprachdenken, das in pathologisierendem Vokabular Ausdruck fand, ist in den Texten von exilierten AutorInnen zu spüren, die nach gewalttätiger Vertreibung aus der Heimat den Herausforderungen des Fremdspracherwerbs und Muttersprachverlusts gegenüberstanden.

2 ‚Entzungt‘, amputiert, atrophiert: Pathologisierende Metaphorik bei AutorInnen der Migration – ein Streifzug

2.1 Zwischen ‚Entzungung‘ und ‚Wiederbezungung‘: Juan Ramón Jiménez

Für einige exilierte AutorInnen wog die Herausforderung des Verlustes der Muttersprache umso schwerer, als sie nach langen und erfolgreichen literarischen Karrieren in eben dieser Sprache in ein neues Land ziehen mussten. Die Bemühungen, neue literarische Netzwerke (Verlage, Zeitungen, Zeitschriften, usw.) in der Mutter-

6 „*Polyglossie ist eine gesellschaftliche Wunde*“. Kursiv im Original. Epstein plädiert allerdings für die passive Kenntnis der Fremdsprachen. Mündliche und schriftliche Produktionen werden jedoch für überflüssig und lästig gehalten.

7 „[E]ine psychologische Beeinträchtigung“. In letzter Zeit wurde im feierlichen Diskurs um Mehrsprachigkeit paradoxerweise dasselbe pathologisierende Vokabular in Bezug auf Einsprachigkeit in unbewusster Weise benutzt. Wenn Epstein 1915 Mehrsprachigkeit als ‚Wunde‘ im gesellschaftlichen Gewebe beschrieb, gilt Einsprachigkeit für Steven G. Kellman (2000, viii) als eine Art Krankheit: „If identity is shaped by language, then monolingualism is a deficiency disorder.“ David Gramling (2016, 69) hat ebenfalls auf die pathologisierende Darstellung der Einsprachigkeit in der zeitgenössischen angewandten Linguistik und Fremdsprachendidaktik aufmerksam gemacht: Tove Skutnabb-Kangas (2000, 185) plädiert z. B. für die ‚Ausrottung‘ der einsprachigen Krankheit – „Like cholera or leprosy, monolingualism is an illness which should be eradicated as soon as possible“ –, während John W. Oller (1997, 469) den von ihm entworfenen und in hohem Maße pathologisch geprägten Begriff der ‚Monoglossitis‘ mit ‚Blindheit‘ vergleicht: „Monoglossitis is a special blindness towards the general dependence of all sign-users on such conventions in some particular language/dialect.“

sprache im fremdsprachigen Ausland auszubauen, waren nur beschränkt erfolgreich. Dies war der Fall für manche spanischen republikanischen AutorInnen in den USA, die unter schwierigen Umständen nicht nur mit dem allmählichen Verlust der Muttersprache in ihrem Alltag, sondern auch mit dem des ‚Werkzeuges‘ ihres literarischen Schaffens konfrontiert wurden.

Juan Ramón Jiménez (1881–1958) war schon ein einflussreicher Dichter in Spanien, als er 1936 nach dem Ausbruch des Bürgerkriegs das Land zu verlassen beschloss. In Amerika nutzte er das polysemische Potenzial des Wortes ‚lengua‘ (‚Sprache‘, aber auch ‚Zunge‘) aus, indem er sich in *Guerra en España (1936–1953)* als ‚desterrado‘ (‚Verbannter‘, buchstäblich ‚Entlandeter‘) und ‚deslenguado‘ (üblicherweise ‚unverschämt‘, buchstäblich und in Jiménez’ übertragenem Sinne ‚Entzungter‘ oder ‚Entsprachter‘) darstellte (Jiménez 1985, 62).⁸ So gleicht die Sprachlosigkeit im amerikanischen Exil dem Tode: „Porque ‚desterrado‘, no tener lenguas mías a mi alrededor, no hago nada, no soy nadie, estoy más muerto que muerto, estoy perdido.“⁹ (Jiménez 1985, 48)

Seinem anfänglichen Vorbehalt gegenüber „los otros españoles“ („den anderen [Arten des] Spanischen“) zum Trotz (Jiménez 1985, 60), beschrieb der Autor seine Wiederbegegnung mit dem Spanischen im Jahr 1948 während einer Tour in Argentinien als eine freudvolle und physisch wiederbelebende Erfahrung. Er wandelte die Wörter ‚desterrado‘ und ‚deslenguado‘ in die positiv besetzten Neuschöpfungen ‚conterrado‘ (‚mitgelandet‘, ‚einbezogen‘) und ‚volver a lenguarse‘ (‚sich wiederbezeugen‘ oder ‚sich versprachlichen‘) um: „No soy ahora un deslenguado ni un desterrado, sino un conterrado, y por ese volver a lenguarse, he encontrado a Dios en la conciencia de lo bello, lo que hubiera sido imposible no oyendo hablar en mi español.“ (Jiménez 1961, 308)¹⁰

In den letzten Jahren haben Studien gezeigt, dass die Abnahme des Sprachvermögens bei spanischsprachigen Immigrierten in Großbritannien durch wenige Wochen intensiver Exposition gegenüber der Muttersprache in der Heimat rückgängig gemacht werden kann (Chamorro, Sorace und Sturt 2016, 520–532). Ji-

⁸ Auch wenn die Spuren seines vermeintlichen Sprachverlusts nicht auf der Textebene wahrzunehmen sind, erklärt Jiménez, dass Sprachattrition seinen Alltag bestimmte. Er und seine Frau, die zweisprachig aufgewachsene und in den USA ausgebildete Schriftstellerin Zenobia Camprubí, korrigierten sich ständig auf Spanisch und mussten Begriffe oft im Wörterbuch nachschlagen (Jiménez 1985, 63).

⁹ „Als ein ‚Entlandeter‘, der keine eigenen Sprachen um sich hat, mache ich nichts, ich bin niemand, ich bin töter als tot, ich bin verloren.“

¹⁰ „Ich bin schon kein Entzungter oder kein Entlandeter bzw. Verbannter mehr, sondern ein Mitgelandeter bzw. Einbezogener, und durch dieses mich Wiederbezeugen habe ich Gott im Bewusstsein des Schönen gefunden. Hätte ich nicht gehört, wie man mein Spanisch sprach, wäre dies unmöglich gewesen.“

ménez' Aufenthalt in einer spanischsprachigen Umgebung mag in der Tat einen positiven Einfluss auf seine sprachlichen und dichterischen Fähigkeiten gehabt haben. Eine Besserung war jedenfalls in Bezug auf seinen berüchtigten launischen Charakter und sogar auf seine physische Gesundheit spürbar. Als Jiménez' chronische Erkrankungen und seine stetige existenzielle Krise sich zwei Jahre später zugleich verschlimmerten, riet der spanische Psychiater Luis Ortega ihm zu einer Reise nach Puerto Rico, wo der alltägliche Kontakt mit der spanischen Sprache seinen Zustand bessern könnte (Sierra 2003, 224–225). Wie vorher in Argentinien konnte sich Jiménez dort bis zu seinem Tod im Jahr 1958 ‚wiederbezugnen‘. Wenn Exil die ‚Amputation‘ der Muttersprache verursacht, erscheint die ‚Prothese‘ einer zweiten sprachlichen Heimat – unabhängig davon, wie weit geografisch von der ersten entfernt – als die einzig mögliche Behandlung.

2.2 Die ‚amputierte‘ Sprache: Vladimir Nabokov

Neben den Überlegungen der AutorInnen, die wie Juan Ramón Jiménez ihre gesamte literarische Tätigkeit ausschließlich in der Muttersprache ausgeführt haben, ist die Pathologisierung der Sprachattrition insbesondere in den Texten exilierter *translingualer* SchriftstellerInnen zu finden, d. h. bei jenen, die prinzipiell in einer zweiten, gewöhnlich in der im Ankunftsland jeweils gesprochenen Sprache, schreiben.¹¹ Ohne das mit Exil assoziierte Trauma außer Acht zu lassen, könnte die Wahrnehmung des Sprachverlustes als Krankheit bei dieser AutorInnengruppe im Bereich des Postmonolingualen (Yildiz 2012) lokalisiert werden, d. h. innerhalb eines Paradigmas, in dem einsprachige Einstellungen nationalromantischer Herkunft auch neuartige mehrsprachige Praktiken prägen. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, spielt die oben beschriebene organische Metaphorik der Krankheit bei translingualen AutorInnen wie Vladimir Nabokov, Elsa Triolet oder Eva Hoffman allerdings eine bedeutende Rolle und hat nicht nur ihre Sprachansichten, sondern auch ihre Selbstwahrnehmung als SchriftstellerInnen bestimmt.

Der aus dem kosmopolitischen Sankt Petersburg der letzten Jahre des Kaiserreichs stammende und kurz nach dem Ausbruch der Revolution exilierte Vladimir Nabokov (1899–1977) verkörpert beispielhaft die Aporien des postmonolingualen Paradigmas. In seiner Selbstbiografie *Speak, Memory* betont Nabokov abwechselnd entweder seine glücklich erlebte mehrsprachige Erziehung durch englische *nurses* und französische *gouvernantes* oder die schmerzvolle Sehnsucht nach

11 Präziser definieren Kellman und Lvovich (2015, 3) translinguale Literatur als „literature written in a language not native to the author, in two languages, or in a mix of languages.“

der verlorengegangenen russischen Sprache. Schon kurz nach der Emigration seiner gesamten Familie, während seiner Studentenjahre in Cambridge, fühlte sich Nabokov erschreckt angesichts der Möglichkeit, dass Sprachattrition sein Russisch erodieren könnte:

At a bookstall in the Market Place, I unexpectedly came upon a Russian work, a secondhand copy of Dahl's *Interpretative Dictionary of the Living Russian Language* in four volumes. I bought it and resolved to read at least ten pages per day, jotting down such words and expressions as might especially please me, and I kept this up for a considerable time. My fear of losing or corrupting, through alien influence, the only thing I had salvaged from Russia – her language – became positively morbid and considerably more harassing than the fear I was to experience two decades later of my never being able to bring my English prose anywhere close to the level of my Russian. (1989, 265)

Die nostalgische Sehnsucht nach der Muttersprache und die Furcht vor ihrem Verlust drücken sich in *Speak, Memory* physiologisch und pathologisch aus. Sprachattrition wird als eine durch die sprachliche Umgebung in England bedingte ‚corruption‘ (auch im Sinne von ‚Verfall‘, ‚Fäulnis‘) beschrieben. Die russische Sprache, die Nabokov, dem Wörterbuchtitel folgend, noch als ‚lebendig‘ zu erhalten strebt, sei in Todesgefahr. Das Englische, das Nabokov gleichfalls als Muttersprache bezeichnen könnte,¹² gilt in diesem Fall als schädlicher ‚fremder Einfluss‘. Nabokovs puristische Obsession, die von der Sehnsucht nach allem, was im Exil verlorengegangen war, geprägt wurde, wird als ‚morbide‘ Sprachloyalität gegenüber der russischen Sprache empfunden.¹³

Nabokov hat seine literarische Karriere in den späten 1920er-Jahren als Dichter und Romancier in russischer Sprache unter dem Pseudonym Sirin in Berlin begonnen. Der Aufstieg des NS-Regimes und die Geldnot führten in den darauffolgenden Jahren zur allmählichen Auswanderung der russischen Diaspora aus Deutschland (Urban 2003). Ohne die Unterstützung der Berliner russischsprachigen Verlage und Zeitschriften waren die Aussichten Sirins als russischer Schriftsteller zunehmend hoffnungslos. Es war in Paris, wohin Nabokov und seine jüdische Gattin Véra 1937 geflohen waren, wo Nabokov die Entscheidung traf, zu

¹² Laut seinem Biografen Andrew Field (1986, 186) hatte Nabokov festgestellt, dass Englisch seine eigentliche Muttersprache war, und dass seine Mutter ihm unbekannte russische Wörter ins Englische zu übersetzten pflegte.

¹³ Sprachloyalität gilt in der Kontaktlinguistik analog zum Nationalismus als „the state of mind in which the language (like the nationality), as an intact entity, and in contrast with other languages, assumes a high position in need of being defended“ (Weinreich 1953, 99). Zu den Grenzen der Anwendung dieses Begriffs bei der Erforschung der literarischen Mehrsprachigkeit, vgl. Pérez Firmat 2003, 2. In diesem Fall könnte aber behauptet werden, dass Nabokov eine ‚Verteidigungsstrategie‘, die auf Exposition und Benutzung basiert, verfolgt. Dies hat sich in der Attritionsforschung als erfolgreiches Mittel gegen Sprachverlust bewährt (Schmidt 2011, 105).

versuchen, sich auf dem englischsprachigen Markt zu etablieren. Einer der ersten Schritte auf dem Weg zu diesem Ziel war die Selbstübersetzung des 1934 auf Russisch erschienenen Romans *Otschajanie* (1936) als *Despair* im Jahr 1937. Nabokov hat aber bald darauf seine Unzufriedenheit mit dem Selbstübersetzungsprozess kundgetan, indem er ihn in einem Brief an Prinzessin Zinaida Schakowskoj (1979, 25, zit. nach Klosty-Beaujour 1989, 90) mit ‚Selbstausscheidung‘, d. h. mit einem Selbstangriff auf die natürliche Beschaffenheit des Körpers verglich.¹⁴ Gegen Ende des Jahrzehnts, noch in Paris vor seinem Umzug nach Amerika, beschloss Nabokov alle seine Romane (aber nicht seine Gedichte) unmittelbar auf Englisch zu schreiben.

Im Jahr 1966 hat der schon in der englischsprachigen Literatur renommierte Nabokov seinen literarischen Sprachwechsel vom Russischen zum Englischen in einem Interview evoziert: „My complete switch from Russian prose to English prose was exceedingly painful – like learning anew to handle things after losing seven or eight fingers in an explosion.“ (1973, 4) Der exilierte Autor inszenierte sich durch die Amputationsmetapher bewusst als tragische und zugleich verdienstvoll beharrliche Figur, indem der Verlust des ‚Kunstwerkzeugs‘ der Muttersprache mit jenem der für das künstlerische Schaffen bedeutendsten Körperteile, der Finger, verglichen wird. Die ‚amputierte‘ russische Sprache wird allerdings gerade anhand von Nabokovs Klage in diesen englischen Texten spürbar: verlorene Gliedmaßen – darunter die Muttersprache – können durch Sprachreflexionen und -erinnerungen als gespenstische Körperteile sogar in anderssprachigen Texten nachleben, die an ihrer Oberfläche keine Spuren der Erstsprache (in Form von Fremdwörtern, Code-Switching oder Übersetzungen) aufweisen.

2.3 ‚Sprachatrophie‘ und ‚Sprachtod‘: Elsa Triolet

In anderen Fällen wird Sprachverlust nicht als eine plötzliche explosionsbedingte Mutilation, sondern eher als ein langsamer Atrophieprozess konzipiert. Mehrsprachigkeit wird also wiederum als eine Anomalie beschrieben, deren Hauptsymptome eine gestörte Wahrnehmung und eine behinderte Ausdrucksfähigkeit sind. Die Überlegungen hinsichtlich Attrition, Nostalgie, Exil und Mehrsprachigkeit seitens der französischen Schriftstellerin russischer Herkunft Elsa Triolet (geb. Kagan) (1896–1970) bezeugen die pathologisch geprägte Spannung, innerhalb derer die sich zurückbildende russische Muttersprache auch in französischen Texten für das einzig authentische Wahrnehmungs- und Ausdrucksmittel gehalten wird.

¹⁴ Für eine Analyse der Übersetzungen und Selbstübersetzungen Nabokovs vgl. Grayson 1977.

Die in Moskau in einem jüdischen Elternhaus geborene Elsa Kagan¹⁵ bekam, den privilegierten Bedingungen ihrer Familie entsprechend, eine kosmopolitische Bildung, bei der dem Französischen eine zentrale Rolle zuerkannt wurde. In ihren Jugendjahren erlebte sie die Atmosphäre künstlerischer und theoretischer Kreativität der 1910er Jahre und knüpfte Kontakt mit einigen der bedeutendsten Figuren der literarischen Avantgarde und der formalistischen Schule. Kagan, die lebenslang eine überzeugte Kommunistin blieb, entsetzten jedoch die Lebensbedingungen im nachrevolutionären Russland, weswegen sie 1918 den Entschluss fasste, das Land zu verlassen.¹⁶ Nach einem Aufenthalt auf Tahiti bereiste Elsa Triolet, die den Namen ihres ersten französischen Gatten bis zu ihrem Tod beibehielt, die Hauptstädte des russischen Exils: London, Berlin und schließlich Paris, wo sie sich 1924 niederließ. Ihre zwei ersten, auf Russisch verfassten Romane wurden sowohl in der Sowjetunion als auch bei der russischen Diaspora positiv aufgenommen. Ihre zwei folgenden Romane, ebenfalls auf Russisch geschrieben aber mit einer großen Anzahl an französischen Wörtern und Anspielungen versehen, waren jedoch kein Erfolg. Diese gescheiterten Romane mitsamt den zunehmenden Schwierigkeiten betreffend eine Publikation in der UdSSR veranlassten Triolet, auf Französisch zu schreiben.

Triolets sprachliche Verwandlung fand inmitten des Schreibens des Romans *Bonsoir, Thérèse* (1938) statt. Die ersten zweisprachigen Entwürfe, in denen Fragmente und Wörter auf Russisch und Französisch sich chaotisch abwechselten, wurden nachträglich von Triolet in einen einheitlichen französischsprachigen Text selbstübersetzt (Delranc-Gaudric 2000, 53–76). Ähnlich wie im Fall Nabokovs, auch gegen Ende der 1930er-Jahre, beschreibt die Autorin diesen Selbstübersetzungsprozess rückblickend als physischen Schmerz und verwendet dafür eine dramatische Behinderungsmetaphorik:

J'en souffrais physiquement comme si on m'avait mis un corset de plâtre. J'étais limitée de toute part, il n'y avait autour de moi que des bornes, je manquais de matériaux verbaux, et ceux que je possédais étaient rigides et commodes à manier comme du fil de fer barbelé, enchevêtré. (Triolet und Aragon 1964, 32)¹⁷

15 Zur Biografie Elsa Triolets vgl. Eychart 1999, 229–256; Marcou 1994; Bouchardeau 2001.

16 In diesem Sinne war ihr Status „hors du commun“, „außergewöhnlich“: „ni exilée, ni apatride, ni réfugiée politique, encore moins officielle des Soviets“ (Marcou 1994, 44). „[Sie war] weder Exilantin noch Staatenlose, kein politischer Flüchtling und erst recht keine sowjetische Offizierin.“

17 „Dies hat mir physischen Schmerz bereitet, als ob man mir ein Gipskorsett angelegt hätte. Ich war überall beeinträchtigt, ich fand nur Beschränkungen um mich, mir fehlten sprachliche Materialien, und diejenige, über die ich verfügte, waren steif und genauso bequem zu handhaben wie verdrehter Stacheldraht.“

In ihrem letzten, fast ausschließlich auf Französisch geschriebenen Tagebuch (1938–1939), beklagt Triolet (1998) zu dieser Zeit die Unmöglichkeit, Russisch sprechen oder hören zu können, sowie den allmählichen Verlust ihrer Sprachkompetenzen.¹⁸ In einem Tagebucheintrag vom 1. September 1938 bereut sie explizit das Abhandenkommen ihres Landes und ihrer Sprache: „Le mal profond [...] est dans ce que j’ai perdu mon pays et ma langue et que maintenant je suis là, à ne rien connaître organiquement. Sauf moi-même.“ (Triolet 1998, 235–236)¹⁹ Diesem Text, der genauso wie bei Nabokov den Verlust Russlands und der russischen Sprache ausgerechnet in einer fremden Sprache beklagt, liegt die Idee zugrunde, dass Sprache und Nation untrennbar sind: Nur innerhalb der Grenzen ‚meines Landes‘ und ‚meiner Sprache‘, so Triolet, ist die (Er-)Kenntnis der Wirklichkeit, deren organischer Teil das Individuum ist, möglich. Trotzdem lässt sich aus Triolets Aussagen ein gewisser Trost herauslesen, denn ihre periphere Position gegenüber der organischen Totalität der Nation könnte zu einer besseren Selbstkenntnis führen.

Wie es sich in der „Préface au mal du pays“ [Vorrede zum Heimweh] zeigt, gilt Zweisprachigkeit für Triolet allerdings als eine physische Störung, die ihre Wahrnehmungsfähigkeiten verzerrt und ihr Verhalten bedingt: „Être bilingue comme je le suis est une anomalie. Comme être daltonien ou gaucher, avoir un seul œil au milieu du front, six doigts à une main, être l’une de deux sœurs siamoises.“ (zit. nach Bouchardeau 2001, 132)²⁰ Obwohl Triolet in ihrer ‚anormalen‘ Position als zweisprachige Exilantin bestimmte Vorteile erkennt, hält sie in einer Tagebucheintragung vom 14. November 1938 den Verlust ihrer Muttersprache Russisch für unvermeidbar: „Je pense avec terreur que bientôt, je désapprendrai non seulement à écrire mais à parler le russe. J’ai bien désappris à parler l’allemand.“ (Triolet 1998, 314)²¹ Ebenso wie Triolet bereits ihre Zweisprachigkeit als eine anatomische Anomalie darstellte, beschreibt sie auch die durch den unterbrochenen Kontakt mit ‚Volk‘ und ‚Land‘ verursachte Gefahr der Sprachattrition anhand pathologisierender Bilder: So wird der Verlust einer ‚unaustauschbaren‘

18 Obwohl Elsa Triolets Tagebücher (1998), teils auf Russisch, teils auf Französisch abgefasst, nur in einer einheitlichen einsprachigen französischen Übersetzung erschienen sind, betont deren Herausgeberin Marie-Thérèse Eychart in ihrem Vorwort, dass Triolets sprachliche Transition auch in diesen Texten stattfindet, denn Französisch gewinnt allmählich an Bedeutung, bis es zur vorherrschenden Sprache in den späten 1930er Jahren wird.

19 „Das tiefe Übel [...] besteht darin, dass ich mein Land und meine Sprache verloren habe und dass ich jetzt da bin und nichts auf organische Weise (er-)kennen kann. Außer mich selbst.“

20 „Zweisprachig zu sein, wie ich es bin, ist eine Anomalie. Wie farbenblind oder linkshändig zu sein, ein einziges Auge mitten in der Stirn oder sechs Finger an der Hand zu haben, wie eine von zwei siamesischen Schwestern zu sein.“

21 „Ich denke mit Entsetzen daran, dass ich bald nicht nur Russisch zu schreiben, sondern auch Russisch zu sprechen verlernen werde. Ich habe doch Deutsch zu sprechen verlernt.“

Muttersprache als „mal de la langue“ oder ‚Sprachweh‘ wahrgenommen, als eine Atrophie, die endgültig zum Tode der Sprache führen kann:

Ma langue maternelle, mon irremplaçable langue... Elle ne me servait plus à rien. Le mal de la langue est insupportable comme le mal du pays. On croirait qu'une langue, personne ne peut vous la prendre, que vous pouvez l'emporter avec vous où que vous alliez, qu'elle vit en vous inoubliable, incurable, divine... en réalité une langue, cela se partage avec un peuple, un pays... il faut qu'elle s'exerce, il faut s'en servir, sans quoi elle se rouille, s'atrophie et meurt. (Triolet und Aragon 1964, 26)²²

Triolets Aussagen knüpfen an den pathologisierenden Diskurs über Nostalgie (fr. ‚mal du pays‘) sowie an eine organische Auffassung der Sprache an. Bezeichnenderweise stellte Sprachlosigkeit, im Sinne eines Nicht-Praktizierens der Muttersprache, einen entscheidenden Risikofaktor bei der Diagnose der Nostalgie dar²³ – ganz so wie den Bildern der Atrophie und des Todes – bei Triolet – die Idee der Muttersprache als eines im Exil prekär lebenden Organismus zugrunde liegt.²⁴

Das 1969 veröffentlichte *La Mise en mots* – deutsch in etwa ‚Das Versprachlichen‘, das ‚In-Sprache-Gießen‘ – verknüpft Selbstbiografie mit zahlreichen Überlegungen zu Leben, Schreiben und vor allem Zweisprachigkeit. Diese erscheint schon auf den ersten Seiten als „bi-destin“, „demi-destin“ oder „destin traduit“ (Triolet 1969, 7–8)²⁵ und erweist sich für Triolets Leben und Werk als zutiefst prägend: „La langue est un facteur majeur de la vie et de la création.“ (1969, 7–8)²⁶ Allerdings kehrt das schon aus dem bereits erwähnten Tagebuch bekannte pathologisierende Bild der Sprache als Krankheit und Gebrechen auch dreißig Jahre später in *La Mise en mots* wieder: „J'ai maille à partir avec les mots [...] On dirait une maladie : je suis atteinte de bilinguisme [...] Mon accent russe me gêne comme de vilaines dents

22 „Meine Muttersprache, meine unersetzbare Sprache ... Sie war für mich nicht mehr zum Nutzen. Das Sprachweh ist unerträglich wie das Heimweh. Man könnte glauben, dass uns niemand eine Sprache wegnehmen kann, dass wir sie überall hin mitnehmen können, dass sie unvergesslich, unheilbar, göttlich in uns lebt ... In der Tat teilt man eine Sprache mit einem Volk, einem Land ... sie muss geübt werden, benutzt werden, sonst rostet, verkümmert und stirbt sie.“

23 Die Rolle des unterbrochenen Kontakts mit der Muttersprache war schon in der französischen medizinischen Literatur des 19. Jahrhunderts bekannt. Nostalgie war besonders bei bretonischen Soldaten verbreitet, die üblicherweise über keine tiefgründigen Französischkenntnisse verfügten. In diesen Fällen konnte ein Gespräch mit einem bretonischsprachigen Arzt zu einer deutlichen Besserung und zum Verschwinden aller Symptome (darunter auch Fieber) führen (Bolzinger 2007, 104–106).

24 Bemerkenswerterweise entsprechen Triolets Aussagen präzise einer der bekanntesten Definitionen der Sprachattrition in der Neurolinguistik: „Attrition is the result of long-term lack of stimulation.“ (Paradis 2007, 121–33, 125)

25 „[D]oppeltes Schicksal“, „halbes Schicksal“, „übersetztes Schicksal.“

26 „Sprache ist ein bedeutender Faktor des Lebens und des Schaffens.“

qui vous empêchent de sourire.“ (Triolet 1969, 54–55)²⁷ Zweisprachigkeit wird hier als eine Krankheit definiert, die den Kontakt zu und die Benutzung von Wörtern behindert. Die in Triolets starkem Akzent vorhandene phonische Dimension wird mit einer Zahnanomalie verglichen, die nicht nur die Funktionsfähigkeit oder die ästhetische Anziehungskraft der Zähne beeinträchtigt, sondern auch das eigene Selbstbild. Dies verursacht wiederum ein Minderwertigkeitsgefühl beim Schreiben in einer fremden Sprache: „Je n’ose pas m’imposer à eux [les mots], trop faible, trop ignorante pour leur rigueur.“ (Triolet 1969, 57)²⁸ Zusammengefasst beschreibt sich Triolet wieder als „daltonienne“ und „gauchère“ (1969, 83),²⁹ d. h. als jemanden, der unfähig ist, die Nuancen der Wirklichkeit durch eine Sprache wahrzunehmen, die sie nur auf ungeschickte („gauche“) Weise schreiben kann.

Diesem angeblichen ‚Gebrechen‘ zum Trotz wurden Triolet gegen Ende ihres Lebens (sie ist zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *La Mise en mots* gestorben) auch die produktiven Möglichkeiten der Zweisprachigkeit bewusst. Ihr durch zahlreiche russische Lehnübersetzungen gekennzeichnetes Schreibverfahren wird nicht mehr nur als Beeinträchtigung dargestellt, sondern als bewusst wahrgenommene ‚Bereicherung‘: „Il m’arrive d’en transposer en français sciemment, me servant de ce que le russe m’offre de ses beautés, sagesses, astuces. C’est là mon enrichissement à moi dû au bilinguisme et dont je profite.“ (Triolet 1969, 88)³⁰ Endlich konnte Triolet verstehen, dass ‚Anomalien‘ wie Zweisprachigkeit auch gewisse Vorteile mit sich bringen.

2.4 Die Sehnsucht nach der ‚atrophierten‘ Sprache: Eva Hoffman

‚Sprachweh‘ und -nostalgie können durch den Rekurs auf unübersetzbare Wörter der Muttersprache in einem fremdsprachigen Text am sichtbarsten werden. In ihrer Selbstbiografie *Lost in Translation. A Life in a New Language* (1989) hat die aus Polen stammende und in Amerika lebende Schriftstellerin Eva Hoffman (ge-

27 „Ich habe es schwer mit Wörtern [...] Es scheint wie eine Krankheit: ich leide an Zweisprachigkeit [...] Mein russischer Akzent stört mich wie hässliche Zähne, die das Lächeln verhindern.“

28 „Ich wage es nicht, mich [den Wörtern] aufzudrängen, denn ich bin zu schwach, zu unwissend für ihre Strenge.“

29 „[F]arbenblind“ und „linkshändig.“

30 „Manchmal setze ich bewusst das Russische ins Französische um. Ich benutze dabei alle die Schönheiten, Weisheiten und Klugheiten, die mir das Russische anbietet. Das ist meine eigene Bereicherung, die ich der Zweisprachigkeit schulde und die ich ausnutze.“

boren 1945) den Verlust der Muttersprache und den Erwerb der zweiten Sprache in einer pathologisierenden Konstellation ausgedrückt: in deren Rahmen vermischt sich die Nostalgie nach der perfekten Sprache der Kindheit mit der Sorge um Sprachattrition und den Anpassungsschwierigkeiten in Bezug auf die neue Sprache. Schon in Titel und Untertitel wird die zentrale Rolle der Sprache für ihre neue Identität im Exil hervorgehoben. Bereits am Anfang des Textes, als sie kurz vor der Abreise nach Kanada die polnische Nationalhymne hört, empfindet Ewa (noch wie auf Polnisch üblich mit ‚w‘ geschrieben) einen ‚Anfall‘, den sie Jahrzehnte später auf Englisch anhand eines polnischen Wortes beschreibt:

When the brass band on the shore strikes up the jaunty mazurka rhythms of the Polish anthem, I am pierced by a youthful sorrow so powerful that I suddenly stop crying and try to hold still against the pain. [...] I am suffering my first, severe attack of nostalgia, or *teşknota* – a word that adds to nostalgia the tonalities of sadness and longing. (Hoffman 1989, 4)

Hoffmans Nostalgie, die sich durch ein pathologisch aufgeladenes Vokabular (‚Schmerz‘, ‚leiden‘ und vor allem ‚schwerer Anfall‘) ausdrückt, wird explizit der nationalen sowie sprachlichen Ebene zugeordnet. Auslöser dieses Anfalls ist ein national geprägtes musikalisches Stück, wie auch oftmals in der medizinischen Literatur zur Erkrankung namens Nostalgie erwähnt.³¹ Vor allem aber ist es die Sehnsucht nach der Muttersprache, die rückblickend in Evas Beschreibung von Ewas Nostalgieanfall mitwirkt. Dieses sprachliche Heimweh wird an der Oberfläche des englischsprachigen Texts durch das polnische Wort *teşknota* erkennbar, das laut Hoffman zur Nostalgie ‚die Schattierungen der Traurigkeit und der Sehnsucht‘ hinzufügen soll. Auf den ersten Blick beinhaltet schon das englische Wort *nostalgia* dieselbe Semantik: Hoffmans Vorliebe für *teşknota* muss sich folglich auf einer anderen Ebene erklären, auf derjenigen einer verlorengegangenen Identität zwischen Laut und Ding, d. h. im Sinne einer kratylichen Auffassung der Sprache der Kindheit oder, genauer gesehen, der adamitischen Sprache des dem ersten Teil von *Lost in Translation* titelgebenden polnischen ‚Paradieses‘.

Der Verlust der intimen Verknüpfung zwischen Signifikanten und Signifikaten quälte Hoffman (die, nicht umsonst, später, im Zeitalter des Poststrukturalis-

³¹ Die ersten medizinischen Arbeiten zur Nostalgie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert machten auf den unwiderstehlichen, krankmachenden Effekt der Kuhreihenmelodie auf die Schweizer im Ausland aufmerksam. Zusammenfassend behauptete Joseph Zangerl (1840, 40) schon im 19. Jahrhundert, „von allen erregenden Ursachen (des Heimwehs) wirkt keine mit einem solchen magischen Zauber als die vaterländische Musik.“ Die Sehnsucht nach der reichen Musiklandschaft Polens wird an mehreren Stellen des Textes von der musikalisch begabten Ewa/Eva hervorgehoben.

mus, Dozentin für vergleichende Literaturwissenschaft wurde) während ihrer ersten Jahre in Amerika. Zur selben Zeit, als die in Vancouver angekommene Ewa durch den orthografischen Eingriff ihrer ersten kanadischen Schullehrerin zu Eva wurde, lernte sie ihre ersten englischen Wörter. Sie benutzte gern Wörter wie „enigmatic“ oder „insolent“, weil sie ihre Bedeutung erraten konnte oder weil sie diese euphonisch fand, während andere, als künstlich empfundene Redewendungen wie „you are welcome“ (Hoffman 1989, 106) sie mit Abscheu erfüllten. Aber trotz der täglichen sprachlichen Entdeckungen fühlte sie jede Nacht, dass ihre innere Sprache verschwunden war:

Nothing comes. Polish, in a short time, has atrophied, shriveled from sheer uselessness. Its words don't apply to my new experiences; they are not coeval with any of the objects, or faces, or the very air I breathe in the daytime. In English, words have not penetrated to those layers of my psyche from which a private conversation could proceed. [...] I have no interior language [...]. (Hoffman 1989, 107–108)

Durch eine organisch-pathologisierende Metaphorik bedauert Hoffman die ‚Atrophie‘ ihrer in einer neuen sprachlichen Umgebung außer Kraft gesetzten Muttersprache Polnisch. Der Mangel an Kontakt mit anderen SprecherInnen ihrer Muttersprache außerhalb der Familie wird bei Hoffman, wie im Falle Triolets, mit einem nutzlos gewordenen Glied verglichen, das all seine Kraft und Beweglichkeit verloren hat. Es war diese traumatische Erfahrung des Sprachverlusts und der Sprachlosigkeit, die Hoffman ermöglichte, Sprache als mehr als ein transparentes Mittel oder Werkzeug aufzufassen. Diese gilt für sie vielmehr, etwa im Sinne Humboldts oder Sapirs und Whorfs, als eine das Individuum und die Welt bildende Kraft, wobei die Gemeinschaft und die Möglichkeit häufigen Austausches konsequent im Zentrum stehen. Wie Hoffman selbst in einem Interview erklärte, ist „language [...] not only something that we use instrumentally, but it is something that truly shapes us, and that truly shapes our perceptions of the world“ (Kreisler 2000, 2).

Hoffmans sprachliche *teŝknota* wird mit der Intensivierung des Prozesses der Sprachattrition immer mehr spürbar, wobei es insbesondere die Betrachtung ist, dass der Signifikant nicht dem Signifikaten entspricht, die sie verängstigt. Hoffmans *teŝknota* gilt vor allem der Sehnsucht nach einer perfekten Sprache, der Nostalgie nach der mystischen Aura, die die Laute mit der lebendigen Kraft der Dinge verbindet:

The very places where language is at its most conventional, where it should be most taken for granted, are the places where I feel the prick of artifice. [...] The problem is that the signifier has become severed from the signified. [...] ‚River‘ in Polish was a vital sound, energized with the essence of riverhood, of my rivers, of my being immersed in rivers. ‚River‘ in English is cold – a word without an aura. (1989, 106)

3 Fazit

Wie gezeigt werden konnte, wird Sprachattrition in den Schriften exilierter AutorInnen als Inbegriff des Exils hervorgehoben. In seinem US-amerikanischen Exil beschrieb Juan Ramón Jiménez den Mangel an Sprachverkehr auf Spanisch als eine dem Tode nahe ‚Zungenlosigkeit‘. Vladimir Nabokov setzte seinerseits die Bedrohung, sein Russisch im Exil zu verlieren, mit einer ‚morbiden‘ Obsession gleich, das Erlernen des Schreibens in einer Fremdsprache wiederum mit dem schmerzhaften Rehabilitationsprozess nach einer Amputation. Elsa Triolet beklagte ihre ‚anormale‘ Zweisprachigkeit und vor allem die allmähliche ‚Atrophie‘, der ihre Muttersprache unterworfen wurde. Eine ähnliche ‚Atrophie‘ führte Eva Hoffman in ihrer Autobiografie zu einer Sehnsucht nach der idealen Sprache der Kindheit.

Das Abhandenkommen der als Repositorium kollektiver und individueller Erlebnisse vorgestellten Muttersprache wird als Verlust der letzten Verknüpfung dieser AutorInnen zur Heimat sowie als Wegfall eines integralen Bestandteiles ihres literarischen Schaffens und ihres eigenen Lebens konzipiert. Dabei reflektiert die Fülle pathologisierender Bilder in der Darstellung der Sprachattrition (Amputation, Anomalie, Atrophie, usw.) bei dieser AutorInnengruppe nicht nur eine tiefe Verwurzelung des Sprachbewusstseins in nationalstaatlichen Diskursen. Sie ist auch das Nebenprodukt einer langen Tradition von Diskursen hinsichtlich der Sprache, die die organische Untrennbarkeit des Individuums von seiner Muttersprache sowie die nostalgisch-pathologischen Effekte des Exils auf dieselbe und auf das literarische Schaffen betonen.

Diese Sprachnostalgie oder dieses ‚Sprachweh‘ wird aber paradoxerweise vom Fort- und Nachleben der Muttersprache, besonders in *anderssprachigen* Texten, die gerade Sprachattrition beklagen, konterkariert. So beginnt sich in der europäischen Exilliteratur ein komplexer postmonolingualer Raum zu entfalten, der die Möglichkeit bietet, sich in anderen, vorher unbekanntem Varietäten der Muttersprache ‚wiederzubezugen‘ oder gar die ‚Nebenwirkungen‘ der ‚zweisprachigen Erkrankung‘ kreativ auszunutzen. Sprachattrition und das damit einhergehende Sprachweh münden in bestimmten Fällen demnach in eine neue, obzwar derselben organischen Metaphorik folgende, mehrsprachige Homöostase.

Literaturverzeichnis

- Alarcón Sierra, Rafael. *Juan Ramón Jiménez. Pasión perfecta*. Madrid: Espasa, 2003.
 Bolzinger, André. *Histoire de la nostalgie*. Paris: Campagne première, 2007.
 Bouchardeau, Huguette. *Elsa Triolet*. Paris: Flammarion, 2001.

- Chamorro, Gloria, Antonella Sorace und Patrick Sturt. „What is the Source of L1 Attrition? The Effect of Recent L1 Re-Exposure on Spanish Speakers under L1 Attrition“. *Bilingualism: Language and Cognition* 19.3 (2016): 520–532.
- Delranc-Gaudric, Marianne. „La culture russe dans les premiers romans d'Elsa Triolet et le passage du russe au français“. *Aragon, Elsa Triolet et les littératures étrangères*. Hg. Andrew Macanulty. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000. 53–76.
- Dodman, Thomas. *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*. Chicago: Chicago University Press, 2018.
- Eggers, Michael. „Von Pflanzen und Engeln – Friedrich Schlegels Sprachdenken im Kontext der frühen Biologie“. *Die Lesbarkeit der Romantik. Material, Medium, Diskurs*. Hg. Erich Kleinschmidt. Berlin: De Gruyter, 2009. 159–183.
- Epstein, Izac. *La pensée et la polyglossie*. Paris: Payot, 1915.
- Eychart, Marie-Thérèse. „Elsa Triolet: éléments de chronologie“. *Les Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet* 1 (1999): 229–256.
- Ferron, Isabella. „Sprache ist Rede“: ein Beitrag zur dynamischen und organistischen Sprachauffassung Wilhelm von Humboldts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Field, Andrew. *VN. The Life and Art of Vladimir Nabokov*. New York City: Crown, 1986.
- Gramling, David. *The Invention of Monolingualism*. London: Bloomsbury, 2016.
- Grayson, Jane. *Nabokov Translated. A Comparison of Nabokov's Russian and English Prose*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hieronimus, Sophronius Eusebius. *Lettres*. Hg. Jérôme Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1949–1963.
- Hofer, Johannes. *Dissertatio medica de nostalgia, oder Heimwehe*. Basel: Jacob Bertsch, 1688.
- Hoffman, Eva. *Lost in Translation*. Pourtsmouth, New Hampshire: Heinemann, 1989.
- Jiménez, Juan Ramón. *Guerra en España (1936-1953)*. Hg. Ángel Crespo. Barcelona: Seix Barral, 1985.
- Jiménez, Juan Ramón. *La corriente infinita*. Madrid: Aguilar, 1961.
- Kellman, Steven G. *The Translingual Imagination*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2000.
- Kellman, Steven G. und Natasha Lvovich. „Introduction to Special Issue: Literary Translingualism: Multilingual Identity and Creativity“. *L2 Journal* 7.1 (2015): 3–5.
- Klosty-Beaujour, Elizabeth. *Alien Tongues: Bilingual Russian Writers of the „First“ Emigration*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Köpke, Barbara und Monika Schmid. „First Language Attrition: The Next Phase“. *First Language Attrition: Interdisciplinary Perspectives on Methodological Issues*. Hg. Monika S. Schmid et al. Amsterdam: John Benjamins, 2004. 1–43.
- Krapf, Veronika. *Sprache als Organismus. Metaphern – Ein Schlüssel zu Jacob Grimm Sprachauffassung*. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft, 1993.
- Kreisler, Harry. „Between Memory and History: A Writer's Voice. Conversation with Eva Hoffman, Author“. *Conversations with History* (5. Oktober 2000). <http://globetrotter.berkeley.edu/people/Hoffman/hoffman-con0.html>. (15. September 2021).
- Kucharczik, Kirstin. „Organisch – um den beliebten aber vildeutigen ausdruck zu gebrauchen‘. Zur Organismusmetaphorik in der Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts“. *Sprachwissenschaft* 23.1 (1998): 85–111.
- Löther, Burkhard. „Zum Organismus Begriff bei Jacob Grimm“. *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 37 (1984): 11–18.
- Marcou, Lilly. *Elsa Triolet, les yeux et la mémoire*. Paris: Plon, 1994.
- Marot, Clément. *Œuvres complètes*. Hg. François Rigolot. Paris: Flammarion, 2007.

- Morpurgo-Davies, Anna. „Organic‘ and ‚Organism‘ in Franz Bopp“. *Biological Metaphor and Cladistic Classification*. Hg. Henry M. Hoenigswald und Linda F. Wiener. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. 81–107.
- Müller-Sievers, Helmut. *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1993.
- Nabokov, Vladimir. *Strong Opinions*. New York: McGraw-Hill, 1973.
- Nabokov, Vladimir. *Speak, Memory*. New York City: Vintage, 1989 [1965].
- Nabokov, Vladimir. *Despair*. London: John Long, 1937.
- Nabokov, Vladimir. *Otschajanie*. Berlin: Petropolis, 1936 [1934].
- Oller, John W. „Monoglossosis: What’s Wrong with the Idea of the IQ Meritocracy and its Racy Cousins?“. *Applied Linguistics* 18.4 (1997): 467–507.
- Ovidius Naso, Publius. *Tristia/ Ex Ponto*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Paradis, Michel. „L1 Attrition Features Predicted By a Neurolinguistic Theory of Bilingualism“. *Language Attrition: Theoretical Perspectives*. Hg. Barbara Köpke et al. Amsterdam: John Benjamins, 2007. 121–133.
- Pérez Firmat, Gustavo. *Tongue Ties. Logo-Eroticism in Anglo-Hispanic Literature*. London: Palgrave, 2003.
- Pichon, Édouard. *Le Développement psychique de l’enfant et de l’adolescent*. Paris: Masson & Cie., 1936.
- Prete, Antonio. *Nostalgia. Storia di un sentimento*. Milano: Raffaello Cortina, 2018.
- Schakowskoj, Zinaida. *V poiskakh Nabokova*. Paris: La Presse libre, 1979.
- Schick, Edgar B. *Metaphorical Organicism in Herder’s Early Works*. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Schleicher, August. *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*. Weimar: Hermann Böhlau, 1865.
- Schmid, Monika S. „First Language Attrition“. *Language Teaching* 49 (2016): 186–212.
- Schmid, Monika S. und Barbara Köpke. Hg. *The Oxford Handbook of Language Attrition*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Schmidt, Hartmut. *Die lebendige Sprache: zur Entstehung des Organismuskonzepts*. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, 1986.
- Skutnabb-Kangas, Tove. *Linguistic Genocide in Education: or Worldwide Diversity and Human Rights?* Abington: Taylor and Francis, 2000.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor*. London: Penguin, 1983 [1978].
- Starobinski, Jean. „Le concept de nostalgie“. *Diogenes* 54 (1966): 92–115.
- Tabouret-Keller, Andrée. *Le bilinguisme en procès, cent ans d’errance (1840–1940)*. Limoges: Lambert Lucas, 2011.
- Triolet, Elsa. *Écrits intimes 1912-1939*. Übers. Lily Denis. Hg. Marie-Thérèse Eychart. Paris: Stock, 1998.
- Triolet, Elsa. *La Mise en mots*. Paris: Skira, 1969.
- Triolet, Elsa. *Bonsoir, Thérèse*. Paris: Denoël, 1938.
- Triolet, Elsa und Louis Aragon. *Œuvres romanesques croisées d’Elsa Triolet et Aragon*. 42 Bde. Paris: Robert Laffont, 1964–1974.
- Tsiapera, Maria. „Organic Metaphor in Early 19th-Century Linguistics“. *History and Historiography of Linguistics*. Bd. 2. Hg. Hans-Josef Niederehe und E.F.K. Koerner. Amsterdam: John Benjamins, 1990. 577–587.
- Urban, Thomas. *Russische Schriftsteller im Berlin der zwanziger Jahre*. Berlin: Nicolai, 2003.
- Weinreich, Uriel. *Languages in Contact. Findings and Problems*. Den Haag: Mouton, 1953.
- Yildiz, Yasemin. *Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Zangerl, Joseph. *Das Heimweh*. 2. Ausgabe. Wien: Beck’s Universitäts-Buchhandlung, 1840.

Heike Hartung

Becketts Poetik der Grenze – zur Lyrik Samuel Becketts

Abstract: Drawing on Samuel Beckett's first poetry collection *Echo's Bones and Other Precipitates* (1935), this chapter argues that the writer's distinctive use of language can be described as a ‚poetics at the limit‘. In its generic ‚in-betweenness‘, particularly the less-examined poetry can be defined as liminal in two different respects. First, Beckett's treatment of beginnings and endings, birth and death, in the poetry sequence illustrates how the artist makes these points in time malleable, investing them, paradoxically, with a sense of duration, while rejecting, at the same time, developmental models. Second, spatial movement is employed by Beckett in his early poetry in ways that invoke and transgress limits as boundaries, both in terms of his reductive experiments with language and in his serene attitude towards the limitations that illness may bring.

1 Einleitung

Samuel Beckett gilt als eine zentrale Figur der Literatur und des Theaters des 20. Jahrhunderts, dessen Werk 1969 mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet wurde. Als ein international rezipierter Autor wurde Becketts Werk aus einer Vielzahl von Perspektiven betrachtet, und die Beckettforschung findet in der sprachlichen und kulturellen Versatilität dieses Autors immer wieder neue, produktive Ansatzpunkte – gegenwärtig gerade auch im Bereich der *Medical Humanities*. Zugleich lässt sich Samuel Beckett noch immer schwer einordnen: ein irischer Autor, der von Dublin über London nach Paris zog; ein Modernist, der in seinem radikalen sprachlichen Experimentieren auch als postmodern gelten kann; ein Autor, der in vielen Genres und in zwei Sprachen – Englisch und Französisch – schrieb; ein international bekannter Autor, der sich zwischen den Kulturen bewegte und zugleich von verschiedenen Nationen beansprucht wurde. Samuel Beckett ist ein Autor, dessen Werk als abstrakt und komplex gilt, wobei zugleich das Konkrete, Materielle sowie Körperliche in seinen Texten eine große Rolle spielt.

Anknüpfend an diese produktive Verweigerung eindeutiger Zuordnungen in Becketts Werk, mache ich im Folgenden die Konfiguration der Grenze zentral, um dieses Werk als eine Erkundung sprachlicher Grenzen zu verstehen. Becketts Ästhetik der Reduktion stellt dabei zugleich ein Vordringen an die Grenzen der Spra-

che und eine Verortung im ‚Dazwischen‘ dar. Um den Zusammenhang zwischen Mobilität, Migration und Körper am Beispiel Becketts aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zu beleuchten, betrachte ich die Zwischenstellung Becketts zunächst auf den Ebenen der Textgattung und der literaturhistorischen Einordnung. Die kritische Aufarbeitung von Becketts nachgelassenen Schriften hat in den letzten Jahren neue Publikationen hervorgebracht, die das Unabgeschlossene dieses Werks unterstreichen. Die Grenzverläufe der Sprache in Becketts Lyrik werden des Weiteren in Zusammenhang gebracht mit dem ‚Dazwischen‘ der Relation zwischen dem ‚Pathologischen‘ und dem ‚Normalen‘ (Canguilhem 1991, 35), um schließlich Becketts ‚Poetik der Grenze‘ am Beispiel seines ersten Gedichtbands *Echo's Bones* (1935) zu analysieren.

Mit dem Begriff ‚Poetik der Grenze‘ können die verschiedenen Bedeutungsebenen der räumlichen und sprachlichen Bewegung des lyrischen Ichs hinsichtlich dessen Materialität nicht nur zusammengefasst, sondern auch spannungsreich auf medizinische, insbesondere aphasiologische, kognitionswissenschaftliche und mit dem Alter(n) in Verbindung stehende Diskurse, bezogen werden. Mein Fokus liegt dabei erstens auf Becketts Erkundungen des Anfangens und Endens, d. h. des Geborenwerdens und Sterbens, verstanden als Figurationen der Grenzziehung, und zweitens auf einer Analyse der räumlichen Bewegungen des lyrischen Ichs. In vielen der längeren Gedichte des Bandes wird das lyrische Ich in Bewegung gezeigt. Entweder zu Fuß oder mit dem Fahrrad durchstreift es die Städte Dublin, London und Paris. Physische Bewegung ist ein zentrales Moment des Gedichtzyklus. Auch als Motiv lässt sich demnach die Erkundung von Grenzen in Becketts erster Gedichtsammlung beobachten. Zudem deutet sich in diesem frühen Gedichtzyklus auch die Migrationsbewegung Samuel Becketts im Kontext des Kulturkontakts in der europäischen Moderne an, die Beckett von Irland nach England und ins gewählte Exil nach Frankreich führt.

Die in der Beckettforschung weniger beachtete Lyrik nimmt eine liminale Position in diesem Werk des ‚Dazwischen‘ ein. Deshalb eignet sie sich in besonderer Weise dazu, die Ebenen der Grenzvermessung, die Becketts Werk kennzeichnen, aufzuzeigen. Den Begriff ‚Poetik der Grenze‘ verwende ich dabei in zweierlei Hinsicht. Zum einen geht es mir bei der Lyrik Becketts um dessen Erkundung von sprachlichen Grenzen – insofern verweist Grenze hier im traditionell literaturwissenschaftlichen Sinne auf die Grenzen zwischen Gattungen, Stilen und Epochen sowie auf Grenze als literarisches Motiv.¹ Der Begriff der Grenze ist im Zusammenhang mit dem *spatial turn* aber auch als kulturwissenschaftliche Analysekategorie etabliert worden. Durch den Fokus auf die doppelten Bewegungen des Anfangens

1 Zum philologischen Begriff der Grenze vgl. Geulen und Kraft 2010, 1–4.

und Endens in Becketts Lyrik, die – so meine These – auf die Grenzen der Existenz verweisen, ohne darauf reduziert werden zu können, verwende ich in meiner Analyse den Grenzbegriff ebenfalls als räumliche Repräsentationsstrategie.²

Über diese räumlichen Kategorien hinaus, definiert Becketts Haltung zur Sprache seine ästhetische Bewegung im ‚Dazwischen‘ – wie bereits angedeutet – näher als eine Konfrontation der Grenzen zwischen dem Pathologischen und dem Normalen.³ Das späte Gedicht „Comment Dire/What is the Word“ schrieb Beckett 1988 im Krankenhaus, während er an einer temporären aphasischen Sprachstörung litt. Das bereits im Titel angedeutete Ringen um Ausdruck kann als Krönung eines Werks gelten, das die Abweichung – auch der Krankheit – zur Norm erhebt, analog zur Hinterfragung des Normalen oder Gesunden durch die Kategorie des Pathologischen. Insofern stellt die Lyrik Becketts, die sein bekannteres Werk wie eine Klammer umschließt, als Poetik der Grenze eine Matrix seines Schreibens dar, in der Anfang und Ende, Fülle und Leere, Norm und Abweichung, Geburt und Tod ineinander verschränkt werden, aber zugleich als Widerstände präsent bleiben.

2 Becketts Poetik des ‚Dazwischen‘: Zwischen den Textgattungen

Becketts Lyrik wirft insofern die Frage nach der Textgattung auf, als sie in der Sekundärliteratur immer wieder in den Zusammenhang mit anderen Beckett'schen Textformen, seinen Dramen und seiner Prosa, gestellt worden ist. Lawrence Harveys Studie zur Lyrik Becketts von 1970, die noch immer die einzige Monografie zum Thema ist, untersucht diese im Zusammenspiel mit Becketts kritischen Äußerungen zur Literatur und Malerei. Dabei legt Harvey ein weit gefasstes Konzept der Dichtung und des Dichters zugrunde, das sowohl einen engen Gattungsbegriff von Lyrik sprengt als auch den Dichter als einen ‚Macher‘ jenseits der Grenzen künstlerischer Ausdrucksformen definiert:

2 Während Foucaults Begriff der „Abweichungsheterotopien“ (1992, 40) das kritische Verhältnis zum ‚Normalen‘ in Becketts Poetik zu beleuchten vermag, lässt sich Bachmann-Medicks Hinweis darauf, dass der Raum als Repräsentationsstrategie „nicht mehr narrativ und temporal ausgerichtet [ist] und damit auch nicht mehr in den Fallstricken von Evolutionismus und Entwicklung befangen [bleibt]“ (2009, 304), mit Becketts kritischer Haltung zu Entwicklungsvorstellungen in *Echo's Bones* verknüpfen.

3 Auf die Bedeutung von Übersetzung als einer sprachlichen Grenze, die es zu überwinden gilt, gehe ich in diesem Beitrag nicht ein. Es liegen zu diesem Thema, wie auch zu Becketts Zweisprachigkeit, umfangreiche Forschungen vor, vgl. Beer 2010 [1994], 209–221 und Roberts 2019, 163–178 zu Becketts Strategie der Grenzüberschreitung in seiner englisch-französischen Lyrik.

[A]ny radical isolation of that poetry for the sake of generic purity [...] would be false to its very nature and to the character of Beckett as creative artist. [...]

Poet is used here to mean both maker of lyric poems and maker in the broader Aristotelian sense that points to attributes held in common among poets, novelists, dramatists, and other makers in such fields as music and the visual arts. (Harvey 1970, x–xi)

Auch andere Kritiker der Lyrik Becketts haben diese in den Zusammenhang seines Gesamtwerks gestellt, indem sie dessen durchgehend poetische Qualität hervorhoben und auf die weitgehende Bedeutungslosigkeit von Handlungsstrukturen in Becketts Texten hingewiesen haben (Little 2010, 186). 2012 legten die beiden Beckettforscher John Pilling und Seán Lawlor eine umfangreiche kritische Ausgabe der Lyrik vor, in deren Folge einige Beiträge zu Becketts lyrischer Dichtung erschienen (Hutton-Williams 2016, 20–37; Studniarz 2019, 197–213). Dennoch besteht in der Forschung ein weitgehender Konsens darüber, dass Becketts Lyrik hauptsächlich im Kontext seines Schaffens insgesamt relevant sei. Dies formulierte Pilling in einer frühen Studie so: „Any form that has led Beckett to cover his tracks so carefully [...] deserves serious consideration as a potential clarifier of his more serious work in other genres.“ (1976, 159)

Wie diese Wertungen in der Rezeptionsgeschichte des Werks Becketts verdeutlichen, nimmt die weniger beachtete Lyrik Becketts eine liminale Position in diesem Werk des ‚Dazwischen‘ ein. Deshalb eignet sie sich in besonderer Weise, einige Ebenen der Grenzvermessung, die Becketts Werk kennzeichnen, herauszuarbeiten. Die Vermischung von Textgattungen stellt demnach dabei ein erstes Ergebnis der bisherigen Analysen der Dichtung Becketts dar.

3 Verortungen der Literaturgeschichte: Beckett, das Archiv und die Kontingenz des Schreibens

Auf der zweiten Ebene meiner Analyse, der literaturgeschichtlichen Bestimmung seines Werks, geht es zunächst um die Verortung Becketts zwischen Moderne und Postmoderne. Es gibt keinen Konsens darüber, ob seine Texte eine Erweiterung und Fortführung einer modernistischen Ästhetik darstellen, ob sie als eine Reaktion gegen den europäischen Modernismus, gar als Anti-Modernismus, zu lesen sind (Salisbury 2008, 89) oder eine spezifische Form des irischen Modernismus darstellen (McDonald 2014, 71).

Diese Unabgeschlossenheit der Epochenzuordnung stellt eine Form der Grenzvermessung dar, die nur zum Teil von außen an Becketts Werk herangetragen wird. Becketts wiederholte formulierte Poetik der Reduktion und des Mangels wird zu einer fruchtbaren Formel, vor allem im Umgang mit seinen nachgelassenen

Schriften. Seit Becketts Tod 1989 hat die Arbeit mit dem Archivmaterial eine Vielzahl biografischer Studien und Textausgaben hervorgebracht. Besonders die Publikationsdichte der letzten Jahre⁴ – Briefausgaben, gesammelte Gedichte, unveröffentlichte Prosatexte – hat dabei den Eindruck einer Unabgeschlossenheit im wörtlichen Sinne hervorgerufen: „To the casual observer Beckett is writing again, and he does his work in the archive.“ (Fifield 2011, 675)

Die Figur des Archivs⁵ ist eine Konfiguration, mit der sich Becketts literaturgeschichtliche Zwischenstellung konkretisieren lässt. Insgesamt eröffnet der Archivbegriff eine weitere Bedeutungsebene von Becketts ‚Poetik der Grenze‘, und zwar indem das Archiv mit dem kontingenten Schreibprozess Becketts in Zusammenhang gebracht werden kann, wobei das Ausmaß der neueren Publikationen aus diesem Archivmaterial den Eindruck von Beckett als einer Art ‚posthumem Ventriloquist‘ erzeugt. Somit verbindet sich das Archiv als materieller Nachlass der Texte Becketts mit seiner Vorliebe für das Flüchtige des Schreibprozesses und das Abwegige, sogar ‚Ab-fällige‘, als das Material seines Schreibens:

The archive's content is that which the author casts off as inessential [...]. But the process of archiving – of taking these resources in – is primarily one of a reversal very much like those found in Beckett's work. The archive sees by-products and exuviae as its special treasure. Responding to Beckett's statement to Jacoba van Velde that „There are two moments worthwhile in writing; the one where you start and the other where you throw it in the waste-paper basket“ the archivist must add a third: when it is fished back out. (Fifield 2011, 674)

Das Archiv verstetigt die beiden flüchtigen Gesten, die Beckett am Schreibprozess als wertvoll hervorhebt, – die Geste des Anfangens und die des Wegwerfens – indem es das Verworfenen zurückholt und somit Akzentuierungen jenseits des Intentionalen schafft. In diesen flüchtigen Gesten wird die Kontingenz der Literaturgeschichte sichtbar: Indem Becketts Werk durch den neu publizierten Nachlass ergänzt und neu bewertet wird, wird es zugleich gemäß der Beckett'schen Strategie des Aufzeichnens und Wieder-Verwerfens weitergeschrieben. Damit wird zugleich die von Aleida Assmann (2010, 97–98) gezogene Trennlinie zwischen Kanon und Ar-

4 Eine aktuelle kritische Einschätzung dieser Publikationsaktivitäten findet sich in der ausführlichen Rezension von Revely-Calder 2021, 3–5.

5 Der schillernde Begriff des Archivs ist mit dem Werk Michel Foucaults assoziiert, wo er, laut Knut Ove Eliassen, mindestens drei Bedeutungen hat: erstens als analytisches Werkzeug seiner historischen Epistemologie oder Archäologie, zweitens als historische Institution und drittens als Heterotopie im Sinne eines Raums für Erfahrung und Experiment. Die Bedeutung des Archivs bei Beckett verbindet den materiellen Aspekt des Textkorpus mit dem ästhetischen der Kontingenz des Schreibens. Diese beiden Aspekte überschneiden sich mit der dritten Bedeutung des Archivs bei Foucault als eines Erfahrungsraums, „that for Foucault remained aesthetic in the most literal sense of a bodily experience“ (Eliassen 2010, 32).

chiv als die aktiven und passiven Formen kultureller Erinnerung aufgehoben. Becketts ‚Poetik der Grenze‘ erweist sich damit als fruchtbar auch in der retrospektiven Arbeit mit seinem Archiv, das den Werkkanon modifiziert und neu bestimmt. Die für diesen Vorgang charakteristischen Gesten der Unabgeschlossenheit zeigen sich beispielhaft in *Krapp's Last Tape* (1958). In diesem Ein-Personen-Drama hört sich der alte Krapp Tonbandaufnahmen seines jugendlichen Selbst an und verwirft diese wieder, indem er sie immer wieder unterbricht, vor- und zurücksputt, kommentiert.

Durch die Figur des Archivs lässt sich die Ambivalenz der Grenze als der literaturgeschichtliche Ort von Becketts Schreiben bestimmen. Obwohl das Archiv auch eine Form der Akkumulation hervorbringt, ist dies jedoch eine ungeordnete, kontingente Bewahrung von Abfall, dem Unbrauchbaren, das mit der Kunst unvereinbar zu sein scheint. Diese Widersprüchlichkeit seiner Herangehensweise hat Beckett in einem Interview aus dem Jahr 1956 so beschrieben: „My little exploration is that whole zone of being that has always been set aside by artists as something unusable – as something by definition incompatible with art.“ (Shenker, zit. nach Knowlson 1997, 772)

Wenn sich die Literaturgeschichte nach Stephen Greenblatts (2000, 29) Auffassung als eine „Geschichte der Möglichkeiten von Literatur“ bestimmen lässt, die den Umgang mit den Grenzen zwischen verschiedenen Texten, „wie sie in jeder Epoche auftauchen“, in den Blick nimmt, lässt sich Becketts Beitrag zur modernen Lyrik als eine Dichtung der Grenzvermessung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen beschreiben.

4 Grenzverläufe der Sprache: Becketts Lyrik zwischen dem Pathologischen und Normalen

Ein weiterer Aspekt von Becketts Poetik der Grenze betrifft seine Haltung zur Sprache, die eine Infragestellung des Normalen bei gleichzeitiger Auf- oder Umwertung des Pathologischen vornimmt. Das zunehmende Interesse in den Literatur- und Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten an einer Analyse des Körpers hat auch die Beckettforschung geprägt. Dabei wurden Körperkonzepte zugrunde gelegt, die im Anschluss an Foucaults Begriff der ‚Biomacht‘ die ‚biosozio-logische‘ und ‚somatische‘ Verfasstheit von Körper und Geist postulieren (Rabinow 1996; Rose 2001, 1–30). Neben Studien zum Verhältnis zwischen Körper und Technologie wurden in den letzten Jahren auch die Zusammenhänge zwischen Medizin, Krankheit und Sprache in Becketts Werk untersucht (Maude 2009; Barry, Maude und Salisbury 2016, 127–135; López 2021). Dabei wird besonders Becketts Spätwerk als Vorweg-

nahme zeitgenössischer kognitionswissenschaftlicher Modelle angesehen, in denen mentale Aktivitäten als vielschichtige Prozesse der Interpretation sinnlicher Wahrnehmung beschrieben werden, analog zur Metapher der wiederholten Revisionsprozesse literarischer Texte (Van Hulle 2012, 282). Die Vorstellung vom Bewusstsein als kontinuierlicher Revisionsprozess findet sich auch in Becketts Poetik der Grenze, die das Entwicklungsmodell in eine gleichmütige Vorstellung vom Zerfall umdeutet und Beeinträchtigungen des Bewusstseins als Chance annimmt, diese Reduktion weiter voranzutreiben. Becketts gelassene Haltung gegenüber den Beeinträchtigungen des Alters und der Krankheit ist in vielen seiner Texte dokumentiert (Rehm 2016, 161–167; Barry 2016, 205–217). Dies formuliert er im Jahr 1981, im Alter von 75 Jahren, gegenüber dem Dichter Lawrence Shainberg (1987) so:

It's a paradox, but with old age, the more the possibilities diminish, the better chance you have. With diminished concentration, loss of memory, obscured intelligence – what you, for example, might call ‚brain damage‘ – the more chance there is for saying something closest to what one really is.

Ein Beispiel für Becketts charakteristischen Umgang mit der Sprache, die neben der Kontingenz einen Schwerpunkt auf Revision und Reduktion legt, und somit Kategorien wie künstlerische Entwicklung, Früh- und Spätwerk unterläuft, ist das späte Gedicht „Comment Dire/What Is the Word“. Diesen zweisprachigen Text schrieb Beckett 1988 im Krankenhaus, während er an einer temporären aphasischen Sprachstörung litt. Das bereits im Titel angedeutete Ringen um Ausdruck sieht Laura Salisbury (2008, 78–126) als folgerichtige Krönung eines Werks, das die Abweichung auch der Krankheit zur Norm erhebt. Das Inkompatible des ‚Sprachmülls‘ findet sich im selben Text auch in der poetischen Nachbildung der aphasischen Sprachsuche. Mit dem Wort „folly“ beginnend, stellt das Gedicht diese Suche aber zugleich in Frage:

folly –
 folly for to –
 for to –
 what is the word –
 [...]
 (Beckett 2012, 228, V. 1–4)

Ausgehend von dieser Infragestellung des Sinns der Sprachsuche, bildet das relativ lange Gedicht – 54 Zeilen in der englischen Fassung, 52 Zeilen in der französischen – diese mimetisch nach, indem es in kurzen Satzfragmenten das Zögerliche, Stotternde der Wortsuche imitiert, sodass die aphasische Störung hier nicht nur Ausdruck des Pathologischen ist, wie Salisbury argumentiert, sondern zugleich Anlass des Sprechens und der Kunst wird. Auch Lawrence Harvey fügt seiner eingangszitierten Definition des Dichters Beckett die für ihn typische Gegenbewegung hin

zum ‚Anderen‘ der Sprache hinzu: „If he is in one sense an anti-poète, he has at the same time a strong constructive bent. The maker accompanies the destroyer [...].“ (Harvey 1970, 91)

Das späte Gedicht, von dem sieben Fassungen erhalten sind, verdeutlicht einmal mehr Becketts Lyrik als ein ‚Zwischenwerk‘, in dem dichterische Schaffensprozesse der Auflösung einer subjektiven künstlerischen Intentionalität entgegengesetzt werden. Salisbury betrachtet diesen Text Becketts im Zusammenhang mit dem modernistischen ‚Diskurs der Aphasie‘, an dem Becketts Werk insofern partizipiere, als er seinem Schreiben jede therapeutische Funktion verweigere, um es stattdessen zum Ausdruck des Pathologischen zu machen:

„What Is the Word“ is thus not writing as therapy, it is writing as an expression of pathology – writing as a symptom that is being used to disarticulate and render explicit the contingency of normative language use and the concomitantly tenuous construction of the coherent subject that such language subtends. (Salisbury 2008, 81)

Während Becketts Interesse am Aufzeigen der Grenzen von Sprache ihn mit dem Projekt der modernen Literatur verbindet, waren weder die Aphasieologie noch die zeitgleich entstehende moderne Linguistik des frühen 20. Jahrhunderts vorrangig an diesen Grenzen interessiert. Die Lehre von den Sprachkrankheiten mobilisierte vielmehr das Wissen um kohärente Gehirnfunktionen; und auch Ferdinand de Saussure schloss sinnlose Laute aus seinem Sprachsystem aus (Salisbury 2008, 81). Dagegen formuliert Becketts „What is the Word“ geradezu programmatisch das poetische Paradoxon der Sprache, hier in Form des aphasischen Scheiterns am gesprochenen Wort:

It is the essence of paradox as well as the essence of Beckett’s endogenous poetry: a seeming *contradiction*, words seemingly unsaying each other, speaking against each other (*contredire*), speaking not only of the unspeakable but speaking, generating the unspeakable itself. (Kosters 1992, 102)

Exemplarischen Ausdruck findet Becketts Auseinandersetzung mit der Sprache in seinem Verhältnis zu dem älteren Modernisten James Joyce, den er Ende der 1920er Jahre in Paris kennenlernt. Zu diesem Zeitpunkt ist er selbst Anfang zwanzig und noch unentschieden, ob er eine akademische Laufbahn einschlagen, sich der journalistischen Kunstkritik oder dem literarischen Schreiben zuwenden soll. Im Rückblick hat er die eigene Haltung zur Sprache in Abgrenzung zu der Joyce’schen Strategie der Akkumulation so beschrieben:

I realised that Joyce had gone as far as one could in the direction of knowing more, [being] in control of one’s material. He was always adding to it; you only have to look at his proofs to see that. I realised that my own way was in impoverishment, in lack of knowledge and in taking away, in subtracting rather than in adding. (Knowlson 1997, 352)

Becketts Poetik wird von ihm als eine Strategie der Verarmung und Verkürzung von Sprache bestimmt, die mit einem Fokus seines Werks auf einer negativen Ästhetik des Verlusts und Mangels einhergeht. Diese Gegenbewegung hin zur Abweichung und Reduktion setzt jedoch bei Beckett nicht den zu erwartenden Verweis auf eine sprachliche Norm und Fülle als Ausgangspunkt voraus. Stattdessen erkundet Beckett, wie am Beispiel seiner ersten Gedichtsammlung *Echo's Bones* (1935) gezeigt wird, bereits in diesen frühen Texten die paradoxe Bewegung der Überschreitung, die dem englischen Begriff für Grenze – „limit“ – eingeschrieben ist:

[T]he concept of limit comes to encode an immoderate urge to go to the edge, of the known, the possible, the thinkable. This idea is implicit in the very word ‚limit‘, which derives from Latin ‚limen‘, ‚threshold,‘ which implies that to go to the edge may always promise the possibility of going beyond – otherwise how would one know it was the edge? (Connor 2008, 35–36)

Indem Anfang und Ende, Fülle und Leere, Norm und Abweichung, Geburt und Tod ineinander verschränkt werden, aber zugleich als Widerstände präsent bleiben, zeichnet Becketts Poetik der Grenze eine Matrix seines Schreibens auf.

5 Geburt als Grenzbewegung: Anfang(en) und Ende(n) in *Echo's Bones* (1935)

Ein wiederkehrendes Thema in Becketts Werk, an dem sich die charakteristische Bewegung der Grenzvermessung in seiner frühen Lyrik aufzeigen lässt, ist das Verhältnis von Geburt und Tod. Immer wieder kommen die Charaktere in Becketts Texten zu dem Schluss, dass es besser wäre, nie geboren worden zu sein.

Unmittelbar in die Entstehungszeit des ersten Gedichtbands *Echo's Bones* fällt eine psychoanalytische Leseweise dieses Themas. Der plötzliche Tod seines geliebten Vaters im Jahr 1933 ruft bei Beckett psychosomatische Symptome hervor, woraufhin er sich von 1933 bis 1935 in psychotherapeutische Behandlung bei Wilfred Bion, einem Analytiker der Tavistock Klinik in London, begibt. Beckett beschäftigte sich in dieser Zeit auch theoretisch mit der zeitgenössischen Psychologie, insbesondere mit der Gestaltpsychologie, die eine ganzheitliche, nicht-mechanistische Vorstellung des Denkens den eher materialistischen Auffassungen von Gehirn und Bewusstsein im frühen 20. Jahrhundert entgegensetzt. Bion nimmt Beckett im Jahr 1935 zu einem Vortrag C. G. Jungs mit, in dem dieser sich mit den traumatischen psychischen Kontinuitäten innerhalb von Familienzusammenhängen beschäftigt. Im Anschluss an seine Vorlesung diskutiert Jung den Fall eines Mädchens, das ungewöhnliche mythologische Träume hatte. Während Jung

dem ihn konsultierenden Vater seine Diagnose vorenthält, spricht er sie vor dem Fachpublikum aus: „Ich konnte ihm nicht sagen, was ich dachte, denn die Träume enthielten eine unheimliche Prognose. Das Mädchen starb ein Jahr später an einer Infektionskrankheit. *Es war nie ganz geboren worden.*“ (1975, 103; Herv. HH)

Jung verwendet in seinem Diskussionsbeitrag die Vorstellung des ‚Nicht-ganz-geboren-werdens‘ als Beispiel für den Zustand des Geistes zwischen Tod und Wiedergeburt wie er in östlichen Religionen vorgestellt wird. Diese Vorstellung einer früheren Existenz übersetzt er als „Projektion der frühkindlichen psychologischen Situation (Jung 1975, 103)“. Jung verschiebt damit die Grenze zwischen Geburt und Kindheit: Das Geboren-Werden – oder vielmehr dessen Vervollkommnung – wird in die Zeit der frühen Kindheit verlagert. Während Jungs Vorstellung vom Unbewussten als überindividuelles, familienähnliches Konstrukt Becketts Projekt der (poetischen) Auflösung des Subjekts entgegenkommt (Thurston 2009, 136), assoziiert der Autor, in einem Interview mit seinem Biografen James Knowlson, die Phase seiner Psychoanalyse mit vorgeburtlichen Erinnerungen: „I certainly came up with some extraordinary memories of being in the womb. Intrauterine memories. I remember feeling trapped, of being imprisoned and unable to escape, of crying to be let out but no one could hear, no one was listening.“ (1997, 177)

Mit dieser Erinnerung eines vorgeburtlichen Stadiums vollzieht Beckett eine Grenzverlagerung, die er in der Wiederholung und Abwandlung von Jungs Formulierung in beide Richtungen vollzieht: in die Richtung des Anfangens durch die Geburt und des Endens mit dem Tod. Dabei verwandelt Beckett Jungs vorläufige Diagnose in die negative Konnotation des „never been properly born“ (Thurston 2009, 128) als grundsätzliche Infragestellung menschlicher Entwicklung.

Die Vorstellung des ‚Nicht-richtig-geboren-werdens‘ wird so zu einem Bestandteil von Becketts Poetik, die von seiner Skepsis gegenüber dem wahrnehmenden Subjekt bestimmt ist. Im Interview mit Lawrence Harvey bezeichnete Beckett Anfang der 1960er Jahre seine Vorstellung des Prekären der menschlichen Existenz als ein ‚stellvertretendes Dasein‘, als „existence by proxy“ (Harvey 1970, 247). Darüber hinaus drückt er seine Ambivalenz gegenüber dem Möglichen und zugleich Nicht-Realisierten menschlicher Entwicklung aus als die „intuition of a presence, embryonic, undeveloped, of a self that might have been but never got born, an *être manqué*“ (Harvey 1970, 247). Die Spannung zwischen Möglichem und Unmöglichem wird von Beckett hier in das Bild einer embryonalen Präsenz, eines (noch) nicht entwickelten Subjekts gefasst, dessen Potenzial bereits im (Auf-)schwung des Anfangens gebremst wird. Der Unwahrscheinlichkeit der Entwicklung wird die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns gegenübergestellt.

Diese Figur einer die Grenzen der Existenz auslotenden Poetik zeigt sich in Becketts erstem Gedichtband in dessen Darstellung des Anfangens und Endens. Bereits der vollständige Titel der Sammlung – *Echo's Bones and Other Precipitates* –

verweist in zweifacher Hinsicht auf das Ende(n). Indem Beckett die Dichtung als ‚precipitate‘ bezeichnet – also als Ablagerung oder Bodensatz, – weist er diese als etwas Totes, Versteinertes aus. Diese negative Konnotation, die Dichtung mit dem Tod als Ende identifiziert, wird von der Anspielung auf den Narziß-Mythos in Ovids *Metamorphosen* scheinbar bestätigt. Indem sich Beckett ausgerechnet auf die Gebeine von Echo bezieht, auf die Versteinering der Nymphe Echo in ihrem Liebesleid, wählt er auch hier die Perspektive auf die Verwandlung in etwas Lebloses, Endgültiges. Bei Ovid vollzieht sich Echos Verwandlung so:

Nimmer ruhender Kummer verzehrt den kläglichen Leib, und
Dörrend schrumpft ihre Haut, die Säfte des Körpers entweichen
All in die Lüfte. Nur Stimme und Knochen sind übrig. Die Stimme
Blieb, die Knochen sind, so erzählt man, zu Steinen geworden.

(Ovid 1997, III, V. 396–399)

Indem der Körper sich erst in Knochen, dann in Steine verwandelt, wird Echos Entleibung, die in ihrem Fall nicht den Tod bedeutet, selbst einer Metamorphose unterzogen. Das Ende des Körpers wird hier nicht als Lebensende sondern als Entmaterialisierung vorgestellt. In ähnlicher Weise verwendet Beckett die Anfangs- und Endpunkte von Geburt und Tod: Während er den Anfang der Geburt um die Erinnerung des Vorgeburtlichen erweitert, wird auch der Tod einem dynamischen Prozess unterzogen: „Bei Beckett ist der Tod jedoch nicht nur das, was die Verwandlung bewirkt. Der Tod selbst muss sich verwandeln – seine Opfer müssen aus sterbenden Geschöpfen in lebloses Aas verwandelt werden.“ (McMillan 1984, 33)

Damit umfassen die beiden Bedeutungen des Endes, die im Titel der Gedichtsammlung aufgerufen werden, einerseits das Statische des Toten als Ablagerung – oder das Tote als Abfallprodukt – und andererseits die dynamische Verwandlung des Todes auf dem Weg zum versteinerten Endprodukt. Daneben bleibt jedoch die Stimme Echos, sowie die Becketts, weiterhin präsent.

Die Gedichtsammlung *Echo's Bones* beginnt mit dem sechszeiligen „The Vulture“:

dragging his hunger through the sky
of my skull shell of sky and earth

stooping to the prone who must
soon take up their life and walk

mocked by a tissue that may not serve
till hunger earth and sky be offal

(Beckett 2012, 5)

Das Eröffnungsgedicht des Bandes assoziiert das lyrische Ich mit einem Geier, der Himmel und Erde durchmisst und zueinander in Beziehung setzt. Die Assoziation

der dichterischen Persona mit dem Geier vollzieht sich über das Bild des Schädels, wobei „the sky/of my skull“ die traditionelle Verknüpfung mit der dichterischen Imagination – ‚mind‘ versus ‚skull‘– ersetzt. Zusätzlich tauchen die ‚Anderen‘ auf, „the prone“: möglicherweise als die Menschen im Allgemeinen oder die Leserinnen und Leser im Besonderen, jedoch nicht als Beobachtende oder als (angesprochenes) Gegenüber sondern als Opfer des (Dichter-)Geiers. Sie sind die ‚Anfälligen‘ oder die Gelähmten, auf die im vierten Vers in der Anspielung auf die Stelle im Matthäusevangelium verwiesen wird, in der Jesus den Gelähmten auffordert, seine Bahre zu nehmen und heim zu gehen.

Das erste Figurenpaar, das in den Gedichtband einführt, ist der Geier und seine Opfer, Dichter und Leser(innen). Der Flug des Geiers stellt jedoch keinen kraftvollen Aufschwung dar, sondern vielmehr eine schwerfällige Bewegung: das Herunterziehen des von Hunger geschwächten Tieres. Dies wird in dem kurzen Gedicht, das ohne Satzzeichen auskommt, in drei parallel konstruierten Doppelversen, die jeweils mit den Verben „dragging“, „stooping“, „mocked“ eingeleitet werden, ausgedrückt: Indem der gebremste Anfang sich zunächst zur kraftvollen, schnellen Bewegung des herabschießenden Raubvogels wandelt, dessen Schwung dann im ‚Verhöhnen‘ des letzten Doppelverses wieder abgebremst und gänzlich aufgehoben wird.

Auch sei darauf hingewiesen, dass Becketts „The Vulture“ auf Goethes „Harzreise im Winter“ (1777–1778) verweist, dessen erste Strophe die schwebende Bewegung des Geiers ganz unterschiedlich und positiv konnotiert:

Dem Geier gleich,
Der auf schweren Morgenwolken
Mit sanftem Fittich ruhend
Nach Beute schaut,
Schwebe mein Lied.

(Goethe 2006, 37–41, V. 1–5)

Während beiden Gedichten die Reflexion über ihre dichterische Gestalt eingeschrieben ist, findet der Aufschwung in Becketts Eröffnungsgedicht ein jähes Ende. Die Geste des Anfanges und deren Dynamik wird sogleich wieder gebremst und zu einem geradezu apokalyptischen Ende gebracht – oder, um es in der Beckett’schen Bildlichkeit des ‚Nicht-richtig-geboren-werdens‘ zu formulieren: zu einem verfrühten Ende. Dabei wird der Dichter-als-Geier von einem Zellgewebe („tissue“) verhöhnt, das ihm erst Nahrung gewähren wird, wenn es bereits zu spät ist, wenn die im ersten Doppelvers eingeführten Bestandteile des Gedichts – Hunger, Erde und Himmel – zu Aas geworden sind.

Das Eröffnungsgedicht verweist somit in zweierlei Hinsicht auf das Ende. Zum einen verwandelt das lyrische Ich die Bestandteile der Dichtung – Himmel,

Erde, Imagination – in organische Materie, die einem Verwesungsprozess unterworfen ist, der sie zu Aas machen wird. Zum anderen hält die zirkuläre Struktur des Gedichts sowie der rasante Bewegungswechsel in den drei parallel konstruierten Doppelversen Anfang und Ende in der Schwebelage: Der Anfangsvers ‚schleppt‘ sich dahin, der Aufschwung des Anfangens ereignet sich in der Gedichtmitte, das Ende wird angekündigt und zugleich in die Zukunft verwiesen. Zudem ist das Aas, oder der Verwesungsprozess, den der letzte Vers für Hunger, Himmel und Erde in Aussicht stellt, wie bereits Echos Verwandlung gezeigt hat, erst der Anfang der Entmaterialisierung.

Auch die Kürze des Gedichts unterstreicht, wie nah sich bei Beckett Anfang und Ende sind. Im Vergleich dazu nimmt Goethes 88 Zeilen umfassendes Gedicht den aus dem Vogelflug entwickelten kreativen Impuls auf, um von einer Reise zu erzählen, die auf den Gipfel des Brocken führt. Im Vergleich zu diesem Vorbild ist Becketts Eröffnungsgedicht durch äußerste Verknappung und Ökonomie gekennzeichnet. Es konfrontiert Anfang und Ende miteinander, wobei es beide als dynamische Prozesse charakterisiert: als die Handlungen des Anfangens und Endens und nicht als die äußersten Punkte, die einen zeitlichen Verlauf begrenzen. Damit lässt sich Becketts dichterische Gestaltung von Anfang und Ende, Geburt und Tod als ein wichtiger Bestandteil seiner poetischen Erkundung und Verschiebung von Grenzen deuten.

Das letzte der 13 Gedichte, mit dem Titel „Echo’s Bones“, setzt in nur fünf Zeilen die Schlussakzente der Gedichtsammlung:

asylum under my tread all this day
 their muffled revels as the flesh falls
 breaking without fear or favour wind
 the gantelope of sense and nonsense run
 taken by the maggots for what they are
 (Beckett 2012, 23)

Verweist im Anfangsgedicht der Aas-Geier auf den (zukünftigen) Verwesungsprozess, ist im Schlussgedicht von Maden die Rede, deren Mahl das ‚fallende Fleisch‘ ist. In dieses Bild von einem organischen Zersetzungsprozess wird das Dichter-Ich in seiner Bewegung montiert. Während diese Bewegung – als sein Schritt in der ersten Zeile – ihm Obdach gewährt, ist sein Lauf, die beschleunigte Bewegung, bereits vorbei. Die vierte Zeile bezieht diesen ‚Spießrutenlauf‘ (‚gantlope‘) auf die kreative Tätigkeit des Dichtens, die jedoch zugleich als „gantelope of sense and nonsense“ abgewertet wird. Während der Spießrutenlauf eine gewaltsame, militärische Bedeutungsebene eröffnet, lässt die abweichende Schreibweise – ‚gantlope‘ statt ‚gantlope‘ – auch die Assoziation mit der Antilope zu, laut *Oxford English Dictionary Online* „distinguished by extreme grace and speed of motion“.

Die scheinbare Abwertung des kreativen Prozesses als „gantelope of sense and nonsense“ wird in dieser Akzentuierung formaler Anmut wieder revidiert.

In diesem Schlussgedicht wird das Thema des Todes als Ende wiederum als ein Prozess dargestellt, als organische Dekomposition. Die differenzierte Beschreibung der Flugbewegung des Geiers im Eröffnungsgedicht weicht in „Echo's Bones“ der reduzierten Bewegung des lyrischen Ich. Dennoch wird dieser Bewegung eine wichtige Bedeutung zugeschrieben, da sie dem Dichter Asyl gewährt. Ob damit der Schutz vor der eigenen Zersetzung gemeint ist, bleibt unklar – im Zusammenhang des gesamten Gedichtbandes ist jedenfalls Bewegung ein zentrales Moment.

In vielen der längeren Gedichte des Bandes wird das lyrische Ich in Bewegung gezeigt. Entweder zu Fuß oder mit dem Fahrrad durchstreift es die Städte Dublin, London und Paris. Dougald McMillan hat die geografischen Komponenten dieser Wanderungen durch irische, englische und andere europäische Metropolen und deren Randgebiete, die sich von physischen Bewegungen in solche „der Wahrnehmung und des Geistes“ (1984, 45–46) verwandeln, genau rekonstruiert. Sowohl in der sprachlichen Gestaltung von grenzüberschreitenden Bewegungen als auch als Motiv lässt sich somit die Erkundung von Grenzen in Becketts erster Gedichtsammlung beobachten.

Trotz der sehr ausführlichen Interpretationen in Lawrence Harveys Monografie zu Becketts Lyrik und des inzwischen vorliegenden kritischen Apparats bleibt Becketts frühe Gedichtsammlung jedoch, auch im Kontext modernistischer Lyrik, schwer zugänglich. Das mag damit zusammenhängen, dass Beckett sich bewusst außerhalb der imagistischen Tradition positioniert, die für die englischsprachige Lyrik der Moderne prägend war. Die Möglichkeit, seine Lyrik über die Konzentration auf Bildfelder zu erschließen, wie im Fall von T. S. Eliot oder Ezra Pound, ist in Becketts Gedichten nicht angelegt. Vielmehr ist Becketts Lyrik durch Bewegung und Verwandlung gekennzeichnet, wodurch seine Bilder sich ständig verändern und damit eher auf die Dynamik des filmischen Bildes verweisen (McMillan 1984, 45–46; Studniarz 2019, 199–200).

6 Schluss: Echo – Die Stimme, die bleibt

Die Bewegungsabläufe in Becketts früher Lyrik sind ein Merkmal seiner poetischen Grenzvermessungen. Die Figur der Grenze erscheint in den Gedichten beispielsweise als Motiv: in der physischen Bewegung von einer geografischen Grenze zur anderen, von Irland nach England und weiter durch Europa. Grenzüberschreitungen – von der physischen zur stilistischen Bewegung – führen Beckett zudem zum Bruch mit lyrischen Konventionen in der Wahl der materialisierten und sogleich

wieder entmaterialisierten Gegenstände seiner Dichtung. Und schließlich führt seine Poetik der Grenze zu einer prozesshaften Gestaltung des Anfangens und Endens, die sich den zeitlichen Kategorien von Anfang und Ende als den äußersten Punkten eines Entwicklungsprozesses widersetzt. Über die in verschiedenen Metamorphosen mündenden Bewegungen des Gedichtbands *Echo's Bones* ver-räumlicht Beckett somit die Grenzen der Existenz, die er in seinem Werk immer wieder neu durchmisst.

In der Evokation von Echo im Titel seines ersten Gedichtbands weist Beckett auf die Stimme hin, die auch nach der Versteinerung, als letzter Metamorphose des Körpers, noch hörbar bleibt. Dieser entmaterialisierte Rest der Existenz stellt auch die Grundlage für seine paradoxe Sprachsuche in dem späten Gedicht „What Is the Word“ dar. In den ständigen Wiederholungen, mit Bindestrichen gekennzeichneten Auslassungen und Satzfragmenten bildet das Gedicht die im Titel angekündigte scheiternde Wortsuche nach. Als mimetische Repräsentation einer realen, vorübergehenden aphasischen Sprachstörung Becketts zeigt auch dieses Gedicht, wie Becketts Poetik der Grenze aus der Reduktion, als die er seine Krankheit und sein Alter auch wahrnimmt, seine Kunst hervorbringt. Bereits sein früher Gedichtband *Echo's Bones* vollzieht diese Verknappung der Sprache und des Sprechens in Form einer Lyrik, die Enden und Anfänge, Tod und Geburt, in ihrer widerständigen Materialität darstellt. Dieser Poetik der Verknappung und äußersten Reduktion, deren Material das Verworfenen ist, der ‚Ab-Fall‘ der Sprache, steht die Stimme der versteinerten Echo gegenüber. Revidierbar und wiederholbar im Archiv der unabgeschlossenen Texte ist es auch die Stimme Becketts, die bleibt.

Literaturverzeichnis

- „Antelope“. *Oxford English Dictionary Online*. 3rd ed. 2014. <http://www.oed.com>. (15. Januar 2023).
- Assmann, Aleida. „Canon and Archive“. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Hg. Astrid Erll und Ansgar Nünning. Berlin: de Gruyter, 2010. 97–107.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009.
- Barry, Elizabeth. „Samuel Beckett and the Contingency of Old Age“. *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 28 (2016): 205–217.
- Barry, Elizabeth, Ulrika Maude und Laura Salisbury. „Introduction – Beckett, Medicine and the Brain“. *Journal of Medical Humanities* 37 (2016): 127–135 (Special Issue *Beckett, Medicine and the Brain*).
- Beer, Ann. „Beckett's Bilingualism“. *The Cambridge Companion to Beckett*. Hg. John Pilling. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1994]. 209–221.
- Beckett, Samuel. *The Collected Poems of Samuel Beckett*. Hg. Seán Lawlor und John Pilling. London: Faber and Faber, 2012.

- Canguilhem, Georges. *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books, 1991.
- Connor, Steven. „On such and such a day ... in such a World': Beckett's Radical Finitude“. *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 19 (2008): 35–50.
- Eliassen, Knut Ove. „The Archives of Michel Foucault“. *The Archive in Motion: New Concepts of the Archive in Contemporary Thought and New Media Practices*. Hg. Eivind Røssaak. Oslo: Novus Press, 2010. 29–51.
- Fifield, Peter. „Samuel Beckett: Out of the Archive, An Introduction“. *Modernism/Modernity* 18.4 (2011): 673–679.
- Foucault, Michel. „Andere Räume“. *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hg. Karlheinz Barck et al. München: Reclam, 1992. 34–46.
- Geulen, Eva, Stephan Kraft: „Vorwort: Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur“. *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 129 (2010): 1–4 (Special Issue *Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur*).
- Goethe, Johann Wolfgang von. „Harzreise im Winter“. *Sämtliche Werke* 2.1. Hg. Hartmut Reinhardt. Münchner Ausgabe. München: btb, 2006. 37–41.
- Greenblatt, Stephen. *Was ist Literaturgeschichte?* Übers. Reinhard Kaiser und Barbara Naumann. Berlin: Suhrkamp, 2000.
- Harvey, Lawrence E. *Samuel Beckett. Poet and Critic*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Hutton-Williams, Francis. „Against Irish Modernism: Toward an Analysis of Experimental Irish Poetry“. *Irish University Review* 46.1 (2016): 20–37.
- Jung, Carl Gustav. *Über die Grundlagen der analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures 1935*. München: Fischer, 1975.
- Knowlson, James. *Damned to Fame. A Life of Samuel Beckett*. London: Bloomsbury, 1997.
- Kosters, Onno. „'Why of Words': Beckett's Poetry from *Whoroscope* to 'What is the Word'“. *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 1 (1992): 93–105.
- Little, Roger. „Beckett's Poems and Verse Translations or: Beckett and the Limits of Poetry“. *The Cambridge Companion to Beckett*. Hg. John Pilling. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1994]. 184–195.
- López, Manuel Barberá. *Making the Best of a Bad Job. Representations of Disability, Gender and Old Age in the Novels of Samuel Beckett*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 2021.
- Maude, Ulrika. *Beckett, Technology and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- McDonald, Rónán. „Nothing to Be Done: Masculinity and the Emergency of Irish Modernism“. *Modernism and Masculinity*. Hg. Natalya Lusty und Julian Murphet. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 71–86.
- McMillan III, Dougald. „Echo's Bones: Ausgangspunkte für Beckett“. *Samuel Beckett*. Hg. Hartmut Engelhardt. Berlin: Suhrkamp, 1984. 29–56.
- Ovid. *Metamorphosen*. Übers. Erich Rösch. München: dtv, 1997.
- Pilling, John. *Samuel Beckett*. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- Rabinow, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Rehm, Rush. „Beckett on Aging. A Brief Introduction“. *Samuel Beckett Today/Aujourd'hui* 28 (2016): 161–167.
- Revely-Calder, Cal. „Curates, Cretins, Critics. Saving Beckett from Beckett Studies“. *Times Literary Supplement* 6150 (12. Februar 2021): 3–5.
- Roberts, Trask. „Samuel Beckett's Disruptive Translations of 'je voudrais que mon amour meure'“. *Journal of Beckett Studies* 28.2 (2019): 163–178.
- Rose, Nikolas. „The Politics of Life Itself“. *Theory, Culture & Society* 18.1 (2001): 1–30.
- Salisbury, Laura. „'What is the Word': Beckett's Aphasical Modernism“. *Journal of Beckett Studies* 17.1+2 (2008): 78–126.

- Shainberg, Lawrence. „Exorcising Beckett“. *The Paris Review* 104 (1987). <https://www.theparisreview.org/letters-essays/2632/exorcising-beckett-lawrence-shainberg>. (23. Januar 2023).
- Studniarz, Slawomir. „Beckett’s Early Verse and the Modernist Long Poem: A Study of ‚Enueg I‘“. *Journal of Beckett Studies* 28.2 (2019): 197–213.
- Thurston, Luke. „Outselves: Beckett, Bion and Beyond“. *Journal of Modern Literature* 32.3 (2009): 121–143.
- Van Hulle, Dirk. „The Extended Mind and Multiple Drafts: Beckett’s Models of the Mind and the Postcognitivist Paradigm“. *Samuel Beckett Today/Aujourd’ hui* 24 (2012): 277–289.

Carmen Ulrich

Ohnmachtsfantasien und Sprach(ver)störungen in Tuğsal Moğul's Theater-Trilogie *Halbstarke Halbgötter*, *Somnia* und *Die Angehörigen*

Abstract: The loss of orientation, integrity and communication skills are typical phenomena of migration; they also characterize the experience of intensive care patients in Tuğsal Moğul's theater trilogy *Halbstarke Halbgötter* (2008), *Somnia* (2010) and *Die Angehörigen* (2014). The three experimental stage projects present the discrepant experiences of doctors, patients, and relatives. The essay discusses the tension between the different roles and clashing cultures in relation to body concepts, surgical interventions, treatment methods and the use of language. The disturbed communication provokes questions about the possibilities of intercultural understanding. Feelings of powerlessness in all figures show the need for a cultural sensitive medical discourse. The contribution searches for strategies to overcome language barriers, isolation, powerlessness, and self-alienation. The focus is on conveying different perspectives on mental and physical damage by the potential of literature. In the context of German literary studies, the article illuminates by combining close reading with insights from psychological and cultural studies, the complex relationship between medicine, migration, and language.

1 Einführung

Die Literarisierung von Krankheit ist häufig mit biografischen Erlebnissen verbunden. Persönliche Leidensgeschichten von Betroffenen oder Angehörigen, die sich der Fürsorge verschreiben, finden Ausdruck in verschiedenen Formen von Narrationen (Bolaki 2016, 1–25). Seltener in den Fokus tritt die institutionalisierte Fürsorge aus Sicht medizinischer Expert*innen. Tuğsal Moğul führt die verschiedenen Perspektiven, Wünsche und Bedürfnisse aller Akteur*innen zusammen in seiner Theater-Trilogie *Halbstarke Halbgötter* (2008), *Somnia* (2010) und *Die Angehörigen* (2014).¹

¹ Die Verwendung der unveröffentlichten Textbücher erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Rowohlt Theater Verlags (<https://rowohlt-theaterverlag.de/tvalias/autor/3043015>).

Tuğsal Moğul, geboren 1969 in Westfalen als Sohn türkischer Einwanderer, studierte parallel Medizin und Schauspiel und übt gleichzeitig mehrere Berufe aus:

Ich bin doppelter Staatsbürger und arbeite als Regisseur und Theaterautor mit fachärztlichem Wissen auch in der Anästhesie, Notfall – und Palliativmedizin – in einem Lehrkrankenhaus in Münster medizinisch und an verschiedenen Theaterhäusern bundesweit künstlerisch. Nur noch als Randnotiz bin ich als Schauspieler tätig. (Moğul 2022)

Durch die Verbindung verschiedener Tätigkeiten und die Erfahrungen unterschiedlicher kultureller Lebensformen wie auch sozialer Milieus verfügt der Autor – gleichzeitig, wie gesagt, Anästhesist, Notarzt und diplomierter Schauspieler – über eine außergewöhnliche Spannbreite an faktengesättigten Perspektiven, die in die literarischen Texte miteinfließen, ohne in Einklang gebracht oder geglättet zu werden. Vielmehr verleiten die Szenen der Intensivstation zu existenziellen wie auch gesellschaftskritischen Fragestellungen. Die Theaterstücke sollen „die Spannung zwischen inszenierter Wirklichkeit und authentischen Erfahrungen wirksam“ machen (Moğul 2008, 3, Anmerkungen).

Tuğsal Moğul entwickelte gemeinsam mit dem Ensemble *Theater Operation* drei experimentelle Bühnenprojekte, in denen die diskrepanten Erfahrungswelten der Ärzt*innen, Patient*innen und Angehörigen dargestellt werden. Um den Klinikalltag realitätsgetreu wiederzugeben, hospitierten die Schauspieler*innen – laut Regieanweisung – im Operationsbereich eines Krankenhauses. Es gilt, durch ethnografische Beobachtung und Einfühlung eine Vorstellung von Krankheit und den Möglichkeiten ihrer Behandlung zu gewinnen. Zudem fließen persönliche Krankengeschichten mit ein, die in den rhetorisch überzeichneten und monologisch vorgetragenen Arztbriefen von den Zuhörenden allerdings kaum verstanden werden.

Der vorliegende Artikel beleuchtet unterschiedliche wie auch unvermittelte Perspektiven auf eine Intensivstation, die das komplexe Verhältnis von Medizin, Migration und Sprache auf eine mitunter bizarre Weise widerspiegelt. Das erste Kapitel geht der Frage nach, wie sich das Phänomen ‚Krankheit‘ auf die Figuren – die Patient*innen, deren Angehörige und das Pflegepersonal – in Tuğsal Moğuls Theaterstücken auswirkt, insbesondere in Bezug auf das persönliche und soziokulturelle Selbstverständnis. Im zweiten Kapitel werden die literarisierten Kommunikationshindernisse und -defizite beleuchtet und den aktuellen Konzepten der Narrativen Medizin gegenübergestellt. Schließlich werden Funktion und rezeptionsästhetische Wirkung der zahlreichen Intertextualitätsverweise in den Stücken in den Blick genommen. Sie zeigen vor allem die Rolle der Literatur als ‚Übersetzerin‘ und Vermittlerin lebensweltlicher Erfahrung im Kontext von multiplen (Selbst-)Entfremdungsprozessen in (intensiv-)medizinischen Settings.

2 Verliert in der Krankheit der Körper seine Kultur?

Kultur wird häufig definiert als ein symbolisches Zeichensystem, das über die Kommunikationsbeziehungen gemeinsames Wissen und kollektive Bedeutungen generiert (Geertz 1973; Piller 2017). Wenn der Zugang zum öffentlichen gesellschaftlichen Raum mit einem Mal versperrt ist, wenn die Sprachfähigkeit und Bewegungsmöglichkeit infolge eines Unfalls oder einer lebensgefährlichen Krankheit abhandenkommen, wie bedeutsam ist dann die kulturelle Zugehörigkeit und woran wird sie erkennbar? Ist der Mensch, im Krankheitsfall seiner Körperlichkeit ausgeliefert, noch in der Lage, seiner kulturellen Sozialisation zu vertrauen?

Kulturelle Sozialisation bezeichnet das Zusammenwirken von Individuen, sozialen Gruppen und Institutionen innerhalb eines kulturellen Kontexts. Die kulturelle Zugehörigkeit bzw. der kulturelle Rahmen beeinflusst die spezifischen Bedingungen, Prozesse und Ergebnisse von Sozialisation. Umgekehrt wird Kultur – d. h. kulturelles Denken und Handeln – durch Sozialisationsprozesse weitergegeben. Kultur und Sozialisation sind folglich aufeinander bezogen (Trommsdorff 2008, 229–230).

Krankheit kann zu einer Isolierung des Individuums führen, zu einer reduzierten Teilhabe an sozialen Prozessen und gemeinsamen kulturellen Erfahrungen. Phänomene wie der Verlust der Orientierung, der Unversehrtheit und der Kommunikationsfähigkeit treten nicht nur bei schweren Beeinträchtigungen der Gesundheit auf, sie sind zugleich Begleiterscheinungen der Migration. Das Verlassen vertrauter Kontexte und Handlungsspielräume kann sowohl psychische wie auch körperliche Beeinträchtigungen zur Folge haben. Tritt beides zugleich ein – eine Erkrankung wie auch der Verlust von ‚Heimat‘ als Synonym für ‚Geborgenheit‘ oder ‚soziale Verwurzelung‘ (Drösser 2021) – steigert sich das Gefühl der Fremdheit ins Extreme. Denn im Zurückgeworfensein auf sich selbst wird zum wichtigsten Medium der Körper. Aber inwieweit untersteht dieser selbst der kulturellen Sozialisation und welche transkulturellen Leistungen vermag der Körper zu erbringen? Im Falle einer Erkrankung ist selbst der Schmerz „keine bloße Gegebenheit, sondern die menschliche Folge einer Sinngebung, die ein spezifisches Verhalten nach sich zieht“ (Le Breton 2003, 155). Wenn auch der Körper durch massive Einschränkungen seiner Funktionen, seiner Bewegungsmöglichkeit beraubt ist, kann mit der Fremdheit im kulturellen Kontext auch eine Entfremdung, Selbstentfremdung, ja eine Ausweglosigkeit entstehen.

Dies spiegelt sich im Erleben der Intensivpatient*innen in der Dramen-Trilogie *Halbstarke Halbgötter*, *Somnia* und *Die Angehörigen* wider, die um medizinisches Personal, Patient*innen und eben deren Angehörige kreist. Bemerkenswert ist der

mangelnde Dialog zwischen den Vertretern und Vertreterinnen dieser drei Gruppen, von denen jede, mehr oder minder, unter sich bleibt. Ein Dialog im Sinne eines gegenseitigen Verstehens und Anteilnehmens findet nicht statt. Dies erschwert auch den Zuschauer*innen die Identifikation mit den Figuren. Stattdessen übermittelt die auf der Bühne installierte EKG-Telemetrie über einen Monitor die Life-Herzfrequenzen der Patient*innen, um dem Publikum Einblick in deren „Herzen“ zu geben (Moğul 2008, 3, Anmerkungen). Dabei wirken die Patient*innen, changierend zwischen Schmerz und Delirium, zeitweise wie unbeteiligte Objekte der Behandlung, abgeschnitten von der Außenwelt, die allenfalls durch Erinnerungen eindringt. Wenn der Körper allein im Fokus steht, entfremdet sich das Individuum von der Welt und sich selbst – der notwendige Kohärenzsinn, das heißt die Empfindungsfähigkeit für eine stimmige Verbindung mit sich und der Welt, geht verloren.

Wo die Zeit dazu fehlt, wird der Körper zu einem Objekt der Behandlung, von dem man annimmt, dass es sich schmieren und reparieren lasse wie eine Maschine, wie etwas, das schlichtweg zu funktionieren hat. Patient und Therapeut laufen Gefahr, sich dem Menschen zu entfremden, statt ihn als das zu respektieren, was er ist: die Einheit von Körper, Geist und Seele. (Grönemeyer 2017, 11)

Von dieser Einheit wird auf der Bühne nichts sichtbar; die Stücke beklagen vielmehr den Verlust des Dreiklangs von Körper, Geist und Seele infolge zu hoher Anforderungen. So bekennt Dr. O. in dem Stück *Halbstarke Halbgötter*:

Ich bin erschöpft, ich glaube an nichts, ich verschwende meine Tage und Nächte, hier, mit euch, mein Privatleben verkommt, meine Ideale gehen mir verloren, weder mein Kopf noch meine Hände noch meine Knie gehorchen mir. Ich erwarte nichts, ich bedaure nichts, aber meine Seele zittert, wenn ich an morgen denke. (Moğul 2008, 31)

Die permanente Arbeitsüberlastung und das Fehlen eines bedeutungstiftenden Bezugs führen beim Pflegepersonal zu einem sogenannten ‚Burnout‘²: „ich schreie rum, ich kenne mich nicht mehr. Das ist so nichtswürdig, erbärmlich, nichtswürdig. Ich verstehe es nicht, ich verstehe es nicht.“ (Moğul 2008, 31)

Indessen versuchen die Angehörigen der Intensivpatient*innen ihrer Hilflosigkeit Herr zu werden, indem sie in wechselseitigen Szenarien der Bedrohung

² Burnout ist bis heute keine anerkannte medizinische Diagnose bzw. ‚Krankheit‘, die sich auf ein einheitliches Beschwerdebild bezieht, sondern bezeichnet das Befinden vieler Menschen, die sich im Kontext nicht zu bewältigender oder als kränkend erlebter vornehmlich beruflicher Belastungen psychisch bzw. psychosomatisch unter Druck erleben. Die mit Burnout assoziierten Beschwerden betreffen meistens die Bereiche emotionale Erschöpfung, verringerte Arbeitsleistung und Zynismus bzw. Distanzierung oder Depersonalisation (Hillert und Voderholzer).

und Erlösung das Thema ‚Vergänglichkeit‘ durchspielen. Doch anstelle einer Trauerbewegung entstehen Isolation und Aussichtslosigkeit:

Wir warten, bis der Arzt oder die Ärztin reinkommt, und jeder von uns, meine Schwester, ihr Mann und ich, jeder in seiner Welt, und keiner kann richtig reden und dann dieses Schild [‚Notausgang‘] vor mir. Wie verrückt das doch ist, dass wir gerade keinen Notausgang haben. Wir müssen irgendwie ... wir können hier nicht raus. (Moğul 2014, 14)

Das Gefühl des Ausgeliefertseins, ausgeliefert einerseits den etablierten Strukturen und Abläufen medizinischer Einrichtungen, andererseits der Krankheit, dem Tod, der durch medizinische Eingriffe nur verzögert, letztlich aber nicht verhindert werden kann, äußert sich auch in den vergeblichen Versuchen einer Sprachfindung. Doch bleibt die Suche nach einem adäquaten Ausdruck für das innere Erleben erfolglos, und so entsteht das unbedingte Verlangen nach einem Ausweg, einem Ausgang. Die in den Gebäuderichtlinien verordneten Notausgänge – auch bezeichnet als ‚Panikbeschläge‘, da die aus Schloss, Zylinder oder Griff bestehenden Türbeschläge in einer Panik auslösenden Gefahr einfach betätigt werden können – gewinnen unter ästhetischen Gesichtspunkten eine bizarre Bedeutung. Literarisch betrachtet, bezeichnet ein Ausgang (im Sinne des französischen Begriffs *dénouement*) die Lösung des dargestellten Konflikts oder zumindest das Ende eines Dramas (oder eines Romans oder Films). Im Verlangen nach einem ‚Notausgang‘ äußert sich ein Bewusstsein über die fehlenden Strukturen und Möglichkeiten einer Konfliktlösung zugleich mit einem Bedauern, nicht einmal eine ‚Hintertreppe‘ für den Moment der Not und der Verzweiflung zur Verfügung zu haben. Aus narratologischer Sicht stände der ‚Notausgang‘ eines Stückes im Widerspruch zur ästhetischen Norm, denn der sogenannte ‚Fluchtweg‘ ist nur in Ausnahmefällen erlaubt, da die ‚Not‘ alle anderen Regeln außer Kraft setzt. Es kann folglich in der Literatur keinen ‚Notausgang‘ geben, es sei denn, man zählt die Fragmente dazu und jene Stücke, in denen die Unmöglichkeit einer inhaltlichen Konfliktlösung auch formal umgesetzt wird und zwar nicht als ein ästhetischer Durchbruch, der sich als eine neue Norm zu generieren sucht, sondern im Gegenteil: als eine gezielt inszenierte Ausnahme von der Regel, die als ethisch wünschenswert gilt und auf Dauer lebensnotwendig ist. Denn innerhalb dieser Regel gibt es literarische Ausgänge und Textenden, die sprachmächtig bleiben, also der Sprache eine Wirksamkeit verleihen und dadurch – zumindest den Rezipient*innen – Handlungsspielräume eröffnen.

Hier aber werden ein sprachliches Unvermögen und das Ende der Dialogizität inszeniert – anstelle von Begegnung und Zuwendung bleibt jeder der Betroffenen letztlich allein. Die medizinischen Untersuchungen erfolgen vor allem mittels elektronischer Geräte, der sogenannten apparativen Diagnostik. Offensichtlich und spürbar ist der Mangel an gelingender Kommunikation. Unter den Mediziner*innen

dominiert die Fachsprache, mit der sie sich von den Patient*innen und Angehörigen abgrenzen. Dies scheint notwendig zu sein, denn die institutionalisierte medizinische Fürsorge, verbunden mit einem anspruchsvollen Moralkodex, überfordert das Pflegepersonal und damit auch die Patient*innen und Angehörigen. Nachweisbar sind gravierende Folgen von moralischem Stress auf die Patientensicherheit und auf die psychische Gesundheit von Mitarbeitenden (Monteverde 2019). Was fehlt, ist ein gemeinsamer Austausch über Strategien zur Wiederherstellung der Gesundheit, in den die Patient*innen miteinbezogen werden (Himpler und Ulrich 2020).

Die Eingangsfrage des Kapitels – verliert in der Krankheit der Körper seine Kultur? – kann zugleich bejaht und verneint werden. Der erkrankte Mensch erscheint hier lediglich als ein Patient der Intensivstation. Der Körper, durch seine Entkleidung jeglicher äußeren Identitätsstiftung beraubt, wird nur auf seine Funktionalität hin untersucht, ohne dass dessen kulturelle Zugehörigkeit erkennbar oder berücksichtigt wird. Indessen zeigt sich im Leiden an den routinierten Behandlungsabläufen sowohl bei den Patient*innen und Angehörigen als auch beim Pflegepersonal ein starkes Bedürfnis nach gegenseitigem Verständnis und nach einer Anteilnahme, die das Individuelle und kulturell Besondere in den Blick nimmt. Insofern vermag Krankheit das Bewusstsein für die eigene Herkunft und Zugehörigkeit und die existenzielle Notwendigkeit von Kultur sogar zu verstärken.

3 Verlust und Potenzial der Sprache im Kontext medizinischer Praxis

Neben den messbaren Fakten, die lange als objektiver und damit ‚wahrer‘ eingeschätzt wurden – Laborwerte, Blutdruckwerte, Sonografie-Daten, Magnetresonanztomografiebilder (MRT) und andere digital vermittelte Parameter – beinhaltet eine gute evidenzbasierte Medizin auch die Berücksichtigung subjektbezogener Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erfahrungen. Als Vermittlerin zwischen den verschiedenen Sprach- und Erfahrungswelten im medizinischen Kontext wird in der jüngeren Forschung die Narrative Medizin aufgerufen – ein Ansatz innerhalb der Medizin, der in den bedeutungstiftenden Erzählungen von Patient*innen Strategien zur Bewältigung von akuten Lebenskrisen und Erkrankungen erkennt (Wohlmann et al. 2021, 7–20). Die Narrative Medizin ergänzt die notwendige Fachkommunikation, wirkt deren Reduktionismus entgegen und macht weitere Bedeutungsebenen in dem komplexen Krankheitsgeschehen zugänglich:

Narrative Medizin will übersetzen, wo es um die Bedeutung einer Diagnose oder von Testresultaten geht, um sie dem Patienten so zu erläutern, dass er den Inhalt auch in seiner Bedeutung für seine spezifische Lebenssituation verstehen und kritisch reflektieren kann. (Kalitzkus und Wilm 2017, 74–75; siehe auch Matthiesen 2006)

Tuğsal Moğuls Theaterstücke werfen die Frage nach einem humaneren Gesundheitswesen auf, wie es die Narrative Medizin verheißt: Es gilt, zwischen unterschiedlichen Sprach- und Erfahrungswelten zu vermitteln und individuelle, patientenorientierte Behandlungen innerhalb des Gesundheitswesens zu etablieren und zu professionalisieren (Kalitzkus und Wilm 2017, 75). Um Krankheitsphänomene, unter Einbezug der biografischen, familiären und kulturellen Kontexte diagnostizieren wie auch behandeln zu können und aus dem eigenen Erleben, den Emotionen, Gedanken und körperlichen Phänomenen Narrative zu bilden, sind jedoch Raum und Zeit notwendig.³

In Anbetracht des Mangels an Zeit wie auch der aufgezwungenen Verwaltungssprache empfinden sich die Ärzt*innen als bloße Funktionäre und Funktionärinnen, die ihren eigentlichen Beruf, ihre Berufung verloren haben. Die Verwaltung lässt keine „Ideen für eine humanere Intensivmedizin“ zu und gibt den Mediziner*innen ihre Aufgaben vor: „wir sollen rennen und nicht denken! Wir sollen nur funktionieren und das Denken nur dem dafür Beauftragten überlassen.“ (Moğul 2008, 19) Auch der Verlust der einst geachteten gesellschaftlichen Stellung wird beklagt:

Wir sind doch Ärzte! Kein anderer Beruf verdient so viel Achtung! Soviel Respekt! Und was machen wir? Wir verspielen dieses Kapital. Einfach so! Warum haben wir diese Verwaltungssprache angenommen? Wir reden doch nur noch von Belegbetten, Kunden, Verfahrensweisungen, Fehleranzeigen, Qualitätsmanagement und Konzernintern anstatt vom ‚Kranken Menschen‘ – der ‚Heilkunst‘ zu sprechen! (Moğul 2008, 19)

Von der Heilkunst zu sprechen, setzt voraus, mit Patient*innen zu kommunizieren, ihre Leiden im Kontext ihrer Biografie wahrzunehmen und dabei selbst gesund zu bleiben. Hier aber erscheint das Pflegepersonal selbst als so erschöpft, ausgelaugt und überfordert, dass die Gegenüberstellung von Ärzt*innen versus Patient*innen, Gesunden versus Kranken nicht zutreffend ist und dem persönlichen Befinden kaum entspricht. Und auch das tradierte Rollenverständnis – der Arzt/die Ärztin als allseits respektierter Heilender – hat sich ganz offensichtlich überlebt. Anstelle dessen treten „halbstarke Halbgötter“ auf, wie der gleichnamige Titel von Moğuls Debütstück (2008) verkündet – Zwitterexistenzen, die sich selbst als ohnmächtig und bedürftig erkennen. Die Ärzt*innen, einst im Volks-

³ „Die Biographie kann dabei mit als ein Schlüsselwort auch der narrativen Medizin gelten. Das Erzählte muss aus der jeweiligen Patientenbiographie heraus verstanden werden.“ (Kalitzkus und Wilm 2017, 80)

mund bezeichnet als ‚Götter in Weiß‘, erleben sich kaum mehr als wirkmächtig, ihr Handlungsspielraum ist begrenzt. Der Übertrag des mythologischen Heldenstatus bzw. einer Gottähnlichkeit auf die medizinische Profession wird rhetorisch vielmehr ins Lächerliche gezogen. Mit der Verbindung der rhetorischen Alliteration (Wiederholung des Anfangslautes ‚h‘) und der Assonanz (Wiederholung des Vokals ‚a‘) in „halbstarke Halbgötter“ liegt die Betonung auf den Silben „ha – a – ha“. Dem Ausruf des Triumphes „ha“ folgt das imitierte Lachen, verkürzt „ha-ha“, das allerdings keineswegs befreiend klingt, sondern im Kontext des Stückes als ein sardonisches Lachen verstanden werden kann, als das grimmige Hohngelächter eines Zornigen, der unter den eigenen Schmerzen und Schaden leidet.

Die Aufhebung des klassischen Rollengefüges Heilende versus Geheilte bzw. Ärzt*innen versus Patient*innen bringt Fragen hervor, zum einen nach dem Begriff und Verständnis von Gesundheit bzw. Krankheit – inwieweit die beiden Zustände überhaupt voneinander unterscheidbar sind –, zum anderen nach den Möglichkeiten kommunikativer Vermittlung zwischen unterschiedlichen Realitätswahrnehmungen und den jeweiligen Bedürfnissen. Indem die Figuren auf der Bühne nacheinander ihre Krankheitsverläufe berichten, werden die gesellschaftlichen Konventionen darüber, was wie erzählbar ist, bewusst überschritten durch sogenannte „counter narratives“ (Kalitzkus und Wilm 2017, 87; Hervorhebung im Original). Im Widerspruch zur sozialen Erwünschtheit und zu den systemkonformen Verhaltenserwartungen artikulieren sich auf der Bühne Geschichten ‚gegen den Strich‘ – die da handeln vom „Leid des Sterbens, des Verlustes, der Angst, der Einsamkeit, des Gefühls, entsetzlich weit neben sich zu stehen“ unter dem Eindruck der „Sinnlosigkeit“ (Berger und Mohr 2001, 107). Inszeniert werden die Fragilität etablierter Strukturen und ein stets drohender Kontrollverlust, wodurch sich bei Leser*innen bzw. Zuschauer*innen das Bedürfnis nach Sinnstiftung, Kohärenz und menschlicher Anteilnahme womöglich steigert (Bolaki 2016, 174).

Zwischen den Patient*innen und dem Pflegepersonal mit Migrationshintergrund zeigt sich eine Kluft aufgrund des fehlenden Dialogs und des mangelnden gegenseitigen Verständnisses. Im Stück *Somnia* bemüht sich ein deutscher Patient, einer aus den „Ostblockländern“ stammenden jungen Pflegerin seine Schmerzen verständlich zu machen: „Es fiel mir schwer ohne Stimme und mit großen Augen. Sie verstand mich nur bedingt. Ich glaube, sie ist eine junge Frau.“ (Moğul 2010, 6) Schon in der Verwendung einer gemeinsamen Sprache ist der ausgesprochene Schmerz niemals deckungsgleich mit dem erlebten Schmerz. „Beim Versuch, den Schmerz zu benennen, steht die Sprache im Ungleichgewicht zur Welt.“ (Breton 2003, 45) Hier kommen noch unterschiedliche Kulturen mit ihren jeweiligen sozialen Konstruktionen des Schmerzes und ihren unterschiedlichen Körperkonzepten hinzu – neben dem deutschen Kulturraum wird im Stück häufiger Bezug

genommen auf den Mittelmeerraum, was die Präsenz unterschiedlicher Körperbilder bedingt:

Die Realität des Körpers changiert von einer Gesellschaft zur anderen; die Bilder, die ihn definieren, die Erkenntnisssysteme, die sein Wesen zu erhellen versuchen, die Rituale, die ihn gesellschaftlich in Szene setzen, die Leistungen, die er vollbringen kann, sind von verblüffender Vielfalt. (Breton 2003, 63)

Wenn der Körper nicht bloß ein Konglomerat von Organen und Funktionen ist, das physiologischen Gesetzmäßigkeiten folgt, sondern in sich auch eine symbolische Struktur trägt, müssen wir von einer kulturellen Pluralität von Körpern ausgehen, die auch eine Pluralität medizinischer Vorgehensweisen verlangt (Breton 2003, 195). Denn neben den kulturell bedingten Unterschieden in der Bewertung von operativen Eingriffen, Krankheiten und Therapien gibt es unterschiedliche Arten der Kommunikation und Interaktion, auch in Bezug auf körperliche oder seelische Leiden.

Aus Sicht der deutschen Ärzt*innen in dem Stück *Halbstarke Halbgötter* gehören Patient*innen aus mediterranen Kulturräumen – abgesehen von wenigen Ausnahmen – der „Fraktion Morbus Mediterran“ an, „also wehleidig, klagend, anstrengend“ (Moğul 2008, 28). Diese Patientinnen und Patienten, „mit mindestens acht Kindern und zwei Frauen ausgestattet, die allesamt kein ordentliches Deutsch sprechen und sich nicht an die Besuchszeiten halten“ (Moğul 2008, 128), werden als Störung und zusätzliche Belastung empfunden: „Also, ich bin wirklich nicht rassistisch, aber das haben wir oft auf Intensiv und das können wir uns nicht erlauben.“ (Moğul 2008, 128)

Die in Szene gesetzte Interkulturalität als Störung notwendiger Abläufe provoziert Fragen nach den Möglichkeiten einer interkulturellen Verständigung. Das Gesundheitssystem ist demzufolge nicht darauf angelegt, der Heterogenität der Gesellschaft, in der es verschiedene Umgangsformen mit Schmerz gibt, gerecht zu werden. Die Notwendigkeit neuer Handlungs- und Kommunikationsfelder zeigt und äußert sich in den Ohnmachtsgefühlen aller Figuren in Tuğsal Moğuls Trilogie (Kalitzkus und Wilm 2017, 75–76; Steger 2016).

So artikuliert sich in *Somnia*, vor allem unter den deutschen (aus Kleinfamilien stammenden) Patient*innen, das Gefühl eines Ichverlusts, einer Leere im Sinne einer anthropologischen Unbestimmtheit, die als bedrohlich wahrgenommen wird. Angesichts des nahen Todes empfindet der Patient Stefan den Verlust seiner Menschlichkeit. Er wird zum Hund:

Ein Hund der stirbt
und der weiß, dass er stirbt
wie ein Hund
und der sagen kann,

dass er weiß, dass er stirbt
wie ein Hund,
ist ein Mensch.

(Moğul 2010, 18)

Der eigene Tod erscheint befremdlich und naheliegend zugleich. Als ein Lebewesen unter anderen ist der Mensch unweigerlich mit seiner Vergänglichkeit konfrontiert. Dennoch wird eine Krebsdiagnose im Stück *Die Angehörigen* – mit Bezug auf Simone de Beauvoirs autobiografische Schrift *Ein sanfter Tod* – als „ebenso brutal und unversehens [empfunden] wie das Aussetzen eines Flugzeugmotors mitten am Himmel“ (Moğul 2014, 13; unter Zitat von de Beauvoir 1968, 119). Die Angehörige Carmen beschreibt ihre Mutter als eine Sterbende, die „den unermesslichen Wert jedes einzelnen Augenblicks bekräftigte“ und deren vergeblicher erbitterter Kampf dennoch „den beruhigenden Schleier des Alltäglich-Banalen“ zerriss:

Einen natürlichen Tod gibt es nicht: nichts, was einem Menschen je widerfahren kann, ist natürlich, weil seine Gegenwart die Welt in Frage stellt. Alle Menschen sind sterblich: aber für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall und, selbst wenn er sich seiner bewusst ist und sich mit ihm abfindet, ein unverschuldeter Gewaltakt. (Moğul 2014, 13; unter Zitat von Beauvoir 1968, 119–120)

Das bewusste Erleben der eigenen Individualität, das der Mensch auch erlernt hat, um sein Leben in Freiheit gestalten zu können, erscheint in Anbetracht von Krankheit und Tod als eine Farce. Für die Patientin Carmen in *Somnia* ist es eine „Frage des Blickwinkels“:

In meinem Kopf fühlt sich die Welt so direkt und klar an und ich sehe die ganze Vielfalt von Menschen und Dingen, und ich weiß, dass alle Menschen sterblich sind. Aber dass ich, mit allen meinen Gedanken und Gefühlen, dass ich sterbe, das kann nicht sein, das wäre zu schrecklich. Das denke ich und dann lache ich und dann weine ich. Aber es kann sein, dass es eine Frage des Blickwinkels ist, denn wenn einer hier meinen Schädel aufklappt, dann sieht er nur zwei graue zusammenhängende Klumpen.

(Moğul 2010, 22)

Dieser physische Teil des Menschen erscheint aus diesem Blickwinkel als austauschbar, ohne großen Wert oder Besonderheit und steht konträr zur seelischen Befindlichkeit und Trauer über den Verlust der Gesundheit und den Verlust des Lebens. Vor allem vermittelt die Textpassage eine Orientierungslosigkeit in Bezug auf die Bedeutung und den Wert des Lebens: Während aus der teilnahmslosen Betrachtung über die Sterblichkeit aller Wesen kein Zweifel herrscht, löst das Bewusstsein des höchstpersönlichen Verfalls Verzweiflung aus. Denn das Wissen

um den Kreislauf des Lebens trägt in sich noch keine Sinnzuschreibung, die das Akzeptieren der eigenen Vergänglichkeit erleichtern könnte.

Die Stücke *Somnia* und *Die Angehörigen* machen deutlich, wie körperliches Leiden Menschen isoliert und sich selbst entfremdet, ohne dafür Lösungen zu nennen. Doch vermittelt sich der Eindruck eines auch interkulturell ergänzungsbedürftigen Gesundheitssystems. Die Leerstellen in den Stücken des deutsch-türkischen Autors und Regisseurs Tuğsal Moğul geben der Frage Raum: Was können wir lernen von anderen Kulturen in Bezug auf den Umgang mit Schmerz? – Womöglich vermittelt sich mit der ironisch überzogenen Darstellung der sogenannten „Fraktion Morbus Mediterran“ (Moğul 2008, 28) eine Alternative zu der vorherrschend erlebten Einsamkeit und Orientierungslosigkeit unter den deutschen Patient*innen.

Dem Begriff ‚Mittelmeersyndrom‘ bzw. ‚Morbus Mediterraneus‘ werden prototypische Personengruppen zugeordnet, die aus dem Mittelmeerraum (vor allem aus Griechenland und der Türkei) stammen und postoperative Leiden stärker als Ganzkörperbeschwerden empfinden und artikulieren als Personen aus anderen Kulturen. Ihnen wird überdurchschnittliche Bettlägerigkeit und Wehleidigkeit attestiert (Mroczynski 2017, 141). Indessen wird das demonstrative Aushalten von Schmerz, das vor allem in Nordeuropa und Nordamerika als Zeichen innerer Stärke gilt, nicht in allen Kulturen positiv bewertet. In vielen anderen Ländern, zum Beispiel Südeuropas, ruft das Nichtäußern innerer Qualen eher Misstrauen gegenüber einer unnötigen Heldentat hervor, die auf einen psychologisch fragwürdigen Zustand schließen lässt und die Angehörigen um die Möglichkeit bringt, dem Kranken Trost zu spenden und ihn zu unterstützen. In Kulturen, in denen die Klage über Beschwerden ein anerkanntes Kommunikationsmittel ist, erfüllen die Angehörigen – als Träger des Mitgefühls – eine wichtige Funktion. Der Schmerz wird durch Artikulation auf mehrere Schultern verteilt, er gibt die sozialen Rollen vor und stabilisiert damit die Familie (Breton 2003, 123, 147). So fungiert die Kultur, in dem Fall der kulturell geprägte Umgang mit Krankheit, als eine anthropologische Instanz, die der Wahrung des Identitätsgefühls und der sozialen Bindungen dient.

Die drei ausgewählten Theaterstücke von Tuğsal Moğul verweisen somit mehrfach auf die Notwendigkeit kommunikativer Räume innerhalb der medizinischen Praxis, insbesondere in lebensbedrohlichen Situationen, in denen die Möglichkeit der Selbstvergewisserung im Sinne kultureller Zugehörigkeit und Beheimatung wie auch der Anteilnahme durch Angehörige das Leiden erträglicher machen. Demnach versteht sich Kultur, so Andreas Langenohl (2013, 150) im Rückgriff auf Talcott Parsons, nicht nur als Generator von Mitgliedschaft, sondern auch als Generator von Sinn. Sinnkonstruktionen im Kontext kulturspezifischer Semantiken sind nicht immer selbsterklärend, sie bedürfen insbesondere in Situationen, in denen Angehö-

rige verschiedener Kulturen innerhalb eines Systems miteinander agieren (müssen), der Übersetzung und Vermittlung.

4 Die Aufgabe der Übersetzer*in und Leser*in: Vermittlung von Welthaltigkeit?

Kulturelle Zugehörigkeit in bestimmten Kontexten bedeutet zugleich kulturelle Fremdheit in anderen Kontexten, die nur durch Prozesse des Übersetzens und des Vertrauensausstausches überwunden werden. Die Vorstellung, dass Kulturen in sich verschieden sind und je eigene gültige Wertkonzepte besitzen, infolgedessen es keine allgemein gültigen Werte gibt, ist noch nicht sehr alt und gewann Wirkung vor allem durch die Schriften von Johann Gottfried Herder und Giambattista Vico. Darin werden Gesellschaften aufgrund ihrer je eigenen Werte nicht nur differenziert, sondern auch durch ihre ‚Lesbarkeit‘ definiert: So können wir die Werte einer Gesellschaft wahrnehmen als „vollkommen verständliche Lebensziele von Menschen, die sich von uns zwar unterscheiden, die aber Menschen sind, *semblables*, in deren Lebensumstände wir uns, wenn wir uns Mühe geben, hineinfinden, ‚hineinversetzen‘ können“ (Berlin 1995, 108–109).

Nicht die kulturelle Differenz an sich ist bedrohlich, sondern der Verzicht auf die interkulturelle Begegnung und, mehr noch, die kulturelle Bedeutungslosigkeit, die im Stadium der Krankheit erlebbar wird, in dem der Mensch nur mehr wahrgenommen wird als ein Körper, der seiner Funktionen beraubt ist. So klagt der Patient Stefan gegenüber Schwester Agnieszka in *Somnia*: „die sehen mich, und sagen, der ist krank. Für die steht fest, dass ich nur aus Krankheit bestehe. Auf der Stirn steht mir das aber nicht geschrieben, soviel ich weiß!“ (Moğul 2010, 20)

Artikuliert wird hier das Ringen um den inneren und äußeren Erhalt der eigenen Persönlichkeit. Dies betrifft aber nicht nur die Patient*innen, sondern auch die Angehörigen, die Ärzt*innen und die Pflegekräfte, darunter die polnische Krankenschwester Agnieszka. Unter der Kapitelüberschrift „Wenn man mich so sieht“ beklagt sie, nur in ihrer Funktion wahrgenommen und niemals bei ihrem Namen genannt zu werden: „Nazywam sie agnieszka barczyk. Nie Agnes, nie Agnizka, nie AGNIESZKA, tylko po prostu Agnieszka Barczyk /Buchstabieren/ A-gn-ie-sz-k-a B-a-r-cz-y-k. Czy to tak trudno pojac? Czy to jest problem?“ (Moğul 2010, 25) Dabei unterscheidet sie ihr inneres Erleben von ihrem professionellen Auftreten, mit dem sie demonstrativ Stärke und Selbstbewusstsein ausstrahlt:

Aber es gibt Tage, da ist dies hier nur eine Karosserie, ein Gerippe, ein komisches Gestell, ach, was weiß ich. Manchmal [...] sitze ich da, stopfe wie ein Idiot Brote mit Butter in mich,

mit Nutella oder Marmelade, mache alles leer, Kühlschränke und Schokoladenpackungen. Und sage mir, dass ich dick und fett werden muss, so, noch viel dicker. Je dicker ich werde, desto weniger sieht man mich, komisch, oder? Das wünsche ich mir manchmal! (Moğul 2010, 25–26)

Das Gefühl, nicht gesehen bzw. wertgeschätzt zu werden, führt zu dem paradoxen Wunsch, Raum einzunehmen, um darin zu verschwinden. Bleibt das Bedürfnis nach persönlicher Wertschätzung und Achtung auf lange Sicht ungestillt, entwickeln sich mitunter Verhaltensweisen, die der entgegengebrachten Missachtung eine Grundlage bieten oder sogar Verachtung evozieren, um eine Folgerichtigkeit, einen wie auch immer gearteten ‚Sinn‘ zu konstruieren.

Auch der Angehörige Dietmar beschreibt ein System, in dem er sich zur Verstellung genötigt fühlt: „Wenn ich sie [Mutter] besuchen will, sehe ich immer sooo aus ... – so wie ein Marsmensch. Ich fühle mich so hilflos, so verkleidet, wie ein Clown beim Karneval. Und dann behandeln die einen auch noch wie ein Kind.“ (Moğul 2008, 3)

Dies wirft die Frage auf, inwieweit das gesundheitliche Fürsorgesystem Patient*innen wie auch Angehörige entmündigt oder zumindest ihrer Verantwortung entledigt, unabhängig davon, ob dies erwünscht ist oder nicht. Der erzwungenen Verstellung setzt Dietmar die freiwillige Verkleidung entgegen, indem er am Bett seiner krebserkrankten Mutter aus Rilkes Gedicht *Der Schauspieler* rezitiert: „Am Bett des kranken Weibs mit Bangen / sitzt sorg erfüllt ihr armer Mann.“ Die Sorge und die Bitte seines Weibs, bei ihm zu bleiben, hält ihn nicht davon ab, zum Theater zu eilen, um seiner Profession zu dienen: „Ich kann, ich kann – nicht länger weilen, / fort muß ich, wenn mein Herz auch bricht – / hin muß ich zum Theater eilen, / mein armes Weib, mich ruft die Pflicht.“ (Moğul 2008, 7) Durch die ausnahmslose Verpflichtung, „mit Sing und Sang, mit Tanz und Sprung“ das Publikum zu erheitern, wird die einstige Leidenschaft zu einer Perversion, die in den Wahnsinn führt: „doch in seinem Innern wühlen / der Schmerz und die Verzweiflung. / Nachdem er halb im Schlaf, halb wachend, / mit einem Trunke sich gekühlt, / stürzt er hinaus, wild, seltsam lachend / und spielt – er weiß nicht, was er spielt.“ (Moğul 2008, 7–8) Rilkes Gedicht handelt von der Verkehrung des freiwilligen Spiels in eine notwendige Pflicht, die sich letztlich gegen ihn selbst und seine Liebe richtet.

Rilkes „Schauspieler“ fungiert, wie auch zahlreiche andere literarische Anspielungen in Tuğsal Moğuls Stücken, als eine Folie, auf der die artikulierten Befindlichkeiten innerhalb der Intensivstation – wie das Gefühl der Selbstentfremdung im Zuge medizinischer Kleidervorschriften – mit anderen Kontexten verknüpft und dadurch in ihrer gesellschaftlichen Relevanz wahrgenommen werden.

Die zahlreichen intertextuellen Verweise verleihen den räumlich sehr beschränkten Theaterstücken eine Welthaltigkeit. Solange man nicht selbst oder nahestehende Menschen von Krankheit betroffen sind, wird die in sich geschlossene,

nach außen hin abgeschottete Intensivstation kaum als ein Teil der Gesellschaft wahrgenommen. Mittels der eingefügten Zitate aus literarischen Werken der letzten drei Jahrhunderte (darunter Werke von Friedrich Schiller, Bertolt Brecht, Joachim Ringelnatz) wird der hier aufgeführte Erlebnisraum kontextualisiert. Während der Schmerz den Kranken isoliert, da sein Empfinden mit Worten kaum übersetzbar ist, ermöglicht die Literatur verschiedene Annäherungen an den Schmerz, indem sie den Isolierten, Kranken, Wahnsinnigen eine Stimme verleiht und ihr Leiden anerkennt, mitunter auch einen Verstehensprozess in Gang setzt, der die Isolation aufhebt und dadurch auch eine tröstende Funktion gewinnt. Der Trost, den die (hier rezitierte und kanonisierte) Literatur bietet, liegt gerade nicht in der Beschwichtigung. Vielmehr erzeugt die Literatur einen Erfahrungsraum, der alle Schrecken und Abgründe in sich trägt und in dem es Figuren gibt, die Ähnliches oder sogar Schlimmeres erleiden und mitunter auch eine Identifikationsfläche bieten.

Der Angehörige Stefan zitiert, auf dem Intensivbett sitzend, aus *Woyzeck* das Märchen von dem armen Kind, das weder Vater noch Mutter noch sonst jemanden auf der Welt hat. „Alles tot, und es ist hingegangen und hat gesucht: Tag und Nacht. Und weil auf der Erde niemand mehr war, wollte es in den Himmel gehen, und der Mond guckte es so freundlich an; und wie es endlich zum Mond kam, war es ein Stück faules Holz.“ (Moğul 2008, 19) Hier ist die Rede von einer existenziellen Enttäuschung, die alle Hoffnungen und Sinnkonstruktionen als einen Irrtum, eine Farce erkennen lassen. Im Angesicht des Todes eines nahen Angehörigen scheint die Welt für Stefan sinnentleert zu sein. Das Märchen bzw. Anti-Märchen in *Woyzeck* entbehrt das gute Ende: Das Mädchen – enttäuscht von der Sonne und den Sternen und der Erde, die „ein umgestürzter Hafen“ ist – bleibt am Ende „ganz allein, und da hat es sich hingesezt und geweint, und da sitzt es noch und ist ganz allein.“ (Moğul 2008, 19) Die beschriebene Einsamkeit, die das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit wie auch das Leiden an der Sterblichkeit anderer Menschen durchleuchtet, hebt sich innerhalb der Literatur nicht auf. Die Literatur widersteht der Beschönigung, sie gibt dem berechtigten Gefühl der Trauer und der Verlorenheit einen Artikulationsraum. So bleibt zum Schluss die Frage, welche Bedeutung dieses literarische Potenzial im Kontext medizinischer Praxis hat oder haben könnte.

5 Fazit

Was der Einsamkeit, der Ausweglosigkeit, dem Stillstand letztlich entgegensteht, ist die ästhetische Wirkkraft der Stücke, die von missglückter Kommunikation handeln, diese aber zugleich poetisch in Szene setzen, die verschiedene Perspektiven miteinander konfrontieren und deren Vermittlung den Rezipient*innen an-

heimstellen. Tuğsal Moğuls Theaterstücke provozieren in der Zurschaustellung von Schmerzen und Leiden die Auseinandersetzung und Suche nach Lösungsstrategien. Es bleibt die Aufgabe des Publikums und der Leserschaft, das Potenzial der Literatur – ihre Ambiguität und Multiperspektivität, ihre Metaphorik und Rhetorik, ihre Möglichkeiten des *story tellings* – zu nutzen, um Sprachbarrieren, Isolation, Ohnmacht und Selbstentfremdung zu überwinden.

Indem die Literatur solche Sprach(ver)störungen, wie oben beschrieben, inszeniert, zeigt sie auch die Notwendigkeit einer gelingenden Kommunikation auf, zu der das Verständnis und die Übersetzung des eigenen kulturellen Systems gehören.⁴ Zu verhandeln bleiben die unterschiedlichen, auch kulturbedingten Perspektiven auf geistige und körperliche Versehrungen, die uns alle – sei es als Patient*innen, als Angehörige oder im Gesundheitsbereich Tätige – früher oder später betreffen. Im Rahmen der Narrativen Medizin erscheint deshalb vor allem der Einbezug literarischer Texte von Wert, die eine Identifikationsfolie bieten und dem Schmerz einen ästhetisch verfassten Raum geben, der es ermöglicht, sowohl Anteil als auch Distanz zu nehmen. Letzteres ist notwendig, um der Krankheit, dem Sterben auch Grenzen zu setzen und handlungsfähig zu bleiben, solange man lebt. In den unterschiedlichen Umgangsweisen mit Krankheit und Schmerzen zeigt sich die Freiheit des Menschen, sich selbst – auch mit dem Unabänderlichen – in eine Beziehung zu setzen, eine Haltung einzunehmen und womöglich sogar Neues zu wagen.

Literaturverzeichnis

- Beauvoir, Simone de. *Ein sanfter Tod* [im Original: *Une mort très douce*]. Übers. Paul Mayer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt tb, 1968.
- Berger, John und Jean Mohr. *Die Geschichte eines Landarztes* [im Original: *A story of a country doctor*]. Übers. Wolfgang Uter. Frankfurt am Main: Fischer, 2001.
- Berlin, Isaiah. *Das krumme Holz der Humanität: Kapitel der Ideengeschichte* [im Original: *The crooked timber of humanity*]. Hg. Henry Hardy. Übers. Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer, 1995. 97–122.
- Breton, David Le. *Schmerz: Eine Kulturgeschichte* [im Original: *Anthropologie de la douleur*]. Übers. Maria Muhle. Zürich und Berlin: Diaphanes, 2003.
- Drösser, Christoph. „Verwurzelt: Das deutsche Wort ‚Heimat‘ lässt sich nur schwer in andere Sprachen übersetzen. Wir fassen das diffuse Gefühl in Zahlen“. *DIE ZEIT* (2. September 2021).

4 „Health, illness, and health-care-related aspects of societies are articulated as cultural systems. [...] Such cultural systems, which I shall call health care systems, are, like other cultural systems (e.g. kinship and religious systems), symbolic systems built out of meanings, values, behavioural norms and the like.“ (Kleinman 1986, 31)

- https://www.zeit.de/2021/36/heimat-gefuehl-beschreibung-geborgenheit-sprache-identitaet-kultur-religion?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F. (2. September 2021).
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books Publishers, 1973.
- Grönemeyer, Dietrich. „Auch Sprache kann heilen“. *Sprache und Medizin: Interdisziplinäre Beiträge zur medizinischen Sprache und Kommunikation*. Hg. Sascha Bechmann, mit Geleitworten von Hermann Gröhe, Dietrich Grönemeyer und Eckart von Hirschhausen. Berlin: Frank & Timme, 2017. 11–12.
- Hillert, Andreas und Ulrich Voderholzer. „Burnout-Syndrom: Geschichte und Abgrenzung“. *Neurologen und Psychiater im Netz: Das Informationsportal zur psychischen Gesundheit und Nervenerkrankungen*. Hg. Berufsverbände und Fachgesellschaften für Psychiatrie, Kinder- und Jugendpsychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik, Nervenheilkunde und Neurologie aus Deutschland und der Schweiz. <https://www.neurologen-und-psychiater-im-netz.org/psychiatrie-psychosomatik-psychotherapie/erkrankungen/burnout-syndrom/geschichte-und-abgrenzung/>. (16. September 2021).
- Himpler, Jean-Pierre und Carmen Ulrich. „Direct and Indirect Communication in the Health Care Practice – Challenges, Strategies and Education“. *Zdrowie – edukacja – społeczeństwo. Perspektywa międzynarodowa / Health – Education – Society. An International Perspective / Здоровье – образование – общество. Международная перспектива*. Hg. Marzena Sobczak-Michałowska et. al. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki, 2020. 29–49.
- Kalitzkus, Vera und Stefan Wilm. „Narrative Medizin: Vermittlerin zwischen Sprach- und Erfahrungswelten im medizinischen Kontext“. *Sprache und Medizin: Interdisziplinäre Beiträge zur medizinischen Sprache und Kommunikation*. Hg. Sascha Bechmann, mit Geleitworten von Hermann Gröhe, Dietrich Grönemeyer und Eckart von Hirschhausen. Berlin: Frank & Timme, 2017. 73–98.
- Kleinman, Arthur. „Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems“. *Concepts of Health, Illness and Disease*. Hg. Caroline Curren und Meg Stacey. Leamington Spa: Berg, 1986. 29–49.
- Langenohl, Andreas. „Kultur und Zugehörigkeit“. *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 4.2 (2013): 149–167.
- Matthiesen, Peter F. „Ärztliche Praxis und wissenschaftlicher Status der Medizin“. *Forschende Komplementärmedizin* 13.5 (2006): 136–139. <https://www.karger.com/Article/Pdf/93314>. (3. Oktober 2021).
- Moers, Walter. *Wilde Reise durch die Nacht: Nach einundzwanzig Bildern von Gustave Doré*. München: Knaus, 2013.
- Moğul, Tuğsal. „Drei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“. <https://tuğsalmogul.de>. (19. Februar 2022).
- Moğul, Tuğsal: *Die Angehörigen*. Nach einer Idee von Tuğsal Moğul. Texte von Carmen Dalfogo, Bettina Lamprecht, Tuğsal Moğul, Dietmar Pröll und Stefan Otteni. Uraufgeführt am 12.06.2014 im Theater im Pumpenhaus Münster. <https://rowohltheaterverlag.de/tvalias/autor/3043015>. (24. Januar 2021).
- Moğul, Tuğsal (Autor und Regie). *Somnia*. Uraufgeführt am 24.11.2010 im Theater im Pumpenhaus Münster. <https://rowohltheaterverlag.de/tvalias/autor/3043015>. (24. Januar 2021).
- Moğul, Tuğsal (Autor und Regie). *Halbstarke Halbgötter*. Uraufgeführt am 15.05.2008 im Theater im Pumpenhaus Münster. <https://rowohltheaterverlag.de/tvalias/autor/3043015>. (24. Januar 2021).
- Monteverde, Settimo. „Komplexität, Komplizität und moralischer Stress in der Pflege“. *Ethik in der Medizin* 31.10 (2019): 345–360. <https://doi.org/10.1007/s00481-019-00548-z>. (2. Oktober 2021).

- Mroczyński, Robert. „Zum Begriff ‚Patient mit Migrationshintergrund‘ im medizinischen Diskurs: Eine gesprächslinguistische Analyse“. *Sprache und Medizin: Interdisziplinäre Beiträge zur medizinischen Sprache und Kommunikation*. Hg. Sascha Bechmann, mit Geleitworten von Hermann Gröhe, Dietrich Grönemeyer und Eckart von Hirschhausen. Berlin: Frank & Timme, 2017. 131–156.
- Piller, Ingrid. *Intercultural Communication: A Critical Introduction*. 2. Auflage. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Steger, Florian. „Für mehr Literatur im Sinne einer verstehenden Medizin!“. *Jahrbuch Literatur und Medizin* 8 (2016): 213–233.
- Trommsdorff, Gisela. „Kultur und Sozialisation“. *Handbuch Sozialisationsforschung*. Hg. Klaus Hurrelmann, Matthias Grundmann und Sabine Walper. Weinheim: Beltz, 2008. 229–239.
- Wohlmann, Anita, Daniel Teufel und Pascal O. Berberat. Hg. *Handbuch narrative Medizin: Praxisbeispiele aus dem deutschsprachigen Raum*. Köln: Böhlau 2021.

Christoph Singer

„A Kind of Limbo“

Schweigen und Schmerz in *Partition Narratives*: Anirudh Kala („No Forgiveness Necessary“) und Saadat Hassan Manto („The Garland“, „Toba Tek Sing“ und „The Return“)

Abstract: The Indian Independence in 1947 and the ensuing Partition of the sub-continent into India and Pakistan resulted in one of history's largest movements of refugees and outbursts of communal violence. Overnight, approximately 15 million people left their homes to move either towards India or the newly established Pakistan. About one million people died on their journey. This article will address how political discourses in general and literary discourses in particular framed this historical tragedy in terms of medical and physical imagery that is more or less intended to counter silences resulting from the traumatic experiences caused by these historic events. I will focus particularly on one short story by Anirudh Kala („No Forgiveness Necessary“) and two short stories and one vignette by Saadat Hassan Manto („Toba Tek Singh“, „The Return“ and „The Garland“) to illustrate how these stories depict the fragmentation of bodies, language and identities. These depictions which are largely placed within medical institutions will be read with Pramod Nayar's theoretical concept as an expression of „Scar Culture“ and as attempts to uncover the silences that would surround the atrocities for decades.

1 Einleitung: ‚Unsafe Asylums‘ oder das laut gewordene Schweigen in *Partition Narratives*

Die Teilung Britisch-Indiens in Indien und Pakistan im Jahre 1947, welche der indischen Unabhängigkeit folgte, ging einher mit einer der größten Flüchtlingswellen des 20. Jahrhunderts und Gewaltexzessen, welche sich tief in das Bewusstsein beider Nationen eingeschrieben haben. In den Kurzgeschichten von Anirudh Kala („No Forgiveness Necessary“) sowie von Hassan Saadat Manto („Toba Tek Sing“, „The Return“) werden etwa Kliniken als *traumascapes*¹ beschrieben, die die Gren-

1 Den Begriff *traumascapes* werde ich mit Maria Tumarkin (2019, 5) als Orte und Räumlichkeiten lesen, welche sich konstituieren aus „experiences of particular events and their aftermath. These experiences include, but are not limited to, meaning-making, mourning, and remembering, be they private, shared, ritualised, impromptu, one-off, ongoing, deliberate, involuntary, etc.“ (2019, 5)

zen der Versprachlichung der erfahrenen Gewalt suggerieren. Sie erscheinen in beiden Texten als – ganz und gar nicht heilsame – Orte, welche sich im Angesicht der Gewalt und der Flüchtlingsbewegungen mit beredtem Schweigen und unverständlicher Sprache assoziieren lassen. So genügt in „No Forgiveness Necessary“, dem Text, der Kalas Kurzgeschichtensammlung *The Unsafe Asylum* (2018) eröffnet, als Exposition das folgende, in fünf Wörtern beschriebene Setting, welches eine nationale Tragödie andeutet: „June, 1947 / Mental Hospital, Lahore.“ (Kala 2018)² Die Geschichte setzt einen Monat vor der Unabhängigkeit Indiens und Pakistans an einem emblematischen Ort ein, der intertextuell auf die Kurzgeschichte „Toba Tek Singh“ (1955) von Saadat Hassan Manto verweist, in der ebenfalls eine psychiatrische Klinik, unmittelbar an der neu gezogenen Grenze zwischen Indien und Pakistan, zum allegorischen Ort eines im Chaos versinkenden Landes wird.

Im Folgenden möchte ich die sich hier bereits andeutenden Wechselbeziehungen zwischen Schweigen, Schmerz und Trauma diskutieren. Nach einer knappen Einordnung von Anirudh Kala und Saadat Hassan Manto einerseits, sowie einem Blick auf die Kommunikation traumatischer Erfahrungen durch Körpermetaphern im Kontext der Teilung Indiens – der sogenannten *Partition* – andererseits, werde ich illustrieren, wie die Teilung Indiens, v. a. in politischen und historiografischen Diskursen, entlang der diskursiven Achse Gesundheit/Krankheit konzeptualisiert und kommuniziert wurde. In weiterer Folge werde ich auf das zentrale Motiv der Sprachlosigkeit bei Kala und Manto eingehen. Im Mittelpunkt stehen die Kurzgeschichten „Toba Tek Singh“ und „The Return“ sowie die Vignette „The Garland“ aus Mantos Kurzgeschichtensammlung *Mottled Dawn* sowie „No Forgiveness Necessary“ aus dem Band *The Unsafe Asylum* von Kala. In ihnen zeigt sich, wie die durch exzessive erfahrene und beobachtete Gewalt bedingten ‚Fluchtlinien der Sprache‘ in Literatur übersetzt werden. Flucht und Entwurzelung werden in diesen Texten, die alle drei Orte des Traumas und der Krankheit – das Hospital bzw. das Flüchtlingslager – zentral setzen, allerdings nicht über einen dokumentarisch-realistischen Modus kommuniziert, sondern über affektive Formen der Vermittlung, welche sich einem scheinbar objektiven Realismus verweigern.

Als theoretischer Zugang wird hierfür unter anderem Pramod Nayars Konzept der „Scar Cultures“ gewählt, welches Bilder des Schmerzes als Form affektiver Kommunikation begreift und so zum Sprechen bringt. Demgemäß lassen sich insbesondere Mantos Kurzgeschichten mit Veena Das als eine Form von Trauer-

Gerade diese Kliniken zeigen sich als solche Orte, durch welche die Autoren versuchen, die Gewalterfahrungen zu versprachlichen aber auch gleichzeitig die Grenzen dieser Versprachlichung aufzeigen.

2 Hier und im Folgenden zitiert nach der nicht paginierten E-Book-Ausgabe.

arbeit lesen: „In the work of mourning in many societies it is the transactions between language and body, especially in the gendered division of labor, by which the antiphony of language and silence recreates the world in the face of tragic loss.“ (1996, 67–91) Dies lässt Anknüpfungen an Kalas neuere Kurzgeschichten zu und gestattet eine diachrone Perspektive auf die Motive des Schweigens und des damit verbundenen Schmerzes in *Partition Narratives*.

2 Historische Wunden und ihre politische Diskursivierung

Viele der literarischen *Partition Narratives* lassen sich als eine Form der Kommunikation begreifen, die sich mit Pramod Nayar (2015, 2) als „Scar Culture“ lesen lässt, einer „embodied aesthetic of suffering.“ Nayar argumentiert mit Blick auf die Bildsprache des Kinos, wobei sich dessen im wörtlichen Sinne verstandene Bildgewalt durchaus auf literarische und nicht-literarische Diskurse übertragen lässt:

That a particular kind of body on the screen represents suffering is an act of representation – discourse – that triggers a sentimental response from us. [...] The social/common knowledge is what scar culture develops, extends and thrives on through the emotional dominant of ‚suffering bodies‘. (Nayar 2009, 147)

Gerade auch jenseits der Literatur kommunizieren *Partition*-Diskurse deren jeweilige politische Ideologien, wenig überraschend, häufig über Körperbilder. So verweist etwa Philipp Ther darauf, dass diese Körpermetaphern, welche sich häufig in ihrer Bildsprache und Logik (pathologisierender) medizinischer Diskurse bedienen, bereits in Antizipation der Unabhängigkeit und damit einhergehenden Teilung vielfach von der politischen Elite verwendet wurden: „In the viceroy’s technical terminology, he was ‘the principal doctor in producing the treatment for the body as a whole.’ Nehru [Vertreter der *Indian Congress Party* und später erster Premierminister Indiens] also spoke of a ‘cure’“, während Jinnah [Vorsitzender der *All India Muslim League*] an eine „surgical operation“ (Ther 2014, 186) erinnert. Diese explizite Konzeptualisierung entlang der Dichotomie ‚Gesundheit/Krankheit‘ gipfelte in einer zunehmend pathologisierten Wahrnehmung Pakistans: „the creation of Pakistan is seen as the severance of ‘the diseased limb [of India’s body]’, as Congress leader Vallabhbai Patel ‘put it in 1946 while recommending the bloody surgery.’“ (Ahmad 1987, 3) Pakistan wurde so zu einem Körperteil Indiens, den es zu amputieren galt, und dem in der Logik der Metapher, die eigene Überlebensfähigkeit abgesprochen wurde.

Diese Bilder halten sich noch siebzig Jahre später hartnäckig, erfüllen aber (unmittelbar) nach der *Partition* einen anderen Zweck. Zwar wird die Gewalt der *Partition* einerseits an- und ausgesprochen, andererseits wird deren individuelle Dimension durch diese Bildsprache in eine nationale, traumatische Erzählung inkludiert. So verweist der indische Schriftsteller und Journalist Bishwanath Ghosh (2017, 1) auf die „surgical scars“, die Narben einer Operation, welche durch den plötzlichen Abzug der Briten hinterlassen wurden. Joya Chatterji (1999, 185) beschreibt die Teilung ebenfalls als „an operation, an amputation, a dismemberment or a vivisection“. Und Manan Kapoor (2019) bezeichnet die Teilung als „sloppy surgery“ und titelt „How Cyril Radcliffe carved the Indian subcontinent“, wobei das Prädikat ‚carved‘, den Operateur Radcliffe – jenen britischen Anwalt, der mit der Grenzziehung betraut wurde – metaphorisch eher in einen grobschlächtigen Metzger denn einen filigranen Mediziner verwandelt.

Die Problematik der Metapher ‚Indien/Pakistan als kranker Körper‘ wird dabei besonders deutlich, wenn man deren Verwendung in unmittelbar zeitgenössischen Diskursen betrachtet. Venkatesh Rao konzeptualisiert in *The Sunday Guardian* (2021) die Teilung Indiens und deren Folgen als „festering Partition wound“, eine Wunde, die nach Jahrzehnten noch eitern würde und nur durch einen „surgical approach“ geheilt werden könne. Einerseits impliziert diese Verwendung von medizinischen Körperbildern eine Bildsprache, die sehr effektiv erscheinen mag. Andererseits werden so individuelle Gewalterfahrungen weiterhin verschwiegen, ein Umstand, der die (gegendiskursiv operierende) Literatur ins Spiel bringt. Sie arbeitet sich an eben diesem Schweigen ab.

3 Literarische *Partition Narratives*: eine gegendiskursive Kraft?

Um zunächst dieses Schweigen und die Sprachlosigkeit bezüglich des individuellen Schmerzes zu verdeutlichen, gilt es nochmals auf die traumatische Dimension der *Partition* – und den außerliterarischen, geradezu ‚amnestischen‘ Umgang damit – zurückzukommen, bevor dann auf literarische (Gegen-)Diskurse fokussiert wird. Nach Jahrzehnten des indischen Unabhängigkeitskampfes gegen die britische Kolonialherrschaft wird die angestrebte Unabhängigkeit – beschleunigt durch neue geopolitische Realitäten nach Ende des Zweiten Weltkrieges – zur Realität. Überhastet verlassen die Briten Südostasien im August 1947. Nach Abzug der britischen Kolonialmacht wird der Subkontinent in zwei Länder aufgeteilt: das mehrheitlich hinduistische, in seiner Verfassung aber dezidiert säkulare Indien, und der muslimische Mehrheitsstaat Pakistan. Diese Teilung Britisch-Indiens wurde von

den politischen Akteur*innen logistisch schlecht vorbereitet, überhastet durchgeführt und kaum an die Bevölkerung kommuniziert. So wurden nach Bekanntgabe der neuen Ländergrenzen geschätzt 15 Millionen Menschen zu Flüchtlingen. Diese machten sich in Bussen, Zügen, Autos oder zu Fuß in kilometerlangen Schlangen – sogenannten ‚kafilas‘ – auf den Weg in ihre neue und unbekannte Heimat. Urvashi Butalia schildert in ihrer Studie *The Other Side of Silence* (1998) die brutalen Umstände dieser Bevölkerungswanderung: „Never before or since have so many people exchanged their homes and countries so quickly. [...] Slaughter sometimes accompanied and sometimes prompted their movement; many others died from malnutrition and contagious disease.“ (3)

Da die Teilung der Länder vor allem religiös motiviert war, entsprachen auch die Flüchtlingsbewegungen konfessionellen Mustern: muslimische Flüchtlinge machten sich auf den Weg nach Pakistan, Hindus flüchteten in das neu gegründete Indien. Auf ihrer Flucht waren beide Gruppen exzessiver physischer und psychologischer Gewalt ausgesetzt. Deren Ausmaß beschreibt der Erzähler in Kushwant Singhs Roman *Train to Pakistan* (1956) folgendermaßen: „Muslims said the Hindus had planned and started the killing. According to the Hindus, the Muslims were to blame. The fact is both sides killed. Both shot and stabbed and speared and clubbed. Both tortured. Both raped.“ (1) Diese exzessive Gewalt resultiert bis heute in zwei Formen des Schweigens und Verschweigens. Auf der einen Seite finden sich zahllose traumatisierte Frauen, Kinder und Männer und deren individuelle Erfahrungen. Auf der anderen Seite stehen Formen des kollektiven und hegemonialen Erinnerns, welche versuchen, die Vorgänge um die Teilung Indiens entweder zu unterdrücken oder diese stark nationalistisch aufzuladen.

Folglich handelt es sich bei der *Partition* um ein historisches Ereignis, welches jahrzehntelang verdrängt, und wenn überhaupt aus einem historiografischen Blickwinkel betrachtet wurde, ein Zugang, in dem individuelle Erfahrungen lange kein Gehör fanden. So fokussiert die historiografische Perspektive häufig auf die politischen Akteur*innen der Teilung und Unabhängigkeit, etwa den britischen Vizekönig Louis Mountbatten, Jawarhalal Nehru, den Vertreter der *Indian Congress Party* und Muhammad Ali Jinnah, den Vorkämpfer für eine Zweistaatenlösung und ein unabhängiges Pakistan – sie kamen bereits im vorherigen Abschnitt zu Wort.

Individuelle Erfahrungen, insbesondere der Zivilbevölkerung – gedacht sei an Frauen und Mädchen, welche Opfer sexualisierter Gewalt wurden – blieben hingegen ungehört, wie Lopamudra Basu betont:

Although many political histories of Partition were written, there were hardly any attempts made to preserve the testimonies of survivors or even to interview them. This is because the social code of silence demands the erasure of memories, which are symbolic of the loss of the community's honor. (2007, 9–10)

Menaka Guruswamy (2019) liest den Umgang mit der Teilung Indiens dementsprechend als eine Form von kultureller Amnesie. Der kaum zu verbalisierende Schmerz, das psychologische und psychische Trauma, welches die Teilung Indiens ausgelöst hat, sind demnach bis heute spürbar und spiegeln sich beispielsweise in dem von Vazira Yacoobali Zamindar (2007, 12) verwendeten Begriff der „long Partition“, um die bis in die Gegenwart reichenden Auswirkungen zu verdeutlichen.

3.1 Anirudh Kala – Kommunikationslosigkeit und Kontrollverlust

Jahrzehnte nach der indisch-pakistanischen Unabhängigkeit, ist das grundlegende Trauma der Teilung derart tief im Bewusstsein Südasiens verankert, dass Anirudh Kala in seiner Kurzgeschichte „No Forgiveness Necessary“ (2018) eben jenes Setting der Teilung Indiens nur knapp andeuten muss, um all diese bisher diskutierten Kontexte zu evozieren oder zu *triggern*. Mit einer Distanz von fast siebzig Jahren genügt die bereits eingangs genannte Exposition – „June, 1947 / Mental Hospital, Lahore“ – als eine intratextuelle Form des *foreshadowings* und der extratextuellen dramatischen Ironie. Einerseits reicht die genannte Deixis auf Monat und Jahr aus, um einer mit diesen historischen Hintergründen vertrauten Leserschaft zu verdeutlichen, dass der hier beschriebene Arbeitstag des Arztes Dr. Iqbal Junaid Hussain eben kein alltäglicher sein wird. Andererseits ist das Setting eines ‚Mental Hospitals‘ aus intertextueller Perspektive untrennbar mit Saadat Hassan Mantos „Toba Tek Singh“ (1955) verbunden – ein Text aus der bereits genannten Novellensammlung *Mottled Dawn* mit einem ihrerseits ‚hochgradig‘ intertextuellen Titel.³

In Kalas Kurzgeschichte berichtet der extradiegetische Erzähler, wie Dr. Iqbal Junaid Hussain abends seine Arbeitsstätte erreicht, das eben genannte ‚Mental Hospital‘ in Lahore. Dieses präsentiert sich mit seinen „fortress-like gates“ als ein Ort absoluter Kontrolle, und damit eine Räumlichkeit, welche die Grenzen zwischen Innen- und Außenwelt deutlich markiert und innerhalb seiner Mauern ein Abbild der indischen Gesellschaft zu sein scheint: „Iqbal wondered if anybody could have guessed that the campus housed more than twelve hundred

³ In der Tat handelt es sich um eine intertextuelle Referenz zweiter Ordnung: einerseits evoziert sie ein Gedicht des pakistanischen Dichters Faiz Ahmed Faiz mit demselben Titel, welches wiederum auf die erste Rede des indischen Premierministers Jawaharlal Nehru anlässlich der indischen Unabhängigkeit verweist. Während dessen Rede vorsichtig hoffnungsvoll einen postkolonialen Neuanfang mit den Erfahrungen der Vergangenheit abgleicht, ist das Gedicht von Faiz mit Blick auf die Zukunft pessimistischer und kritischer.

seriously disturbed mentally ill patients.“ Gleichzeitig erfährt dieser Kontrast zwischen Patient*innen und Außenwelt in Kalas Kurzgeschichte ihre Umkehrung, und zwar, wenn der Erzähler davon berichtet, was Iqbal auf seinem Weg zur Arbeit beobachtet: „Iqbal shuddered again, recollecting the bedlam he'd witnessed that evening on his way here.“ Dass hier von ‚bedlam‘ die Rede ist, nimmt bereits eine Inversion der Räumlichkeiten vorweg, die auch konstitutiv für Mantos Kurzgeschichte ist. Der umgangssprachliche, englische Begriff ‚bedlam‘ verweist nämlich auf das Londoner Bethlem Royal Hospital, wird aber häufig synonym für den Ausbruch von Chaos und den Verlust jeglicher (Selbst-)Kontrolle verwendet. Aus Iqbals Perspektive wird die Außenwelt demnach zu einem ‚Mad-House‘, während das Hospital und die dort untergebrachten Patient*innen – allesamt gesellschaftliche Außenseiterinnen und Außenseiter – noch am ehesten den politischen Irrsinn und den religiösen Wahn um sie herum genau als solchen durchschauen.

Diese sind sich tatsächlich des zunehmenden Chaos außerhalb der Klinikmauern bewusst: „You know the big sign over the gate which reads Mental Hospital, Lahore? We should take it down and put it up inside, so that everybody is clear which side of the gate is the actual mental hospital.“ Allerdings können die Patient*innen ihre Sorgen nicht kommunizieren, da sie von den Angestellten der Klinik nicht ernst genommen werden. Hierin lässt sich ein zentrales Motiv in *Partition Narratives* feststellen, nämlich eine Form der Sprachlosigkeit, welche unüberwindbar erscheint.

Hinsichtlich der Erzähltechnik ist interessant, dass Kala – ebenso wie der im nächsten Abschnitt ausführlich besprochene Manto – zwei Diskurse vermischt: Er verwebt Realität und Fiktion. Als praktizierender Psychologe, der an den Auswirkungen der Teilung Indiens auf Krankenhäuser, deren Mitarbeiter*innen und Patient*innen interessiert ist, verarbeitet er in seinen Kurzgeschichten persönliche Erlebnisse und historische Ereignisse in fikionalisierter Form, wie Neepa Sarkar (2021, 570) feststellt: „Memory, here, becomes a way of engaging with the past, thereby blurring the boundary between fiction and history.“ Das fiktionale Element wird dabei gerade auch dadurch verstärkt, dass es sich bei dem Setting des ‚Mental Asylums‘, wie schon einleitend ausgeführt, um eine intertextuelle Referenz auf eine der berühmtesten *Partition Narratives* handelt, Saadat Hassan Mantos Kurzgeschichte „Toba Tek Singh“ (1955).

3.2 Saadat Hassan Manto – Schreiben wider das Schweigen

Saadat Hassan Manto ist eine der zentralen literarischen Stimmen und einer der ersten, der sich nach der *Partition* an eine literarische Darstellung der Gewalt, des nationalistischen und religiösen Eifers und der damit verbundenen Bigotterie

sowohl auf individueller Ebene als auch auf nationaler Ebene wagte. Dies begründet seine Bedeutung bis heute, wie Sara Hakeem Grewal (2019, 1031) herausstellt: „Manto’s writings on Partition have become synonymous with our attempt to grapple with the horror of those events even today.“ Sein Versuch der Aufarbeitung führte aber zunächst zu großem Widerstand. Gerade die pakistanische Regierung sah sich bei Manto mit einem Autor konfrontiert, der als Schriftsteller über die Landesgrenzen hinaus hohe Anerkennung erfuhr, aber mit seiner Darstellung der *Partition* keines der nationalistisch-hegemonialen Narrative unterstützte. Manto, der nach der Teilung Indiens aus dem damaligen Bombay – heute Mumbai – in das pakistanische Lahore auswanderte, war den pakistanischen Eliten zu kritisch und zynisch, wurde wiederholt angezeigt und musste vor Gericht seine Schriften gegen den Vorwurf der Obszönität verteidigen.

Aber nicht nur Mantos Kampf gegen Nationalismus und Bürokratie findet sich in dessen Werk wieder, sondern auch seine Erfahrungen mit eigenen psychischen Erkrankungen, wie Alkoholismus und Depression: „Manto’s work was coloured by his experience of mental illness, including alcohol addiction and possible depressive disorder.“ (Jokinen und Assadulla 2022, 89) Ob aber der von Jokinen und Assadulla unternommene Versuch, Mantos Werk völlig auf dessen eigene Krankheitserfahrungen zu reduzieren, ein sinnvoller ist, sei dahingestellt. Ich möchte jedenfalls illustrieren, dass bei Manto in der Darstellung von Körpern im Schmerz immer sowohl private als auch politische Diskurse impliziert werden und diese Körperbilder entsprechend mehrdeutig gelesen werden können. Es sind insbesondere Mantos Kurzgeschichten und Vignetten, mit deren Hilfe er versucht, der humanitären Katastrophe der *Partition* eine sprachliche Form zu geben. In seiner Herangehensweise wählt Manto aber ebenso wie Kala keine Form des Realismus oder des Dokumentarischen; die Geschichten erscheinen ironisch, satirisch, aber verfallen gleichzeitig trotz der dargestellten Gewalt nicht in einen hoffnungslosen Zynismus.

Diese Gewalt wird etwa in der Vignette „The Garland“ (Manto 1997a) als die eines gesichtslosen Mobs dargestellt, der sein schweigendes Toben auf eine Statue von „Sir Ganga Ram“ (Manto 1997a, 161) richtet, diese mit Steinen und Stöcken attackiert, deren Gesicht mit Kohle entstellt und mit einem Kranz aus alten Schuhen behängt. Auch wenn Manto den Handlungsort nicht explizit erwähnt, lässt sich dieser als Lahore identifizieren: Eben dort erfolgt der gerade geschilderte Angriff einer Gruppe aus muslimischen Protestanten auf die Statue eines hinduistischen Philanthropen, nach dem eines der Krankenhäuser in Lahore benannt wurde. In eben jenes Hospital wird ein Mann aus der Gruppe eingeliefert, als dieser von der vorfahrenden Polizei angeschossen wird.

Diese kurze Vignette repräsentiert die Grundstruktur- und Kategorien von Mantos *Partition Narratives*: Häufig finden wir dort den Kontrast zwischen gesichtsloser und namensloser Masse und Individuen. Die Grenzen zwischen Täter-

und Opferschaft sind fließend und Gruppenzugehörigkeiten und Identitäten lösen sich in der rasenden Gewalt auf. In der Vignette wird der verletzte Gewalttäter in einem Krankenhaus behandelt, dessen Gründer mit eben jener Statue gedacht wird, welche als Ziel auserkoren wird. Während das Krankenhaus in „The Garland“ auf eine real existierende Institution verweist, ist das ‚Mental Asylum‘ in der Kurzgeschichte „Toba Tek Singh“ als Allegorie für Indien und dessen Teilung lesbar und repräsentiert eine Vielzahl von traumatischen Erfahrungen in *einem* Text. So verbindet Manto nicht nur das Universelle mit dem Individuellen und das Politische mit dem Humanitären; er umgeht auch eine Problematik von *Partition Narratives*, welche Amrijit Singh, Nalini Iyer und Rahul Gairola (2016, xvi) folgendermaßen darstellen: „the Partition is a tragedy of multiple narratives, and any single historical account might cover just one geographical facet, or the perspective or bias of one particular region or community.“

„Toba Tek Singh“ (Manto 1997b), erstmals 1955 in der Zeitschrift *Savera* veröffentlicht, ist eine der bekanntesten Kurzgeschichten zur *Partition*. Eine allwissende Erzählinstanz berichtet von einer psychiatrischen Anstalt, deren Patient*innen nach der Unabhängigkeit auf die beiden neuen Nationen aufgeteilt werden müssen: „Muslim lunatics in India should be transferred to Pakistan and Hindu and Sikh lunatics in Pakistani asylums should be sent to India.“ (Manto 1997b, 1) Die Institution befindet sich einmal mehr in Lahore und ist damit Teil des neugeschaffenen Pakistans. Damit endet aber die räumlich-deiktische Möglichkeit der Orientierung und die Auflösung von Sprache beginnt.

Dass im Text außerdem von ‚guards‘, also ‚Wachen‘, die Rede ist, rückt diese Institution näher an ein Gefängnis denn eine Heilanstalt. Dies wiederum erinnert an die oben diskutierte Kurzgeschichte von Kala (2018), in welcher die Patient*innen „outsized uniforms with tall grey-and-black stripes“ tragen, „which made them look more like prisoners-of-war than patients in a hospital“. Eine solche hierarchische Leitung der Klinik ist bei Manto erwartungsgemäß unfähig zur Kommunikation: „the asylum guards were ignorant, if not illiterate. Nor was there anything learnt by eavesdropping on their conversations.“ (Manto 1997b, 2) Weder Zeitungen noch Wachen vermögen es, den Unsicherheiten zu begegnen und die politischen Entscheidungen zu vermitteln. Als die Patient*innen über die anstehende transnationale Überstellung informiert werden, beginnen diese zu hinterfragen, was dieses Pakistan denn überhaupt sein solle. Ein Patient vermutet, Pakistan sei „[t]he name of a place in India where cut-throat razors are manufactured“ (Manto 1997b, 1). Und ein weiterer Patient antizipiert, dass der Zielort Indien, an den sie überführt werden sollen, zumindest sprachlich keine Heimat sein werde: „Sardarji, why are we being sent to India? We don’t even know the language they speak in that country.“ (Manto 1997b, 1) Selbst die anglo-indischen Patient*innen sind, trotz ihrer Zugehörigkeit zur ehemaligen Kolonialregierung, überfordert und überwältigt von den Entwicklun-

gen: „[They] went into a state of deep shock and were seen conferring with each other in whispers the entire afternoon“ (Manto 1997b, 3). Zutiefst geschockt bleibt den Patient*innen also nur ein hilfloses Flüstern, wodurch diese Anstalt zu einem Ort wird, an dem sich Sprache auflöst und Konversationen ersetzt werden durch kommunikative Extreme wie Flüstern oder Schreien: „mumble“ (Manto 1997b, 5) und „outbursts [are] observed solemnly“ (Manto 1997b, 4).

Diese Auflösung sprachlicher Bezeichnungs- und Orientierungsfunktion findet sich dann personifiziert in dem Protagonisten der Kurzgeschichte. Im Zentrum steht mit Bishen Singh ein Charakter, dessen Identität mehrfach sprachlich gebrochen ist. Dieser wird erstens nicht mit Namen angesprochen, sondern nur über seinen Herkunftsort identifiziert: ‚Toba Tek Singh‘. Aber dieser metonymische Verweis ist wenig hilfreich, da keiner mehr zu wissen scheint, wo dieses Toba Tek Singh denn liege. So ist es selbst Bishen Singhs Besucher und Freund Fazal Din unmöglich, sich zu erinnern, zu welchem Land das Dorf jetzt gehöre: „In India ... no, in Pakistan.“ (Manto 1997b, 6) Mit einem Namen, den keiner verwendet, und einem Spitznamen, der nicht lokalisierbar ist, befindet sich Bishen Singh/Toba Tek Singh in einem Zustand der Orientierungslosigkeit, Zeit und Raum lösen sich auf: „He lived in a kind of limbo, had no idea what day of the week it was, or month, or how many years had passed since his confinement.“ (Manto 1997b, 5) Dies führt dazu, dass Bishen Singh in einer Sprache spricht, die – wenn überhaupt – nur noch für ihn selbst verständlich ist: „Whenever he spoke, it was the same mysterious gibberish: ‘Uper the gur gur the annexe the bay dhayana the mung the dal of the laltain.’“ (Manto 1997b, 3)

Manto verfasste seine Geschichten in Urdu, entsprechend finden sich diese in mehreren Übersetzungen wieder, was bei der Analyse mitbedacht werden muss, da diese, wenig überraschend, häufig zu bedeutungstragenden Unterschieden führen. In „Toba Thek Singh“ berichtet Fazil Din seinem Freund Bishen Singh, dass dessen Familie nach Indien geflohen sei. Darauf fügt er an, dass dessen fünfzehnjährige Tochter Roop Kaur wohl ebenfalls in Sicherheit sei. Diese Versicherung wird in der Übersetzung Khalid Hasans durch Ellipsen und ein explizites Zögern unterwandert: „Your daughter Roop Kaur, ...’ – he hesitated – ‘She is safe too ... in India.’“ (Manto 1997b, 6) So erlaubt das Zögern des Besuchers die Interpretation, dass diese Opfer der Gewalt wurde.

Betrachtet man den Stil und die Rhetorik der Übersetzung, hat diese zwei literarische Funktionen: Manto zwingt die Leserschaft zu präzisiertem Lesen. Die Texte fordern einen detaillierten Blick und erlauben es so nicht, sich als Leser*in von dem beschriebenen Grauen abzuwenden. Manto bietet auf diese Weise eine Form der literarischen Zeugenschaft, welche sich mit Nayar folgendermaßen beschreiben lässt:

Eye-witnessing retains the immediacy of the event, making us physical spectators to the suffering. This is what is produced by the realist mode. But bearing witness requires something more, an aesthetic that demands that we go beyond the immediacy of the event to the unspeakable behind it. (2015, 11–12)

Wie im Zitat angedeutet, werden die Gewaltverbrechen bei Manto häufig nicht explizit dargestellt. Vielmehr ersetzen die Geschichten Mantos hier einen dokumentarischen Modus durch Leerstellen. Die Herausforderung in der Übersetzung von Mantos Kurzgeschichten liegt dann darin, dem Drang zu widerstehen, diese Leerstellen und das traumatische Schweigen bereits in Form der Übersetzung mit einer Vorinterpretation zu füllen.

In „Toba Tek Singh“, einer Kurzgeschichte, in der sich Gesellschaft und Individuum in Auflösung befinden, bekommt die extradiegetische und heterodiegetische Erzählinstanz, welche nur selten als solche markiert wird, eine moralisch-ethische Funktion, indem diese ein Verständnis dafür andeutet, was Toba Tek Singh denn sagen wolle, wenn er denn könnte: „What he wanted to say was, ‘You don’t answer my prayers because you are a Muslim god. Had you been a Sikh god, you would have been more of a sport.’“ (Manto 1997b, 5) Manto lässt den allwissenden Erzähler die nur scheinbar sinnlosen Aussagen von Bishen Singh übersetzen und hebt so Folgendes hervor: dass unter der ‚verrückten‘ Oberfläche des Protagonisten ein fühlender und denkender Mensch steckt, eine Person, die zur Empathie und zum Verständnis einlädt und die sich von den Göttern und seiner Umwelt verlassen fühlt.

Andererseits findet man in Mantos Kurzgeschichten häufig einen distanzier-ten und beobachtenden Blick, der angesichts der Repräsentation der beschriebenen Unmenschlichkeiten zynisch erscheinen mag. Dieser Blick verdeutlicht aber, dass sich die Grenzen zwischen Privatem und Kollektivem sowie der Vermittlungscharakter zwischenmenschlicher Kommunikation aufzulösen scheinen. Mit Neepa Sarkar (2021, 570) lässt sich folgende Frage stellen: „The gap between individual and collective becomes easily bridged by social memory, but what happens when this social memory faces trauma both on an individual and collective level?“ Es ist genau dieses erfahrene Trauma, welches die Charaktere sprachlos zurücklässt und welches gleichzeitig auf extra-textueller Ebene von den Geschichten durchbrochen werden soll.

In diesem Prozess wird der Erzähler zum Übersetzer und bietet der Leserschaft, wenn auch nur einmal, die Möglichkeit interner Fokalisierung. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass es die Kurzgeschichte bis zu jenem Moment in Abwesenheit von kohärenter Sprache und Symbolik nur erlaubt, Oberflächen zu lesen. Bedeutung wird geschaffen über Namen, welche aber ihre Bezeichnungsfunktion verlieren, über Hierarchien, welche sich auflösen, über Grenzen, welche keine deiktische Funktion besitzen und über Körper und Körpersprache, welche

wiederholt als grotesk und pathologisch beschrieben werden. So verbringt Bishen Singh laut Erzähler die Tage seit Jahren nur im Stehen: „Because of this, his legs were permanently swollen, something that did not appear to bother him.“ (Manto 1997b, 3)

Das heißt, als Leser*innen begegnen wir einer Welt aus Zeichen, die sich nicht mehr lesen lässt, und Sprache, die sich auflöst. Umso bedeutungstragender ist es, dass der Erzähler einen einzigen Moment der Übersetzung der Gedanken des Protagonisten und dadurch Einblick in dessen Welt anbietet. Somit wird dieser Wechsel der Fokalisierung zum semiotischen Bezugspunkt und zum bedeutungsschaffenden Moment der Kurzgeschichte, der Empathie mit dem nur scheinbar unverständlichen und sprachlosen Protagonisten ermöglicht.

Die Geschichte „Toba Tek Singh“ endet damit, dass sich Bishen Singh weigert, das Niemandsland zwischen zwei Grenzzäunen zu verlassen, wo er sich in die staubige Erde legt: „There, behind barbed wire, on one side, lay India and behind more barbed wire, on the other side, lay Pakistan. In between, on a bit of earth, which had no name, lay Toba Tek Sing.“ (Manto 1997b, 7)

Dem gegenüber steht der Protagonist Sirajuddin in Mantos Kurzgeschichte „The Return“ ebenfalls aus *Mottled Dawn*. Dieser wacht – desorientiert und traumatisiert – in einem Flüchtlingslager auf und gewinnt dort sein Bewusstsein zurück („regained consciousness“ [Manto 1997c, 8]). In diesem Lager wird er mit einer chaotischen und für ihn unlesbaren Umwelt konfrontiert. Allein die beschriebene Lautstärke der Umgebung lässt die Tiefe seiner vorhergehenden Bewusstlosigkeit erahnen: „He was lying on bare ground, surrounded by screaming men, women and children. It did not make sense.“ (Manto 1997c, 8)

Wählt Manto in „Toba Tek Singh“ eine auktoriale Erzählsituation, findet sich in „The Return“ eine sprachliche Vermittlung, die fließend zwischen Außen- und Innenwelt wechselt. Während das Aufwachen Sirajuddins in Form einer diegetischen Außenansicht beschrieben wird („He was lying on bare ground“), wandelt sich diese über freie indirekte Rede in eine Innenansicht („It did not make sense.“). Dieser Kontrast aus Beschreibung und Erfahrung vermittelt den Versuch des Protagonisten seine Situation zu verstehen. Aber dies gelingt dem Flüchtling nur unzureichend, was Manto sprachlich wiederum mit Hilfe freier indirekter Rede vermittelt. Diese zeigt sich elliptisch und gebrochen: „Attack ... fire ... escape ... railway station ... night ... Sakina.“ (Manto 1997c, 8) Anhand dieser Ellipse, welche die Ereignisse zu einer kausalen und chronologischen Erzählung verbindet, erinnert sich Sirajuddin an die Ereignisse der vergangenen Nacht, um in einer Gegenwart aufzuwachen, in der die abwesende Tochter zur traumatischen Leerstelle der Kurzgeschichte wird.

Hier unterbricht Manto die Chronologie durch Flashbacks, welche den englischen Titel „The Return“ als vieldeutig erscheinen lassen. Einerseits hofft der Prota-

gonist auf die Rückkehr seiner Tochter Sakina. Andererseits ist es die plötzliche Erinnerung an verdrängte Ereignisse, welche Sirajuddin zunehmend verstören: „Then it came to him in a flash – the dead body of his wife, her stomach ripped open. It was an image that wouldn’t go away.“ (Manto 1997c, 8) Sirajuddin gelingt es kaum, sich in Zeit und Raum zu orientieren, seine Erinnerung bleibt fragmentiert: „All questions. There were no answers. He wished he could weep, but tears wouldn’t come.“ (Manto 1997c, 9) Einige Tage später – die Kurzgeschichte spezifiziert den Zeitablauf nicht weiter, was das Gefühl der Orientierungslosigkeit nur unterstützt – trifft er auf eine Gruppe junger, bewaffneter Männer, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, Frauen und Kinder, welche auf der anderen Seite – „the other side“ (Manto 1997c, 9) – zurückgelassen wurden, in das Lager zurückzubringen.

Auch hier zeigt sich an dem Wort ‚zurück‘ („brought them back“ [Manto 1997c, 9]) die Unsinnigkeit räumlich-temporaler Deixis. So führt dieses ‚zurück‘ die gefundenen Frauen und Kinder in ein neues, ihnen völlig fremdes Land. Hier klingt auch bereits die Tatsache an, dass es für viele dieser Frauen und Kinder kein Zurück gab. Als Opfer sexueller Gewalt blieben diese häufig von ihren Familien Ausgestoßene und waren vermehrt weiterer Gewalt ausgesetzt. So betont Das (1996, 83): „In the literary imagination in India, the violence of the Partition was about inscribing desire on the bodies of women in a manner that we have not yet understood.“

Ähnlich vage bleibt Sirajuddins Beschreibung seiner vermissten Tochter, als hoffe er einerseits darauf, dass diese gefunden würde, aber als zweifele er andererseits bereits an den Intentionen der jungen Männer: „She is fair, very pretty. No, she doesn’t look like me, but her mother. About seventeen. Big eyes, black hair, a mole on the left cheek.“ (Manto 1997c, 9) Letztendlich findet er seine Tochter und erkennt diese anhand des Muttermals. In den nun folgenden Sätzen am Ende der Geschichte, konzentriert Manto das Unsagbare auf wenige Momente der Stille und evoziert den völligen Zusammenbruch zwischenmenschlicher Kommunikation. Dem anwesenden, namenlosen Arzt bleibt nur die Möglichkeit, auf den stotternden Vater zu starren, während er gleichzeitig den Puls des vor ihm liegenden Mädchens misst, um Lebenszeichen zu erkennen. Währenddessen befiehlt der Arzt mit Fingerzeig auf das geschlossene Fenster: „Open it.“ (Manto 1997c, 10) In Urdu lautet der Befehl „Khidki khol do“ und „Khol Do“ ist auch der von Manto gewählte Originaltitel. Als Reaktion auf diesen Befehl, der eigentlich an ihren Vater gerichtet ist, reagiert das Mädchen auf der Krankentrage mit einem Automatismus:

The young woman on the stretcher moved slightly. Her hands groped for the cord that kept her shalwar tied round her waist. With painful slowness, she unfastened it, pulled the garment down and opened her thighs. ‚She is alive. My daughter is alive,‘ Sirajuddin shouted with joy. The doctor broke into a cold sweat. (Manto 1997c, 10)

In der akademischen Diskussion zu dieser Szene wird oft gefragt, ob das Mädchen Sakina denn überhaupt noch leben würde. So argumentiert Veena Das (1996, 77):

The normality of language has been destroyed, as Sakina can hear words conveying only the ‚other‘ command. Such a fractured relation to language has been documented for many survivors of prolonged violence, for whom it is the ordinariness of language that divides them from the rest of the world. I noted that even Sakina’s father cannot comprehend the non-world in which he has been plunged, for he mistakes the movement in the body as a sign of life whereas in truth it is the sign of her living death.

Das liest diese Szene als Ausdruck des Zerbrechens der sprachlichen Beziehung von Subjekt und Umwelt und interpretiert den Tod Sakinas vor allem als ein symbolisches Ereignis. Grewal wiederum, versteht den Tod der Tochter, mit Verweis auf den Originaltext in Urdu, im wörtlichen Sinn und argumentiert, dass im Anblick der repräsentierten Gewalt, selbst der Körper nicht mehr als lesbares Zeichen funktioniere: „In addition to surpassing the bounds of strict realism, the final passage of the story focuses on a particular understanding of witnessing as embodied, rather than linguistic; however, it also stages for us the impossibility of interpreting bodily testimony [...].“ (Grewal 2019, 1042) Die Sprachlosigkeit schließt hier die Semantik des Körpers mit ein.

4 Schlussbetrachtung

Kalas und Mantos Kurzgeschichten zeigen eine Welt, in der Kommunikation unmöglich ist und bestehende Ordnungen aufgelöst werden. Während es sich bei Manto um einen der ersten Autoren handelt, der die traumatischen Ereignisse in literarischer Form verarbeitet, setzt Kala diese Tradition und die hierbei verwendeten Bilder fort. Beide verzichten bei dieser Form der Zeugenschaft auf einseitige Schuldzuweisungen oder Erklärungen für die Ereignisse. Entsprechend vielschichtig ist der narrative Stil, welcher wiederholt zwischen Dokumentarischem und Fiktionalem changiert. Grewal (2019, 1032) stellt etwa in Bezug auf Manto fest: „Indeed, the text’s testimonial topology relies on its turn away from realism towards the explicitly fictional, or what I will refer to as the magical.“ In diesem Rahmen aus dokumentarischen und fiktionalen Diskursen sind die Körperbilder und psychologischen Diskurse zu lesen, welche in den Kurzgeschichten ihre Deutungsmacht und damit ihre sprachlich performative Funktion verlieren. Hierbei handelt es sich aber nicht einfach um den Versuch, das Leid der Protagonist*innen über Schmerzensbilder zu kommunizieren. Vielmehr stellt gerade Manto eine Gesellschaft in einem Moment der Krise dar, in dem selbst körperlicher Schmerz und

die durch Schmerz zum Sprechen gebrachten Körper intratextuell nicht mehr gelesen und kommuniziert werden können.

Die Auflösung von Sprache, Terminologie, Pathologisierungen und Definitionen mag einerseits als zynische Beschreibung einer Gesellschaft in einer akuten Krisensituation gesehen werden. Andererseits handelt es sich hierbei um ein widerständiges und damit konstruktives Element. In einem historischen Moment, in dem Menschen anhand von recht arbiträren Kategorisierungsmerkmalen in die Flucht getrieben wurden, deutet die Auflösung dieser Merkmale einerseits und deren Überbetonung andererseits in Kalas und Mantos Kurzgeschichten zumindest die Möglichkeit an, dass diese Kategorien neu gelesen werden können und sollten.

Literaturverzeichnis

- Aijaz Ahmad. „Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory‘“. *Social Text* 17 (1987): 3–25.
- Basu, Lopamudra. „The Repetition of Silence: Partition, Rape, and Female Labor in Bapsi Sidhwa’s *Cracking India*“. *South Asian Review* 28.2 (2007): 5–26.
- Brenton, Howard. *Drawing the Line*. London: Nick Hern Books, 2013.
- Butalia, Urvashi. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. London: Penguin, 1998.
- Chatterji, Joya. „The Making of a Borderline: The Radcliff Award for Bengal“. *Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*. Hg. Ian Talbot und Gurharpal Singh. Oxford: Oxford University Press, 1999. 168–202.
- Das, Veena. „Language and Body: Transactions in the Construction of Pain“. *Daedalus* 125.1 (1996): 67–91.
- Ghosh, Bishwanath. *Gazing at Neighbours: Travels Along the Line That Partitioned India*. New Delhi: Tranquebar, 2017.
- Grewal, Sara Hakeem. „Testimony and the Urdu Troposphere in Manto’s ‘Khol Do’“. *South Asia: Journal of South Asian Studies* 42.6 (2019): 1031–1045.
- Guruswamy, Menaka. „Why India Must End its Official Amnesia about the Horrors of Partition“. *Scroll.In* (2. Juni 2016). <https://scroll.in/article/809187/why-india-must-end-the-states-amnesia-about-the-horrors-that-accompanied-partition>. (22. November 2022).
- Jalal, Ayesha. *The Pity of Partition: Manto’s Life, Times, and Work Across the India-Pakistan Divide*. Oxford und New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- Jokinen, Tahir und Shershah Assadulla. „Saadat Hasan Manto, Partition, and Mental Illness through the Lens of *Toba Tek Singh*“. *Journal of Medical Humanities* 43 (2022): 89–94. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10912-019-09590-w>. (21. Januar 2023).
- Kala, Anirudh. „No Forgiveness Necessary“. *The Unsafe Asylum*. New Delhi: Speaking Tiger, 2018. E-Book.
- Kamra, Sukeshi. *Bearing Witness: Partition, Independence, End of the Raj*. Calgary: University of Calgary Press, 2002.

- Kapila, Suchi. „Disoriented Realism and Ethical Thinking: Partition Fiction of the 1940s and ‘50s“. *South Asian Review* 32.1 (2011): 251–266.
- Kapoor, Manan. „A Sloppy Surgery: How Cyril Radcliffe Carved the Indian Subcontinent“. *The Telegraph Online* (14. August 2019). <https://www.telegraphindia.com/culture/a-sloppy-surgery-how-cybil-radcliffe-carved-the-indian-subcontinent/cid/1697854>. (22. November 2022).
- Manto, Saadat Hassan. „The Garland“. *Mottled Dawn: Fifty Sketches and Stories of Partition*. London: Penguin, 1997a. 161.
- Manto, Saadat Hassan. „Toba Tek Singh“. *Mottled Dawn: Fifty Sketches and Stories of Partition*. London: Penguin, 1997b. 1–7.
- Manto, Saadat Hassan. „The Return“. *Mottled Dawn: Fifty Sketches and Stories of Partition*. London: Penguin, 1997c. 8–11.
- Nayar, Pramod K. „Dalit Poetry and the Aesthetics of Traumatic Materialism“. *Indian Journal of Gender Studies* 22.1 (2015): 1–14.
- Nayar, Pramod K. „Scar Cultures: Media, Spectacle, Suffering“. *Journal of Creative Communications* 4.3 (2009): 147–162.
- Oberoi, Pia. *Exile and Belonging: Refugees and State Policy in South Asia*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Rao, Venkathesh. „A Surgical Approach to Our Festering Partition Wound“. *Sunday Guardian Live* (25. September 2021).
- Sarkar, Neepa. „What it Means to Be National, Linguistically: A Case Study of Partition Narratives and Linguistic Loss“. *Discourses on Nations and Identities*. Bd. 3. Hg. Daniel Syrový. Berlin: De Gruyter, 2021. 569–580.
- Singh, Amritjit, Nalini Iyer und Rahul K. Gairola. *Revisiting India’s Partition: New Essays on Memory, Culture, and Politics*. Blue Ridge Summit: Lexington Books, 2016.
- Singh, Kushwant. *Train to Pakistan*. New York: Grove Press, 1956.
- Ther, Philipp. *The Dark Side of Nation-States: Ethnic Cleansing in Modern Europe*. Oxford, New York City: Berghahn, 2014.
- Tumarkin, Maria. „Twenty Years of Thinking about Traumascapes“. *Fabrications: The Journal of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand* 29.1 (2019): 4–20.
- Uddin, Sadia. „Manto: Narratives of Gendered Sexual Violence in Pakistan Pre- and Post-Partition“. *Journal of Academic Perspectives* 2 (2020): 1–12.
- Zamindar, Vazira Fazila Yacoobali. *The Long Partition and the Making of Modern South Asia*. New York City: Columbia University Press, 2007.

Filmverzeichnis

- Dhar, Adytia. Reg. *Surgical Strike*. RSVP Movies, 2019.
- Zafar, Ali Abbas. Reg. *Tiger Zinda Hai*. Yash Raj Films, 2017.



***Healing Agency.* (Künstlerischer) Ausdruck als
Selbstermächtigung**

Anna-Christina Kainradl

Der Intersektionalitätsbegriff als Analysekonzept für die Selbstdarstellungen älterer Migrantinnen

Abstract: Austria is home to a significant number of older people who immigrated as migrant ‚guest workers‘ in the 1970s. Therefore, older migrants are a rapidly growing, heterogeneous population group in which different factors of migration interact in a complex manner. This article will examine the extent to which the concept of intersectionality represents an appropriate analytical lens for a better understanding of older migrants' narratives. Which aspects of experience and identity are negotiated when older migrants talk about their own experiences? Which interaction of differences can be observed and how do they affect the perception, naming, and processing of both these differences and the underlying hegemonic system? Based on the multilevel analysis of Degele and Winker (2007), narratives of older migrants, as they are available in the interview volume *Unter unserem Seelenteppich* [transl. *Under Our Souls' Carpet*] (Şahin 2006), will be considered through this analytical lens which particularly includes the category of age. The consequences for the evaluation of the concept of intersectionality, the category of age and its implications for communication inside the health system and in health decisions will be discussed. Thus this article attempts to take up and further develop findings from aging studies for considerations at the interface of public health ethics and *Medical Humanities*.

1 Einleitung

Ältere Migrantinnen sind eine wachsende Bevölkerungsgruppe, die in sich sehr heterogen ist, und in der Ethnizität, Geschlecht, Schichtzugehörigkeit, migrations- und umgebungsspezifische Faktoren komplex zusammenspielen. Bei älteren Migrantinnen kann für den Zugang zum Gesundheitssystem und zu Pflegeleistungen Benachteiligung vermutet werden, da davon auszugehen ist, dass „[d]ie Schnittfläche von Altern und Migration [...] einen Kristallisationspunkt von gesundheitlicher Ungleichheit“ (Reinprecht 2006, 169) bildet. Ungleichheiten sowie Differenzzuschreibungen wirken sich auf Selbstkonzepte, Selbstwahrnehmungen und Selbstbeschreibungen aus und so ist es für eine Analyse der Selbstdarstellungen und -beschreibungen in der Theorietradition der *Medical Humanities* wichtig, über möglichst treffsichere Analyse-

konzepte zu verfügen. Strategien der unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen greifen die Narrationen der älteren Migrantinnen zu Gesundheit und Krankheit, zu Alter(n) und Sterben auf, mit dem Ziel, das Sozial- und Gesundheitssystem auch für ältere Migrantinnen gerechter im Sinne einer Sensibilität gegenüber Ausschlüssen und Benachteiligungen zu gestalten. Insgesamt ist das wissenschaftliche Interesse an dieser Bevölkerungsgruppe im Wachsen begriffen (Baykara-Krumme et al. 2012, 11; Reinprecht et al. 2016; Torres 2020), zugleich sind derartige Studien jedoch methodischen und inhaltlichen Herausforderungen unterworfen. Speziell aufgrund intersektioneller Dynamiken verlangen die Analysen der Narrative des guten Lebens, Alter(n)s und Sterbens mit den darin implizierten Präferenzen, Normen und Anthropologien eine verstärkte, kritische Methodenreflexion.

Im Rahmen dieses Beitrags wird daher untersucht, inwiefern das Konzept der Intersektionalität einen Erkenntnisgewinn zur Analyse der Selbstdarstellungen älterer Migrantinnen beinhaltet: Welchen Erkenntniszuwachs kann eine Analyse der Erfahrungs- und Identitätsnarrative gerade für Menschen an der Schnittstelle von Alter, Geschlecht und Migration aus intersektioneller Sicht bieten? Welche Wechselwirkungen zwischen einzelnen Differenzen sind zu beobachten und wie wirken sich diese auf die Wahrnehmung, Benennung und Bearbeitung sowohl dieser Differenzen (Purdie-Vaughns und Eibach 2008, 377) als auch zugrundeliegender hegemonialer Deutungssysteme (Knapp 2010, 244) aus? Ausgehend vom Mehrebenenansatz nach Winker und Degele (Degele und Winker 2007; Winker und Degele 2009) werden dafür die Erzählungen¹ älterer Migrantinnen aus dem Interview-Band *Unter unserem Seelenteppich* (Şahin 2006) unter dieser Analysebrille betrachtet. Darausfolgend werden Anfragen an die Ausgestaltung des Konzepts der Intersektionalität sowie Potenziale ebendieses Konzeptes für die Analyse der Erzählungen von intersektioneller Diskriminierung betroffener Gruppen aufgezeigt.

Der Beitrag versucht darin alternswissenschaftliche Erkenntnisse für Überlegungen an der Schnittstelle von Public Health Ethik und *Medical Humanities* aufzugreifen und weiterzuführen. Dabei wird der Mehrebenenansatz von Winker und Degele als Operationalisierung von Intersektionalität angewandt auf die Selbst-Erzählungen älterer Migrantinnen mit dem Ziel Intersektionalität als Analyseinstrument zum besseren Verständnis der Erzählungen ebendieser Menschen zu untersuchen. Die Ausführungen haben zum Ziel, die Heterogenität und komplexen Wirkweisen von Differenz- und Ungleichheitsfaktoren in den Erzählungen äl-

¹ In der Tradition Gubriums und Holsteins (2002) werden die hier untersuchten Erzählungen der älteren Migrantinnen verstanden als in vielfachen sozialen und gesellschaftlichen Wechselwirkungen verwoben. Ein derartiges Verständnis scheint auch in Hinblick auf das Konzept der Intersektionalität hin angemessen und wird in diesem Beitrag durch die deutsche Übersetzung Erzählung wiedergegeben.

terer Migrantinnen subtiler wahrnehmen zu können und damit den Blick für die Artikulation individueller Erfahrungen und Entscheidungen im Gesundheitswesen zu schärfen. Die damit veränderte Aufmerksamkeit bezieht aber auch prägende Organisations- und Gesellschaftsstrukturen in ihre Analyse mit ein und hat potenziell Auswirkungen nicht nur auf die individuelle Arzt/Ärzt*innen-Patient*innen-Kommunikation, sondern auch auf die Entwicklung und Strukturierung entsprechender Gesprächs-, Informations- und Entscheidungsarrangements.

2 Die Situation älterer Migrantinnen im Gesundheitswesen

Ältere Migrantinnen verändern die Zusammensetzung der älteren Bevölkerung, verstärken die Pluralität von Lebensentwürfen, Erwartungen und Bedürfnissen und prägen in ihrer Heterogenität gesellschaftliche Alter(n)sbilder mit. Speziell der Zuzug aus den Herkunftsländern der Arbeitsmigration seit den 1970er Jahren des letzten Jahrhunderts lässt aktuell die Anzahl älterer Migrantinnen in Österreich, aber auch in Deutschland, wachsen, selbst wenn sie in absoluten Zahlen noch gering ist (Reinprecht et al. 2016, 28–29). Der Migrationserfahrung kann sowohl im subjektiven Erleben als auch in objektiven Kategorien bedeutsamer Einfluss auf vielerlei Dimensionen des Lebens älterer Migrantinnen zugesprochen werden:

the experience of migration has affected many aspects of the lives of older ethnic minority migrants. This includes not only demographic aspects, but their health, income, accommodation, and their social and support networks. Thus their old age is profoundly shaped by the experience of migration. (Brockmann 2002, 290)

Für die Themen Gesundheitsversorgung und Pflege ist dieser Trend bedeutsam, birgt er doch das Potenzial, Gesundheitsstatus, -verhalten und -entscheidungen zu beeinflussen. Migration und Alter(n) sind dabei Faktoren, die sich, trotz der Heterogenität dieser Bevölkerungsgruppe, auf Selbstgestaltung und Teilhabe auch in Gesundheitsfragen auswirken, wie Reinprecht et al. in einer Studie zum Einfluss von Migration auf Leistungserbringung und Inanspruchnahme von Pflege- und Betreuungsleistungen in Wien ausführt: „[U]ngeachtet der angesprochenen Differenzierungen existiert entlang des Merkmals Migration eine signifikante Ungleichheitslinie innerhalb der alten Bevölkerung.“ (2016, 16–17) Die für Migrantinnen wirksam werdenden Dynamiken der Marginalisierung und Benachteiligung, wie sie sich beispielsweise im Zugang zum Gesundheitswesen und Gesundheitsstatus zeigen, gewinnen im Alter(n) im Bereich von Gesundheits- und Pflegeleistungen an Komplexität, ist doch gerade der Fak-

tor Alter(n) in seiner Wirkweise umstritten. Und wenngleich das Forschungsinteresse an dieser Bevölkerungsgruppe im Wachsen begriffen ist, sind entsprechende Studien Herausforderungen besonderer Art unterworfen, zum einen was die Verfügbarkeit und Treffsicherheit der Datengrundlage betrifft (Österle 2018; WHO 2018, 2; Marquardt et al. 2016, 27; Torres 2006) und zum anderen in Zusammenhang mit der Konstruktion und Verfestigung von Differenzen.

Insgesamt zeigen sich in der Forschung zu Ungleichheiten, beispielsweise betreffend des Gesundheitsstatus, zentrale, wiederkehrende Erklärungsfaktoren, die ein ungünstiges Zusammenspiel der strukturellen Gegebenheiten des Gesundheitswesens mit starken Barrieren, den ungünstigen Lebens- und Arbeitsbedingungen sowie den Ergebnissen und/oder (potenziell diskriminierenden) Erfahrungen des Migrationsprozesses belegen (Horn et al. 2020, 457). Bei Untersuchung des Gesundheitsstatus sowie der Mortalität und Morbidität dieser Bevölkerungsgruppe werden als einflussreiche Faktoren in einer Mehrzahl der Studien der sozioökonomische Status sowie biografische Erfahrungen der Diskriminierung angenommen, die beispielsweise den Zugang zu Gesundheitsinformationen und -wesen erschweren. Einzelne Studien betonen im Rahmen dieser Erfahrung darüber hinaus die Bedeutung strukturell-gesellschaftlicher Gegebenheiten, wie den rechtlichen Status der Migrantinnen, aber auch genderspezifische Faktoren. Strukturelle Barrieren werden dabei sowohl im rechtlichen, im organisationalen als auch im kulturellen Bereich benannt, sodass Steinbach zu der zusammenfassenden und wohl auch grundlegenden Forderung kommt: „The health care system has to be more tuned to this fast-growing population group.“ (2018, 301)

In der Untersuchung des aktuellen Gesundheitszustands gewinnen gerade bei älteren Migrantinnen auch biografische Aspekte an Bedeutung, die in Studien zu den Lebensbedingungen und Expositionen auch in länger zurückliegenden Lebensphasen in den Fokus genommen werden (Spallek und Razum 2021). Vielfältige biografische Erfahrungen, wie es auch die Migrationserfahrungen selbst darstellen, werden bei einer derartigen Herangehensweise in ihrer Relevanz gewürdigt und in die Bewertung der gesundheitlichen Situation ebenso einbezogen wie unterschiedliche kulturelle, regionale oder länderspezifische Faktoren. Die Relevanz des Ereignisses der Migration kann in einer derartigen Betrachtungsweise besser eingeschätzt werden und in der diesem Faktor zugeschriebenen Bedeutung auch variieren, wie Reinprecht et al. an den schwierigen Lebens- und Arbeitsbedingungen älterer Migrantinnen der ersten Generation der Arbeitsmigration der 1970er Jahre ausführen: „Nicht das Ereignis der Migration ist für die Veränderung des Gesundheitsstatus verantwortlich; vielmehr sorgen die beschwerlichen Arbeits- und Lebensbedingungen in der Aufnahmegesellschaft dafür, dass die mitgebrachten Ressourcen aufgesaugt oder gar zerstört werden.“ (Reinprecht et al. 2016, 21) Indem die Auswirkungen der Arbeits- und Lebensbedingungen in ihrer Bedeutung auf den Gesundheitsstatus betont

werden, sollen jedoch nicht die vielfältigen biografischen Erfahrungen aus dem Blick geraten, auf die Gesundheitserfahrungen und -bedürfnisse zurückwirken. Auch bei diesen kann davon ausgegangen werden, dass sich sozialisierte Vorstellungen mit jenen Anforderungen an das Gesundheitswesen, die unabhängig von Herkunft und kultureller Prägung bedeutsam sind, wie Respekt, Professionalität oder Vertrauen (Reinprecht et al. 2016, 22), in dynamischen Wechselwirkungen befinden.

Erklärungsmodelle für Ungleichheiten im Rahmen des Gesundheitsstatus aufgrund des Alters gehen mehrheitlich davon aus, dass durch physiologische Alterungsprozesse der objektive Gesundheitsstatus stark sinkt (Halmdienst et al. 2013, 22) – eine Annahme, die mit gesellschaftlichen Alter(n)sbildern korrespondiert. Dies gilt trotz der Einsicht, dass derartige Auswirkungen auf den objektiven Gesundheitsstatus nur bedingt zu beobachten sind, wie beispielsweise in der österreichweiten Hochaltrigenstudie der ÖPIA nachzulesen ist:

Im Allgemeinen, d. h. über die gesamte Stichprobe hinweg betrachtet, kann sogar konstatiert werden, dass sich der Gesundheitszustand der Teilnehmer/innen entgegen dem verbreiteten eher negativen Altersbild, in dem das hohe Alter vorwiegend mit Krankheit, körperlichem Verfall und Pflegebedürftigkeit assoziiert wird (Rosenmayr 1978) als weitgehend recht gut präsentiert. (Ruppe und Stückler 2015, 35)

Trotz altersbedingter funktionaler Einschränkungen und einer erhöhten Wahrscheinlichkeit für das Eintreffen chronischer Krankheiten kann darüber hinaus gesagt werden, dass das subjektive Gesundheitsempfinden sogar noch besser ist, insofern es stabil über den Lebenslauf bleibt. Die Frage der „Erkrankungen als altersbedingte Einbußen im Sinne eines normalen Alterns“ (Dräger und Blüher 2011, 537) stellt sich daher in Blick auf das subjektive Gesundheitsempfinden auch in Hinblick auf die Wahrnehmung von Ungleichheitslinien neu.

Primär nehmen jene Erklärungsmodelle, die Alter(n) und Migration mit Ungleichheit in Verbindung setzen, zwei unterschiedliche Prämissen als Ausgangspunkt: Alter als angleichender Faktor und Alter als Kumulationsfaktor für andere Ungleichheitsfaktoren. Ersteres Verständnis geht von einer Abnahme der Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen aus und beruft sich dabei auf empirische Forschungen, die ausgleichende Faktoren aufgrund von Auswahl Faktoren beim Migrationsprozess wirksam werden lassen: „Findings such as this one led health inequalities scholars working on ethnicity and old age to propose the ‚ageing-as-leveller‘ hypothesis, which suggested that racial inequalities in health could decline in old age [...]“ (Torres 2020, 83) Das zweite Deutungsmodell betont eine – unterschiedlich konzeptionierte – Verstärkung und Beziehung verschiedener Ungleichheitsfaktoren im Alter. Diese These berücksichtigt insbesondere die verschiedenen Faktoren des Lebenslaufes und ist „für die konzeptuelle Entwicklung des Themenfeldes ‚ethnic minority aging‘ in den USA“ (Baykara-Krumme

et al. 2012, 21) prägend geworden. In diesen Konzeptionen wird das Wirksamwerden biografischer Erfahrungen (Torres 2020, 41) ebenso thematisiert wie die Einflüsse von lebenslangen ungünstigen Lebens- und Arbeitslagen.

Sämtliche Modelle stehen jedoch vor der Herausforderung, Differenzzuschreibungen nicht nur als Ausgangspunkt für Ungleichbehandlung, sondern auch in ihrem subversiven Potenzial, das heißt in ihren ressourcenstärkenden und ermächtigenden Dimensionen wahrzunehmen. Bisherige Studien fokussieren stärker auf die Vulnerabilität und Diskriminierung älterer Migrantinnen (Ciobanu 2017, 167) mit ihren möglichen Gefährdungen. Inwiefern der Alterns- und Migrationsprozess daneben als Ressource in biografischen Erzählungen gedeutet wird und in wissenschaftlicher Forschung mit Blick auf die Gesundheit älterer Migrantinnen interpretiert werden kann, ist in seinem Potenzial noch weitgehend unerforscht (Bartig 2022, 2).

3 Potenziale des Intersektionalitätskonzepts

Sowohl Beschreibungsmodelle in den Alternswissenschaften als auch in den Migrationswissenschaften stehen vor der Herausforderung, das Zusammenspiel der Ungleichheitsfaktoren Migration und Alter auf einer individuellen, aber auch strukturellen Ebene sowie die Wechselwirkungen zwischen Individuen und gesellschaftlichen Strukturen angemessen zu analysieren. Darüber hinaus ist zu beachten, dass bisherige Ungleichheitstheorien die eigene Prägung oftmals unterschätzten und damit Gefahr laufen „auszublenden, dass seine [sozio-strukturellen Zugänge zu Ungleichheit; ACK] Beschreibungsroutinen selbst bereits von jenen hegemonialen Diskursfiguren durchwoben sind, welche das Othering hervorbringt.“ (Kunz 2016, 256)

Diese Überlegungen aufgreifend, wird mit dem Konzept der Intersektionalität in diesem Beitrag der Versuch unternommen, sowohl individuelle Differenzsetzungen als auch deren strukturelle Entstehungsbedingungen zu reflektieren. Das Konzept der Intersektionalität, das auf die Juristin Kimberlé Crenshaw und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung zurückgeht und in der Weigerung zweier Gerichtsurteile, das Zusammenwirken zweier Ungleichheitsfaktoren (Gender und *race*) juristisch zu würdigen, sowie in Crenshaws Analyse der US-amerikanischen Anti-Diskriminierungsgesetzgebung wurzelt, wurde in den 1980er Jahren entwickelt. Im Mittelpunkt des Konzepts steht dabei zuerst eine Wahrnehmung, die bereits in der Kritik des *Black Feminism* enthalten ist. Wie dieser kritisiert auch Crenshaw an feministischer Theoriebildung die Konzentration auf spezifische gesellschaftliche Gruppen, den Ausschluss anderer Gruppen und damit das Ausblenden von Differenzen und Ungleichheitslinien in der weiblichen Bevölkerung und folgert:

Indem man sich also auf die jeweils privilegiertesten Mitglieder einer Gruppe konzentriert, werden diejenigen, die in mehrerer Hinsicht benachteiligt sind, marginalisiert; Diskriminierungen, die sich nicht auf eine einzelne dieser Ursachen zurückführen lassen, werden verschleiert. (Crenshaw 2010, 34)

Intersektionalität nimmt damit einerseits eine historische Forderung von Feminist*innen auf, und thematisiert die Heterogenität der – in diesem Fall weiblichen – Bevölkerung. Und darüber hinaus nimmt Intersektionalität andererseits eine weitere Herausforderung feministischer Wissenschaft in den Fokus, wie Davis (2010, 58) ausführte: „Sie [die Intersektionalität; ACK] berührt das drängendste Problem, dem sich der Feminismus aktuell gegenübersteht – die lange und schmerzliche Geschichte seiner Exklusionsprozesse.“

Mit dieser doppelten Fokussierung rückt die Frage nach der Beziehung von Differenzen zueinander in den Mittelpunkt der theoretischen Auseinandersetzung. Die möglichen Beziehungen und Beeinflussungen finden auch in anderen Ungleichheitstheorien Beachtung, beispielsweise in der *double jeopardy hypothesis*, die versucht, in der Beurteilung gesundheitlicher Chancen älterer Menschen *race* sowie den sozio-ökonomischen Hintergrund miteinzubeziehen. Die These der *multiplication* von Ungleichheit und damit die kumulative Betrachtungsweise von Ungleichheitsfaktoren beispielsweise im Alter wird in der Theorie der Intersektionalität erweitert. Auf die Ungleichheitsfaktoren *sex* und *race* bezogen, urteilt Crenshaw (2010, 34), dass intersektionelle Diskriminierung „mehr ist als die Summe von Rassismus und Sexismus“. Stattdessen geht sie „von Achsen (axis), entlang derer Menschen nach *sex* (zunächst) / *gender* (später), *race* und *class* gesellschaftlich ungleich positioniert und auch diskriminiert sind“ (Aulenbacher und Riegraf 2012, 2), aus.

Die Ablehnung additiver Modelle geht einher mit einer Perspektive, die individuelle Erfahrungen mit Ungleichheiten, Diskriminierungen und damit zusammenhängenden Identitätsverhandlungen im Fokus hat, aber auch die „Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse, die soziale Strukturen, Praktiken und Identitäten (re-)produzieren.“ (Walgenbach 2010, 246) Die Fragen der individuellen Verhandlung sind ebenso wie die strukturellen Erscheinungsformen von Intersektionalität sowie deren Wechselwirkungen Gegenstand intensiver theoretischer Debatten (Hill Collins und Bilge 2020), die sich nicht zuletzt in der Frage um die dynamischen wie spannungsvollen Beziehungen zwischen Aktivist*innen und Forscher*innen zeigen (Hancock 2016, 37).

Um das Potenzial des Intersektionalitätsansatzes bestmöglich zu nutzen und damit sowohl die Differenzsetzungen im individuellen Bereich wie auch hegemoniale Zuschreibungskategorien in den Blick zu bekommen, haben Degele und Winker Intersektionalität als Mehrebenenanalyse entwickelt, mit der auch in diesem Beitrag das Konzept der Intersektionalität Anwendung finden soll. Damit wollen Degele und Winker sowohl der Bedeutung und Verwobenheit der verschiedenen

Kategorien als auch den unterschiedlichen Untersuchungsebenen Rechnung tragen. Sie versuchen bisherige Ansätze, die den Fokus verstärkt auf eine einzige Analyseebene oder Masterkategorie legen, hinter sich zu lassen und präsentieren damit aus methodologischen Überlegungen einen „Vorschlag, wie diese in der empirischen Praxis umsetzbar“ (Winker und Degele 2009, 8) ist. Dies geschieht beispielsweise in Abgrenzung zu Knapp und McCall, die die zentrale Bedeutung einer gesellschaftlich strukturellen Ebene herausheben und ein „konsequent gesellschaftstheoretisch angelegtes Vorgehen“ (Degele und Winker 2007, 6) fordern. Degele und Winker kritisieren aber auch die Schwerpunktsetzung einzig auf einer Identitätsebene, wie sie für die „aus dem *doing gender*-Paradigma hervorgegangenen Ansätze zu *doing difference*“ (2007, 6) gelten. Zu Struktur- und Identitätsebene fügen Degele und Winker die dritte Ebene der Repräsentationen hinzu. Für alle drei Untersuchungsebenen ist die kapitalistische Akkumulationslogik und die von dieser geprägte Erwerbsarbeit in einer „kapitalistisch strukturierten Gesellschaft mit der grundlegenden Dynamik ökonomischer Profitmaximierung“ (Degele und Winker 2007, 8) zentraler Verständnishintergrund der Autor*innen. Auf allen drei Untersuchungsebenen kann von vielfältigen Wechselwirkungen von Ungleichheitskategorien ausgegangen werden, insofern, „strukturelle Herrschaftsverhältnisse und deren Verschränkungen, [...] Verzahnungen von Ungleichheitskategorien auf der Ebene symbolischer Repräsentationen und [...] die Verwobenheiten unterschiedlichster Differenzkategorien bei Identitätskonstruktionen“ (Winker und Degele 2009, 27) jeweils aufgewiesen werden.

Die Konzeption der Identitätsebene zeichnet sich bei Winker und Degele durch eine potenzielle Vielzahl in den empirischen Daten nahegelegten und induktiv erhobenen Kategorien aus, deren Ziel in einer spätmodernen Gesellschaft darin begründet liegt, Sicherheit und Stabilität zu vermitteln. In *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten* gehen die Autorinnen von einer induktiv zu bestimmenden, potenziell unbegrenzten Anzahl an Kategorien auch für die Repräsentationsebene aus. Mit dieser Vielzahl nimmt die symbolische Repräsentationsebene die prägenden Normen und Stereotype auf und macht es damit beispielsweise möglich, Naturalisierungen (wie beispielsweise Geschlecht), die sonst „mit dem Rekurs auf eine vermeintliche Naturhaftigkeit begründet und legitimiert werden“ (Winker und Degele 2009, 39) als Rechtfertigung für Ungleichheiten zu analysieren. Die Strukturebene wird hingegen von einer bestimmten Anzahl von Kategorien charakterisiert. Dabei handelt es sich um *class*, Geschlecht, *race* und Körper, weil sich „in kapitalistisch organisierten Gesellschaften die grundlegenden strukturellen Herrschaftsverhältnisse anhand von vier Strukturkategorien“ (Degele und Winker 2007, 14) bestimmen lassen. Damit haben Degele und Winker das Potenzial von Intersektionalität als komplexitätsreduzierende wie -erweiternde Analysekategorie im Blick, die ermöglicht, in spätkapitalistischen Gesellschaften Gesellschaftsstrukturen,

Identitätskonstruktionen wie Repräsentationen analytisch zu bearbeiten. So sehr die Strukturebene von einer stabilen Anzahl an Kategorien bestimmt ist, gehen Degele und Winker doch davon aus, dass auf Identitäts- und Repräsentationsebene entdeckte, möglicherweise neu entstandene Differenzierungen „gesamtgesellschaftlich erst mittelfristig auf der Strukturebene relevant werden“ (Winker und Degele 2009, 69) und durch diese Methodologie eingearbeitet werden können. Das kommt Kritik entgegen, die eine stärkere – auch theoretische – Beachtung der Mehrdimensionalität der Kategorien und deren Zusammenwirken unter dem Blickwinkel ihrer historisch-spezifischen Ausformungen fordert (Richter 2016, 103).

Alter(n) verorten Degele und Winker in der Kategorie des Körpers, insofern es die Verantwortlichmachung für einen gesunden und leistungsfähigen Körper auf Identitätsebene, Ausschlussmöglichkeiten aus der Erwerbsarbeit auf Strukturebene und die zentralen Werte der Eigenvorsorge und Disziplin auf Repräsentationsebene beinhaltet. Diese Zuordnung von Alter(n) ist dabei kritisch zu hinterfragen, gerade in Hinblick darauf, ob sie hilfreich dafür ist, in der Analyse von Erzählungen älterer Migrantinnen die vielfältigen Aspekte des Alter(n)s sichtbar zu machen.

Die Wechselwirkungen zwischen den drei Untersuchungsebenen Identität, Repräsentation und Struktur finden in sechs wechselseitigen Verbindungen statt und können „abschwächende, verstärkende oder auch neutrale Wirkungen zeitigen“ (Winker und Degele 2009, 73). Die unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Verknüpfungen machen deutlich, dass der Blick auf diese Wechselwirkungen insbesondere deren Prozesshaftigkeit im Fokus hat und sich weniger auf die zu verbindenden Ebenen konzentriert (Winker und Degele 2009, 73).

4 Anwendung auf die biografischen Erzählungen in *Unter unserem Seelenteppich*

Die Anwendung des Mehrebenenansatzes auf konkrete biografische Erzählungen zeigt, dass sich in den Narrationen die unterschiedlichen Untersuchungsebenen, wie sie beispielsweise kollektive Regelsysteme oder auch individuelle Sinnkonstruktionen darstellen, verflochten und verstrickt wiederfinden, wobei auf biografisch-narrativer Ebene lediglich eine Beschreibung der Kategorien auf Identitätsebene möglich ist. In einem zweiten Analyseschritt können jedoch Hinweise herausgearbeitet werden, inwiefern auf eine Repräsentationsebene und damit auf Werte, Normen und Ideologien sowie auf eine Strukturebene und damit auf strukturelle Zusammenhänge des individuellen Handelns verwiesen wird (Richter 2016, 96).

Die Erzählungen in *Unter unserem Seelenteppich* (2006) bestehen aus in Tradition der Ethnopschoanalyse (Şahin 2006, 51–52) durchgeführten Interviews mit acht ältere-

ren, türkischen Migrantinnen der ersten Generation der Arbeitsmigration der 1970er Jahre mit dem Ziel einer „psychologischen Untersuchung der Lebensgeschichten von türkischen Pioniermigrantinnen erster Generation in Österreich“ (Şahin 2006, 15). Die Publikation ist geprägt durch diese aus dem Türkischen übersetzten biografisch-narrativen Erzählsequenzen zu den Themen Abfahrt, Ankunft, jetziges Leben. Diese längeren wörtlich aus den Transkripten übernommenen Textpassagen, an denen die Mehrebenenanalyse in diesem Beitrag exemplarisch angewandt wird, finden sich in der Publikation Şahins in reflexive Textabschnitte der Autorin eingebettet, die eine psychoanalytische Deutung ebenso wie eine kulturell-historische Einbettung ebendieser Erzählungen versuchen. Die Namen, die in diesem Beitrag aus der Publikation Şahins übernommen werden, stellen Anonymisierungen derselben dar (Şahin 2006, 57). Bereits in der Analyse Şahins spielten Fragen nach der Migration – auch in ihrer temporalen Perspektive – eine bedeutende Rolle. Ebenso wurde bereits bei Şahin ein Schwerpunkt auf Themenfelder gelegt, die sich für eine Analyse aus einer Genderperspektive anbieten, wie beispielsweise Care- und Erwerbsarbeit sowie Kinder und Kindererziehung (Şahin 2006, 55). Diese Fragen wurden jedoch in der Publikation Şahins unter einem psychologischen Blickwinkel analysiert.

Da für den aktuellen Beitrag lediglich ein Zugriff auf diese bereits ausgewählten Erzählpassagen möglich ist, wurde für die Mehrebenenanalyse weniger auf ein Aufweisen der Kategorien in den jeweiligen Untersuchungsebenen oder auf ein Aufweisen von Leerstellen fokussiert. Die Entsprechungen, Wechselwirkungen und Widersprüche zwischen den Untersuchungsebenen werden beispielhaft an den Kategorien Gender und Migration herausgearbeitet. Die darauffolgende Darstellung der Kategorie Alter(n) fügt dieser Analyse weitere, für die Situation älterer Migrantinnen zentrale Anfragen an Potenzial und Herausforderungen des Konzepts der Intersektionalität hinzu.

4.1 Wechselwirkungen zwischen Identitäts- und Strukturebene

Bereits in den Beziehungen zwischen den Untersuchungsebenen Identität und Struktur, für welche analysiert werden soll, „wie soziale AkteurInnen auf strukturelle Rahmenbedingungen reagieren, was sie damit und daraus machen“ (Winker und Degele 2009, 135), kommt die Kategorie Gender vielfältig und zentral vor. So werden strukturelle Fragen beispielsweise thematisiert, wenn die zeitlichen Unvereinbarkeiten zwischen innerhäuslicher Care-Arbeit und den strukturellen Voraussetzungen der intensiven Erwerbsarbeit angesprochen werden und die Fragen individueller Gender-Identität verhandelt werden. Die widersprüchlichen Einflüsse und Herausforderungen der Mehrfachbelastung durch Erwerbsarbeit und Care-

Arbeit führen dementsprechend zu einer Thematisierung damit einhergehender Privilegien, die als Ungerechtigkeiten interpretiert werden oder wie Frau Selma es ausdrückt: „Ich sagte zu Ahmet, dass ich auch gerne als Mann geboren wäre.“ (Şahin 2006, 89) Diese Situation wird weniger den strukturellen Auswirkungen einer kapitalistischen Systemlogik zugeschrieben als vielmehr in den Handlungsspielraum des Einzelnen gestellt. Das Zusammenspiel der Kategorien zeigt sich als Wechselwirkung von Identitäts- und Strukturebene für Migration und Gender außerdem beispielhaft in einer Schilderung von Frau Emine, die auf den Zuruf eines Mannes beinahe am falschen Ort ausgestiegen wäre; eine Situation, in der die Verunsicherung durch ein neues Land mit anderer Sprache durch eine Gender-Vorstellung, in der Frauen auf den überlegenen Rat von Männern hören, verstärkt wird: „Und wir Frauen haben in dieser Orientierungslosigkeit und Benommenheit unsere Koffer gepackt und wollten rausrennen.“ (Şahin 2006, 67)

4.2 Wechselwirkungen zwischen Identitäts- und Repräsentationsebene

Widersprüchliche Beziehungen lassen sich auch für die Untersuchungsebenen der Identitäts- und Repräsentationsebene in den Kategorien Gender und Migration ausmachen. Die gehorsame Frau, die dem Mann in die Arbeitsmigration folgt, steht in Spannung zu einer Selbstbeschreibung als derjenigen, die sich selbst, gegen alle (männlichen) Widerstände, „für Europa entschieden“ (Şahin 2006, 67) hat. Diese unterschiedlichen und sich widersprechenden Identifikationen finden sich aber auch wieder in dem mehrfach beschriebenen Paradox, sich den eigenen Verwandten durch die lange Zeit der Erwerbsarbeit im Ausland zugleich nah als auch schmerzlich fremd zu fühlen: „Sogar zwischen mir und meinen Verwandten herrscht ein großer Unterschied. Oftmals verstehen wir uns nicht.“ (Şahin 2006, 76) Gleichzeitig wird die schmerzhaft wahrgenommene Nicht-Zugehörigkeit zur Mehrheitsbevölkerung in den Ländern der Erwerbsarbeit thematisiert und als Grund für Rückzug und Einsamkeit benannt: „Also, somit sind wir MigrantInnen der ersten Generation verloren, zwischen zwei Welten sind wir verdorben.“ (Şahin 2006, 143)

Aber es finden sich auch Verstärkungen der Repräsentationsebene auf die Identitätsebene hin, so beispielsweise in der Übernahme der hegemonialen Aufforderungen zu Erwerbsarbeit und im Versuch leistungsfähig zu bleiben. Mit der Identifikation der zentralen Bedeutung von Erwerbsarbeit wird in Folge die Kritik von den Arbeitsumständen auf die sozialen Beziehungen umgedeutet, wie Frau Zehra betont: „Wenn du die Arbeit hasst, dann wirst du immer unzufrieden sein. So arbeite ich eigentlich mit großem Fleiß. Denn die Akkordarbeit an sich macht dich

psychisch nicht fertig. Das, was dich kaputt macht, sind die Vorgesetzten.“ (Şahin 2006, 139) Die Kritik an den belastenden Arbeitsumständen zielt damit auf einzelne Individuen sowie deren Haltungen und Handlungen und nicht auf ungerechte strukturelle Gegebenheiten. Die eindeutige, genderstereotype Zuordnung der Care-Arbeit wird dabei von den älteren Migrantinnen ambivalent diskutiert, deren strukturelle Unsichtbarkeit (Bhattacharya 2017, 2) nicht kritisiert.

4.3 Wechselwirkungen zwischen Repräsentations- und Strukturebene

Die zentrale Bedeutung der Erwerbsarbeit erzeugt zudem spannungsvolle Beziehungen zwischen Repräsentations- und Strukturebene. Für die Kategorie der Migration begegnen einander im Wunsch nach Leistungsfähigkeit und Integration durch Erlernen der deutschen Sprache und den erschwerenden strukturellen Bedingungen Unvereinbarkeiten, die zu Widersprüchen und Spannungen führten: „Den Schmerz habe ich sehr oft gespürt, der Grund dafür ... immer wieder die Sprache.“ (Şahin 2006, 72)

Ambivalenzen und Spannungen lassen sich auch durch eine Identifikation mit den vorherrschenden Genderrollen auf der Repräsentationsebene und den damit einhergehenden Unvereinbarkeiten auf einer Strukturebene in der Frage der Mutterrolle finden. Dieses prägende Thema in den Interviews ist durchzogen von der Unzufriedenheit, genderstereotypen Mütterlichkeitsvorstellungen nicht entsprechen zu können. Die intensive Inanspruchnahme der Migrantinnen durch die Erwerbsarbeit in auf die Unvereinbarkeit von Erwerbsarbeit und Care-Arbeit ausgelegten Strukturen, erzeugt Spannungen und Anfragen an gängige Mütter- und Genderrollen auf der Repräsentationsebene. Diese finden sich beispielhaft in der Aussage von Frau Selma wieder, nun aber gedeutet als Aufforderung an ihren Mann: „Ich habe das als Frau so gelernt, doch (betont) ich erwarte mir das auch von ihm.“ (Şahin 2006, 89) Die darin liegende Hinterfragung einer Repräsentationsebene, die häusliche Care-Tätigkeiten als rein weibliche Beschäftigung sieht, steht in Spannung zu der Frauen zugeschriebenen Verantwortung für eben-diese Tätigkeiten.

4.4 Alter(n) in den drei Untersuchungsebenen

Wird Alter(n) und seine Bezüge innerhalb der drei Untersuchungsebenen analysiert, so tritt zuerst der starke Zusammenhang zwischen der aufgrund des Alter(n)s geschwächten körperlichen Verfasstheit und den strukturellen Anforderungen der

intensiven Erwerbsarbeit zutage. Dabei wird durchaus angesprochen, dass bereits zuvor die strukturellen Gegebenheiten der Erwerbsarbeit herausfordernd waren; das individuelle Nicht-Entsprechen des eigenen Körpers gegenüber Leistungsanforderungen speziell im Alter wird jedoch hervorgehoben und als „Wissen, dass man auf dem Arbeitsmarkt nicht gefragt ist“ (Şahin 2006, 166) beschrieben. Und es wird offenkundig, dass heterogene Zugänge zu Leistung und Erwerbsarbeit, wie sie den aktuellen Bedürfnissen und Potenzialen entsprechen würden, auf allen drei Untersuchungsebenen schwer zugänglich sind. Es kann darüber hinaus davon ausgegangen werden, dass Alter(n) auch in anderen Lebensbereichen, beispielsweise der Gesundheit, als eigenverschuldete Leistungseinbuße und Kontrollverlust erlebt wird, mit der Konsequenz, dass „those who appear unhealthy and old can be seen to deserve their exclusion“ (Calasanti und King 2015). Doch auch der prozessuale Aspekt des Alter(n)s wird wahrnehmbar, denn, wie Frau Emine betont: „Mit diesen wenigen Stunden Schlaf gehst du wieder arbeiten, also damals macht dir das vielleicht weniger aus, aber im Alter kommen jetzt die ganzen Sachen raus. Der Körper, die Nerven, das kommt im Alter raus.“ (Şahin 2006, 72) In der Selbstwahrnehmung der älteren Migrantinnen wird nicht nur die aktuelle körperliche Verfasstheit als schwer vereinbar mit den hegemonialen Leistungsnormen empfunden; Frau Emine blickt auf dieses Spannungsverhältnis in seinem zeitlichen Wandel und zeigt damit die „Verwobenheit und potenzielle Simultaneität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (Van Dyk 2020, 28) im Erleben des eigenen Alter(n)s auf.

Die Bedeutung der Zeitlichkeit wird ebenso in Rückblenden auf die spannungsvolle Gender-Rolle zwischen Repräsentations- und Identitätsebene im Lauf des Lebens deutlich. Mehrfach berichten die Frauen von der Einschränkung, die das herrschende – und oftmals von ihnen übernommene – Frauenbild der Unterordnung gerade im Fall der männlichen Rechtsvormundschaft auch in Hinblick auf die freie Entscheidung zur Arbeitsmigration bedeutete. Der eigene biografische Umgang und Bezug zu hegemonialen Genderstereotypen und -anforderungen stellt sich als durchaus zwiespältig und widersprüchlich bis in die aktuelle Situation des höheren Alters hinein dar. Die Bezugnahmen waren und sind lebendig, oft ambivalent und vielfältig: „Meinen Bruder schickten sie in eine höhere Schule, doch mich nicht, da ich ein Mädchen war und dieser Schmerz (lacht während des Sprechens) dauert auch heute noch an, also ich durfte nicht und so blieb ich im Dorf.“ (Şahin 2006, 66)

Diese Perspektive verstärkt sich überdies für den Bezug zwischen Alter(n) und Migration, in dem der Fokus auf die Zeitlichkeit des Alter(n)s die Spannungen zwischen Repräsentations- und Identitätsebene noch deutlicher werden lässt, wenn beispielsweise die Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Türkei mit der Fremde den eigenen Verwandten gegenüber und dem Wunsch nach einem Leben

im Land der Erwerbsarbeit verbunden werden. Frau Emine führt dabei – ebenfalls durchaus ambivalent – aus: „Ich merke es nun, das 31jährige Leben hier in Österreich hat mich schon geprägt.“ (Şahin 2006, 76)

5 Das Potenzial des Konzepts Intersektionalität für die Analyse biografischer Selbst-Erzählungen älterer Migrantinnen – eine kritische Reflexion

Die Diskussion um das Potenzial der Intersektionalität ist zuerst einzubetten in die umfassenden Debatten und kritischen Diskussionen innerhalb dieses Forschungsfeldes, sind doch viele der breit diskutierten Potenziale und Herausforderungen auch in der Anwendung auf die konkreten Erzählungen älterer Migrantinnen von Bedeutung. Als erste dieser Debatten ist jene um die grundlegende Ausgestaltung der Beziehung zwischen Differenz und sozialer Ungleichheit zu nennen. Für die Konzeption der Intersektionalität zeigt sie sich beispielsweise in der Frage, die Walgenbach für die Auswahl, Beschreibung und Bewertung der Kategorien der Intersektionalität als zentral ansieht: „Geht es bei dem Begriff ‘kulturelle Differenz’ bspw. um Sprache, kulturelle Repräsentation und Anerkennung oder um soziale Lebenslagen bzw. ungleiche Ressourcenzugänge?“ (2011, 120) In der Anwendung des Konzepts der Intersektionalität im Mehrebenenansatz von Degele und Winker auf die Erzählungen älterer Migrantinnen kommen die Potenziale ebendieses Ansatzes deutlich zum Vorschein. Es gelingt, die widersprüchlichen Verwobenheiten zwischen den Kategorien, beispielhaft an Migration und Gender, innerhalb der drei Untersuchungsebenen zu analysieren und sichtbar zu machen. Damit können Benachteiligungen, die aufgrund dieser Differenzzuschreibungen in vielfältigen Verbindungen stattfinden, wahrgenommen und benannt werden. Weiterführend – und damit über Konzeptionen von Intersektionalität als Instrument rein zur Wahrnehmung von Ungleichheiten hinausgehend – ergibt sich aber auch die Möglichkeit, die Ressourcen und subversiven Zu- und Umgänge im Zusammenspiel der Kategorien auf den drei Untersuchungsebenen zu benennen und Raum zu verschaffen. Gerade diese Zugangsweise bietet auch Anschluss für die Wahrnehmung und Wertschätzung vielfältiger biografischer Bezüge, wie sie beispielsweise in gegenwärtigen Identitätsdebatten aufkommen. Für die Situation älterer Migrantinnen würde das bedeuten, nicht nur Licht auf ihre Benachteiligung, beispielsweise im Hinblick auf ihrem Zugang zum Gesundheitswesen, zu werfen, sondern auch erworbene Strategien im Umgang mit widersprüchlichen Anforderungen benennen zu können. In

Bezug auf die Repräsentationsebene würde es so möglich werden, hegemoniale Altersbilder sowohl zu identifizieren und zu kritisieren als auch subversive Dekonstruktionen herauszustellen (Kribernegg und Maierhofer 2014, 17). Eine derartige umfassendere Zugangsweise kann auch der Gefahr der Viktimisierung, wie sie beispielsweise Richter in Teilen der Intersektionalitätsforschung sieht, entgegenwirken und die „Möglichkeiten der subjektiven Sinngebung und Handlungsfähigkeit“ (Richter 2016, 105) stärker zum Ausdruck bringen.

In der Fachdiskussion ist darüber hinaus die Konzeption der Kategorien des Intersektionalitätsbegriffs Mittelpunkt umfassender Debatten. Diese betreffen sowohl die prinzipielle Notwendigkeit von Kategorien als auch deren Anzahl und Zuordnung. Auf erkenntnistheoretischer Ebene wird deren Existenz kritisiert, insofern auch „Verschränkungs- und Überkreuzungsmetaphern immer noch die Vorstellung eines ‘genuinen Kerns’ sozialer Kategorien“ (Walgenbach 2012, 23) bezeugen. Neben der Kritik am Festhalten an der Existenz sozialer Kategorien wird methodisch auch die wiederholte Anwendung als Reifizierung kritisiert. Diese wird in methodischen Überlegungen zur Analyse von Erzählungen älterer Migrantinnen anhand der Frage sichtbar, „ob und inwieweit bereits die kategorialen Unterscheidungen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund als Aspekt der Produktion von Ungleichheitsverhältnissen zu problematisieren sind“ (Kunz 2016, 256; vgl. auch für den Ethnizitäts-Begriff Hormel 2011, 91). Der Versuch, additive Modelle des Zusammenwirkens von Ungleichheitsebenen zu überwinden, findet dann auch seine Grenze an der verwendeten Metapher der *intersections*, ruft diese mit der Vorstellung von „Kategorien als getrennte und distinkte Gegebenheiten, die sich kreuzen, überschneiden und sich durch den Einfluss von anderen Kategorien verändern“ eher statische Assoziationen hervor, anstatt das Potenzial flüssiger Handlungskategorien zu betonen (Ruokonen-Engler 2012, 72).

Betreffend die Anzahl der Kategorien findet sich wiederholt die Feststellung der historischen Bedingtheit sämtlicher Kategorien, auch wenn angenommen werden kann, dass

bestimmte Ungleichheitskategorien, wie Geschlecht, Phase im Lebenszyklus, Ethnizität und Klasse [...] das Leben der meisten Menschen an den meisten sozialen Orten prägen, während von anderen Ungleichheitskategorien, wie Behinderung oder Staatenlosigkeit, global gesehen eher weniger Menschen betroffen sind. (Yuval-Davis 2010, 191)

In der deutschen Übersetzung dieser Textpassage fällt bereits die Übertragung der Kategorie *race* in Ethnizität auf, wie es im deutschsprachigen Diskurs oftmals geschieht und zum Thema intensiver Debatten gemacht wird. Dieser Begriff gilt, anders als das historisch belastete Wort der Rasse, als „wissenschaftlich neutraler Begriff, der suggeriert, es gäbe ein gleichberechtigtes Nebeneinander sich gegenseitig tolerierender Kulturen, etwa im Multikulturalismus, eine Vorstellung, die hier-

archisch organisierte gesellschaftliche Machtverhältnisse ausblendet“ (Lutz und Amelina 2017, 25). Demgegenüber verweist der Begriff der Rasse unter anderem auf die Negativität der Kategorisierung, wirkt „normativ aufgeladen, moralisierend oder polemisch“ (Lutz und Amelina 2017, 25) und wird in der deutschsprachigen Debatte eher vermieden oder speziell markiert verwendet.

Die meisten Konzepte von Intersektionalität legen den Fokus traditionellerweise auf die Differenzkategorien von Ethnizität, *class* und Gender. Alter(n) wird, wie van Dyk (2020, 37) anmerkt, „entweder ausgespart² oder unter die Dimension Körper³ subsumiert“. Diese Zuordnung ermöglicht, kritisch analytisch auf die Inanspruchnahme und Disziplinierung von Körpern in Hinblick auf ihre Produktivität zu blicken und die individuelle Verantwortlichmachung für einen gesunden, produktiven Körper zu thematisieren. Aus Sicht der Kritischen Alternswissenschaft ist diese Kategorisierung und damit Interpretation des Alter(n)s ambivalent zu bewerten. Als in der Konstruktion von Körperlichkeit verankert, entspricht sie einer Engführung, die zwar gängigen gesellschaftlichen Altersbildern entspricht (Twigg 2004, 71), jedoch Mittelpunkt kritischer Hinterfragungen sein muss. Gerade diese Kategorisierung macht die soziale Konstruiertheit der Betrachtung alternder Körper deutlich und damit Interpretationen auf Differenzzuschreibungen auf Identitäts-, Repräsentations- und Strukturebene möglich (Calasanti 2005, 9). Sie bietet sich auch für die Analyse der durchaus vielfältigen und ambivalenten Wechselwirkungen mit Gender und *class* an (Calasanti und King 2015, 197). Die fehlende Annahme einer eigenen Kategorie ‚Alter‘ verunmöglicht aber die Untersuchung des „Doppelcharakters von Alter(n)s als Differenzmarker und Prozess“ (Van Dyk 2020, 165) und damit eine Bezugnahme auf Alter(n) als „disparity in its own right“ (Calasanti und King 2015, 195), die Grundlage hegemonialer Ungleichheiten und Altersdiskriminierung entsprechend den unterschiedlichen Phasen im Lebenslauf ist.

Für die Dimension des Alter(n)s kann darüber hinaus die Kritik von Richter wieder aufgenommen und aufgrund der Analyse der Interviews unterstrichen werden. Sie betrifft die Reduktion, die ebenso in der Mehrebenenanalyse stattfindet: „durch Zusammenfassung von Alter und Behinderung zur Kategorie ‚Körper‘ wird beides auf die sicherlich relevante, aber nicht ausschließliche Dimension körperlicher Leistungsfähigkeit reduziert und es werden blinde Flecke produziert.“ (Richter 2016, 199) Die damit zusammenhängende mangelnde Wahrnehmung betrifft nicht nur die Situation von älteren Menschen mit Behinderungen, sondern auf einer theoretischen Ebene die zeitlich prozesshafte Dimension der Konstruktion des Alter(n)s (Van Dyk 2020, 158). Anders als im Fall von Ethnizität

2 Vgl. kritisch z. B. Walgenbach 2012, 39.

3 Vgl. Winker und Degele 2009.

oder Geschlecht könnten hier temporale Aspekte stärker Beachtung finden und für die Analyse vielfältiger biografischer Bezüge nutzbar gemacht werden. Damit könnte auch die Frage der widersprüchlichen Subjektivierungsphasen und deren theoretische Erfassung, die eine kontrovers diskutierte Frage der Intersektionalitätsforschung darstellt, stärker bedacht und in den Fokus genommen werden.

6 Zusammenfassung

Indem die Migrationserfahrungen vielfältig in Selbstkonzepte, Selbstwahrnehmungen und Selbstbeschreibungen in Phasen des Umbruchs einwirken, sind gerade auch Gesundheitserleben, -verhalten, -entscheidungen sowie der individuelle Zugang zum Gesundheitswesen diesen Einflüssen ausgesetzt. Aktuelle Erkenntnisse der Migrationswissenschaften weisen darüber hinaus kritisch darauf hin, dass Grundannahmen über die Bedeutungen, die Erfahrungen des Alter(n)s zugeschrieben werden, kaum die Heterogenität beispielsweise migrantischer Erfahrungen einbeziehen, wie Torres am Beispiel des gerontologischen Wissens ausführt:

At the core of gerontological knowledge lie a variety of assumptions regarding continuity across the life course, which is not a characteristic of the migrant's life course (and especially the transnational migrant). The life course of older migrants is in fact characterized by the very opposite experience – that is, discontinuity. (2020, 40)

Der vielfältige Blick der Forschung thematisiert gegenwärtig sowohl die ermöglichende als auch diskriminierende und exkulpierende Rolle von Gesundheitsdiensten (Amrith 2018, 15–16), was oft mit sozioökonomischer Benachteiligung, mangelndem Wissen über Leistungsangebote und kulturspezifischen Wertvorstellungen von Altwerden/-sein (Kronenthaler et al. 2016, 91) in Zusammenhang gebracht wird. Gerade für diese Untersuchungen birgt das Konzept der Intersektionalität, trotz aller Hinterfragungen, das Potenzial, Wechselwirkungen und Interferenzen zwischen den Differenzmarkern mit ihren dahinterliegenden Machtdynamiken in den Blick zu bekommen und so Spannungen zwischen vertikalen und horizontalen Ungleichheitskategorien der herkömmlichen Ungleichheitsforschung aufzulösen.

Das Konzept der Intersektionalität, angewandt auf die Erzählungen älterer Migrantinnen, ermöglicht den Blick zu erweitern und Situationen zu erhellen, in denen das Risiko besteht, „diskriminiert, missverstanden oder schlicht und einfach nicht verstanden zu werden, was wiederum Fehlbehandlungen und Fehlleistungen im Gesundheits- und Sozialsystem zur Folge haben kann“ (Domenig und Cattacin 2015, 51). Für das Verhältnis von Medizin, Sprache und Migration vermag ein derartiger Ansatz die Konstruktion und Beziehungen von Differenzen untereinander subtiler benennbar zu machen sowie die Darstellung und kritische Diskussion von

Wissens-, Identitäts- und Sprach-Hierarchien zu ermöglichen. Für die Situation älterer Migrantinnen im Gesundheitswesen kann das Wissen um derartige Mechanismen den Blick für die Bedeutung der Artikulation eigener Erfahrungen und deren Bezug zu vielfältigen Differenzmarkern, beispielsweise im Rahmen von Gesundheitsentscheidungen, schärfen. Damit mögliche Benachteiligungen wahrgenommen, aber darüber hinaus das Wissen und die Erfahrungen eines Lebens, das auch von einer Migrationsgeschichte mitgeprägt ist (Gilleard und Higgs 2021, 84), wirksam werden können, ist es notwendig, die veränderte Aufmerksamkeit nicht nur in individuellen Kommunikationssituationen zu nutzen, sondern Folgerungen für die entsprechenden Gesprächs-, Informations- und Entscheidungsarrangements abzuleiten. Nicht zuletzt gilt es, dafür Erkenntnisse und kritische Anfragen verschiedener Diskursfelder, beispielsweise des Intersektionalitätsdiskurses und des *Health Literacy*-Diskurses, in der weiteren Forschung zu nutzen, aufeinander zu beziehen und zu vertiefen.

Literaturverzeichnis

- Amrith, Megha. *Ageing in a Time of Mobility: A Research Agenda: MMG Working Paper 18-01*. Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2018. www.mmg.mpg.de/workingpapers.
- Aulenbacher, Brigitte und Birgit Riegraf. *Intersektionalität und soziale Ungleichheit*. 2012. www.portal-intersektionalität.de. (11. November 2020).
- Bartig, Susanne. *Alter(n) und Migration in Deutschland. Ein Überblick zum Forschungsstand zur Lebenssituation älterer Menschen mit Migrationsgeschichte in Deutschland. Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM Research Notes, 9)*. Berlin: DeZIM, 2022.
- Baykara-Krumme, Helen, Andreas Motel-Klingebiel und Peter Schimany. „Viele Welten des Alterns? Ältere Migrantinnen und Migranten in der Alter(n)s- und Migrationsforschung: Eine Einführung“. *Viele Welten des Alterns: Ältere Migranten im alternden Deutschland*. Hg. Helen Baykara-Krumme, Andreas Motel-Klingebiel und Peter Schimany. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012. 11–42.
- Bhattacharya, Tithi. „Introduction: Mapping Social Reproduction Theory“. *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. Hg. Tithi Bhattacharya und Lise Vogel. London: Pluto Press, 2017. 1–20.
- Brockmann, Michaela. „Towards a Model of Quality of Life for Older Ethnic Minority Migrants in Germany, Austria and the UK“. *European Societies* 4.3 (2002): 285–306. doi:10.1080/1461669022000013577.
- Calasanti, Toni und Neal King. „Intersectionality and Age“. *Routledge Handbook of Cultural Gerontology*. Hg. Wendy Martin und Julia Twigg. London: Routledge, 2015. 193–200.
- Calasanti, Toni. „Ageism, Gravity, and Gender: Experiences of Aging Bodies“. *Journal of the American Society on Aging* 29.3 (2005): 8–12.

- Ciobanu, Ruxandra Oana, Tineke Fokkema und Mihaela Nedelcu. „Ageing as a migrant: Migrant: Vulnerabilities, Agency and Policy Implications“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 43.2 (2017): 164–181. doi:10.1080/1369183X.2016.1238903.
- Hill Collins, Patrica und Sirma Bilge. *Intersectionality*. 2. Auflage. New York: Wiley, 2020.
- Crenshaw, Kimberlé. „Die Intersektion von ‘Rasse’ und Geschlecht demarginalisieren: Eine Schwarze feministische Kritik am Antidiskriminierungsrecht, der feministischen Theorie und der antirassistischen Politik“. *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Hg. Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar und Linda Supik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 33–54.
- Davis, Kathy. „Intersektionalität als ‚Buzzword‘: Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“. *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Hg. Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar und Linda Supik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 55–68.
- Degele, Nina und Gabriele Winker. *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*. 2007. www.portal-intersektionalität.de. (10. Oktober 2022).
- Domenig, Dagmar und Sandro Cattacin. *Gerechte Gesundheit: Grundlagen – Analysen – Management*. Bern: Hogrefe Verlag, 2015.
- Dräger, Dagmar und Stefan Blüher. „Lebenswelt und Gesundheit älterer Menschen“. *Die Gesellschaft und ihre Gesundheit: 20 Jahre Public Health in Deutschland: Bilanz und Ausblick einer Wissenschaft*. Hg. Thomas Schott und Claudia Hornberg. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2011. 524–545.
- Gilleard, Chris und Paul Higgs. *Social Divisions and Later Life*. Bristol: Bristol University Press, 2021.
- Gubrium, Jaber F. und James A. Holstein. „From the Individual Interview to the Interview Society“. *Handbook of Interview Research*. Hg. Jaber F. Gubrium und James A. Holstein. Thousand Oaks und London: Sage, 2002. 2–32.
- Halmdienst, Nicole, et al. *Gekommen um zu bleiben: Konturen von alternden Migrantinnen und Migranten in Österreich: Eine Untersuchung der allgemeinen Lebens- und gesundheitlichen Situation von Migrantinnen und Migranten im Alter 50+*. Wien: Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz, 2013.
- Hancock, Ange-Marie. „The Activist Roots of Intersectionality“. *Intersectionality. An Intellectual History*. Hg. Ange-Marie Hancock. New York, NY: Oxford University Press, 2016. 37–71.
- Hormel, Ulrike. „Differenz und Diskriminierung: Mechanismen der Konstruktion von Ethnizität und sozialer Ungleichheit: Mechanismen der Konstruktion von Ethnizität und sozialer Ungleichheit“. *Kulturelle Differenzen und Globalisierung*. Hg. Johannes Bilstein, Jutta Ecarus und Edwin Keiner. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. 91–111.
- Horn, Vincent, Wolfgang Schröer und Cornelia Schweppe. „Alte Menschen mit Migrationshintergrund und Fluchterfahrungen“. *Handbuch soziale Arbeit und Alter*. Hg. Kirsten Aner und Ute Karl. 2 überarbeitete und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: Springer VS, 2020. 455–463.
- Knapp, Gudrun-Axeli. „‘Intersectional Invisibility’: Anknüpfungen und Rückfragen an ein Konzept der Intersektionalitätsforschung“. *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Hg. Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar und Linda Supik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 243–264.
- Kribernegg, Ulla und Roberta Maierhofer. „The Ages of Life: Living and Aging in Conflict?“. *Ages of Life: Living and Aging in Conflict*. Hg. Ulla Kribernegg und Roberta Maierhofer. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. 9–20.
- Kronenthaler, Andrea, et al. „Vorstellungen von Migrantinnen über eigene Pflege im Alter“. *HeilberufeScience* 7.3 (2016): 90–100, 91. doi:10.1007/s16024-016-0268-5.

- Kunz, Thomas. „Ungleichheit“. *Handbuch Migrationspädagogik*. Hg. Paul Mecheril. Weinheim: Beltz, 2016. 243–260.
- Lutz, Helma und Anna Amelina. *Gender, Migration, Transnationalisierung: Eine intersektionelle Einführung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2017.
- Marquardt, Gesine, Elma Delkic und Tom Motzek. „Wenn Migranten alt werden – Das Altenpflegesystem zwischen Versorgungslücken und Entwicklungspotenzialen“. *ifo Dresden berichtet* 1 (2016): 26–32.
- Österle, August. „Zugang zu Gesundheitsleistungen: Sozialpolitische und gesundheitsökonomische Perspektiven“. *Gerechte Medizin? Analysen und Impulse aus Theorie und Praxis*. Hg. Johann Platzer und Wolfgang Kröll. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2018. 41–62.
- Purdie-Vaughns, Valerie und Richard P. Eibach. „Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group Identities“. *Sex Roles* 59.5–6 (2008): 377–391. doi:10.1007/s11199-008-9424-4.
- Reinprecht, Christoph, Eva Roszbacher, Ina Wilczewska, Faie Alpagu und Devran Koyupinar. *Einfluss der Migration auf Leistungserbringung und Inanspruchnahme von Pflege- und Betreuungsleistungen in Wien* (Wiener Sozialpolitische Schriften, 9). Wien: Magistratsabteilung 24 – Gesundheit und Sozialplanung, 2016.
- Reinprecht, Christoph. *Einfluss der Migration auf Leistungserbringung und Inanspruchnahme von Pflege- und Betreuungsleistungen in Wien*. MA 24, 2016.
- Reinprecht, Christoph. *Nach der Gastarbeit: Prekäres Altern in der Einwanderungsgesellschaft*. Wien: Braunmüller Verlag, 2006.
- Richter, Anna Sarah. *Intersektionalität und Anerkennung: Biographische Erzählungen älterer Frauen aus Ostdeutschland*. Dissertation. Weinheim: Beltz, 2016.
- Rosenmayr, Leopold. *Die menschlichen Lebensalter: Kontinuität und Krisen*. München: Piper, 1978.
- Ruokonen-Engler, Minna-Kristiina. „Unsichtbare“ Migration? *Transnationale Positionierungen finnischer Migrantinnen. Eine biographieanalytische Studie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2012. eLibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783839418765.
- Ruppe, Georg und Andreas Stückler. *Österreichische Interdisziplinäre Hochaltrigenstudie: Zusammenwirken von Gesundheit, Lebensgestaltung und Betreuung*. Wien: Österreichische Plattform für Interdisziplinäre Altersfragen, 2015.
- Şahin, Hale. *Unter unserem Seelenteppich: Lebensgeschichten türkischer Frauen in der Emigration. Sozialpsychologische Studien*. Innsbruck: Studienverlag, 2006.
- Spallek, Jacob und Oliver Razum. Epidemiologische Erklärungsmodelle für den Zusammenhang zwischen Migration und Gesundheit. *Handbuch Migration und Gesundheit. Grundlagen, Perspektiven und Strategien*. Hg. Jacob Spallek und Hajo Zeeb. Bern: Hogrefe, 2021. 81–90.
- Steinbach, Anja. „Older Migrants in Germany“. *Journal of Population Ageing* 11.3 (2018): 285–306. doi:10.1007/s12062-017-9183-5.
- Torres, Sandra. *Ethnicity and Old Age: Expanding our Imagination*. Bristol und Chicago: Policy Press, 2020.
- Torres, Sandra. „Elderly Immigrants in Sweden: ‘Otherness’ under Construction“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32.8 (2006): 1341–1358. doi:10.1080/13691830600928730.
- Twigg, Julia. „The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology“. *Journal of Aging Studies* 18.1 (2004): 59–73. doi:10.1016/j.jaging.2003.09.001.
- Van Dyk, Silke. *Soziologie des Alters*. 2 aktualisierte und ergänzte Ausgabe. Bielefeld: Transcript Verlag, 2020.
- Walgenbach, Katharina. „Gender als interdependente Kategorie“. *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Hg. Katharina

- Walgenbach, Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt und Kerstin Palm. 2. Auflage. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 2012. 23–64.
- Walgenbach, Katharina. „Intersektionalität als Analyseparadigma kultureller und sozialer Ungleichheiten“. *Kulturelle Differenzen und Globalisierung*. Hg. Johannes Bilstein, Jutta Ecarius und Edwin Keiner. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. 113–130.
- Walgenbach, Katharina. „Postscriptum: Intersektionalität – Offenheit, interne Kontroversen und Komplexität als Ressourcen eines gemeinsamen Orientierungsrahmens“. *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Hg. Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar und Linda Supik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 245–254.
- Walgenbach, Katharina, Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt und Kerstin Palm. Hg. *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Leverkusen: Verlag Barbara Budenich, 2007.
- WHO Regional Office for Europe. Hg. *Health of Older Refugees and Migrants: Technical Guidance on Refugee and Migrant Health*. 2018.
- Winker, Gabriele und Nina Degele. *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. 2. unveränderte Auflage. Bielefeld: Transcript, 2009.
- Yuval-Davis, Nira. „Jenseits der Dichotomie von Anerkennung und Umverteilung: Intersektionalität und soziale Schichtung“. *Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Hg. Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar und Linda Supik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 185–202.

Marcella Fassio

Erzählen, Ermächtigen, Entstigmatisieren

(Auto-)Biografische Verhandlungen von Migration und Mental Health in Social Media

Abstract: The effects of migration experiences on mental health have been increasingly discussed on social media platforms in recent years. On the one hand, migrants have reported their own experiences with mental health issues and medical services. On the other hand, NGOs have made such experiences public on behalf of others. Using four selected social media channels as examples, I examine how the connection between migration and mental health is presented in social media. According to my hypothesis, speaking publicly on social media leads to self-empowerment and destigmatisation. At the same time, the platforms offer possibilities of exchanging information and experiences with other affected persons and provide help for them. The authors considered here reflect on the difficult access to therapies as well as on conflicts that arise when mental health is tabooed in the family. In discussing various social media channels, the paper contributes to research on the intersection of medicine, migration, and social media. The selected social media accounts are analysed through the lens of a media-theoretical and narratological approach as well as with a view to concepts of narrative medicine.

1 Einführung

Growing up in a Middle Eastern household my parents never really talked about therapy or mental health. I am a first generation immigrant in a country that was not and has not always been accepting of my race and with that comes a lot of underlying trauma. [...] As I got older and began educating myself on topics of self help and mental health I knew therapy was something I wanted to bring into my life but it never seemed accessible (Hawra 2020),¹

so die in Detroit lebende College-Studentin Hawra auf ihrem *Instagram*-Kanal *howdoestheuscompare*. Hier zeigt sich bereits eine Verknüpfung von Migrationserfahrung und Mental Health. Nicht nur, dass die Erfahrung die psychische Gesundheit beeinträchtigen kann, auch der Zugang zu medizinischen Hilfsangeboten

¹ Alle Social-Media-Beiträge wurden im Original ohne Anpassung an geltende Orthografie-, Grammatik- und Interpunktionsregeln übernommen.

erscheint erschwert. Migrationserfahrung und Mental Health werden in den letzten Jahren vermehrt auf Social-Media-Plattformen verhandelt. Dabei sind zwei Richtungen sichtbar: Zum einen berichten Betroffene von ihren Erfahrungen als migrierte Personen mit psychischen Krankheiten und dem medizinischen System. Zum anderen sind es NGOs, die stellvertretend die Erfahrungen veröffentlichen.

Anhand dreier deutsch- und englischsprachiger *Instagram*-Kanäle und eines Blogs untersuche ich exemplarisch, wie die Verbindung von Migration und Mental Health in Social Media dargestellt wird und welche Umdeutungen hier stattfinden. Ausgewählt wurden für die Analyse die englischsprachige Plattform *Foreign Bodies*, geführt von der indisch-amerikanischen Journalistin Fiza Pirani, der englischsprachige *Instagram*-Account *Brown Girl Therapy* der indisch-amerikanischen Therapeutin Sahaj Kaur Kohli sowie der von People of Colour geführte deutschsprachige *Instagram*-Account *migrantischepsyche* und der Account *zentrumueberleben* der gleichnamigen NGO. Die Auswahl erfolgte über das Suchen nach zentralen Hashtags wie #mental health und #migration und das systematische Durchsehen der Ergebnisse. Mit den im Beitrag ausgewählten Kanälen soll eine Bandbreite unterschiedlicher Repräsentationen exemplarisch vorgestellt werden. Der Vergleich von deutschsprachigen und englischsprachigen Kanälen soll herausstellen, inwieweit innerhalb unterschiedlicher nationaler Kontexte unterschiedliche historische und kulturelle Aspekte von Migration und Mental Health verhandelt werden.

Meine These ist, dass das öffentliche Sprechen in Social Media zu einer Selbstermächtigung und Entstigmatisierung der Betroffenen führt. Zugleich bieten die Plattformen die Möglichkeit zu einem Austausch mit anderen Betroffenen und sie stellen Hilfsangebote für diese dar.² Dies ist vor allem bei Social-Media-Kanälen von Migrant*innen sichtbar, die bereits länger im neuen Land leben oder Migrant*innen der zweiten Generation sind. Diese Autor*innen nehmen zudem eine Rolle als Mittlerinstanz zwischen verschiedenen Akteur*innen – Migrant*innen und Nicht-Migrant*innen, Betroffenen und medizinischem Personal – ein. Die Autor*innen mit Migrationserfahrung reflektieren den erschwerten Zugang zu therapeutischen Angeboten sowie die Auseinandersetzung im familiären Bereich, wenn Mental Health dort tabuisiert wird.

Die ausgewählten Social-Media-Accounts analysiere ich mithilfe eines medien-theoretischen und narratologischen Ansatzes sowie mit Blick auf Konzepte der Narrativen Medizin. Die Verknüpfung der methodisch-theoretischen Ansätze erlaubt es zu untersuchen, inwieweit das intermediale Erzählen, verstanden als performati-

² Die Social Media-Autor*innen sind aufgrund der sensiblen Thematik von Migration und Mental Health auch von Hate Speech betroffen. Dieser Aspekt wird im Beitrag ausgeklammert, da der Fokus hier auf der Entstigmatisierung als ein Gegenpol zu Hate-Speech-Diskursen liegt.

ver Akt, der erzählenden Person ermöglicht, sich im medizinischen Diskurs eine Stimme zu geben und sich zugleich mit anderen Betroffenen interaktiv zu vernetzen. In der Auseinandersetzung mit Social-Media-Kanälen von Migrant*innen und Hilfsorganisationen ist es Ziel des Aufsatzes, einen Beitrag zur Forschung am Knotenpunkt von Medizin, Migration und Social Media zu leisten. Dabei sollen die Ergebnisse ebenfalls für die *Medical Humanities* nutzbar gemacht werden, da sie aufzeigen, dass Social Media zum Sichtbarmachen der spezifischen psycho-sozialen Bedürfnisse von Migrant*innen sowie zur therapeutischen Behandlung beitragen können.

2 Migration, Mental Health und Social Media

2.1 Migration und Mental Health

Mental-Health-Narrationen mit einem migrantischen Bezug stellen besondere Narrationen dar, da sie mit Blick auf die Migrationserfahrung der Erzählenden sowie mit Blick auf die medizinische Betreuung und die therapeutischen Beratungsmöglichkeiten von Migrant*innen betrachtet werden müssen. Diese Verbindung von Migrationserfahrung und psychischer Gesundheit ist in der Forschung bereits besprochen worden (Moussaoui et. al. 2021; Penka und Savin 2021; aus historischer Perspektive: Harper 2016). Oft werden traumatische Erlebnisse, Belastungen durch kulturelle Differenzen, Diskriminierungserfahrungen und die familiäre Situation als Einflussfaktoren der mentalen Gesundheit genannt (Simich und Andermann 2014). Hans-Jörg Assion führt so auf, dass psychische Krankheiten durch folgende „[m]igrationsgebundene Einflussfaktoren“ entstehen können: „[i]ndividuelle Belastungen, traumatische Vorerfahrungen“, „[f]amiliäre Situation, soziales Netzwerk“, „ökonomische Faktoren“, „Sprachkompetenz“, „[k]ultureller Kontext, Körper- und Krankheitskonzept“, „[k]ulturabhängige Symptompräsentation“, „[r]eligöse und traditionelle Vorstellungen“ sowie mangelnde „Zugangsmöglichkeiten zu professioneller Hilfe“ (2005, 135). Als „psychische Reaktionen und Störungen im Zusammenhang mit Migration“ nennt Assion folgende Punkte: erstens „kulturabhängige (normalpsychologische) Besonderheiten, Reaktionen auf den Migrationsstress oder eine fremde Kultur, Schwellenbereiche zu krankheitswertigen Symptomen“, zweitens „mit einem Migrationsprozess /-hintergrund häufig assoziierte psychische Störungen“ sowie drittens „vom Migrationsprozess primär unabhängige psychische Störungen, bei denen ein Migrationshintergrund sekundär die Ausprägung, Symptomatik, den Verlauf einer Erkrankung oder den Zugang zu professioneller Hilfe beeinflusst.“ (2005, 134)

Ein hiermit verbundener Aspekt, der in der Forschung vermehrt fokussiert wird, sind die schwierigen Zugangsmöglichkeiten zu medizinischen Angeboten – zum einen aufgrund der Sprachbarriere, zum anderen aufgrund von mangelnder Psychoedukation (Machleidt und Heinz 2011). Deutlich zeigt sich der Bedarf an Sprachmittler*innen und interkulturell erfahrenem medizinischem Personal (Maurer 2019). Zugleich scheint es einen Bedarf an Aufklärungsarbeit über und Entstigmatisierung von Mental Health zu geben. Dass Migrationserfahrung und Mental Health auch in Social Media Einzug gehalten haben, zeigen die vielen Accounts, die sich mit der Verbindung beider Themenkomplexe beschäftigen.

2.2 Mental-Health-Narrationen

Mental-Health-Narrationen sind geprägt durch spezifische Praktiken des Erzählens. Durch Erzählen werden zunächst Handlungen und Ereignisse in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht. In Anschluss an Marie-Laure Ryan (2004, 8) verstehe ich Narrationen als „cognitive construct, built in response to stimuli that can be found in various media“. Als Mental-Health-Narration fasse ich das Erzählen über psychische Gesundheit und Krankheit, das von der Beschreibung psychischer (und damit verknüpft physischer) Symptome geprägt ist.³ Anschließend an Vorstellungen der Narrativen Medizin stellt die Praktik des Erzählens dabei eine Interaktionsmöglichkeit zwischen Patient*innen und medizinisch Tätigen dar (Charon 2017; Wohlmann 2016). Da die ausgewählten Mental-Health-Narrationen über das Leben mit einer psychischen Erkrankung berichten, sind sie als Krankheitsnarrationen zu fassen. Als autobiografische *illness narratives* beschreiben sie den Krankheitsprozess aus der eigenen Sicht (Hydén 2005, 294). Das Erzählen stellt hier eine Alternative zu medizinischen Narrativen dar. Autobiografische Krankheitsnarrationen werden zumeist als Möglichkeit des kranken Subjekts aufgefasst, eine Stimme im medizinischen Diskurs zu erlangen (Hunsaker Hawkins 1999, 12). Anne Hunsaker Hawkins hebt in ihrer Studie *Reconstructing Illness* (1999, 18) hervor, dass in Autopathographien Krankheit Sinn zugeschrieben werde. Das Erzählen erhält die Funktion des Therapeutischen, des Bewältigens traumatischer Ereignisse (Hunsaker Hawkins 1999, 24). Ähnliche Merkmale stellt Brigitte Boothe (2009, 54) mit Blick auf das Erzählen im psychotherapeutischen Gespräch heraus. Zentral für das therapeutische Erzählen sei, dass das Kranksein Teil des Lebensentwurfs und eines neuen Selbstverständnisses werde. Boothe (2009, 75) verweist zudem auf die narrative Konstruktion des Ichs

³ Die WHO fasst Mental Health als „an integral and essential component of health. [...] mental health is more than just the absence of mental disorders or disabilities“ (WHO 2018).

im psychotherapeutischen Gespräch. Gerade aufgrund der hier entstehenden zeitlichen und kreativen Distanz sehen auch Gabriele Lucius-Hoene und Carl Eduard Scheidt (2017, 238) einen Bewältigungsschritt im Erzählen. Das Potenzial des Erzählens finde sich zum einen auf der Textebene, da die Erzählinstanz „im Erzählen eine andere erkenntnistheoretische Position einnimmt als die des Protagonisten der Erfahrung“ (Lucius-Hoene und Scheidt 2017, 238). Zum anderen sei die interaktive Gestaltung des Erzählens zentral für die Bewältigung (Lucius-Hoene und Scheidt 2017, 238). Das Erzählen könne dabei in unterschiedlichen Formen als Bewältigungsleistung fungieren, unter anderem „als Strukturierung des Problems und als kognitive Ordnungsleistung“, „als Wiederherstellung verlorengegangener Autonomie“, „als Identitätsvergewisserung und -herstellung“ sowie „als Sinnstiftung“ (Lucius-Hoene und Scheidt 2017, 238–239). Diese möglichen Funktionen des Erzählens sind mit Blick auf die ausgewählten migrantischen Mental-Health-Narrationen zentral, da die psychische Erkrankung dort als einschneidendes Erlebnis verhandelt wird, das nicht zuletzt das Erzählen selbst begründet.

2.3 (Auto-)Biografisches Erzählen in Social Media

Um Mental-Health-Narrationen in Social Media angemessen fassen zu können, ist es notwendig, die medialen Besonderheiten zu berücksichtigen. Medien generieren Praktiken, zugleich wirken sich Nutzungspraktiken auf Medien aus. Die Darstellungsmöglichkeiten des Mediums formen dabei den Inhalt. Neue Medien, so Ryan (2005, 20) „give birth to new forms of text and to new forms of narrative, which in turn may be codified into genres“. Narrationen können die Möglichkeiten des Mediums nutzen oder dieses nur als Übertragungskanal verwenden (Ryan 2005, 20). Medien lassen sich somit als Kommunikationsmittel verstehen, die von technischen Gegebenheiten abhängig und zeichenbasiert sind. Anschließend an Jill Walker Rettberg (2014, 32) fasse ich das Internet, aufgrund der dort vorliegenden Vielfalt von medialen Formen, nicht als *ein* Medium, sondern als medialen Rahmen, der verschiedene Medien, Genres und Formen in sich aufnimmt. Social-Media-Narrationen im Speziellen verstehe ich, in Anlehnung an Ruth Page (2010, 427), als episodische Narrationen, in denen von Erlebnissen berichtet wird, die zeitlich geordnet und markiert sind und die einem erzählenden Subjekt zugeordnet werden können. Die Narrativität ist abhängig davon, inwieweit die Postings zueinander in Beziehung gesetzt werden (Page 2010, 427).

Ein wichtiges Merkmal von Social-Media-Narrationen stellt Intermedialität dar. Irina Rajewsky (2002, 12) folgend ist Intermedialität ein „Hyperonym für die Gesamtheit aller Mediengrenzen überschreitenden Phänomene“. Sie umfasst den Medienwechsel, die Medienkombination sowie intermediale Bezugnahmen. So-

cial-Media-Narrationen weisen Intermedialität auf, da sich hier die Darstellungsmöglichkeiten des schriftlichen Erzählens durch die Integration von Fotografien, Audio- und Videodateien erweitern. Die Kombination von Text und Fotografie ist dabei auf verschiedene Weisen möglich, indem entweder das eine Medium das andere dominiert, oder beide gleichberechtigt arrangiert sind. Hier ist zu berücksichtigen, dass Fotografien gemeinhin als Referenz auf Wirklichkeit gelten. Ihnen werden Unmittelbarkeit, Glaubwürdigkeit und ein besonderer Authentizitätsanspruch zugesprochen (Ryan 2010, 16).

Neben der Intermedialität ist für die Betrachtung von Social-Media-Narrationen der Aspekt der Interaktivität zentral. Diese liegt durch die Interaktion zwischen den Produzent*innen und Rezipient*innen sowie durch Hyperlinks vor. Die Verlinkung kann innerhalb eines Social-Media-Kanals erfolgen, z. B. durch das Teilen von Beiträgen, ebenso ist eine Referenz auf andere Webinhalte möglich. Die Leser*innen können Beiträge liken, teilen und kommentieren sowie an Umfragen teilnehmen. In diesem Prozess kann es ergänzende Korrekturen und Anmerkungen geben. Die Kommentare können unterstützend oder zurückweisend wirken (Tophinke 2017, 72). Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die erzählenden Subjekte weiterhin Möglichkeiten haben, zensierend einzugreifen, Kommentare zu löschen oder User*innen zu sperren. Da es sich im Fall von Social-Media-Narrationen um ein öffentliches und interaktives Erzählen handelt, kann es außerdem zu einer Vergemeinschaftung mit anderen User*innen kommen.

Grundlegend für Erzählen in Social Media ist des Weiteren die Inszenierung von Authentizität, verstanden als Resultat spezifischer künstlerischer Darstellungspraktiken (Funk und Krämer 2014, 10) und als performativer und ästhetischer Effekt (Schlich 2002, 14). Authentizität wird damit durch die Thematisierung spezifischer Inhalte, durch mediale Verfahren und durch die Zuschreibung als ‚authentisch‘ seitens der Rezipient*innen konstruiert (Weixler 2012, 27–28). Gerade die Darstellung der eigenen psychischen Erkrankung, verstanden als existenzielle Extremsituation, fordert Authentizität ein, bzw. wird als authentisch rezipiert.

Grundsätzlich ist den Praktiken in Social Media eine hohe Konventionalisierung inhärent (Kreknin und Marquardt 2016, 10), da die Plattformen der Selbstdarstellung normativ wirken. Durch diese Regularisierungen kommt es zu einer Homogenisierung der User*innen (McNeill 2012, 70). So gibt die jeweilige Plattform vor, auf welche Art und Weise Mitteilungen gepostet werden, beispielsweise, welches Medium und wie viele Zeichen genutzt werden können. Seitens der Rezipient*innen ist außerdem die Einfachheit zu kommentieren, zu überspringen („skippen“) und zu liken festgelegt, wodurch die Leseintensität beeinflusst wird. Für die zu untersuchenden Mental-Health-Narrationen ist damit der Publikationskanal zentral. Hier soll im Folgenden kurz auf das Erzählen in autobiografischen Weblogs sowie auf *Instagram* eingegangen werden. Doris Tophinke

fasst Weblogs als eine Form von Wirklichkeitserzählung und differenziert dabei zwei Richtungen:

In Erzählungen, die als Teil der Beziehungspflege innerhalb von Netzwerken entstehen, geht es vor allem um ‚akzeptabel‘/‚nicht akzeptabel‘ im Sinne einer richtigen, von den Mitgliedern geteilten Deutung von Ereignissen, Erlebnissen und Erfahrungen sowie auch um Relevanz/Irrelevanz der Erzählungen für die sozialen Netzwerke. Erzählungen mit (alltags-)historiographischem und dokumentarischem Anspruch, die das Internet weniger zur Beziehungspflege, sondern stärker als Publikationsmedium nutzen, sind stärker durch die Unterscheidung ‚wahr‘/‚unwahr‘ bestimmt. (2009, 247)

In Weblogs findet also eine Amalgamierung von Relevanz und sozialen Aspekten des Networkings statt, da das eine nicht ohne das andere funktionieren kann. Eine Besonderheit von Weblogs sei, so Tophinke (2009, 266), ihre Interaktivität, die zum einen aufgrund der Verlinkungsmöglichkeiten, zum anderen aufgrund der Nutzung der Kommentarfunktion vorliege. Es können Links auf andere Webseiten gesetzt und – vorausgesetzt, die Kommentarfunktion ist aktiviert – Kommentare verfasst werden. Zwar unterscheiden sich Weblogs von mündlichen Alltagserzählungen dadurch, dass sie „nicht in Koproduktion mit kopräsenten Leser/-innen“ entstehen (Tophinke 2009, 271). Allerdings liege durch die Kommentarfunktion eine Form von Koproduktivität vor, da die Beiträge bewertet werden können (Tophinke 2009, 271–272). Dadurch werde zumindest „die Illusion der Kopräsenz und der Partizipation an einem sich aktuell dynamisch entfaltenden Interaktionsgeschehen“ erzeugt (Tophinke 2009, 72). Je nach Interaktionsmöglichkeiten der User*innen können diese auch tatsächlich am Geschehen partizipieren. In Weblogs findet sich außerdem zumeist eine Kombination von Text und Bild, abgesehen von Foto-Blogs nimmt jedoch der Schrifttext den größten Teil von Beiträgen ein.

Auf der Social-Media-Plattform *Instagram* steht vor allem der visuelle Content, Fotografien sowie kurze Videos, die im Feed gepostet werden, im Vordergrund. Die Texte sind zunächst untergeordnet, da die Aufmerksamkeit der Rezipient*innen durch das Bild geweckt wird. Sie können jedoch unterschiedlich starke Bedeutung für den Post haben. So wird das Textfeld zum Teil nur für Hashtags, das Setzen von Tags oder den Verweis auf einen Link genutzt, es kann kurze Texte, die als Bildunterschrift das Foto kontextualisieren, oder längere Texte geben, die über die visuelle Abbildung hinausgehen. Die Einträge sind mit Datum und Ort versehen, ein Zeitstempel liegt jedoch nicht vor. Zentraler Bestandteil der Social-Media-Plattform sind Likes und Kommentare. Erweitert wird die Möglichkeit des Postens durch *Instagram*-Stories – kurze Videoschnipsel, die zumeist als spontaner Live-Mitschnitt

des Lebens erscheinen und nur vierundzwanzig Stunden sichtbar sind.⁴ Auch die-
sen Videos liegen Praktiken der Selektion und nachträglichen Bearbeitung und
somit der Inszenierung zugrunde.

Die ausgewählten migrantischen Mental-Health-Narrationen sind mit Blick
auf die genannten spezifischen Eigenheiten des digitalen Erzählmediums und die
dort vorhandene Kommunikationssituation zu betrachten.

3 Migrantische Mental-Health-Narrationen in Social Media

3.1 Das Wort ergreifen und die Stimme erheben

Die Plattform *Foreign Bodies* wurde 2018 von der Mental-Health-Journalistin Fiza
Pirani gegründet. Auf dem Blog werden monatlich autobiografische Beiträge zum
Thema Mental Health und Migration veröffentlicht. Die Blog-Beiträge werden zum
Großteil kommentiert und geliked.⁵ Zusätzlich erhalten Newsletter-Abonent*innen
jeden Montag einen Newsletter-Beitrag, der auf relevante Artikel und Bücher zum
Thema verweist: „Foreign Bodies is a newsletter and online community centering
immigrant and refugee experiences with a mission to de-stigmatize mental illness
and encourage personal storytelling.“ (Pirani 2020)⁶ Manche der Beiträge sind von
Pirani verfasst, einige stammen jedoch von anderen Migrant*innen, die mit ihrem
vollen oder nur mit ihrem Vornamen auftreten. Pirani immigrierte als Kind mit
ihren Eltern von Indien in die USA. Zudem wurden bei ihr Depressionen diagnosti-
ziert. Auf der Plattform ergreift sie somit selbst als Betroffene das Wort, ist zugleich
aber auch Vermittlerin, und ermöglicht, dass andere Betroffene gehört werden:

This all started out as a way for me to try and make sense of my own sh*t. I was diagnosed
with clinical depression in 2017 after months of lingering too long in a darkness I convinced
myself would go away on its own. Since then, I've realized there's a lot to say, share, learn

⁴ Diese Flüchtigkeit der *Instagram*-Stories erschwert eine wissenschaftliche Analyse.

⁵ Die Kommentare und Likes liegen im einstelligen Bereich.

⁶ Neben dem Blog führt Pirani auch einen zur Plattform dazugehörigen Twitter-Account (mit
1.113 Follower*innen) sowie einen persönlichen Twitter-Account (5.681 Follower*innen), auf wel-
chem sie sich ebenfalls mit den Themen Migration und Mental Health auseinandersetzt.
Vgl. @4nbodies. *Foreign Bodies*. *Twitter*. www.twitter.com/4nbodies. (25. Mai 2023); @fizapirani.
Fiza Pirani. *Twitter*. www.twitter.com/fizapirani. (25. Mai 2023); *Foreign Bodies* hat des Weiteren
einen *Instagram*-Account (mit 196 Follower*innen) und *Facebook*-Account (mit 431 Follower-
*innen), beide Accounts nehmen jedoch vor allem eine Werbefunktion für den Blog ein.

and unlearn about my relationship with mental health and how my foggy identity as a South Asian Muslim immigrant living in the American South might play a role. (Pirani 2020)

Die Plattform nimmt für Pirani die Funktion eines Sprachrohrs ein, mit dem sie auf die Verbindung von Migrationserfahrung und Mental Health aufmerksam machen und für das Thema sensibilisieren kann: „In this newsletter, I hope to share stories about how foreign bodies cope or struggle to cope with their mental health, whether that’s related to a diagnosed illness, stigmas or larger issues of sexuality, globalization, identity, colorism, discrimination, faith and so on.“ (Pirani 2020)

Die Plattform dient damit auch als ein Ort der Vergemeinschaftung. Dies wird bereits am Titel *Foreign Bodies* deutlich. Ziel ist es, jede Person mit jedem Hintergrund einzubeziehen, „migrant, indigenous or not – who may be struggling to feel acknowledged and understood.“ (Pirani 2020) Der Newsletter soll Betroffene untereinander vernetzen und ihnen eine Stimme geben, wie Pirani auf dem Blog herausstellt:

Immigrants and members of oft discriminated minority groups have long been conditioned to keep our innermost troubles to ourselves. We’re expected to appear resilient and submissive and we know we’ll have to work twice as hard to get half as far. [...] Here at Foreign Bodies, we believe shedding generations of internalized stigmas and stereotypes starts with dialogue – dialogue within our homes, at the dinner table, at our respective houses of worship and, perhaps most importantly, dialogue we offer our reflections in the mirror. [...] We want to reassure you that you’re not alone and help is available. Let’s normalize the bearing of our untold narratives, one experience at a time. (Pirani 2020)

Pirani verweist hier auf die Tabuisierung von psychischen Krankheiten und der Notwendigkeit, diese Tabuisierung durch das Erzählen aufzubrechen. Damit wird deutlich, dass die Plattform eine Möglichkeit der Selbstermächtigung und des Dialogs bietet. Zugleich zeigen sich in den Mental-Health-Narrationen Praktiken der Entstigmatisierung. Dies erfolgt in zwei Richtungen: Entstigmatisierung von Migrant*innen und Entstigmatisierung von psychischen Krankheiten. Die monatlichen Beiträge können als autobiografische Erfahrungsberichte gefasst werden, die jeweils eine spezifische Problematik beleuchten. Es wird hier zudem durch das autodiegetische Erzählen der eigenen Erfahrung von Depression und Migration Authentizität konstruiert. Die Autor*innen berichten von ihren Migrationserfahrungen und den damit verbundenen Anerkennungsschwierigkeiten, dem Auftreten von mentalen Problemen, den Konflikten innerhalb der Familie sowie dem Weg, einen Umgang mit der Krankheit zu finden. Im Beitrag *Why am I so afraid of medication?* erzählt beispielsweise die Betroffene Ilene davon, wie lange sie aufgrund des familiären Unverständnisses ihre negativen Gefühle und ihre Depression negierte. Der Beitrag verhandelt die Themen „pill shaming, one author’s dream for happier stories and

my personal experience with antidepressants.“ (Ilene 2020) Dabei stellt die Autorin eine Verbindung mit ihrer Herkunft und der damit verknüpften Erziehung her:

Being raised by my grandparents – both of whom were very stereotypical Chinese immigrant parental figures – I don’t remember ever talking about feeling sad. The closest I came to confiding my anxieties was balking about doing certain tasks like making phone calls or speaking in public. My complaints typically wound up inviting lectures about needing to work harder and to stop being lazy. (Ilene 2020)

Eine ähnliches Narrativ der Tabuisierung von Mental Health findet sich im Beitrag *My parents don’t believe I’m depressed. Now what?* von Meghna Rao (2020). Der Text verhandelt die Frage, wie es möglich ist, sich bei Zurückweisung auf die eigene Heilung zu refokussieren. Auch Rao berichtet davon, wie ihre Haltung zu ihrer Erkrankung von ihrem migrantischen Hintergrund beeinflusst wurde:

My childhood was a process of shifting personalities to fit the environment I was in. [...] My parents were raised in a cruel world, where slowing down and caring for their own emotions felt like it would gobble them up. They had an arranged marriage (my mother at 18), lived in meager circumstances in New York for most of their lives, and worked hard to even be recognized in this country. [...] Who they are today has required fighting tooth and nail against an American system, stacked against them, and an Indian system, also stacked against them. (Rao 2020)

Rao nennt hier die Erfahrungen der Eltern als Einflussfaktoren auf die eigene mentale Gesundheit und auf den Umgang mit dieser. Der Beitrag wird ergänzt durch ein Interview mit der taiwanesisch-amerikanischen Psychotherapeutin Sharon Lo, die unter anderem Ratschläge gibt, wie Kinder von Migrant*innen mit ihren Eltern über psychische Erkrankungen sprechen können (Rao 2020). Die Plattform *Foreign Bodies* erweist sich somit auch als Ort der Psychoedukation.

Deutlich thematisieren die Autor*innen in den Beiträgen außerdem ihre Migrationserfahrungen und das daraus resultierende Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit. So zum Beispiel im Beitrag *We can all break the cycle of shame and trauma* von Meera Mohan-Graham, der intergenerationale Traumata verhandelt. Hier stellt die Autorin ebenfalls heraus, nirgendwo dazuzugehören: „I grew up Indian American in a predominantly white and conservative New Jersey town. From a young age, I learned what it meant to feel in-between: too American for my Indian culture, and too Indian for American culture.“ (Mohan-Graham 2021)

Diese Thematik greift auch Pirani (2019) in ihrem autobiografischen Beitrag *What if no place feels like home?* auf, in welchem sie über den Einfluss des eigenen Zugehörigkeitsgefühls auf das mentale Wohlbefinden berichtet. Die Autorin verweist in ihrem Beitrag darauf, dass „[t]he spread of dehumanizing narratives about immigrants makes many feel unwelcome, unwanted and, well, like they

simply don't belong.“ (Pirani 2019) Zudem appelliert sie an die Leser*innen, sich Hilfe zu suchen und mit anderen Betroffenen zu vernetzen:

Make the effort to talk with other immigrants and share your thoughts with loved ones. [...] In my opinion, the key to feeling somewhat at peace with a mixed, misunderstood or even a lack of definitive identity is realizing you're not alone. It's one of the reasons I started this newsletter to begin with. (Pirani 2019)

Deutlich stellt Pirani hier die Vergemeinschaftung von Betroffenen als Ziel für die Gründung von *Foreign Bodies* heraus. Es zeigt sich jedoch auch, dass durch die Monolingualität der Beiträge nur die Vergemeinschaftung und Inklusion derjenigen erfolgt, die die Sprache Englisch beherrschen. Andere Personen werden somit ausgeschlossen.

3.2 Vernetzen und informieren

Die Autorin und Therapeutin Sahaj Kaur Kohli schreibt Mental-Health-Kolumnen und gründete 2019 auf *Instagram* die Plattform *Brown Girl Therapy*, die sie als „[f]irst/largest mental health community for children of immigrants“ bezeichnet. Auf dem Account mit 223.456 Follower*innen werden mehrmals wöchentlich Beiträge gepostet, die vielfach kommentiert und geliked werden. Ähnlich wie Pirani nimmt Kohli eine doppelte Rolle ein, ist sie doch ebenfalls Tochter von indischen Immigrant*innen. Anders als Pirani ist sie jedoch nicht nur Betroffene, sondern lässt sich als Therapeutin in Ausbildung auch dem medizinischen Personal zuordnen. Kohli richtet sich dabei mit ihrem Account hauptsächlich an Kinder von Immigrant*innen, vor allem aus dem südasiatischen Raum. Dies greift auch der Name des Accounts auf:

I'm Sahaj Kohli – a writer by trade, a therapist in training, a daughter of Indian immigrants & founder of this space. Brown girl therapy came to me as a passion project idea in late 2018, when I realized that there were so many amazing mental health accounts/communities for underserved populations but none were solely targeting South Asian womxn and children of immigrants. In June 2019 I decided I wanted to create the space & lead by example by vulnerably sharing my own stories to build bridges within our community and helps us feel more connected and less alone (Kohli 2020b).

Der *Instagram*-Account nimmt neben der Verknüpfung von Migrationserfahrung und Mental Health auch verstärkt den Einfluss von Gender auf diese in den Fokus. Als Ziele des Accounts nennt Kohli das Berichten über eigene Erfahrungen, die Vernetzung mit anderen Betroffenen und damit einhergehend die Hilfe und Unterstützung, die sie anderen Erkrankten durch das öffentliche und enttabuisierende Schreiben anbieten möchte. Auf dem Account kommen andere Personen nicht direkt zu Wort, er wird jedoch trotzdem zur Vernetzung und als eine Art

Sprachrohr genutzt. Kohli fragt ihre Follower*innen nach ihren Erfahrungen und in den Kommentaren melden sich weitere Betroffene, die oftmals zustimmend reagieren: „When I ask the Brown Girl Therapy community on Instagram what their number one barrier for accessing mental health care is, I got 23.213 responses. The results were eye-opening.“ (Kohli 2021a)

Zentral ist auf dem *Instagram*-Account der Aspekt der Wissensvermittlung zum Thema Migration und Mental Health und damit der Psychoedukation. Deutlich zeigt sich auf dem Account so der Versuch, psychische Erkrankungen zu entstigmatisieren. Kohli stellt heraus, dass sie für das Tabuthema Mental Health sensibilisieren, und Betroffene ermutigen möchte, offen über Mental-Health-Erkrankungen zu sprechen. Dabei stehen in ihren Beiträgen oft familiäre Konflikte im Vordergrund:

As children of immigrants, we're taught that something needs to be extremely wrong to seek help or that seeking help is countercultural or a betrayal to our community. We feel as though our struggles or pursuit of mental health is unworthy because of our parent's experiences. [...] We have been conditioned to believe that anything could even remotely initiate judgment or disrespect within the community should be kept within the family unit, or completely brushed under the rug. [...] Many of us grew up in households where emotional expression was restricted without realizing how harmful it is to our mental health. [...] Add to all of this, the fact that many of us were never even taught what mental health is, which only perpetuates the cultural and perceived stigma of mental health care, therapy, and self-advocacy. [...] This lack of psychoeducation, emotional expression, & a learned inability to communicate our needs hold us back from even considering therapy as an option. (Kohli 2021b)

Nachfolgend zählt Kohli die Möglichkeiten auf, die ein Sprechen über und Erzählen von psychischen Erkrankungen in sich birgt:

What if a professional, non-judgmental, confidential space is exactly what you need to release your shame and guilt for existing as you are? [...] What if going to therapy can also be about breaking generational cycles, self-empowerment, and personal development? What if it's about learning about your attachment struggles, unlearning productivity as worthiness, navigating your bicultural identity, practicing effective communication strategies and boundary setting, distinguishing b/w shame & guilt or learning how to self-regulate? (2021b)

Damit begründet Kohli auch die Relevanz und die Bedeutung des Accounts, der eine Art Hilfe zur Selbsthilfe darstellen soll. Zudem zeigt sich hier abermals die Ansprache einer Zielgruppe, die der Sprache mächtig ist. Bezeichnend für den Account ist, dass, obwohl auf *Instagram* das Bildmedium zentral ist, die Beiträge zumeist aus Textgrafiken bestehen. Kohli stellt beispielsweise mit einem Tortendiagramm die Hürden von Migrant*innen heraus, eine Therapie zu beginnen: „Barriers to therapy for immigrants and children on immigrants: financial cost (46,1%), not knowing where to start/ to access (28,6%), lack of diversity/ choices (18,6%), stigma (6,6%)“ (2021a). Durch die Verwendung von Diagrammen wird die Praktik

der Wissensvermittlung umso deutlicher. Die Grafiken konstruieren Wissenschaftlichkeit und Objektivität, die über die persönliche Erfahrung, die sonst vorwiegend auf *Instagram* zentral ist, hinausgeht.

Auffällig ist außerdem, dass Kohli in ihren Beiträgen kaum Hashtags verwendet, sodass keine Vernetzung von Beiträgen oder Kanälen über diese Form der Verlinkung stattfindet. Nur zu ihrem persönlichen *Instagram*-Account *sahajkohli* erfolgen in wenigen Beiträgen Verlinkungen.⁷ Auf diesem Account verfasst Kohli neben Beiträgen zu persönlichen Erlebnissen, ebenfalls Postings zum Thema Migration und Mental Health. Hier wird zugleich durch die Verbindung von professioneller Expertise und persönlicher Erfahrung als Betroffene Authentizität hergestellt.

Neben dem *Instagram*-Account *Brown Girl Therapy* führt Kohli zudem einen gleichnamigen *Facebook*-Account. Auf diesem Kanal wird der Appell der Entstigmatisierung und Selbstermächtigung ebenfalls deutlich, wenn das Titelbild des Accounts den Schriftzug „Your mental health matters“ trägt. Wie auf *Instagram* zeigt sich hier die Praktik der Vergemeinschaftung, da Kohli sich an ihre Leser*innen wendet und nach ihren Erfahrungen fragt:

A few weeks ago I asked you all what healing looked like for you. I've compiled your answers and more to create a list of 50 ways children of immigrants can pursue healing in our daily lives. I hope this can help you feel less alone as you are on this journey [...]. Which do you relate to? What would you add? (2020a)

Die Antworten der Follower*innen überträgt sie, ähnlich wie auf *Instagram*, in Textgrafiken, die eine kompakte Vermittlung von Informationen und Hilfsangeboten darstellen sollen.

Die Verknüpfung von Migration und Mental Health ist ebenfalls auf dem deutschsprachigen *Instagram*-Account *Migrantische Psyche* sichtbar. Auch hier wird der Account laut Selbstbeschreibung von People of Colour geführt und richtet sich an People of Colour. In der Account-Beschreibung heißt es: „von poc für poc intersektional antirassistisch antisexistisch (post)migrantisch“. Der Account hat mit 2.606 Follower*innen eine deutlich geringere Reichweite als der englischsprachige Kanal von Sahaj Kohli. Zudem werden Beiträge unregelmäßig gepostet. Diese werden jedoch vielfach geliked und kommentiert. Ähnlich wie auf dem Account *Brown Girl Therapy* bestehen die Beiträge vor allem aus Grafiken mit Text, der Informationen vermittelt. So fragt ein Posting zum Beispiel, „[w]ie wirkt sich ein ‚Migrationshintergrund‘ auf unsere Psyche aus?“ und nennt folgende Aspekte:

⁷ Der Account hat derzeit 16.354 Follower*innen.

Nachkommen von eingewanderten Personen empfinden oftmals ambivalente Gefühle bezüglich der eigenen & der Vergangenheit der Eltern. Wie verarbeiten sowohl Hoffnungen & Erwartungen der vorangegangenen Generationen als auch unsere eigenen. Dabei befinden wir uns in einer subjektiv vorhandenen Zwischenwelt, die weder die der Eltern, noch die der Aufnahmegesellschaft ist. Was macht das mit uns? Häufig auftretende psychische Auffälligkeiten sind Ängstlichkeit & Depression. Ausgelöst werden diese oft durch Identitätskonflikte: die Suche nach Kontinuität & widersprüchliche Anforderungen. [...] Migration und Flucht implizieren oftmals Veränderungen & psychische Traumata [...]. Zusätzliche Stressoren können u. a. sein: Migrations- & Fluchtmotive, geplante Aufenthaltsdauer, Aufenthaltsstatus, sprachliche & kulturelle Hürden, Familiensituation, gesundheitliche Vorbelastung. (Migrantischepsychologie 2021b)

Auch hier steht damit die Psychoedukation im Vordergrund des Accounts. Dabei zeigt sich ebenfalls der Versuch der Entstigmatisierung sowie das Aufzeigen der Hürden, medizinische Versorgung zu erhalten. Als Hürden nennen die Autor*innen im Beitrag „[p]sychosoziale Versorgung in migrantischen Communities“: „Mangel an Fachkräften“, „Organisatorische Hürden“, „Mangel an Psychoedukation“, „Kulturelle Hürden“ (Migrantischepsychologie 2021a). Bei diesen Postings ist abermals bezeichnend, dass keine Hashtags zur Generierung von Aufmerksamkeit und zur thematischen Vernetzung verwendet werden. Die Verfasser*innen der Beiträge richten sich jedoch direkt an ihre Leser*innen und fragen nach ihren Erfahrungen:

schön, dass ihr hergefunden habt wir haben viel zutun & werden hoffentlich so einiges in den Köpfen verändern können! [...] lasst uns gemeinsam wirken, damit wir Stigmatisierung aus dem Weg schaffen & Informationen zu psychischen Problemen endlich miteinander teilen können. (Migrantischepsychologie 2021a)

Damit zeigt sich wie auf *Foreign Bodies* und *Brown Girl Therapy* ebenfalls der Versuch der Entstigmatisierung und der Vergemeinschaftung sowie der Wunsch, anderen Betroffenen eine Stimme zu geben. Zugleich liegt abermals ein Ausschluss derjenigen Personen vor, die kein Deutsch beherrschen, womit nur eine begrenzte Anzahl an Betroffenen angesprochen wird.

3.3 Vermitteln und eine Stimme geben

Neben den Accounts von Betroffenen gibt es ebenfalls Social-Media-Accounts von NGOs, die auf das Thema Migration und Mental Health aufmerksam machen, so beispielsweise das *Zentrum Überleben* in Berlin, das „Therapie & Integrationsangebote für traumatisierte Geflüchtete & Folterüberlebende“ anbietet. Der Kanal weist mit 1.740 Follower*innen eine ähnliche Reichweite wie der Account *migrantischepsychologie* auf. Im Gegensatz zu diesem erfolgen jedoch mehrmals wöchentlich

Beiträge, die allerdings weniger geliked und kommentiert werden. Auch hier zeigt sich, dass mit dem Social-Media-Account zunächst versucht wird, Aufmerksamkeit für die Thematik Migration und Mental Health zu generieren. Dabei liegt der Fokus vor allem auf den Schwierigkeiten, den Migrant*innen aufgrund von Sprachhürden ausgesetzt sind. So wird bei einem Posting beispielsweise die Bedeutung von Sprachmittler*innen im medizinischen Bereich hervorgehoben:

[Die] Geschichte aus einer Therapiesitzung zeigt, dass hinter dem Gesprochenen oft ein großer kultureller Bedeutungsraum steht, der uns dank unserer Sprach- und Kulturmittler*innen erst eröffnet wird. Nur gemeinsam mit Sprach- und Kulturmittler*innen können wir Menschen mit unterschiedlichen Flucht- und Migrationserfahrungen im Zentrum ÜBERLEBEN psychotherapeutisch, sozialarbeiterisch und medizinisch unterstützen. (Zentrum Überleben 2021c)

Dem Beitrag sind außerdem zahlreiche passende Hashtags hinzugefügt, unter anderem #flüchtlingshilfe, #menschenrechte, #psychotherapie, #integration, #trauma, #sprachmittler und #vielfaltverbindet. Die dazugehörige Textgrafik enthält die exemplarische Narration der im Text genannten Therapiesitzung:

Auf die Frage wie es der Klientin, heute gehe, antwortet sie: ‚Mein Nabel ist gefallen.‘ Mein fragender Blick scheint so offensichtlich, dass die an der Sitzung beteiligte Sprach- und Kulturmittlerin ohne Aufforderung zu erklären beginnt: ‚Im Grund möchte Frau A. sagen, dass sie sich depressiv fühlt. Diese Metapher wird in ihrem Herkunftsland als Umschreibung für gedrückte Stimmung, Niedergeschlagenheit und weitere depressive Symptome genutzt. (Zentrum Überleben 2021c)

Mit diesem Beispiel wird verdeutlicht, dass es ausgebildete Sprachmittler*innen benötigt, um Patient*innen mit durch Migrationserfahrung bedingtem Sprachverlust angemessen betreuen zu können. Zugleich stellen die Beiträge heraus, dass Migrant*innen aufgrund der Sprachhürde benachteiligt sind, Zugang zum Gesundheitssystem zu erhalten:

Eine Sprache zu sprechen wird oft als Vorteil empfunden. Sprachen eröffnen Chancen und geben Sicherheit. Was ist aber, wenn eine Person zwar eine Sprache spricht – und vielleicht sogar mehrere – aber nicht die passende? Traumatisierte geflüchtete Menschen stehen in Deutschland vor großen Hürden, wenn es darum geht, einen sprachmittlungsgestützten Psychotherapieplatz zu finden. (Zentrum Überleben 2021a)

Die zentrale Bedeutung von Sprache als Möglichkeit des Gehört- und Verstanden-Werdens wird hier deutlich herausgestellt. Wie im anderen Beitrag sind abermals Hashtags hinzugefügt, die sich überwiegend mit den bereits genannten Hashtags überschneiden. Die Thematik von Sprache, Sprachverlust und medizinischer Versorgung wird auf dem Account vielfach aufgegriffen. Dabei gehen die Beiträge auch auf die Problematiken gesetzlicher Regelungen zur sprachlichen Unterstützung von Migrant*innen ein:

Menschen ohne Deutschkenntnisse werden im deutschen Gesundheitssystem strukturell benachteiligt. Es wird viel zu wenig Sprachmittlung für sie angeboten. Darum ist es wichtig, das Recht auf Sprachmittlung im SGB V festzuschreiben. [...] Unsere Sprachmittlungskosten werden auch durch Spenden getragen. (Zentrum Überleben 2021b)

In diesem Posting wird sichtbar, dass sich der Account weniger an Betroffene, sondern vielmehr an Verantwortliche in politischen Stellen, an medizinisches Personal und an Interessierte und potenzielle Spender*innen richtet. Der Account zeigt somit den Bedarf an Veränderungen im medizinischen und psychotherapeutischen Bereich auf. Zugleich gibt er den Migrant*innen im Weitertragen der Narrationen eine Stimme. So enthält die zum Posting dazugehörige Grafik ebenfalls eine biografische Narration, die anhand des Beispiels einer anonymisierten Betroffenen die Relevanz von Sprache verdeutlicht:

Therapie darf nicht an Sprache scheitern! Selma* ist durch ihre Erlebnisse in der Heimat und während der Flucht schwer traumatisiert – wie viele. Sie ist in Deutschland neu angekommen und braucht psychosoziale Hilfe. Selma kann nicht schlafen, nicht essen, nicht lernen, nicht wirklich leben. Doch ohne Übersetzung versteht sie niemand. Allein einen Arzttermin zu vereinbaren, ist unmöglich. Die Rettungsstelle, in die sie mit ihren Symptomen gebracht wird, verlässt sie mit Schlaftabletten. Selma ist verzweifelt. (Zentrum Überleben 2021b)

Die Veränderung des Namens, die durch das Sternchen markiert ist, und die Thematisierung von traumatischen Erfahrungen konstruieren abermals Authentizität. Dem Beitrag sind außerdem die in den anderen Postings gesetzten Hashtags hinzugefügt, sodass sich auch zwischen den Beiträgen eine Narration entwickelt, die die Narrationen im Text und in den Grafiken unterstützt. Gleichzeitig wird, wie auf den anderen untersuchten Accounts, der nach Außen getragene Anspruch nach Inklusion durch die Monolingualität der Beiträge im eigenen Medium nicht vollständig umgesetzt. Dadurch wird impliziert, dass die Zielgruppe nicht solche Migrant*innen umfasst, die erst sehr zeitnah migriert sind und für die hier möglicherweise eine Sprachbarriere besteht.

4 Fazit

Die Analyse zeigt, dass Social Media aufgrund der Reichweite und der geringen Publikationshürde eine wichtige Stimme im Diskurs um Migration und Mental Health einnehmen. Dabei liegt neben dem autopathografischen Schreiben von Betroffenen und dem Schreiben von Sprachmittler*innen auch das Schreiben von Personen vor, die in einer doppelten Funktion als betroffene Migrant*innen und Berater*innen auftreten. Im ersten Fall weisen die Mental-Health-Narrationen Praktiken der Selbstermächtigung auf, Betroffene ergreifen das Wort und geben

sich selbst eine Stimme im Diskurs. Dabei stehen neben äußeren Schwierigkeiten oft die Hürden in den Familien im Vordergrund sowie die Stigmatisierung von psychischen Erkrankungen, die dort erfolgt. Auf den untersuchten NGO-Accounts ist vor allem der Versuch sichtbar, für das Thema Migration und Mental Health zu sensibilisieren und Aufmerksamkeit zu generieren. Dabei wird auf die strukturellen Problematiken des Gesundheitssystems hingewiesen. Die Accounts, auf denen die Autor*innen eine doppelte Funktion einnehmen, stellen zum einen ein Sprachrohr für Betroffene dar, zum anderen bilden sie einen Ort der Vergemeinschaftung und der Psychoedukation. Auffällig ist, dass auch die Postings auf *Instagram* vor allem Schriftsprache beinhalten und damit der Wissensvermittlung dienen. Unterstützt wird diese Praktik der Informationsvermittlung durch das Einbetten von Diagrammen. Hier zeigt sich auf den Kanälen wiederholt eine Spannung zur sonstigen Verwendung von *Instagram* als Inszenierungsplattform des persönlichen Erlebens. Die in den Grafiken vermittelte Wissenschaftlichkeit und Objektivität ergänzt jedoch die sensible Thematik von psychischer Krankheit und Migrationserfahrung und unterstützt somit die Konstruktion von Authentizität gerade in den autobiografischen Beiträgen.

Praktiken der Entstigmatisierung finden sich auf allen untersuchten Accounts und Plattformen. Ebenso wird auf die zentrale Bedeutung von Sprache, Sprachverlust und Sprachhürden aufmerksam gemacht. Dies betrifft zum einen den erschwerten Zugriff auf medizinische Angebote und die Hürde, sich mitzuteilen. Zum anderen wird auf die Sprachlosigkeit aufgrund der Tabuisierung von Mental Health innerhalb der Familie hingewiesen.

Bezeichnend ist für die untersuchten Mental-Health-Narrationen jedoch, dass sie nicht in der Sprache des Herkunftslandes der Migrant*innen verfasst sind, sondern in Englisch bzw. Deutsch und sich somit an eine Zielgruppe richtet, die mit dieser Sprache vertraut sein muss. Die untersuchten Social-Media-Kanäle sind aufgrund der Monolingualität und der Reduzierung auf Text-Abbildungen nicht inklusiv und schließen eine einfache Nutzung von Übersetzungsprogrammen und Text-to-Speech-Software, zum Beispiel für illiterate Personen oder Menschen mit Seheinschränkungen aus.

Wo liegt nun aber das Potenzial dieser migrantischen Mental-Health-Narrationen auf Social Media? Social Media ermöglichen zunächst nicht-professionellen Autor*innen aufgrund der geringen Publikationshürde das öffentliche Erzählen über Mental Health. Hierdurch ist es den Betroffenen möglich, sich im medizinischen und gesellschaftlichen Diskurs eine eigene Stimme zu geben. Im Gegensatz zu gedruckten Texten, die einen längeren Publikationsprozess durchlaufen und keine direkte Interaktivität ermöglichen, sind Social-Media-Kanäle von (inszenierter) Unmittelbarkeit und Interaktivität geprägt. Dies scheint sich gerade für autopsychopathografisches Erzählen zu eignen, da die Leser*innen zeitnah reagieren können und so ein Aus-

tausch stattfindet. Durch die unmittelbare Veröffentlichung von Postings kann auf aktuelle Geschehnisse eingegangen und es können Diskussionen aufgenommen werden. Grundlegend für die untersuchten Narrationen ist außerdem, dass die Erkrankung sichtbar gemacht und für einen angemessenen Umgang mit ihr sensibilisiert wird. Dieses öffentliche Erzählen erweist sich als eine Möglichkeit der Selbstermächtigung gegen gesellschaftliche Stigmatisierungen.

Das öffentliche Erzählen psychischer Erkrankungen birgt allerdings auch Gefahren. So kann es eine triggernde Wirkung für andere Betroffenen haben, selbst wenn Triggerwarnungen vorhanden sind. Die (auto-)psychopathografischen Social-Media-Narrationen zeigen jedoch, dass Social Media ebenso Funktionen der Vernetzung und Vergemeinschaftung erfüllen können. So nehmen die Kommunikation und der Austausch mit den Follower*innen einen zentralen Stellenwert ein. Dabei bildet sich auch eine Solidargemeinschaft von Betroffenen aus. Zudem fungieren die Autor*innen als Ratgeber*innen, vor allem wenn sie dem medizinischen Personal zugeordnet werden können und sich in dieser Funktion äußern. Die Mental-Health-Narrationen haben somit schließlich Potenzial für den Bereich der *Medical Humanities*, da in ihnen zum einen die Sichtweise der Betroffenen in den Fokus gerät und auf diese Weise dem medizinischen Personal eine andere, psychosoziale, Perspektive auf die Verbindung von Migrationserfahrung und Mental Health aufgezeigt wird. Zum anderen hat die Untersuchung gezeigt, dass es Social Media medizinischem Personal ermöglicht, mit einer geringen Hürde eine Beratung anzubieten und Wissen über mentale Gesundheit und Krankheit niedrigschwellig zu vermitteln.

Literaturverzeichnis

- @4nbodies. *Foreign Bodies*. Twitter. www.twitter.com/4nbodies. (25. Mai 2023).
- @fizapirani. *Fiza Pirani*. Twitter. www.twitter.com/fizapirani. (25. Mai 2023).
- Assion, Hans-Jörg. „4.1 Migration und psychische Krankheit“. *Migration und seelische Gesundheit*. Hg. Hans-Jörg Assion. Heidelberg: Springer, 2005. 133–144.
- Boothe, Brigitte. „Erzählen im medizinischen und psychotherapeutischen Diskurs“. *Wirklichkeitserzählungen: Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Hg. Christian Klein und Matías Martínez. Stuttgart: Metzler, 2009. 51–80.
- Charon, Rita. *Principles and Practice of Narrative Medicine*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Funk, Wolfgang und Lucia Krämer. „Fiktionen von Wirklichkeit – Authentizität zwischen Materialität und Konstruktion“. *Fiktionen von Wirklichkeit. Authentizität zwischen Materialität und Konstruktion*. Hg. Wolfgang Funk und Lucia Krämer. Bielefeld: Transcript, 2014. 7–23.
- Harper, Marjory. Hg. *Migration and Mental Health: Past and Present*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

- Hawra. „Do you go to therapy?“. *howdoestheuscompare. Instagram*. 10. Mai 2020. www.instagram.com/p/CAAsZSYg-Qz/. (25. Mai 2023).
- Hunsaker Hawkins, Anne. *Reconstructing Illness: Studies in Pathography*. West Lafayette: Purdue University Press, 1999.
- Hydén, Lars-Christer. „Medicine and Narrative“. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Hg. David Herman et al. London: Routledge, 2005. 293–297.
- Ilene. „Why am I so afraid of medication“. *Foreign Bodies*. Hg. Fiza Pirani (30. April 2020). www.foreignbodies.substack.com/p/issue-16-why-am-i-so-afraid-of-medication. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. „What if seeking therapy is your way of healing those before and after you?“. *Brown Girl Therapy. Instagram*. 14. Juli 2021b. www.instagram.com/p/CRUIYvSISgJ/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. „A few weeks ago I asked you all what healing looked like for you“. *Brown Girl Therapy. Facebook* (22. Dezember 2020a). www.facebook.com/browngirltherapy/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. „Hi! I'm Sahaj Kohli“. *Brown Girl Therapy. Instagram* 5. April 2020b). www.instagram.com/p/B-nOU3TFyaVI/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. „IT'S HERE“. *Brown Girl Therapy. Instagram* (11. Juli 2021a). www.instagram.com/p/CRMr0ppl0dN/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. *Brown Girl Therapy. Facebook*. www.facebook.com/browngirltherapy/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. *Brown Girl Therapy. Instagram*. www.instagram.com/browngirltherapy/. (25. Mai 2023).
- Kohli, Sahaj Kaur. *sahajkohli. Instagram*. www.instagram.com/sahajkohli/. (25. Mai 2023).
- Kreklin, Innokentij und Chantal Marquardt. „Einleitung. Subjekthaftigkeit, Digitalität, Fiktion und Alltagswirklichkeit“. *Textpraxis. Digitales Journal für Philologie* 1 (2016): 1–20 (Sonderausgabe „Das digitalisierte Subjekt: Grenzbereiche zwischen Fiktion und Alltagswirklichkeit“).
- Lucius-Hoene, Gabriele und Carl Eduard Scheidt. „Bewältigen von Erlebnissen“. *Erzählen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hg. Matias Martínez. Stuttgart: Metzler, 2017. 235–242.
- Machleidt, Wielant und Andreas Heinz. Hg. *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie: Migration und psychische Gesundheit*. München: Elsevier, 2011.
- Maurer, Christiane. „Zum Verständnis im Umgang mit Menschen mit Traumafolgestörungen“. *Sprache, Flucht, Migration: Kritische, historische und pädagogische Annäherungen*. Hg. Radhika Natarajan. Wiesbaden: Springer VS, 2019. 217–230.
- McNeill, Laurie. „There Is No 'I' in Network: Social Networking Sites and Posthuman Auto/Biography“. *Biography* 35.1 (2012): 65–82.
- Migrantischepsyche. „Nach viel zu langer Zeit kommt hier der nächste Post“. *migrantischepsyche. Instagram* (25. Mai 2021b). www.instagram.com/p/CPTn0kOnbun/. (25. Mai 2023).
- Migrantischepsyche. „schön, dass ihr hergefunden habt“. *migrantischepsyche. Instagram* (14. Februar 2021a). www.instagram.com/p/CLSETVXnGg4/. (25. Mai 2023).
- Migrantischepsyche. *migrantischepsyche. Instagram*. www.instagram.com/migrantischepsyche/. (25. Mai 2023).
- Mohan-Graham, Meera. „We can all break the cycle“. *Foreign Bodies*. Hg. Fiza Pirani (5. Februar 2021). www.foreignbodies.substack.com/p/issue-18-we-can-all-break-the-cycle. (25. Mai 2023).
- Moussaoui, Driss. et. al. Hg. *Mental Health, Mental Illness and Migration*. Singapore: Springer Nature, 2021.
- Page, Ruth. „Re-Examining Narrativity: Small Stories in Status Updates“. *Text & Talk* 30.4 (2010): 423–444.

- Penka, Simone und Mihaela Savin. „Psychische Gesundheit von Migrantinnen und Migranten in Deutschland“. *Handbuch Migration und Gesundheit: Grundlagen, Perspektiven und Strategien*. Hg. Jacob Spallek und Hajo Zeeb. Bern: Hogrefe, 2021. 313–226.
- Pirani, Fiza. „FAQs: What is Foreign Bodies?“. *Foreign Bodies*. Hg. Fiza Pirani (17. Juli 2020). www.foreignbodies.substack.com/p/foreign-bodies-faqs. (25. Mai 2023).
- Pirani, Fiza. „When no place feels like home“. *Foreign Bodies*. Hg. Fiza Pirani (1. August 2019). www.foreignbodies.substack.com/p/when-no-place-feels-like-home-19-08-01. (25. Mai 2023).
- Rajewsky, Irina O. *Intermedialität*. Tübingen und Basel: UTB, 2002.
- Rao, Meghna. „My parents don't believe I'm depressed. Now what?“. *Foreign Bodies*. Hg. Fiza Pirani (31. Januar 2020). www.foreignbodies.substack.com/p/issue-14-my-parents-dont-believe. (25. Mai 2023).
- Ryan, Marie-Laure. „Fiction, Cognition, and Non-Verbal Media“. *Intermediality and Storytelling*. Hg. Marina Grishakova und Marie-Laure Ryan. Berlin und Boston: De Gruyter, 2010. 8–26.
- Ryan, Marie-Laure. „On the Theoretical Foundations of Transmedial Narratology“. *Narratology Beyond Literary Criticism: Mediality, Disciplinarity*. Hg. Jan Christoph Meister et al. Berlin: De Gruyter, 2005. 1–23.
- Ryan, Marie-Laure. „Introduction“. *Narrative Across Media: The Languages of Storytelling*. Hg. Marie-Laure Ryan. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004. 1–40.
- Schlich, Jutta. *Literarische Authentizität. Prinzip und Geschichte*. Berlin: De Gruyter, 2002.
- Simich, Laura und Lisa Andermann. Hg. *Refuge and Resilience: Promoting Resilience and Mental Health among Resettled Refugees and Forced Migrants*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Tophinke, Doris. „Internet“. *Erzählen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Hg. Matias Martínez, Stuttgart: Metzler, 2017. 70–75.
- Tophinke, Doris. „Wirklichkeitserzählungen im Internet“. *Wirklichkeitserzählungen: Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Hg. Christian Klein und Matias Martínez. Stuttgart: Metzler, 2009. 245–274.
- Walker Rettberg, Jill. *Blogging*. Cambridge: Polity, 2014.
- WHO. „Mental Health: Strengthening our Response“. *World Health Organization* (30. März 2018). <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>. (25. Mai 2023).
- Weixler, Antonius. „Authentisches erzählen – authentisches Erzählen. Über Authentizität als Zuschreibungsphänomen und Pakt“. *Authentisches Erzählen. Produktion, Narration, Rezeption*. Hg. Antonius Weixler. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012. 1–32.
- Wohlmann, Anita. „Narrative Medizin: Theorie und Praxis in den USA und Deutschland“. *Jahrbuch Literatur und Medizin* 8 (2016): 181–204.
- Zentrum Überleben gGmbH. „Eine Sprache zu sprechen wir oft als Vorteil empfunden“. *zentrumueberleben*. Instagram (14. Juni 2021a). www.instagram.com/p/CQGMjZli99d/. (25. Mai 2023).
- Zentrum Überleben gGmbH. „Menschen ohne Deutschkenntnisse werden im deutschen Gesundheitssystem strukturell benachteiligt“. *zentrumueberleben*. Instagram (20. Juni 2021b). www.instagram.com/p/CQV0Z4XiBP-/. (25. Mai 2023).
- Zentrum Überleben gGmbH. „Sprache zu verstehen bedeutet mehr, als nur Worte zu übersetzen“. *zentrumueberleben*. Instagram (11. August 2021c). www.instagram.com/p/CSbjxjckIYt/. (25. Mai 2023).
- Zentrum Überleben gGmbH. *zentrumueberleben*. Instagram. www.instagram.com/zentrumueberleben/. (25. Mai 2023).

Veronika Habeker

Tanz und Resilienz im Flüchtlingskontext

Ein Jugendtanzprojekt und seine resilienzfördernden Nebeneffekte

Abstract: The following article aims to contribute to the research field that investigates the resilience enhancing effects of art-based projects for and with refugees. As a case study of a dance theatre project with teenagers from Germany and Syria it zooms in on the individual and collective experiences and developments that the participants go through in the course of six months during which they create an evening filling performance. Based on a dynamic and context bound understanding of resilience the study highlights the requirements that need to be met along with the ethical and pedagogical approaches of the guiding artists in order to create a space where the young refugees can access and build on their personal resilience. The analysis of the recorded interviews, group discussions and personal observations sheds light on the challenges that the young refugees are faced with in their lives outside the rehearsal room. It also reveals how the dance theatre project constitutes a counterbalancing resource that has a positive and stabilizing effect on their emotional well-being and supports them in their challenging process of becoming at home in Germany. This article was written in connection with my Master's thesis in European Ethnology, a cultural studies analysis based on ethnographic field research. In the project, following the mode of participant observation, I took on the role of ethnographer, choreographic assistant and ensemble member.

1 Das Forschungsprojekt: Eine kulturwissenschaftliche Untersuchung zur integrationsfördernden Wirkung eines Tanzprojekts

Im Jahr 2016 ergab sich für mich die Möglichkeit, ein Tanztheaterprojekt mit deutschen und geflüchteten¹ syrischen Jugendlichen neben meiner Rolle als choreografische Assistenz auch wissenschaftlich zu begleiten: Auf der Basis ethnografischer

¹ In meinen Ausführungen verwende ich die gemeinhin als neutraler empfundene Bezeichnung ‚Geflüchtete‘ anstelle von ‚Flüchtlinge‘. Allerdings ändert der Austausch eines Wortes durch ein

Feldforschung beobachtete und dokumentierte ich das Projektgeschehen, um es aus kulturwissenschaftlicher Perspektive zu analysieren. Mein Untersuchungsschwerpunkt lag auf dem Themenfeld kulturelle Integration, jedoch ergab sich aus dem gesammelten Datenkorpus ein breites Themenspektrum, das neben der integrationsfördernden Wirkung des Projekts auch die stärkenden und stabilisierenden Effekte auf die Jugendlichen zu Tage förderte. Das Datenkorpus setzte sich aus meinen Beobachtungsprotokollen und Feldnotizen, den aufgezeichneten Interviews und Gruppengesprächen mit den Jugendlichen, den Experteninterviews mit den künstlerischen Leitern, den informellen Gesprächen mit der Deutschlehrerin der syrischen Jugendlichen sowie einer zu Projektende vom Theater durchgeführten schriftlichen Befragung der Teilnehmer*innen zusammen.² Die Analyse des Datenmaterials zeigte auf, mit welchen Belastungen die geflüchteten Jugendlichen in ihrem Alltag zu kämpfen hatten und wie sich die gemeinsame kreative Arbeit positiv auf ihr emotionales Wohlbefinden auswirkte. Wie sich im Rahmen meiner Recherche herausstellte, müssen jedoch konkrete Kriterien erfüllt werden, damit sich die integrationsfördernde und damit verbunden die resilienzfördernde Wirkung künstlerischer Projekte tatsächlich einstellen. Denn dass dies nicht automatisch geschieht, deutet das Resümee des syrischen Dolmetschers zu einer vorangegangenen Erfahrung in einem deutschen Jugendtheaterprojekt an: „[E]s war Integration aber keine Inklusion, also ich bin dabei, aber allein.“ (Interviewtranskript syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 3–4)

Die partizipative Kunstform *Community Art* bzw. *Community Dance* ist für ihre positive und inklusive Wirkung auf die Teilnehmenden bekannt, weshalb seit der ‚Flüchtlingskrise‘ 2015 deutschlandweit vermehrt Tanz- und/oder Theaterprojekte mit und für geflüchtete Kinder und Jugendliche veranstaltet werden.³

vermeintlich neutraleres nichts an der Situation der damit bezeichneten Menschen bzw. wie diese wahrgenommen werden: „The euphemism treadmill shows that concepts, not words, are in charge: give a concept a new name, and the name becomes colored by the concept; the concept does not become freshened by the name.“ (Pinker 1994) Ob ‚Flüchtling‘ oder ‚Geflüchtete‘ – in beiden Fällen handelt es sich um ein Etikett, das den Menschen, die dieser Gruppe zugerechnet werden, eine homogene Identität überstülpt, auf die sie fortan reduziert werden. Aus diesem Grund bemühe ich mich, die geflüchteten Teilnehmer*innen des Projekts in erster Linie als syrische Jugendliche zu bezeichnen, da dies ihrer eigenen Identitätszuschreibung am ehesten entspricht.

² Die in diesem Aufsatz zitierten Gesprächspassagen stammen aus insgesamt 13 Transkripten der Interviews und Gruppengespräche, die auf Anfrage eingesehen werden können.

³ Als ein Beispiel von vielen sei das Bremer *Community Dance*-Projekt von 2017 genannt: „*Home sweet home*“. Ein Tanzprojekt mit Geflüchteten und Nicht-Geflüchteten. Veranstaltet von DE LOOPERS 2017.

Bislang gibt es nur wenige wissenschaftliche Studien zur Wirkungsweise solcher partizipativen Kunstprojekte im Flüchtlingskontext im deutschsprachigen Raum.

Der folgende Aufsatz soll in Form einer qualitativen Untersuchung einen kleinen Einblick in diesen Bereich geben. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt dabei auf der Darstellung, welche Faktoren, Kompetenzen und Gegebenheiten im Mikrokosmos *Community Dance*-Projekt dazu führten, dass die Jugendlichen sowohl als Einzelne als auch als Gruppe positive Entwicklungen und Erfahrungen durchlebten, die von ihnen als emotional stärkend und wohltuend beschrieben wurden und somit vor dem Hintergrund des vorliegenden Artikels als resilienzfördernd verstanden werden können.

2 Projektdetails

Das untersuchte Tanztheaterprojekt ist in der Kunstform *Community Dance* zu verorten, die noch genauer beschrieben werden soll und sich klar von tanztherapeutischer Arbeit abgrenzt. Das Projekt trug den Titel *Das Fremde – so nah* und fand in der Reihe eines seit acht Jahren jährlich veranstalteten Jugendtheaterprojektes statt, vormals bekannt als *Impuls Festival* und seit 2016 erstmals als *Young Players Project (YPP)* des Anhaltischen Theaters Dessau. Die Initiatoren des Projekts waren der Freundeskreis des Dessauer Theaters e.V. in Kooperation mit dem Anhaltischen Theater. Die finanzielle Förderung wurde u. a. durch das Kultusministerium des Landes Sachsen-Anhalt und diverse Stiftungen gewährleistet. Das Projekt unterstand der künstlerischen Gesamtleitung der Schauspieldirektorin Almut Fischer des Anhaltischen Theaters, aus deren Feder auch Konzept und Titel stammen.

Der inhaltliche Auftrag war, gemeinsam mit einem gemischten Ensemble aus einheimischen und geflüchteten Jugendlichen ein Stück zu entwickeln, das Begegnungserfahrungen zwischen den Polen ‚fremd‘ und ‚vertraut‘ im Hier und Jetzt bearbeiten sollte. Im Vorfeld wurde von der Leitung entschieden, keine Kriegs- und Fluchtgeschichten in das Stück einfließen zu lassen, um den Schutz der Jugendlichen zu gewährleisten:

Das aktuelle Projekt gibt Geflüchteten ein Gesicht, wir wollen aber keine Biografien auf die Bühne zerren, keine persönlichen Fluchtschicksale erzählen, nicht ins Fahrwasser des Mitleids geraten, sondern ein Tanz- und Theaterprojekt zeigen, in dem das Individuelle in einer großen Gemeinsamkeit aufgehoben ist. (Schulze 2016)

Insgesamt fanden drei intensive Probenphasen statt sowie mehrere Probenwochenenden, woraus sich 35 Probentage zzgl. vier Aufführungstage ergaben. Üblicherweise werden Jugendprojekte in einer intensiven Phase von mehreren Tagen oder

Wochen durchgeführt. Die anberaumte Projektspanne von sechs Monaten mit den sich abwechselnden Phasen von intensiven Probenzeiten und probenfreien Zeiten war ungewöhnlich und bot einen großzügigen zeitlichen Rahmen, der es erlaubte, sich wirklich kennenzulernen, Vertrauen aufzubauen und Entwicklungsprozesse gemeinsam zu durchleben, wie der Choreograf Josef Eder bestätigt:

Eder: [A]ufgrund dessen, dass es sich über ein halbes Jahr zieht und es so partiell stattfindet, dass man sich immer wieder mal zwei Tage trifft, und in der Zeit dazwischen passiert ja auch was, sie lernen mehr Deutsch, sie haben Erlebnisse, sie sind noch länger hier im neuen Sprachraum, in der neuen Kultur, in ihrer „neuen Heimat“ in Anführungsstrichen, die Arbeiten von vorher haben sich gesetzt und ich spüre das wirklich in der Arbeit, speziell am letzten Wochenende, dass der Körper offener wird, dass die Körper weicher werden, dass die Gemüter leichter werden, dass die Kreativität sich mehr teilt und sich ganz viel Neues leichter anfühlt. (Interviewtranskript Josef Eder, T_JE_220816, 3–4)

Das Jugendensemble bestand nach anfänglicher Fluktuation aus insgesamt 14 syrischen Jugendlichen (13 Jungen, 1 Mädchen) im Alter zwischen 14 und 17 Jahren und 6 Deutschen (4 Jungen, 2 Mädchen) im Alter zwischen 11 und 18 Jahren sowie einem 25-jährigen syrischen Dolmetscher, der ebenfalls als Tänzer am Projekt teilnahm. Er war zu Projektbeginn bereits seit 1 ½ Jahren in Deutschland. Die syrischen Teilnehmer*innen waren zwischen drei und sechs Monaten in Deutschland und lebten entweder allein oder mit Familienangehörigen in einer Flüchtlingsunterkunft in Dessau. Die Konstellation der syrischen Gruppe spiegelte im Übrigen die statistischen Zahlen der Flüchtlingskrise zum damaligen Zeitpunkt wider: So waren im Jahr 2015 europaweit 26 Prozent der Flüchtlinge, die Asyl beantragten, minderjährig, viele von ihnen unbegleitet und zu 86 Prozent männlich (Luft 2016, 24). Darüber hinaus stellten Geflüchtete syrischer Herkunft die größte Flüchtlingsgruppe dar (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2015, 9).

Zum Schutz der Jugendlichen wurden ihre Namen in den Transkripten durch Codes ersetzt, die zur Markierung ihrer Nationalität aus dem Buchstaben S für ‚syrisch‘ bzw. D für ‚deutsch‘ und einer Zahl bestehen. Der syrische Dolmetscher wurde mit SD abgekürzt.

3 Als Geflüchtete in einem neuen Land

Einen Einblick in den Lebensalltag und auch die Gefühlslage der syrischen Jugendlichen erfahren wir durch die Aussage des Dolmetschers zu Beginn des Projekts:

SD: [D]iese Jungen, die brauchen ein bisschen Zeit, die sind ganz neu in Deutschland, die haben schlechte Erfahrungen hinter sich, und jetzt sind sie in der Schule, sie lernen was

Neues, die Sprache ist neu, sie fühlen sich fremd [...] auf der Straße machen sie vielleicht schlechte Erfahrungen mit bösen Leuten [...] obwohl es gibt nicht viele, aber man sieht auf der Straße alle [...] so, die brauchen einfach noch ein bisschen Zeit. (Interviewtranskript Syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 8)

Im Verlauf der sechs Projektmonate eröffneten sich uns durch die gemeinsame Arbeit und die Gespräche immer wieder Einblicke in die Kriegs- und Fluchterlebnisse der syrischen Jugendlichen, die als belastend bis hin zu traumatisierend eingestuft werden können (Gewalterfahrungen, Gefangenschaft, lebensbedrohliche Situationen etc.). Hinzu kamen die Sorgen, Herausforderungen und Verunsicherungen, die der Prozess des Ankommens und Eingewöhnens in einem unbekanntem Land mit sich bringt, und die sich in den Gesprächen innerhalb der Proben immer wieder vernehmen ließen. Im Rahmen der Stückentwicklung kam beispielsweise zur Sprache, dass die Jugendlichen ihren Platz in diesem neuen Land noch nicht gefunden hätten, beziehungsweise die Frustration darüber, dass Integration so lange dauere. Wie anstrengend diese Phase ist, geht aus dem Kommentar von S9 hervor: Er habe vor lauter Sorgen und Problemen keine Energie und keinen Antrieb mehr, aber im Tanzprojekt ginge es ihm gut (Feldnotiz, 1. Juli 2016).

Wenngleich sich die Jugendlichen immer bemühten, positive Begegnungen zu betonen, gehörten ablehnende, fremdenfeindliche Erfahrungen zu ihrem Alltag, wie der folgende Gesprächsausschnitt zeigt:

Ich: Habt ihr viele nette Menschen in eurer Umgebung?

S9: Nein, ich nicht.

S5: Nicht so nett.

S9: Sie reden nicht mit uns und sie gucken, weil wir Ausländer sind.

S5: Ja, aber nicht alle.

Ich: Aber mit euren Lehrern in der Schule versteht ihr euch gut?

S9: Ja sehr gut.⁴

S3: Ja, in der Schule ist alles gut.

Ich: Und wie geht es euch mit den anderen Schülern?

S9: Nicht gut, sie reden nicht mit uns. Wir haben keine Freunde in der Schule.

(Transkript Gruppengespräch mit syrischen Jugendlichen, T_S3_S5_S9_051016, 2)

⁴ Wie mir die Deutschlehrerin erklärte, seien die Lehrer*innen der Übergangsklassen den Flüchtlingen gegenüber sehr positiv eingestellt, was auf das Lehrerkollegium allgemein nicht zutreffe. In diesem Zusammenhang klagte sie auch über fehlende Unterstützung seitens der Kolleg*innen sowie der Schulleitung. Sie fühlte sich mit den neuen Herausforderungen, die mit der Ankunft der Flüchtlinge einhergingen, allein gelassen (Feldnotiz, 22. September 2016).

Vor diesem Hintergrund erhält das Projekt für die syrischen Jugendlichen eine weitere Bedeutung, nämlich die eines örtlichen und zeitlichen Raums, der Schutz und vorübergehende Sorgenfreiheit bietet.

Auch die Künstler Balfour et al. (2015, 199) beschreiben ähnliche Beobachtungen, nämlich dass die Jugendlichen die Projekträume als Schutzraum („safe spaces“) wahrnahmen, außerhalb davon jedoch hohen Belastungen ausgesetzt waren: „[I]n the world beyond these classrooms, strong pressures exert themselves on these young people – pressures that are exacerbated by tiredness, boredom, a sense of being overwhelmed by the difficulties with acculturation and bureaucracy.“ (Balfour et al. 2015, 199) Der Wunsch der geflüchteten Jugendlichen, endlich dazuzugehören und Teil einer Gemeinschaft zu sein, wurde immer wieder klar geäußert. Demzufolge sind Faktoren, die für die integrationsfördernde Wirkung des Projekts ausschlaggebend sind, auch in Bezug auf Resilienz von Bedeutung, denn die positive, stabilisierende Wirkung von Gruppenzugehörigkeit ist hierbei ein wichtiger Faktor.

4 Die Bedeutung von Resilienz im Kontext eines Tanzprojekts

Lange Zeit wurde Resilienz als Widerstandsfähigkeit bezeichnet, bzw. eine Person galt als resilient, wenn sie „unbeschadet aus Belastungen hervorgeht“ (Schreiber und Iskenius 2013, 4). Dieses Modell von Resilienz wurde allein auf das Individuum bezogen und untersucht, ohne äußere Einflussfaktoren zu berücksichtigen, das heißt, es „legt ein statisches Resilienzkonzept nahe, in dem ein Mensch entweder resilient ist oder eben nicht“ (Schreiber und Iskenius 2013, 4). Eine solche Betrachtungsweise gilt heute als zu kurz gegriffen und aktuelle Studien beschreiben Resilienz vielmehr als dynamischen Prozess, der durch multiple Resilienzfaktoren beeinflusst wird (Schreiber und Iskenius 2013, 5). Einen wichtigen Aspekt stellt dabei die soziale Ebene dar: So herrscht über die Grenzen verschiedener Forschungsdisziplinen hinweg Einigkeit, dass „Resilienz [...] letztendlich immer von Beziehungen abhängt“ (Fröhlich-Gildhoff und Ronnau-Bose 2018, 372–373). Wie Esther Kleefeldt (2018, 33) unter Verweis darauf, dass „Reaktionen auf Stress und traumatische Ereignisse sich im Kontext sozialer Beziehungen, verfügbarer Ressourcen spezifischer Kulturen, Religionen, Gemeinschaften und Gesellschaften manifestieren“, hervorhebt, sollte Resilienz vor diesem Hintergrund

(mindestens) auf zwei Ebenen angesiedelt werden: der inneren psychischen und der äußeren sozialen. Diese interagieren auf vielfältige Weise und sind miteinander verschränkt. Re-

silienz ist ein Prozess, insbesondere auch sozialer Art, der in diesen Interaktionen stattfindet. Resilienz verbindet Menschen miteinander. Dieser Ansatz beinhaltet, dass die Verantwortung für die Resilienzbildung und -aufrechterhaltung nicht beim Individuum allein, sondern darüber hinaus beim Umfeld, bei der Gesellschaft, den verantwortlichen regionalen, staatlichen und überstaatlichen Institutionen, der Infrastruktur und beim politischem Willen liegt (Pulvirenti u. Mason, 2011). (Kleefeldt 2018, 29)⁵

Die Forschungsgruppe um Correa-Velez et al. untersuchte Faktoren, die sich im Prozess des Ankommens in der neuen Heimat positiv auf das Wohlbefinden jugendlicher Geflüchteter, und damit resilienzfördernd, auswirkten. Sie betont, dass der Blick auf vergangene Traumata nicht die Bedeutung des gegenwärtigen sozialen Umfelds verstellen dürfe, da letzteres den positiven bzw. negativen Verlauf maßgeblich mitbestimme:

The factors that best predict good wellbeing over the first three years of settlement are those that can be understood to promote a sense of belonging, becoming at home, being able to flourish and become part of the new host society. [...] The opportunity to flourish, to become at home, to belong is powerfully shaped by the prevailing social climate and structures that are openly inclusive or that exclude. (Correa-Velez et al. 2010, 1406)

Selbst wenn Geflüchtete bis zu ihrer Ankunft in Deutschland bereits ein erhebliches Maß an Resilienzkompetenz bewiesen haben, mahnen Schreiber und Iskenius daher an: „Resilienz ist keine unveränderbare und überdauernde Eigenschaft eines Flüchtlings. [...] Resilienzfaktoren [...] werden von der Umwelt (mit)bestimmt und können durch Umwelteinflüsse beeinträchtigt und beschädigt werden.“ (2013, 7) In ihrem Resilienzmodell unterscheiden die beiden Forscher drei Kategorien von Resilienzfaktoren (Schreiber und Iskenius 2013, 5–6) – Umweltfaktoren, Personenfaktoren und Prozessfaktoren –, wobei sie die wichtigsten in einer Übersicht zusammengestellt haben. Hieraus seien die folgenden zitiert, die auch für die Situation ‚Tanzprojekt‘ relevant sind: aus der Kategorie ‚Umweltfaktoren‘ der Bereich „Soziale Unterstützung durch Familie, Freunde oder eine Gruppe. [...] Hierzu gehören im aufnehmenden Land auch Freundschaften mit Einheimischen“; aus der Kategorie ‚Personenfaktoren‘ Eigenschaften wie „Kreativität und Fantasie“, „Emotionswahrnehmung und -akzeptanz“, „Emotionen in Expressivität und Handeln umsetzen können“, „Beziehungen gestalten können“, sowie „Selbstwirksamkeit, Selbstvertrauen und [...] Handlungsfähigkeit“; aus der Kategorie ‚Prozessfaktoren‘ die Bereiche „Optimismus, Hoffnung, Zukunftsplanung“,

⁵ Man beachte in diesem Kontext auch Marian Bussey (2007, 307), wenn diese betont: „Resilience is also fostered by caring social environments, perhaps never more so than after a trauma. Some of the most important contributions to resilience after trauma actually come from the social environment“.

„Gemeinschaft erleben“ sowie „Vermeidung belastender Gedanken und Gefühle durch Ablenkung“ (Schreiber und Iskenius 2013, 6–7).

Auch bei den Autoren Balfour et al. veränderte sich im Laufe ihrer künstlerischen Projektarbeit mit Geflüchteten ihr Resilienzverständnis dementsprechend:

[O]ur understanding of resilience shifted from us seeing it as a personal trait, a quality or set of abilities that can be developed in individuals over time, to a more holistic understanding of resilience as a process, that is context bound, complex and for some, fragile. An individual or indeed a community's resilience is to a great extent determined by the specific social context within which they are operating at any given moment. (2015, 3)

Auf der Basis eines dynamischen und kontextgebundenen Resilienzkonzeptes ergab sich daher in ihrer künstlerischen Projektarbeit eine neue Zielrichtung: „With this shift came a review in the function of the creative work, with a new emphasis being placed on identifying ways to resource resilience rather than construct it – to extend the range of contexts where individuals might feel positive and capable.“ (Balfour et al. 2015, 198) Folglich gilt es im Kontext von künstlerischer Projektarbeit zu untersuchen, wie durch die kreative Arbeit und das Agieren der leitenden Künstler*innen ein positives Umfeld gestaltet werden kann, in dem die Jugendlichen ihre Resilienzkräfte mobilisieren und entfalten können.

5 Teilnahmemotivation

Der Wunsch nach Beschäftigung und Ablenkung war bei den Jugendlichen entscheidender Impulsgeber, am Projekt teilzunehmen.⁶ So wie Schreiber und Iskenius Ablenkung zu den Resilienzfaktoren zählen, ergab auch eine britische Studie zum Wohlbefinden minderjähriger Geflüchteter, dass Beschäftigung eine positive Ressource in der Flüchtlingssituation darstellt:

The need to keep busy, distracting themselves from thinking about sad things, came up again and again in the discussions with young people. Many people cited being part of a sport or arts activity as a means of helping them cope with sad memories and anxieties. This was a way of escaping and helping them not to think about their past lives and difficulties. (BAAF Research Report 2008, zitiert nach Barnes 2009, 40)

Als Stadt mit erheblichen demografischen Problemen wie Überalterung und kontinuierlich schrumpfenden Bevölkerungszahlen hatte Dessau für die proportional

⁶ Wie mir die Deutschlehrerin der syrischen Jugendlichen erzählte, klagten die Jugendlichen oft über Langeweile, zu wenig Beschäftigung und mangelnde Kontaktmöglichkeiten (Feldnotiz, 30. Juni 2016).

kleine Gruppe der jugendlichen Bevölkerung nur ein sehr reduziertes Angebot an Freizeitmöglichkeiten zu bieten. Wie sich das auf die geflüchteten Jugendlichen auswirken kann, zeigt folgender Gesprächsausschnitt:

Ich: Ihr spielt oft Fußball?

S9: Ja, ich spiele in zwei Vereinen.

S3: Nein, ich kann nicht, (*deutet auf sein Schienbein*) ist kaputt.

(...)

S9: [S3] sitzt immer nur zuhause und raucht oder ist mit dem Handy, er spielt nicht Fußball, er macht keinen Sport, nur schlafen und Handy. (...) Er geht nicht raus, er ist immer zuhause, immer (*betont*).

S3: Es gibt nichts zu tun.

Ich: Ja klar, wenn du nicht Fußball spielst (...) (*an S5 und S9 gerichtet*) was gibt es denn sonst für Möglichkeiten für euch hier? Was kann man denn sonst so machen?

S9: Schule, Fußballspielen und dann Jobcenter, (...) viele Termine beim Jobcenter oder auch Sozialamt. (Transkript Gruppengespräch mit syrischen Jugendlichen, T_S3_S5_S9_051016, 3)

Das von S9 beschriebene Verhalten seines Freundes S3 ließ aus unserer Sicht depressive Tendenzen erkennen. An ihm war die positive Wirkung im Projektverlauf am deutlichsten zu beobachten, die sich im Folgenden auch aus seinen Gesprächszitaten ablesen lässt.

Eine weitere Teilnahmemotivation der syrischen Jugendlichen war die Aussicht, deutsche Gleichaltrige kennenzulernen, denn für gewöhnlich werden Geflüchtete im ersten Aufenthaltsjahr in separaten Übergangsklassen unterrichtet, wodurch kaum Kontakt zu deutschen Schüler*innen gegeben ist. Der Wunsch dadurch ihre Sprachkenntnisse zu verbessern, war hierbei zentral:

S2: [...] ich habe gesagt, ich kriege dadurch Kontakt zu Deutschen und, das habe ich noch nicht gesagt, das ist wichtig für uns, mit Deutschen zu reden, weil nur zuhause mit Büchern lernen reicht nicht, man braucht auch Kontakt. (Interviewtranskript S2, T_S2_300616, 6)

[...]

Ich glaube auch, die Deutschen haben Angst vor uns solange wir nicht Deutsch können, sie sagen, oh, was ist das [...] wir müssen erst Deutsch lernen und dann mögen uns die Deutschen [...] zum Beispiel [SD], er hat viele deutsche Freunde, warum? Weil er Deutsch kann. (Interviewtranskript S2, T_S2_300616, 2)

Auf deutscher Seite stand hingegen klar das Interesse an Tanz und Theater im Vordergrund. Dass die Begegnung mit Geflüchteten im Vorfeld nicht ohne Vorbehalte war, verdeutlicht die Aussage von D2:

[M]an hört ja auch viel Negatives über Flüchtlinge, das ist dann noch so die andere Seite, ich versuche da immer unvoreingenommen zu sein, aber man hat halt da die ganzen Sa-

chen, die man immer überall hört und man ist dann da schon so ein bisschen vorsichtig, sag ich jetzt mal. (Interviewtranskript D2, T_D2_020716, 4)

Neben den bereits genannten Teilnahmemotivationen der syrischen Jugendlichen ist es auch ihrem kulturellen Hintergrund zu verdanken, dass gerade sie dem Tanzprojekt so zahlreich beitraten. So herrscht in der syrischen Kultur im Vergleich zur deutschen Kultur eine sehr positive Einstellung zu Tanz vor:

SD: [A]lso ich sage immer, in Deutschland Männer, die sagen, „ich tanze“ ist immer so von der Bedeutung [...] „Was? Echt, du tanzst? Was?“ (*betont*). Also ich sage, ich tanze, aber das hat eine andere Bedeutung (...) für mich hat das eine andere Bedeutung, einfach mit Gefühl.

Ich: Wie ist das bei euch, also in deiner Kultur?

SD: In meiner Kultur dürfen wir alle tanzen und unbedingt über mehrere Stunden als Gruppe, wir tanzen immer (*betont*) als Gruppe, es gibt nur ein paar Solo-Arten, aber sonst immer so 50 oder 100 Leute zusammen. (...) von meiner Kultur her ist für mich mit Tanz alles in Ordnung [...]. (Interviewtranskript Syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 7)

Diese offene und unvoreingenommene Einstellung dem Tanz gegenüber erleichterte und bereicherte den kreativen Prozess der Gruppe enorm (Interviewtranskript Josef Eder, T_JE_220816, 3). Zugleich bedeutet dies, dass Tanzprojekte für diese Zielgruppe ein Angebotsformat darstellen, das auch gut angenommen wird und somit als unterstützende Maßnahme integrations- oder resilienzfördernder Ausrichtung eingesetzt werden kann.

6 *Community Dance*

Zum besseren Verständnis der Arbeitsweise der leitenden Künstler, soll im Folgenden kurz auf die wesentlichen Kernpunkte der Kunstform *Community Dance* eingegangen werden.

Die wissenschaftliche Erforschung des Phänomens *Community Dance* und dem darin beobachteten beziehungsweise erhofften positiven Wirkungsspektrum begann im deutschsprachigen Raum erst vor wenigen Jahren und die Zahl der wissenschaftlichen Publikationen ist noch immer relativ überschaubar.⁷ Dies ist nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass *Community Dance* selbst ein sehr heterogenes Feld ist, das nicht an bestimmte Orte, Gruppenkonstellationen und Vorge-

⁷ Einen wichtigen Anfang leistete Jovana Foik mit ihrer 2008 erschienenen Publikation, in der erstmals das Bildungspotenzial von Tanz ausführlich untersucht wurde (Foik 2008). Eine umfassende Studie zu Qualität und Wirkung künstlerischer Bildung ist die 2010 auf Deutsch erschienene Publikation von Bamford 2010.

hensweisen gebunden ist. Darüber hinaus sind die jeweiligen Projekte sehr von der individuellen Biografie, Arbeitsweise und Leidenschaft des agierenden Künstlers beeinflusst (Carley 2010, 20).

Die Stückentwicklung des Dessauer Jugendprojekts wurde von dem Choreografen Josef Eder und dem Regisseur Michael Uhl angeleitet. Josef Eder, der viele Jahre als Choreograf an der Seite von Royston Maldoom (*Rhythm is it!*) arbeitete, ist ein bekannter Vertreter der deutschen *Community-Dance*-Szene. Tanzprojekte dieser Art zeichnen sich aus durch den kollektiven Prozess und die gemeinsame Auseinandersetzung zwischen anleitendem Künstler und Teilnehmenden, mit dem Ziel, qualitativ hochwertige Kunst zu schaffen. Trotz der sozialen und therapeutischen Auswirkungen, die dieser zielgerichtete Prozess als positive Nebeneffekte mit sich bringt (Carley 2010, 76), wollen die leitenden Künstler ihre Arbeit als klar künstlerisch und nicht sozial-therapeutisch ausgerichtet verstanden wissen, denn

[w]enn es Ihnen aber vorrangig darum geht, durch die Arbeit mit benachteiligten Gruppen „Gutes zu tun“, bleiben Sie unter Umständen weit hinter Ihren Möglichkeiten zurück. [...] Sobald der soziale Gedanke im Vordergrund steht, laufen Sie Gefahr, aus falscher Rücksichtnahme Ihre Ansprüche herunterzuschrauben und den Teilnehmern damit das künstlerische Erlebnis vorzuenthalten. (Carley 2010, 30)

Oder in den Worten von Josef Eder:

Das Soziale ist eine Komponente, aber die muss einfach nebenbei laufen. Also dass ich sozial interveniere, das läuft bei mir auf der Schiene der künstlerischen Arbeit oder das läuft irgendwie immer darunter automatisch mit, aber der Fokus ist einfach der künstlerische Prozess. Und da spielt es für mich überhaupt keine Rolle, ob das jetzt Syrer sind oder Afghanen oder Dessauer oder Niederbayern. (T_JE_220816, 2)

Davon abgesehen ginge eine gezielt therapeutische Herangehensweise in den meisten Fällen mit einer klaren Kompetenzüberschreitung einher, da Tanzkünstler nicht automatisch tanztherapeutisch ausgebildet sind.

Als aufführungsorientiertes Theater steht die ästhetische Praxis im Zentrum, therapeutische Orientierungen sind als Supplement zu sehen. Wesentliche pädagogisch-therapeutische Prämissen sind Teilnehmerorientierung und Kompetenzansatz sowie eine von Empathie geprägte Haltung, der Unvoreingenommenheit und Wertfreiheit zugrunde liegt. Handlungsorientierung ist [...] sowohl auf den Prozess als auch auf das Produkt, auf die Aufführung bezogen, durchgängig. (Koch und Wondrak 2012, 97)⁸

Im Gegensatz zu Tanztherapie ist bei *Community Dance* somit die therapeutische Wirkung nicht das explizite Ziel, sehr wohl aber ein bekannter Nebeneffekt. Die

⁸ Die Autoren beziehen sich zwar auf Theater in sozialen Feldern, jedoch gilt die hier beschriebene Herangehensweise ebenso für den *Community Dance* (Koch und Wondrak 2012, 97).

künstlerische Auseinandersetzung mit dem Medium Tanz in einer von Empathie, Unvoreingenommenheit und Wertfreiheit geprägten Gruppenatmosphäre ermöglicht es Teilnehmer*innen, ungeachtet von Sprachkompetenz und technischen Fertigkeiten über ihren Körper zu Ausdruck und Kommunikation zu finden. Hier zeigt sich eine Parallele zur Tanztherapie, nämlich in den Einflüssen der Ausdruckstanzbewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts (als bedeutendster Vertreter ist Rudolf von Laban zu nennen): Es wurde weniger die Beherrschung einer bestimmten Technik, sondern vielmehr ein neues Körper- und Bewegungsempfinden angestrebt, um persönlichen Ausdruck, Spontaneität und Kreativität, Improvisation und Experimentierfreude zu fördern (Eger 2014).

Darüber hinaus ist *Community Dance* maßgeblich vom professionellen zeitgenössischen Bühnentanz beeinflusst, der sich in der künstlerischen Arbeit mit Laien bewährt hat, denn er ist

nicht durch eine spezifische Technik oder durch eine stilistische Ästhetik geprägt, sondern er sucht Grenzüberschreitungen zwischen den Künsten und bricht immer wieder mit vorhandenen Formen. Zeitgenössischer Tanz in diesem Sinne hat eine offene Struktur, die sich bewusst von festgelegten, linearen Entwürfen der Klassik und Moderne absetzt. [...] Zeitgenössischer Tanz ist prozessorientiert, und die Ergebnisse stehen im Kontext einer persönlichen Gesamtentwicklung. (Johannes Odenthals Eröffnungsrede beim Tanzkongress 2006, zitiert nach Fleischle-Braun et al. 2006, 53–54)

Durch seine offene, grenzüberschreitende und prozessorientierte Struktur ermöglicht der zeitgenössische Tanz in der künstlerischen Arbeit auf die diversen Konstellationen und Situationen flexibel zu reagieren und gemeinsam künstlerisch-ästhetisches Bewegungsmaterial zu erarbeiten, das im Idealfall alle Teilnehmer*innen in ihrer individuellen Kraft und Schönheit auf der Bühne zeigt. Das Ergebnis besticht nicht unbedingt durch Perfektion, sondern vielmehr durch „great originality and power“ (Matarasso, zitiert nach Foik 2008, 23).

Gleichzeitig bildet sich durch das gemeinsame Tanzen in der Gruppe ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das Unterschiede wie Alter, Geschlecht, kulturelle Herkunft etc. in den Hintergrund treten lässt. Denn der Tanz gelingt nur, wenn die Tänzer*innen einander wahrnehmen, sich mimetisch aufeinander abstimmen und kooperieren. Entscheidend dabei ist vor allem der Körperkontakt zwischen den Tänzer*innen, mit dem ein wesentlich höheres Maß an Intimität einhergeht und ohne Worte Kommunikation, Vertrauen und Nähe entstehen: „Wenn wir zusammen tanzen, wachsen wir zusammen; indem wir einander heben und stützen und uns räumlich und zeitlich aufeinander abstimmen, lernen wir Empathie und gegenseitiges Vertrauen. Wir berühren nicht nur die Haut, sondern auch den Menschen darunter.“ (Royston Maldooms Vortrag für das European Foundation Centre in Istanbul 2008, zitiert nach Carley 2010, 154) Eben dieser Effekt führt nach Maldooms Erfahrung dazu, dass sich Vorurteile gegenüber anderen Menschen im ge-

meinsamen Tanz relativieren und ein positives Gemeinschaftsgefühl möglich wird (Royston Maldoom in Gesprächen 2008, zitiert nach Eger 2014, 156).

Um also die positiven Nebeneffekte künstlerischer Projekte auch zu erzielen, bedarf es bestimmter Voraussetzungen: Zum einen zählt dazu der erläuterte künstlerische Qualitätsanspruch verbunden mit einer empathischen, wertfreien und ressourcenorientierten Haltung der Künstler (Koch und Wondrak 2012, 97). Im Umgang mit Geflüchteten und in Hinblick auf ihre belastenden Fluchterfahrungen sowie die Herausforderungen und Überforderungen in ihrem deutschen Alltag gilt es aber zum anderen auch noch weitere Faktoren zu beachten.

7 Die Jugendlichen mit ihrer Sprache und Kultur willkommen heißen

Bereits in der ersten Begegnung werden die Weichen für den Projektverlauf gestellt (Ulrike Levri im Interview mit Carolin Berendts am 18. Februar 2011, zitiert nach Berendts 2011, 142), weshalb dem sogenannten ‚Eisbrecher‘ eine zentrale Rolle zukommt. Hier zeigte die internationale Arbeitserfahrung des Choreografen Josef Eder Wirkung: Die Jugendlichen fanden sich zum ersten Begegnungswochenende, wie zu erwarten, nach Sprache und Nationalität getrennt in zwei Gruppen zusammen – einer deutschen und einer syrischen. Eder begann ohne Vorerklärung laut auf Arabisch von eins bis acht zu zählen (Zähleinheit im Tanz) und ließ sich von den syrischen Jugendlichen helfen. Dann forderte er die deutschen Teilnehmer*innen auf, ebenfalls auf Arabisch zu zählen. Im nächsten Schritt war die syrische Gruppe an der Reihe, die Zahlenfolge auf Deutsch aufzusagen. Nach der ersten Überraschung wurde mit viel Gelächter mehrmals hin- und hergewechselt. Mit diesem ‚Eisbrecher‘ wurden einerseits die syrischen Jugendlichen mit ihrer Sprache willkommen geheißen und zugleich vermittelt, dass beide Seiten in diesem Projekt voneinander lernen würden. Des Weiteren ließ sich Eder zentrale Begriffe des Tanzjargons auf Arabisch beibringen und ging rasch dazu über, diese im Training einzusetzen und in seinen Ansagen zu verwenden. Die arabische Sprache war somit von Anfang an als gleichberechtigt in der Projektarbeit etabliert und erhielt in der Stückentwicklung ebenso ihren Platz, mit dem Ergebnis, dass unter Anleitung von Michael Uhl sowohl deutsche als auch arabische Sprechszenen entwickelt wurden. Im Übrigen weckte die hohe Präsenz der arabischen Sprache das Interesse der deutschen Jugendlichen und sie begannen, sich von ihren Teamkolleg*innen Arabisch beibringen zu lassen.

Die Bedeutung der gleichwertigen Anerkennung der Erstsprache von Migrant*innen ist aus der Spracherwerbsforschung längst bekannt, da nur so eine

Situation geschaffen wird, in der sich diese auf die neue Sprache und Kultur vorbehaltlos einlassen können:

Erst mit der Anerkennung der Muttersprache eines Kindes wird der Respekt konkret erfahrbar, den es spüren muss, um sich relativ angstfrei auch auf die zweite Sprache und insofern auf ein Sich-Aussetzen gegenüber dem Einfluss der „zweiten Kultur“ einlassen zu können. [...] Der Kern der pädagogischen Aufgaben unter Bedingungen der Migration besteht genau darin, dass das, was die Migranten mitbringen, nicht verachtet, sondern respektiert wird, damit sie tatsächlich auch ganz in die Gesellschaft im Einwanderungsland eintreten können. (Hamburger 2012, 195)

Die syrischen Jugendlichen konnten somit dem Projekt ohne Anpassungsdruck beitreten und erlebten sich samt ihrer Sprache und Kultur als in der Gruppe angenommen und respektiert. Dadurch war die Grundlage für ein positives, resilienzförderndes Umfeld gegeben.

8 Die Stückentwicklung: Titel, Thema, Trauma und ‚ihre‘ Geschichte

8.1 Von Begegnung erzählen statt Fluchtgeschichten

Die künstlerische Arbeit mit Geflüchteten hält durchaus Fallstricke bereit und bedarf besonderer Sensibilität. Üblicherweise erfolgt eine Stückentwicklung im Theater auf der Basis autobiografischen Materials – eine Herangehensweise, die dazu verleiten kann, erlebte Fluchtgeschichten und persönliche Traumata erzählen zu lassen. Neben der Gefahr des Zur-Schau-Stellens und einer möglichen Viktimisierung der Darsteller bedeutet es auch eine Kompetenzüberschreitung der leitenden Künstler*innen. Künstlerautor*innen aus dem englischen Sprachraum empfehlen daher klare ethische Richtlinien, worunter auch die Handlungsanweisung zu finden ist, belastende Fluchterfahrungen auszuklammern und stattdessen symbolischen und fiktiven Erzählweisen beziehungsweise biografischen Elementen aus der gegenwärtigen Lebenssituation den Vorzug zu geben (Barnes 2009, 36; siehe auch Balfour et al. 2015, 5).

Aus diesem Grunde wurde auch im Falle des Dessauer Jugendprojektes vorab im Leitungsteam die Entscheidung getroffen, Kriegs- und Fluchtgeschichten explizit zu vermeiden. Zugleich sollte wachsam darauf geachtet werden, keine typischen Klischees zum Thema Fremdenfeindlichkeit zu bedienen. Zwar war der Titel *Das Fremde – so nah* vorgegeben, dessen Interpretation sollte jedoch bei der Stückentwicklung möglichst weitgefasst behandelt werden, so der Sprachregisseur:

Uhl: [A]lso nicht das Thema war vorgegeben, sondern nur der Titel (...) es geht jetzt hier nicht um das Klischee, da kommen jetzt die Fremden und wir machen hier etwas über Fremdenfeindlichkeit im Osten, was ich schwierig finde auch als Gestus dem Publikum oder der Stadt gegenüber, in der man jetzt wirkt, sondern es war eben klar, wenn man das mit Jugendlichen macht, da wird durch die Pubertät der eigene Körper auch wieder fremd, also dass das Fremde größer ist, dass es um die Erfahrung von Fremdheit geht, die jeder von uns hat, das verbindet die Menschen über Nationalitäten hinweg, weil jeder das Gefühl von Fremdsein kennt [...] also was glaube ich auch wichtig für den Kopf war, dass man nicht gleich da reintappt in die Falle [...]. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 4–5)

Durch die primäre Orientierung an der aktuellen Lebenssituation der Jugendlichen und der weitgefassten Interpretation des Titels war gewährleistet, dass alle Ensemblemitglieder ungeachtet ihrer Herkunft und Erfahrungen Anknüpfungspunkte finden konnten. Fremdsein und Fremdheitserfahrung sollten als universal menschliche Gefühle zusammen mit den Jugendlichen erforscht und erarbeitet werden, wodurch sowohl für die syrischen als auch für die deutschen Jugendlichen der thematische Zugang gegeben war:

SD: [D]as ganze Projekt ist für mich sehr sehr interessant [...] denn es gehört zu meiner Situation, fremd zu sein, das gehört zu mir, ich erlebe sowas, also man kann sagen, das ist Theater, aber es ist viel Realistisches dabei. (Interviewtranskript Syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 6)

D2: [U]nd so vom Thema an sich hat ja fremd nicht nur was mit Ausland, grade was bei mir auch manchmal durchkommt so mit Schüchternheit, man kann sich auch hier in Dessau fremd fühlen als Dessauer meinetwegen und das ist schon ein Thema, das mich auch bewegt und wo sich auch jeder reinfühlen kann, denke ich [...]. (Interviewtranskript D2, T_D2_020716, 5)

Die bewusste Entscheidung gegen eine Thematisierung von Fremdenfeindlichkeit auf der Bühne ermöglichte die Fokusverschiebung darauf, wie durch Begegnung anfängliche Angst vor dem Fremden überwunden werden kann. Dadurch sollte auch dem Publikum respektvoll und ohne erhobenen Zeigefinger ein Abend des Begegnens ermöglicht werden:

Uhl: Der Abend ist tatsächlich da, um eine Vorstellung für Dessau zu machen. Und ich finde die Reaktion auf etwas, das man nicht kennt, mit einer Art von Angst und Zurückhaltung zu reagieren, glaube ich, fast menschengerecht (...). [U]nd das ist wichtig, also dass es nicht pädagogisch sagt, begegnet euch, sondern dass es eine künstlerische Form bietet, aus der das rausatmet und man als Zuschauer auch eine Begegnung hat mit Jugendlichen verschiedenster Hintergründe [...]. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 8, 12)

8.2 Das Thema Flucht fordert dennoch Raum

Auch wenn von Anfang an feststand, dass der Theaterabend nicht die Fluchterfahrungen der Jugendlichen erzählen sollte, so tauchte das Thema im Probenprozess selbstverständlich dennoch immer wieder auf: Zum einen verleiteten die Requisiten, zu denen auch Koffer gehörten, immer wieder dazu, Bilder entstehen zu lassen, die an Flucht erinnerten, zum anderen konnten solche prägenden Erfahrungen nicht einfach ausgeschlossen werden, sondern mussten als Erfahrungsschatz des Ensembles ebenso ihren Platz erhalten. In diesem Kontext bewies sich das Medium Tanz als vorteilhaft, da abstrakte Bewegung viele Deutungsmöglichkeiten zulässt, im Gegensatz zur Sprache weniger konkret bleiben kann, und somit automatisch mehr Schutz bietet. So stellte die Stückentwicklung den Sprachregisseur vor die größere Herausforderung:

Uhl: Und das fand ich die große Schwierigkeit, weil mein gängiger Weg sonst sich anzunähern ist über irgendeine Art von biographischem Hintergrund und das zu machen, aber explizit Flucht zu vermeiden, also das war ja unsere Arbeitsaufgabe, die wir uns selbst gestellt hatten, als wir gesagt haben, uns interessieren diese Fluchtgeschichten genau nicht, weil da landet man in so einem Opfer-Sensationsklischee-irgendwas, also eigentlich Bestätigung von Tagesschaubildern [...] und wenn dann muss es anders gehen und dieses Wieanders, ich könnte dir jetzt immer noch nicht sagen, was da das Rezept ist, sondern jetzt ist aus dem ganzen Begegnen und Miteinander-Machen, und da war natürlich Tanz gut, weil da ein Ensemble in Bewegung gesetzt wird (...). Und ich habe mir da auch irgendwie ein Warm-up gebastelt, habe also auch meine Tanzsachen ein bisschen rausgezogen, um die da in Bewegung zu bringen, aber dann auch zu schauen, wie komme ich mit ihnen ins Geschichtenerzählen [...]. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 5)

Die Konkretheit der Sprache und das damit verbundene Dilemma wurde in der Stückentwicklung gemäß den bereits genannten Empfehlungen gelöst, nämlich einerseits über fiktive Geschichten und andererseits über biografische Elemente aus dem gemeinsamen Dessauer Alltag.

Dagegen gab sich Eder auf meine Frage, wie die Stückentwicklung ohne Gefahr des ‚Zur-Schau-Stellens‘ geführt werden müsse, sehr gelassen:

Eder: Das ist für mich als Choreograf ganz einfach, denn mein Material ist der Körper und der Körper ist ein Tagebuch des Erlebten. Und ohne den Tänzer zu fragen, wo er herkommt und was er erlebt hat, wird mir selbst bei einer abstrakten Aufgabe seine Geschichte erzählt werden und ist er in Berührung mit seiner Geschichte, weil er in Berührung mit seiner Körperlichkeit und seiner Bewegung ist und wenn sich daraus dann aufgrund der weiteren Arbeit, die sich vielleicht intimer gestaltet, von der anderen Seite ein Raum entwickelt, wo diese Geschichten auch verbal mitgeteilt werden wollen, dann ist das für mich völlig in Ordnung, aber dann ist das deren Entscheidung und nicht mein Hinterherfragen und mein schaulustiges Bohren nach einer mediengeilen Geschichte. (Interviewtranskript Josef Eder, T_JE_220816, 3)

Besonders in der ersten Probenphase, in der viel Material geschöpft wurde, aus dem sich Schritt für Schritt das Stück zusammenfügen sollte, kam es tatsächlich zu Situationen wie von Eder beschrieben. Beim gemeinsamen Improvisieren und Reflektieren erzählten die syrischen Jugendlichen immer wieder, wie sich ihre Bewegungen mit Fluchterinnerungen verbanden oder die Bewegungen anderer bei ihnen Assoziationen dieser Art weckten. „SD: [A]lso als Material haben wir nur Koffer und Stangen, aber bei Bewegung sieht man echt so viele Sachen und das war wirklich eine Überraschung [...].“ (Interviewtranskript Syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 7)

Als ein repräsentatives Beispiel soll folgende Szene dienen: Bei einer Improvisationsaufgabe mit einem Stock, der für einen geliebten Menschen stehen sollte, erzählte S1, wie ihn seine Bewegungen an den Moment erinnerten, in dem ein Freund in seinen Armen starb (Feldnotiz, 5. und 6. Mai 2016). Situationen wie diese waren trotz des vorab gefassten Entschlusses, Krieg und Flucht nicht zu thematisieren, unvermeidlich, da sie ganz natürlich im Probenprozess entstanden. Sie zu blockieren, hätte bedeutet, die syrischen Jugendlichen nicht in ihrer gesamten Persönlichkeit, zu der auch ihre Fluchterlebnisse gehören, zu akzeptieren. Dennoch äußerte sich die Deutschlehrerin bei ihrem Probenbesuch mir gegenüber äußerst besorgt darüber, dass die Verbindungen des Bewegungsmaterials zu realen Erlebnissen für die syrischen Jugendlichen aufgrund möglicher Traumata belastend sein könnten (Feldnotiz, 30. Juni 2016). Im Interview mit dem Regisseur gab ich die Frage weiter:

Uhl: Da habe ich überhaupt keine Sorge, dass wir da mit irgendwelchen Traumata falsch umgehen [...] gar nicht. Also das war zu Beginn und das hattet ihr in den Arbeiten ja eher festgestellt, weil ihr da ein bisschen den Verdacht hattet und wo die zum Teil auch Bemerkungen fallen ließen, aber die haben erkannt, es ist eine totale Arbeitsatmosphäre und damit löst sich das und selbst wenn die das so fühlen im Kopf, wir wissen jetzt natürlich nicht wie, aber ich denke, dass sie Geschichten erzählen und auch wenn es keine konkreten sind, aber dass sie die Bilder fühlen [...] und trotzdem werden die sehen und das wird wieder unsere Aufgabe sein, sie vom Schauspielen abzuhalten [...] dass sie sich da eben nicht reinsteigern oder irgendwie groß [...] aber das ist eher eine ästhetische Frage [...] und selbst wenn die das fühlen oder so ein Bild im Tun haben, ist das aufgefangen, weil sie gerade eine Form machen, also dadurch dass es Tanz ist und es ist nicht Tanz, der das als ausgesprochenes Thema hat, zu sagen, „jetzt trag mal deinen abgeschossenen Bruder da durchs Bild“, sondern „trägt einander da rein“ und da machen die dann automatisch den Pathos, den wir dann wieder eher zurechtstutzen werden [...]. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 7)

Auch wenn, wie im Falle der Deutschlehrerin, die Arbeitsweise der Leiter in Bezug auf Trauma kritisch gesehen werden kann, konnte ich in meinen Beobachtungen keine negativen Auswirkungen feststellen. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass sie selbst im Probenprozess über Erlebnisse aus Syrien beziehungsweise von ihrem Weg nach Deutschland erzählten, signalisierte, dass es für sie in Ordnung

sei, über ihre Erfahrungen zu sprechen und das Thema Flucht somit kein Tabu darstellte.

8.3 Mitgestaltung und ‚ihre‘ Geschichte

Das Bühnenstück selbst mitzuentwickeln und zu gestalten, die Bewegungen mit eigenen Emotionen, Bildern und Geschichten zu füllen, hat den Effekt, dass sich die Teilnehmer*innen eines Tanzprojekts mit dem künstlerischen Ergebnis identifizieren, es sich zu Eigen machen und es letztlich auf der Bühne überzeugend präsentieren können (Domkowsky 2011, 127).

Durch die Interpretationsoffenheit der abstrakten Tanzbewegungen konnte jede*r seine eigene Geschichte zum Stück finden, die sich im Falle der syrischen Jugendlichen in erster Linie auf reale Erlebnisse bezog:

SD: Wir haben heute darüber gesprochen, jeder hat ein Bild im Kopf, so jede Bewegung hat ein Bild, wie Geschichten, ich erzähle über meine Bewegung Geschichten, was ich genau erlebt habe, was ich gesehen habe, oder was ich in der Heimat erlebt habe oder was ich in Deutschland gesehen habe. (Interviewtranskript Ensemble, T_DW_Gruppe_161016, 2)

Die Möglichkeit selbst aktiv und kreativ mitgestalten zu können, erhält im Flüchtlingskontext eine weitere Dimension: Der oftmals als fremdbestimmt empfundene Alltag und der Verlust eigener Handlungsfähigkeit, die übergestülpte Flüchtlingsidentität, lange Phasen des Wartens auf rechtliche Entscheidungen, die über die eigene Zukunft bestimmen, führen oft zu einem Gefühl der Ohnmacht. Die Erfahrung von echter Partizipation, aktiver Mitgestaltung und Anschluss an eine Gemeinschaft stellen in diesem Kontext eine wichtige Ressource dar, um den Belastungen im Alltag mit Resilienz begegnen zu können. Auch Balfour et al. betonen in ihren Ausführungen zu Resilienz den Aspekt der eigenen Handlungsfähigkeit (*agency*), die in der künstlerischen Arbeit für die Jugendlichen erlebbar wird. „[I]t relates directly to the needs of newly arrived participants who [...] need opportunities to gain a sense of power and control, and to understand that they have the ability to affect changes in their lives.“ (2015, 202)

Wie sich diese Wirkung im untersuchten Tanzprojekt manifestierte, verdeutlichen die folgenden Beispiele: In den Proben stellte sich heraus, dass S3 noch die arabische Kunst des Geschichtenerzählens beherrschte – genannt *Hakawati*. Aus diesem Element wurde eine kraftvolle Szene geschaffen, in der S3 ein Märchen erzählt, das ihm von seinem Großvater in der *Hakawati*-Tradition überliefert wurde. Die deutschen Jugendlichen übersetzten die Schlüsselmomente für die Zuschauer*innen. Auf der Bühne mit ihrer Sprache und ihrer Kultur in Erscheinung treten zu können und dadurch das deutsche Umfeld, also ihre Ensemblekolleg*innen

und das Publikum, an ihrer Sprach- und Kulturgemeinschaft teilhaben zu lassen, stellte für die syrischen Jugendlichen eine Erfahrung der Wertschätzung dar: „SD (übersetzt für S3): Er möchte sich hier bei allen Leuten bedanken, die uns die Chance gegeben haben, dieses Projekt zu machen und damit ein Bild von uns zu geben und von unserer Kultur etwas zu zeigen.“ (Interviewtranskript Ensemble, T_DW_Gruppe_161016, 4)

Welche Bedeutung besagte *Hakawati*-Szene für die Jugendlichen außerdem hatte, erzählte S1 im Abschlussgespräch, nämlich sich nach all den Jahren der Flucht und der Entwurzelung wieder mit der eigenen Kultur verbinden zu können:

S1: [I]ch bin seit fünf Jahren jedes Jahr in einem anderen Land: Ich war in Syrien, ich war in der Türkei, ich war in Griechenland, jetzt in Deutschland, ich ziehe jetzt nach Dortmund, ich habe seit fünf Jahren keine eigene Wohnung [...] ich will jetzt wieder zurück in meine Wohnung, Leben – geht nicht. Der Krieg hat uns alles [...] alles kaputt gemacht. Ja und [...] man erinnert sich mit dem Stück an unsere Verwandte, an unsere Liebe zum Beispiel [...] ja zum Beispiel *Hakawati* hat [S3] gemacht, erinnert man sich an *Hakawati*, ich hatte es vergessen wegen dem Krieg – wirklich. Ich habe gehört, sie wollen in unserem Stück *Hakawati* machen, ich habe gesagt, ach ja – *Hakawati* [...]. (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 5)

Eine weitere Schlüsselszene des Stücks ist die ‚Vorstellungsrunde‘, in der jede*r einzeln nach vorne tritt und dem Publikum Namen, Alter und Berufswunsch nennt. Die Besonderheit der Szene lag darin, dass sie den syrischen Jugendlichen die Möglichkeit bot, aus der Flüchtlingsanonymität herauszutreten und vor Publikum die eigenen Zukunftswünsche bezeugen zu lassen. Die enorme Wirkung, die diese Szene auf das Selbstwertgefühl der syrischen Jugendlichen hatte, beschreibt S3 im Abschlussgespräch: „Und in der Szene, wo wir unsere Namen sagen und was wir werden wollen, an diesem Punkt fühle ich mich wie ein König.“ (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 4–5)

9 Die Wechselwirkung von künstlerischer und sozialer Dimension

9.1 Die Entwicklung eines ‚Wir-Gefühls‘: Vertrauens- und Gruppenbildung

S1 antwortete auf die Frage „Wo fühlst du dich geborgen?“ wie folgt: „Ich fühle mich sicher, wenn meine Teamkollegen da sind. Ich spüre das bei jedem von uns. Und ich fühle mich sicher, wenn der Regisseur uns vertraut.“ (Schriftliche Befra-

gung, 2) Die Qualität des kreativen Prozesses innerhalb der Gruppe hängt maßgeblich mit dem Grad des gegenseitigen Vertrauens zusammen:

Gegenseitiges Vertrauen ist eine Notwendigkeit für einen offenen, konstruktiven Prozess, in den sich jeder einbringen kann. Spezifisch für das Theaterspielen ist, dass dieses gegenseitige Vertrauen intensiver vorhanden sein muss als bei anderen Gemeinschaftsarbeiten, weil die Spieler sehr viel von sich zeigen und preisgeben. Wenn sie einander vertrauen, wenn ein positives Gruppenklima herrscht, macht dies den gesamten ästhetischen Prozess fruchtbarer. Dann sind schöpferische Prozesse ganz anderer Qualität möglich. (Domkowsky 2011, 137)

Daher legten die leitenden Künstler von Anfang an ihren Fokus darauf, ein Klima zu schaffen, in dem sich mit Wohlwollen und Wertschätzung begegnet wurde, aber auch klare Regeln und Anforderungen wie zum Beispiel Disziplin und verbindliches Engagement, gelten sollten. Der ‚Führungsstil‘ der Leiter zeichnete sich aus durch eine strenge, konsequente und fordernde Haltung bei gleichzeitig viel Humor und Selbstironie, mit dem sie die Jugendlichen an die anstrengende Probenarbeit heranführten und mit ihnen das Einhalten der Regeln beziehungsweise ihrer Verantwortung übten. Zu einer der wichtigsten Kernkompetenzen der leitenden Künstler zählt die gezielte Prozesssteuerung, in der sich ein steter Wechsel zwischen künstlerischer und sozialer Dimension vollzieht:

Die Theaterarbeit mit Jugendlichen mit Fluchterfahrung bedarf einer Spielleitung, die die soziale und ästhetische Dimension in ein ständiges Wechselspiel bringt. Nur wenn in der Theaterarbeit die soziale Dimension, die Verbindlichkeit und das Vertrauen innerhalb der Gruppe von jungen Menschen, die in einer fremden Umgebung ihren Alltag zu bewältigen haben, gut etabliert ist, kann es überhaupt zu einem ästhetischen Experiment kommen. Und wenn dann das ästhetische Experiment, das Entdecken kreativen Ausdrucks, erfolgreich verläuft, beeinflusst das wiederum die gemeinsame soziale Kompetenz. (Plate 2016)

Aus diesem Grund nimmt der soziale Aspekt der Vertrauensbildung für die Leiter auf dem Weg zum künstlerischen Ergebnis einen hohen Stellenwert ein. Diesbezüglich ist die gemeinsame Körperarbeit im Tanztraining besonders förderlich, denn von Anfang an findet Begegnung durch Berührung statt, die Jugendlichen lernen sich dabei kennen, werden sich vertraut und lernen einander zu vertrauen. Deutlich zu beobachten war dieser Prozess in Partnerübungen bzw. in Improvisationsaufgaben zu zweit oder in Kleingruppen (Interviewtranskript D2, T_D2_020716, 4). Hierbei steuerte Eder der Tendenz rein deutscher oder syrischer Formationen bewusst entgegen, indem er auf häufigen Partnerwechsel bestand. Den Effekt der Vertrauensbildung im gemeinsamen Tanz konnte auch ich in meiner Rolle als ‚Ersatztänzerin‘ erleben, wann immer ich für einen fehlenden Tanzpartner einsprang: Ohne auf sprachlicher Ebene zu kommunizieren, wuchs durch die körperliche Begegnung automatisch das Gefühl gegenseitiger Vertrautheit und damit des Vertrauens.

Neben der tänzerischen Arbeit waren auch die täglichen Gesprächsrunden entscheidend für die Vertrauens- und Gruppenbildung. Diese fanden – Ritualen gleich – immer zu Beginn und am Ende jedes Probenabends statt oder auch wenn es der Prozessmoment gerade verlangte. Sie boten die Möglichkeit, über Erfahrungen im Trainings- und Arbeitsprozess zu reflektieren, Fragen zu stellen, Feedback zu geben, Höhen und Tiefen zu benennen, Freude und Humor zu teilen, gaben aber auch Raum für Auseinandersetzungen und Aussprachen. Ebenso hatten Themen, die die Teilnehmer*innen außerhalb des Probenraums bewegten, in diesen Gesprächsrunden ihren Platz. Die Leiter fungierten dabei als Moderatoren und Mentoren, die die Teilnehmer*innen zu einer achtsamen Gesprächskultur anleiteten, in der jeder mit seiner persönlichen Meinung respektiert und aufgeho- ben sein sollte.

Auf diese Weise wurde der Theaterraum zu einer Schutz- und Vertrauenszone, innerhalb derer die kreative Arbeit, das Sich-Öffnen-und-Einlassen und damit auch das gegenseitige Kennenlernen und Begegnen stattfinden konnte. Uhl's persönlicher Erfahrungsbericht schildert diesen Effekt sehr anschaulich:

[A]lso es ist ja eine riesen Gnade so etwas wie Probebühnen zu haben, geschützte Räume, wo man sich verabredet, trifft, zusammenkommt und da findet einfach eine ganz andere Art von Qualität der Begegnung statt und wenn mir die alle irgendwie in Dessau auf der Straße begegnet wären, hätte ich irgendwie so naja (...) und so ist es aber gleich bei der ersten Begegnung in der Arbeit gewesen, dass ich dachte, was für schöne Menschen. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 12)

Durch den Gruppenprozess bekamen die Jugendlichen auch ihre Verantwortung und damit ihre Bedeutung für das Projekt immer wieder gespiegelt, denn sie erlebten, welche ‚Störungen‘ entstanden, wenn ein Ensemblemitglied fehlte und dadurch die Proben ins Stocken gerieten. In diesem Zusammenhang erklärte D4 seinem Tanzpartner S3 in einer Gesprächsrunde, die sein wiederholt unentschuldigtes Fehlen zum Thema hatte, dass die Probe einfach nicht so viel Spaß machen würde, wenn er nicht dabei sei. S3 war von dieser Aussage sichtlich gerührt und ab diesem Zeitpunkt wurde seine Anwesenheit deutlich verlässlicher (Feldnotiz, 28. Juni 2016). Er leistete im weiteren Verlauf sogar einen wesentlichen Beitrag dazu, die Gruppe zu Konzentration und Durchhaltevermögen zu motivieren (Feldnotiz, 25. September 2016).

9.2 Die Wirkung des Wir-Gefühls

Wie die Gruppe zunehmend im Projektverlauf zusammenwuchs, war für uns alle deutlich zu beobachten und wird von Uhl wie folgt geschildert:

[dass sie dem Projekt, VH] jetzt, das ist sehr schön zu sehen, immer mehr Freiraum einräumen und das immer mehr schützen und das zu beobachten ist einfach total toll. Also das passiert natürlich mit jedem Ensemble, dass es immer mehr zum Ensemble wird, also das ist mit die wichtigste Lektion, die wir in jeder Arbeit an den Mann bringen müssen, dass sie begreifen, was das Stück oder die Arbeit von ihnen braucht. Also dieses Gefühl von Verantwortung und Commitment, Verlässlichkeit und dadurch wird das immer größer [...]. (Interviewtranskript Michael Uhl, T_MU_200816, 3)

Sowohl für die syrischen als auch für die deutschen Jugendlichen zählte das intensive Gruppengefühl zu den Highlights ihrer Projekterfahrung. In den Interviews, in den Gesprächsrunden während der Proben und in der schriftlichen Befragung zu Projektende betonten sie immer wieder den hohen Stellenwert dieses Gemeinschaftsgefühls. Beide Seiten zeigten sich mitunter überrascht darüber, dass sich diese Entwicklung trotz Sprachbarriere vollziehen konnte, eine vor allem für die syrischen Jugendlichen positive und wichtige Erfahrung:

Ich: Gibt es irgendwas was du nicht erwartet hättest in dem Projekt, was aber passiert ist? (...)

S2: (*überlegt*) etwas Besonderes (...) der Kontakt zwischen Deutschen und Ausländern, also, wie können beide Seiten sehr gut miteinander auskommen [...] (...) ich dachte, das geht nicht, ich dachte, wir würden zwar zusammen arbeiten, aber es bleiben zwei Gruppen (...) und das ist echt ein gutes Ergebnis, auch für das deutsche Zuhause. (Interviewtranskript Syrischer Dolmetscher, T_SD_280616, 9)

Vor allem die syrischen Jugendlichen nennen in Bezug auf das Gruppengefühl häufig das Wort „Familie“:

Ich: [W]as hat dir bis jetzt so am allermeisten Spaß gemacht?

S2: Wenn wir alle zum Beispiel Massage machen und wie eine Familie und so und auch einfach sitzen und reden wie eine Gruppe, das ist schön, das ist toll [...]. (Interviewtranskript S2, T_S2_300616, 5, 6)

Hierzu auch das Gruppengespräch mit S3, S5 und S9:

S9: Wir haben jetzt hier viele Freunde und eine Familie, (...) die Gruppe ist Familie. (...)

S3: Glückliche, ich bin auch glücklich, wenn wir alle hier zusammen sind. (Transkript Gruppengespräch mit syrischen Jugendlichen, T_S3_S5_S9_051016, 1–2)

Das Gefühl der syrischen Jugendlichen, im Projekt eine Familie gefunden zu haben und dort aufgehoben zu sein, korrespondiert mit den Ausführungen zu Resilienz und Resilienzfaktoren. Das Projekt bot somit einen sicheren Ort, der Zuflucht und Schutz vor den Belastungen des Alltags gewährte und zugleich Gemeinschaftserleben ermöglichte: Hier konnten die syrischen Jugendlichen den Zustand des Fremd-

seins überwinden, das Flüchtlingsetikett ablegen und in ihrer neuen Heimat Teil einer Gemeinschaft werden. Dieser Aspekt wird auch in der Aussage von S2 ersichtlich, der als sein persönliches Projekthighlight folgende Erfahrung nennt: „Als wir in der Probe alle in einer Reihe gestanden haben, gab es keinen Unterschied zwischen uns und es war egal, ob wir Araber oder Deutsche waren.“ (Schriftliche Befragung, 2) Der Wunsch der Gruppe, auch nach Projektende in Kontakt zu bleiben, wurde immer expliziter je weiter das Projekt voranschritt. Tatsächlich traf sich die gesamte Gruppe auch ein paar Wochen nach der letzten Aufführung, um gemeinsam den Geburtstag einer Teilnehmerin zu feiern. Darüber hinaus wurde nach Beendigung des Projekts ein wöchentlicher Theaterkurs eingerichtet, wodurch nicht nur für Nachhaltigkeit gesorgt, sondern auch dem Kontaktwunsch der Gruppe entsprochen wurde.

10 Lernerfahrungen und Veränderungen

S1: Fokus. Entspannung. Konzentration. Selbstbewusstsein. Ich habe durch das Theaterprojekt nicht nur die Wörter gelernt, sondern auch, das alles zu fühlen. (Schriftliche Befragung, 2)

In den sechs Projektmonaten durchliefen alle Beteiligten – einschließlich des Projektteams – zahlreiche Lernprozesse. Neben ihren Fortschritten in der jeweils anderen Sprache, nennen die Jugendlichen auf die Frage, wie sie ihre Erfahrungen im Projekt einschätzen würden, an erster Stelle das gewachsene Selbstbewusstsein, das durch die vielen Herausforderungen, die sie als Einzelne aber auch als Gruppe gemeistert hatten, durch das intensive Gemeinschaftsgefühl und den abschließenden Aufführungen stetig gestärkt wurde:

S2: [V]om Tanz hab ich gelernt, dass ich mehr Selbstbewusstsein habe. (Interviewtranskript Ensemble, T_DW_Gruppe_161016, 3)

S1 (*übersetzt von SD*): Als ich nach Deutschland gekommen bin, habe ich nie gedacht, dass ich einfach mit Leuten so sprechen kann, so frei, so ohne Grenzen [...] und ich war noch nie auf der Bühne und so stark und selbstbewusst, das kann man auch auf der Straße nutzen. (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 4)

Für die syrischen Jugendlichen ist der Aspekt ‚Selbstbewusstsein‘ nicht zu unterschätzen, da ein ablehnendes gesellschaftliches Klima, erlebte Ausgrenzungen und Kränkungen sich sehr negativ auf das eigene Selbstbild und die eigenen Resilienzkräfte auswirken können. Diesen Erlebnissen müssen daher positive (Selbst-)Erfahrungen gegenüber gestellt werden. Bestärkt wurden die syrischen Jugendlichen dabei auch von ihren deutschen Ensemblekolleg*innen, die im Projektverlauf die kulturellen Unterschiede durchaus zu schätzen lernten:

D2: Also ich finde allein von der Gesellschaft her, dass ihr viel offener seid und viel fröhlicher in so vielen Dingen, schon allein auf einer Party, so dieses Tanzen und Singen [...] alle Deutschen sitzen in einer Ecke und gucken auf ihr Handy und ihr tanzt da und so [...] (...) und dass ihr halt viel mehr miteinander teilt und ihr teilweise viel herzlicher seid als das hier in Deutschland ist. (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 3–4)

Wie daraus ersichtlich wird, führte der intensive Kontakt sowohl bei den syrischen Jugendlichen als auch den Deutschen zu Veränderungen in ihrer Wahrnehmung und ihrem Umgang mit der jeweils anderen Seite. So wurden auch vorherige Stereotype und Vorurteile im Laufe des Projekts durch reale Erfahrungen ausgetauscht. Auf die Frage, ob das Projekt ihr Bild von Deutschland oder auch den Umgang miteinander verändert habe, antworteten die Jugendlichen:

SD: Ja sicher. Wie auch bei den deutschen Teilnehmern, die haben jetzt auch eine andere Denke oder einen anderen Eindruck. Wir haben gedacht, Beispiel, die Deutschen haben sehr viele Grenzen, und hier war das was anderes, wir sind jetzt wie eine Familie hier. Und ich dachte, bei den Deutschen wird es sehr schwer, Kontakt zu haben und einfach frei zu reden, ohne Grenzen. Und hier haben wir das gelernt, und ich glaube, das wird auch im Alltag so.

(...)

D2: Ja. Also ich hab zum Beispiel auch mir sagen lassen oder mich fragen lassen, „ja fühlst du dich denn da nicht komisch mit so vielen Ausländern?“ und ich muss sagen, gestern zum Beispiel bin ich mit [SD] zusammen nach Hause gelaufen und ich habe mich sehr sicher gefühlt mit ihm. So [...] das sind so Sachen. Und das ist halt auch etwas, was die meisten Leute halt auch nicht so sehen wollen. (Interviewtranskript Ensemble, T_DW_Gruppe_161016, 2–3)

Anhand der Beschreibungen der Entwicklungsprozesse und der Kommentare der Jugendlichen lässt sich die Transformation von fremd zu vertraut in der gegenseitigen Begegnung gut nachvollziehen. Hierzu auch der Kommentar von S7, der im Abschlussgespräch über seine Lernerfahrungen reflektiert: „S7 (*übersetzt von SD*): Der zweite Punkt ist, dass mir die deutsche Kultur am Anfang noch unklar war und es war eine gute Möglichkeit, um eure Kultur zu verstehen.“ (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 5)

11 Die Aufführung, der Applaus, die Wirkung

S1: Ich bedanke mich beim Publikum, ich habe ein sehr schönes Gefühl bekommen vom Klatschen, ich finde das super und toll und ich mache weiter mit Theater. Ich wusste nicht, dass Theater so schön ist, das Gefühl ist sehr schön. (Interviewtranskript Ensemble, T_DW_Gruppe_161016, 3)

Durch die Aufführungen konnten sich die syrischen Jugendlichen der Öffentlichkeit in einer aktiven Rolle, ohne sprachliche Einschränkungen, zeigen und als die Jugendlichen, als die sie sich fühlen, in Erscheinung treten – nicht als Geflüchtete. Die Theaterpädagogin Miriam Soufi Siavash spricht in diesem Zusammenhang von *Empowerment*, wenn Jugendliche aus Randgruppen im Rahmen eines Kunstprojekts das eigene Bild selbst aktiv gestalten und auf der Bühne präsentieren können: „Die beteiligten Jugendlichen gelangen aus der ‚Rolle des Sozialopfers in die Rolle des Handelnden‘ und die ‚Rezipienten von der Rolle des Voyeurs in die Rolle des Adressaten‘.“ (Siavash 2011, 85) An dieser Stelle sei erwähnt, dass die syrischen Jugendlichen auch ihre deutschen Fußballkollegen, ihre Lehrer*innen sowie ihre Sachbearbeiter*innen der diversen Ämter zur Vorführung eingeladen hatten, von denen auch viele gekommen waren (Feldnotiz, 7.10.2016).

So schilderte S3 im Abschlussgespräch sehr anschaulich, wie sich bereits eine Woche nach der Premiere die Wirkung der Aufführung in seinem Alltag bemerkbar machte:

SD (übersetzt für S3): Er sagt, es war eine Möglichkeit um Kontakte zu knüpfen und mit Leuten einfach zu reden und einfach mehr Leute kennenzulernen und auf der Straße zu gehen und Leute sprechen ihn an und sagen „Hallo, du hast das toll gemacht auf der Bühne“ und er fühlt sich jetzt nicht mehr fremd (...) [er sagt, VH], ich habe von den Leuten etwas bekommen, zum Beispiel wenn ich zum Sozialamt gehe, dann sagen die Leute „Hey! Du willst Künstler sein?“ Die haben also unsere Aufführung schon gesehen, ich bin jetzt berühmt. (*rundum Gelächter*) (Transkript Abschlussgespräch Ensemble, T_ABG_Ensemble_161016, 4–5)

Die in den letzten beiden Abschnitten geschilderten Erfahrungen zeigen die deutlich stärkende Wirkung des Projekts auf das Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl der Jugendlichen auf. Durch das gegenseitige Kennenlernen, das beiderseits wachsende Vertrauen im Projektverlauf und nicht zuletzt durch die Aufführungen wurde das soziale Umfeld der Jugendlichen maßgeblich positiv verändert, was wiederum positiv auf die Jugendlichen zurückstrahlte.

12 Fazit

Das vorgestellte Tanztheaterprojekt *Das Fremde – so nah* hatte durch die Beteiligung von sowohl einheimischen als auch geflüchteten Jugendlichen neben dem künstlerischen Anspruch das Ziel, Kontakt, Verständigung und Integration zu fördern. Wie gezeigt werden konnte, wurde die künstlerische Projektarbeit von den syrischen Jugendlichen dabei nicht zuletzt als emotional stärkend und wohltuend empfunden. Im Sinne von Alessandra Gilibertos Feststellung, Kunst sei nicht nur „a medium to express and master feelings, but also a way to retain cultural iden-

tity in contrast with the new environment. It's a powerful response and reminder of both personal and cultural identity“ (Giliberto 2021), bot so auch das Tanzprojekt zugleich einen Nährboden für Resilienz. Hierbei kam der Herangehensweise der leitenden Künstler eine tragende Rolle zu: Durch ihr kompetentes Agieren wurde ein positives Klima geschaffen, in dem Vertrauen und ein starkes Gruppengefühl entstehen konnten. Die Tanzproben stellten somit eine unterstützende und wohlwollende Umgebung dar, in der die Jugendlichen sowohl auf künstlerischer als auch sozialer Ebene Zugang zu ihren Resilienzkräften finden konnten.

Durch die Wahl der künstlerischen Mittel und Vorgehensweisen konnte ein Stück entstehen, das die Jugendlichen auch auf der Bühne als handlungsfähige und selbstbestimmte Menschen zeigte, wodurch die Wirkung auch nach außen strahlte und das Umfeld der Jugendlichen positiv veränderte. Meine Wahrnehmung des Tanzprojekts fügt sich vor diesem Hintergrund mit Bagleys und Castro-Salazars (2012, 239–260) Beobachtung, dass die künstlerische Auseinandersetzung von Geflüchteten mit ihren Migrationsgeschichten vor einem größeren Publikum sowohl ein Gefühl der Gemeinschaftsbildung als auch der eigenen Sichtbarkeit zu fördern vermag. Insgesamt kann aus der Analyse der Rückschluss gezogen werden, dass Tanzprojekte im Stil des *Community Dance* für geflüchtete Jugendliche als unterstützende und stärkende Ressource in ihrem oft sehr belastenden Lebensalltag fungieren können. Als niedrigschwelliges Kulturangebot könnten sie durch die aufgezeigte resilienzfördernde Wirkung zur Stabilisierung der psychischen Gesundheit beitragen. Darüber hinaus zeigte sich, dass für Männer aus dem arabischen Kulturkreis Tanz nicht negativ besetzt ist und daher davon auszugehen ist, dass Tanzprojekte dieser Art auch gut angenommen würden. In jedem Fall bieten *Community Dance*-Projekte besonders in der Arbeit mit Geflüchteten ein großes Potenzial, positiv zu wirken und damit Resilienz zu fördern, das es Wert ist, weiter zu erforschen.

Literaturverzeichnis

- „Home sweet home“. Ein Tanzprojekt mit Geflüchteten und Nicht-Geflüchteten. Veranstaltet von DE LoopERS, „dance2gether“, Bremen 2017. <http://www.de-loopers.eu/neuigkeiten/home-sweet-home-szut.html>. (24. Mai 2017).
- Bagley, Carl und Ricardo Castro-Salazar. „Critical Arts-Based Research in Education: Performing Undocumented Histories“. *British Educational Research Journal* 38.2 (2012): 239–260.
- Balfour, Michael, Penny Bundy, Bruce Burton, Julie Dunn und Nina Woodrow. *Applied Theatre: Resettlement. Drama, Refugees and Resilience*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Bamford, Anne. *Der Wow-Faktor. Eine weltweite Analyse der Qualität künstlerischer Bildung*. Münster: Waxmann, 2010.

- Barnes, Stella. „Drawing a Line: A Discussion of Ethics in Participatory Arts with Young Refugees“. *Participatory Arts with Young Refugees* (2009): 34–40. <http://www.dianaprincessofwalesmemorialfund.org/sites/default/files/documents/publications/Oval%20House%20Young-Refugee-Essays.pdf>. (15. März 2017).
- Berendts, Carolin. „Von der Nachhaltigkeit partizipativer Tanzprojekte“. *Theater und Migration. Herausforderungen für Kulturpolitik und Theaterpraxis*. Hg. Wolfgang Schneider. Bielefeld: transcript, 2011. 135–144.
- Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge: *Migrationsbericht 2015*. https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2015.pdf?__blob=publicationFile. (26. Mai 2017).
- Bussey, Marian. „Conclusion: Transforming Trauma through Empowerment and Resilience“. *Trauma Transformed: An Empowerment Response*. Hg. Marian Bussey und Judith Bula Wise. New York: Columbia University Press, 2007. 300–310.
- Carley, Jacalyn. *Royston Maldoom: Community Dance: Jeder kann tanzen*. Leipzig: Henschel, 2010.
- Correa-Velez, Ignacio, Sandra Gifford und Adrian Barnett. „Longing to Belong: Social Inclusion and Wellbeing among Youth with Refugee Backgrounds in the First Three Years in Melbourne“. *Social Science and Medicine* 71.8 (2010): 1399–1408. <http://eprints.qut.edu.au/34484/1/c34484.pdf>. (3. März 2016).
- Eger, Nana Ariane. *Arts Education. Zur Qualität künstlerischer Angebote an Schulen – ein internationaler Vergleich*. Bochum und Freiburg im Breisgau: Projektverlag, 2014. 136–137.
- Fleischle-Braun, Claudia, et al. „Tanzkunst in schulischem Kontext“. *Tanz in Schulen. Stand und Perspektiven*. Hg. Linda Müller und Katharina Schneeweis. München: Koeser, 2006. 53–57.
- Foik, Jovana. *Tanz zwischen Kunst und Vermittlung: Community Dance am Beispiel des Tanzprojekts Carmina Burana (2006) unter der choreografischen Leitung von Royston Maldoom*. München: kopaed, 2008.
- Fröhlich-Gildhoff, Klaus und Maïke Ronnau-Bose. „Resilience in Education and Psychotherapy/ Resilienzfokussierung in Pädagogik und Psychotherapie“. *Zeitschrift für Individualpsychologie* 43.4 (2018): 371–389.
- Giliberto, Alessandra. „How Art Heals Trauma in Refugee Communities“. *Kinder* (25. Juni 2021). <https://kinder.world/blogs/company/how-art-heals-trauma-in-refugee-communities-23131>. (31. Januar 2022).
- Hamburger, Franz. *Abschied von der Interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, 2012.
- Kleefeldt, Esther. *Resilienz, Empowerment und Selbstorganisation geflüchteter Menschen: Stärkenorientierte Ansätze und professionelle Unterstützung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Koch, Gerd und Joachim Wondrak. „Theater in sozialen Feldern“. *Theaterpädagogik*. Hg. Christoph Nix, Dietmar Sachser und Marianne Streisand. Berlin: Verlag Theater der Zeit, 2012. 93–98.
- Luft, Stefan. *Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen*. München: C.H. Beck, 2016.
- Pinker, Steven. „The Game of the Name“. *The New York Times* (5. April 1994). <https://www.nytimes.com/1994/04/05/opinion/the-game-of-the-name.html>. (31. Januar 2022).
- Plate, Uta. *Theaterprojekte mit jugendlichen Geflüchteten. Tagung, 4–5. November 2016*. [Workshopbeschreibung]. Hg. Bundesakademie für Kulturelle Bildung Wolfenbüttel. <http://www.bundesakademie.de/pdf/theaterprojekte/tagungsprogramm.pdf>. (25. Mai 2017).
- Pulvirenti, Mariastella und Gail Mason. „Resilience and Survival: Refugee Women and Violence“. *Current Issues in Criminal Justice* 23.1 (2011): 37–52.

- Domkowsky, Romi. *Theaterspielen und seine Wirkungen*. Univ. Dissertation. Berlin 2011. <https://opus4.kobv.de/opus4-udk/frontdoor/index/index/docId/25>. (16. April 2017).
- Schreiber, Viola und Ernst-Ludwig Iskenius. „Flüchtlinge: zwischen Traumatisierung, Resilienz und Weiterentwicklung“. *Menschenrechte und Gesundheit / Amnesty-Aktionsnetz Heilberufe* 3 (2013). http://amnesty-gesundheit.de/mug.schreiber_iskenius.resilienz.2013.pdf. (3. März 2016).
- Schulze, Mathias. „Bei Almut Fischer nachgefragt – Integration setzt kreative Kräfte frei“. *Mitteldeutsche Zeitung* (13. Oktober 2016). <http://www.mz-web.de/kultur/bei-almut-fischer-nachgefragt-integration-setzt-kreative-kraefte-frei-24909244>. (19. Dezember 2016).
- Siavash, Miriam Soufi. „Wer ist „wir“? Theaterarbeit in der interkulturellen Gesellschaft“. *Theater und Migration. Herausforderungen für Kulturpolitik und Theaterpraxis*. Hg. Wolfgang Schneider. Bielefeld: transcript, 2011. 83–90.

Alma-Elisa Kittner und Cornelia Ploeger

Grenze – Schnitt – Verbindung

Prozesse der Integration als Auseinandersetzung mit Fremdem und Eigenem aus kunstwissenschaftlicher und psychologischer Perspektive

Abstract: The paper aims to examine the socio-political concept of integration in its relation to migration from the perspective of psychology and art history. Parallel processes can be discovered between the art historical and psychological perspectives on integration as a confrontation between the foreign and the own. Aesthetic strategies in the visual arts – especially in collage and montage – and psychological processes of working on the self are characterized by constant drawing of boundaries and new connections. From a psychotherapeutic point of view, integration means the embedding and reorientation of old and new experiences into narrative reconstructions for the (re)production of an integrative identity. From an art historical point of view, aesthetic processes, and image-immanent experiences, in which different things are always linked with each other, can be interpreted as visual fields of integrative processes. What is often hidden in inner-psychic dynamics becomes visible in the artwork. Therefore, the paper offers an impulse to use these newly discovered references as models of integrative processes within migration research – both for psychological and psychotherapeutic theory and practice as well as for art history interested in migration processes. The interdisciplinary entanglement of art history and psychology results in methodological pluralism that links, for example, iconography, iconology, and reception theory with comparative analyses – what means a productive ‘doing integration’.

1 Einführung

Ästhetische Strategien innerhalb der bildenden Kunst verhandeln auf unterschiedliche Weise Grenzbildungen; sie stellen aber auch Verbindungen zwischen differentem Material her. Differenz und Identität, Homogenität und Heterogenität, Einheit und Pluralisierung stehen häufig in einem schillernden Verhältnis zueinander. Die folgenden Überlegungen stellen einen Versuch dar, anhand ausgewählter künstlerischer Arbeiten ästhetische Strategien in der bildenden Kunst in Bezug auf Differenz- und Identitätsbildungen exemplarisch zu fokussieren, um mit ihrer Hilfe Migrations- und Integrationsprozesse zu reflektieren. Diese wiederum werden insbesondere aus psychologischer Perspektive in den Blick genommen, da gerade die psychische

Ebene der Identitätsbildung mithilfe der eigenen integrativen Arbeit am Ich im Prozess der Migration eine große Rolle spielt. In psychologischer Perspektive stellt die Identitätsarbeit jedoch einen lebenslangen Prozess dar, der jeden betrifft und stets das Integrieren von Fremdem und Anderem beinhaltet. Dies steht im Kontrast dazu, wie die Begriffe ‚Integration‘ und ‚Migration‘ im politischen Diskurs zumindest in Deutschland häufig miteinander verklammert werden. Universitäre Zentren für Integrations- und Migrationsforschung, politische Kommissionen für Integrationsfähigkeit oder etwa der Sachverständigenrat für Integration und Migration setzen sich dabei etwa mit Integration als Teilhabe und Partizipation auseinander. Sie sind häufig mit der Gestaltung politischer Konzepte für sogenannte ‚gelingende Integration‘ verbunden. Dabei kann aus dem Blick geraten, dass Integration im Kontext von Migration ein wechselseitiges Geschehen ist. Integration setzt auf beiden Seiten die Fähigkeit voraus, Ambiguität auszuhalten und zu tolerieren. Überdies impliziert die Verwendung des Begriffs häufig die Annahme homogener Kulturen und klarer Grenzen. Dagegen gehen kulturwissenschaftliche Konzepte von kultureller Heterogenität und flexiblen Grenzräumen aus, in deren Dynamik „third space[s]“ (Rutherford 1990, 207) oder „contact zones“ (Pratt, 1991, 33–40; Pratt 2007) entstehen. Aus diesem Grund wird der Begriff der Integration aus kulturwissenschaftlicher Perspektive mittlerweile sehr kritisch reflektiert.

Der vorliegende Beitrag versucht diesem Begriff jedoch Konstruktives abzugewinnen, indem er kunstwissenschaftliche und psychologische Perspektiven innerhalb der Migrationsforschung zu verbinden sucht. Dies stellt eine Herausforderung und zugleich Neuland dar. Eine interdisziplinäre Verflechtung von Kunstwissenschaft und Psychologie einzugehen, bedeutet zugleich einen Methodenpluralismus, der etwa Ikonografie, Ikonologie und Rezeptionsästhetik mit vergleichenden Analysen verknüpft. Den Autorinnen ist bewusst, dass sich das, was am künstlerischen Material erarbeitet und gezeigt wird, nicht umstandslos auf klinische Felder übertragen lässt. Umgekehrt können und sollen psychische Prozesse und medizinische Diskurse nicht durch die bildende Kunst illustriert werden. Angestrebt ist vielmehr, einen Impuls dafür zu geben, die interdisziplinären Überlegungen als Grundlage für Denkmodelle integrativer Prozesse innerhalb der Migration zu nutzen. Die Beispiele aus der bildenden Kunst formen daher in dem vorliegenden Text visuelle Denkmodelle und Resonanzräume, deren Deutung sich damit nicht erschöpft, sondern die mit der Einnahme anderer Perspektiven grundsätzlich noch erweitert werden können.

Einen Bezugsrahmen unserer Überlegungen bilden unter anderem die sogenannten *Medical Humanities*. Neuere Ansätze erweitern den Begriff des Medizinischen und fokussieren u. a. die Herstellung von Gesundheit und Krankheit auf biologischer, psychischer und sozialer Ebene sowie den Kontext, in dem sich Gesundheit und Krankheit ereignen (Viney et al. 2015, 2–7). Unser Artikel geht davon aus, dass auf der sozialen Ebene der Kontext der Migration an Bedeutung ge-

winnt. Mit ihm verbunden nehmen auch Pluralismus und Verschiedenheiten unaufhörlich zu.

Auch eine Begegnung in der Medizin ist immer auch eine Begegnung zwischen Verschiedenheiten. Verschiedenheit kann als Fremdheit erlebt werden und Verunsicherungen der sicher geglaubten Identität und damit verbundenen Überzeugungen auslösen. Dabei wird leicht übersehen, dass die Herstellung von Identität ein fortwährender Prozess ist, der sich in einer Auseinandersetzung mit der Umwelt entwickelt. Diese immerwährende ‚Arbeit am Selbst‘ gestaltet sich in den spätmodernen Gesellschaften mit ihrer Pluralisierung von Möglichkeiten bei gleichzeitigem Verlust von verbindlichen sozialen Systemen, klaren Autoritätsverhältnissen und Pflichtkatalogen zunehmend komplexer (Keupp 2020, 50). Was dies im Kontext von Migration bedeutet, wird Gegenstand des Artikels sein. Insbesondere durch den Bezug auf die bildenden Künste werden zugleich Resonanzräume erweitert, indem Parallelen zwischen integrativen Vorgängen innerhalb der Kunst und innerhalb der Medizin identifiziert und in Relation zueinander gesetzt werden. Denn was bei innerpsychischen Vorgängen oft verborgen stattfindet, wird in der bewussten künstlerischen Auseinandersetzung nach außen sichtbar.

In den Künsten lässt sich die Bezogenheit von Eigen und Fremd, von Identität und Differenz direkt am Material ausloten und verhandeln. Insbesondere Cut-Up-Techniken und die Formen der Montage, Collage sowie der räumlichen Assemblage und Installation stellen vielfältige Formen von Grenzen und Grenzüberschreitungen, Schnitten und Verbindungen her. Sie stellen integrierende Prozesse bei gleichzeitig sichtbarer Differenz dar. Aber auch das Thema der Grenze als Sujet wird in der bildenden Kunst immer wieder verhandelt. Diese ästhetischen Prozesse und bildimmanenten Erfahrungen, bei denen sich stets Differentes miteinander verknüpft, begreifen wir als visuelle Experimentierfelder, in denen Integrations- und Eingliederungsprozesse vorgeführt werden, ohne dass sie als solche explizit benannt werden. Dem zugrunde liegt immer auch eine Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Anderen bzw. dem Fremden. Wenn etwa Hannah Höch in ihrer Collagenserie *Aus einem ethnographischen Museum* (1924–1934) die Fotografien vermeintlich fremder Menschen oder Artefakte aus vormaligen Kolonien mit Formen exotisierter Weiblichkeit verknüpft, dient die Technik der Collage dazu, Weiblichkeit und Fremdheit in Beziehung zueinander zu setzen. Die zeitgenössische Künstlerin Farkhondeh Shahroudi wiederum verschränkt Heterogenes in dreidimensionaler Form: Ausgestopfte Handschuhe, Farbe und Schrift bringen in ihrer Installation von 2003/2004 etwas Drittes hervor. In Kader Attias fotografischer Serie *Rochers Carrés* (ab 2008) spielen Collagetechniken keine Rolle; vielmehr wird das Thema des Anderen und Eigenen bildimmanent am Thema der Schnittstelle Meer als Grenzmarkierung thematisiert.

2 Migration: Definitionen und visuelle Reflexionen

Doch zunächst ist zu klären, welcher Begriff von Migration den folgenden Ausführungen zugrunde liegt. Migration (lat. *migratio* – (Aus)wanderung, Umzug; *migrare* – wandern, ausziehen, übersiedeln) bedeutet nach Assion: „Prozess der Übersiedlung in ein anderes Land, eine andere Region oder ein anderes kulturelles Umfeld. Die Person, die sich diesem Prozess unterzieht, wird als Migrant bezeichnet.“ (2005, 241) Häufig wird Migration immer noch vereinfachend als eine einmalige, auf ein einziges Ziel gerichtete Bewegung begriffen, während die internationale Migrationsforschung seit den 1980er Jahren stärker handlungs- und prozessorientierte Ansätze entwickelt hat. Sie analysieren die Niederlassungs- und Integrationsprozesse auch dann, „wenn Menschen temporär bleiben und dann weiterziehen oder in die Herkunftsländer zurückkehren.“ (Hoerder et al. 2010, 28) Auch werden individuelle Verhaltensmuster und -möglichkeiten stärker in den Blick genommen, wenn die Annäherungen an das Phänomen der Migration nicht das (historisch noch junge) Konzept des Nationalstaats voraussetzen und die Menschen nicht als ethnisch einheitliche Gruppe von Zuwanderern, sondern als Individuen mit je unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten gefasst werden (Hoerder et al. 2010, 28). Diesen Zugriff, der sich auf das Individuum und seine je spezifischen Migrationsprozesse hin orientiert, nutzen auch die Autorinnen.

Migration als die räumliche Verlegung des Lebensmittelpunktes eines Menschen kann verschiedene Ursachen haben. Diese reichen von der selbstgewählten Auswanderung bis hin zur erzwungenen Flucht. Im Gegensatz zur selbstgewählten Auswanderung ist die erzwungene Flucht deutlich häufiger mit gewaltsamen Erfahrungen im Herkunftsland verbunden. Aber auch der selbstgewählten Auswanderung können nicht gelöste (Kindheits-)Traumata zugrunde liegen, die zu dem Wunsch führen, das Land verlassen zu wollen. Nach der Selektionstheorie – „hypothesis of selection migration“ – unterziehen sich Personen mit einer Prädisposition für (psychische) Erkrankungen eher einem Migrationsprozess, wobei sie in ihrem gewohnten Umfeld auffällig werden, sich in ihre gewohnte Umgebung nur teilweise integrieren können und sie daher verlassen (Assion 2005, 241). Innerhalb des Prozesses der Migration sind nach Hoerder, Lucassen und Lucassen drei Phasen zu unterscheiden: Die erste Phase ist im Herkunftsland zu verorten und reicht von der Entstehung der Wanderungsbereitschaft bis hin zur konkreten Entscheidung, den Ausgangsraum zu verlassen. Die zweite Phase umfasst die eigentliche Wanderungsbewegung, die Reise in den Ankunftsraum, welche selbst mehrere Etappen umfassen kann. Die dritte Phase schließlich bezieht sich auf die Ankunft sowie die Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft (Hoerder et al. 2010, 32).

Künstlerische Arbeiten zu migratorischen Prozessen können sich mit allen drei Phasen und verschiedenen Formen der Migration beschäftigen. So spiegeln die aufs Meer schauenden jungen Männer in Kader Attias fotografischer Serie *Rochers Carrés* (2008), die nur aus der Rückenansicht zu sehen sind, die Sehnsucht wider, das Meer zu überqueren – innerlich scheinen sie bereits in einem Stadium des Transits zu sein (Abb. 1).



Abb. 1: Kader Attia: *Rochers Carrés*, 2008, fotografische Serie, Silbergelatineabzug © VG Bild-Kunst, Bonn 2023.

Eingespant zwischen den Betonblöcken von Bab El Oued in Algerien, dem Meer mit den kreuzenden Schiffen am Horizont und dem Himmel, werden sie zu Grenzfikturen. Auch Jean Mohrs Fotografien aus dem mit John Berger 1975 herausgegebenen Buch *A Seventh Man* über Arbeitsmigration in Europa sind zum Teil im Herkunftsort angesiedelt. Sie zeigen etwa die unwürdigen Prozeduren der medizinischen Untersuchungen, die den Körper der Migrationswilligen entblößen, analysieren und wie ein Objekt mit einem Filzstift markieren. Weiterhin zeichnen Mohrs dokumentarisch-künstlerische Fotografien die zweite Phase der Reise nach: Sie umfasst den Beginn der Reise mit dem Abschied vor Ort, die Reise an sich mit der Darstellung der Zugfahrten sowie die Ankunft am Bahnhof innerhalb des Einwanderungslandes. Die dritte Phase des Lebens am Ort der Ankunft wird mit Bildern der Wohnsituationen, des Arbeitslebens und der Freizeitaktivitäten repräsentiert.

Von den Bildern der dokumentierten Arbeitsmigration müssen diejenigen unterschieden werden, die sich mit nicht dokumentierter Fluchtmigration auseinandersetzen. So zeigt etwa der Fotograf Kemal Vural Tarlan Szenarien von der türkisch-

syrischen Grenze, die von Minenfeldern geprägt sind.¹ Dass in dieser extrem gefährlichen Zone nicht nur vorausgeschickte ‚Minenesel‘, sondern auch Menschen beim Überqueren der Grenze sterben, deutet der Fotograf an, indem er Objekte wie Frauenschuhe oder Kinderschuhe fokussiert, die im Minenfeld zurückgeblieben sind oder an den Drahtzäunen hängenbleiben.

Jenseits dieser visuellen Reflexionen verschiedener Phasen und Formen der Migration beschäftigen sich andere künstlerische Arbeiten mit Prozessen des Verbindens, Übersetzens und Hybridisierens. Sie sind vom Migratorischen geprägt, was bedeutet, Migration nicht als Population oder als Topos zu begreifen, der darzustellen ist. Das Migratorische wird vielmehr nach Mieke Bal und Miguel Hernández-Navarro (2011, 10) als ein „state of culture we share“ reflektiert. Das Phänomen Migration generiert in diesem Verständnis Strukturen und Formen, die nicht explizit *über* Migration sprechen, sondern die *durch* Migration entstehen. Der von Bal und Hernández-Navarro (2011) geprägte Begriff der „migratory aesthetics“ stellt insofern „connectivity and relationality“ (Bennett 2011, 109) in den Fokus: Verbindungen und Transformationen, die Identitätszuschreibungen verunsichern, statt sie zu stabilisieren.

Für die folgenden Überlegungen kommen verschiedene Formen der künstlerischen Auseinandersetzung mit Migration ins Spiel: Sowohl die Verhandlungen von Grenzphänomenen als auch die Arbeiten, die eine Spielart der „migratory aesthetics“ entwerfen, sind relevant.

3 Identität und Identitätsverunsicherung im Kontext von Migration

Unabhängig von den Umständen der Migration gibt es Gemeinsamkeiten in den psychologischen Aspekten jeder Form der Umsiedlung. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige Aspekte im Folgenden beschrieben. Jede Form der Umsiedlung ist mit einem Verlust verbunden. Die verlorengegangene Heimat als Symbol für das Vertraute, die Herkunftssprache, das Zurücklassen von Familienangehörigen sowie die Erschütterung des Identitätsgefühls führen zu der Notwendigkeit, die vielfältigen Verluste zu betrauern. Das Ausmaß, in dem Betroffene zur Trauer in der Lage sind, wirkt sich nach Garza-Guerrero (1974) auf die Möglichkeiten des Ein-

¹ Die Fotoserie von 11 Fotografien zur türkisch-syrischen Grenze (2012–2014) von Kemal Vural Tarlan war vom 11.08.2021–23.10.2021 zu sehen in *Hostile Terrain 94*, einer Ausstellung im ehemaligen Polizeigefängnis Klapperfeld, Frankfurt am Main.

zelenen aus, sich den neuen Gegebenheiten im Ankunftsland anzupassen. Weiterhin tragen Migrierte häufig, wenn auch unbewusst, ein Schuldgefühl mit sich. Dies speist sich aus dem Gefühl heraus, etwas verlassen zu haben, was früher als Heimat geschätzt wurde. Wenn die Migration aufgrund widriger, vielleicht sogar lebensbedrohender Umstände im Heimatland gewählt wurde, kommt die Sorge um und das Gefühl gegenüber Familienangehörigen und Freunden hinzu, diese zurückgelassen zu haben (Garza-Guerrero 1974, 408–429). Bei Ankunft im Aufnahme-land erleben Migrierte häufig eine Art Kulturschock als Folge des plötzlichen Wechsels von einer erwartbaren Umwelt in eine fremde, unvorhersehbare. Eng damit verbunden ist die Angst vor dem Verlust der individuellen und kulturellen Identität. (Persönliche) Identität wird hier verstanden als ICH-Identität im Sinne von Erik Erikson (1974) als Gefühl der inneren Einheitlichkeit und Kontinuität und als das Wissen darüber, wer man ist und wie man in ein soziales Gefüge passt. Assmann (1993, 238) spricht in diesem Zusammenhang von Identität als Vergewisserung eines Selbst im sozialen Zusammenhang.

Nach dem *Pschyrembel* (Schäffler 2017) bezeichnet Identität die (psychologische) einzigartige Persönlichkeitsstruktur und das Bild, das andere davon haben. Die Ausbildung der Ich-Identität als das Gefühl der Kohärenz und Kontinuität (Erikson 1974) vollzieht sich immer in Form einer Krisenbewältigung, in der der Einzelne und die Gesellschaft in einem reziproken Wechselverhältnis zueinander stehen. Störungen der Identität bzw. Verunsicherungen des Identitätsgefühls beruhen nach Erikson auf dem Verlust des Gefühls der Kohärenz und Kontinuität im Kontext unserer sozialen Einbettung bzw. Bezogenheiten. Identität entsteht also immer als ein Prozess der Kommunikation zwischen Innen und Außen bzw. dem Einzelnen und der Gesellschaft. Aus diesen Überlegungen folgt auch, dass das Gefühl der Identität auf Beziehungen angewiesen ist, im Sinne eines Dazugehörens und Abgrenzens, und dient somit der Selbstverortung in der Welt. Dass im Falle der Migration der Bezug von Einzelem und Gesellschaft, von Innen und Außen verunsichert wird bzw. neu ausgehandelt werden muss, liegt auf der Hand. Die daraus resultierende Ambivalenz von Angst vor Verlust der (primären) Identität auf der einen Seite bei der gleichzeitig vorliegenden Notwendigkeit, sich der neuen Umwelt zu öffnen und Risiken einzugehen, um Möglichkeiten der Anpassung zu schaffen, kann vom Individuum unterschiedlich verarbeitet werden. So kann es sowohl zu einem Widerstand gegen die Übernahme einer (Fremd-)Sprache, der Sitten und Gebräuche des Ankunftslandes kommen. Zum anderen kann es auch im Sinne einer Überidentifikation zur Verleugung des Heimatlands und zur Abspaltung der primären Identität kommen.

Den Ausführungen von Ghaderi (2018, 35–52) folgend, sind in diesem Prozess der Neuverortung narrative Neukonstruktionen, welche alte mit neuen Erfahrungen sinnhaft zu verbinden vermögen, von großer Bedeutung. Diskontinuitäten, die im Rahmen von Migration in unterschiedlichem Ausmaß so gut wie immer

aufzutreten, können so eingebunden werden und gleichzeitig können salutogenetisch wirkende Kontinuitäten vergegenwärtigt und damit zur Herstellung neuer (Identitäts-)Sicherheiten beitragen. Dies betrifft, insofern Identität die Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft darstellt und sich im dialogischen Prozess herstellt, auch die Verunsicherung der Ansässigen. Auf beiden Seiten sind die Sehnsucht und der Wunsch nach Kohärenz und Kontinuität Antrieb für die Veränderungen.

Ein Beispiel für den produktiven Umgang mit Identitätsverunsicherungen in viele Richtungen stellen die installativen Arbeiten der Künstlerin Farkhondeh Shahroudi dar. In der Installation *untitled – hyper tongueless language soundless dumbly deaf* aus den Jahren 2003–2004 ordnet sie etwa ausgestopfte schwarze Handschuhe zu Formen und Zeichen an, die an ein Taubstummenalphabet oder andere händische Sprachen erinnern (Abb. 2).



Abb. 2: Farkhondeh Shahroudi: *untitled – hyper tongueless language soundless dumbly deaf*, 2003–2004, Installation, variable Größe, bemalte und zusammengenähte Handschuhe
© Farkhondeh Shahroudi.

Die vielfingrigen Gebilde sind zudem mit Zeichen in grüner Farbe übersät, die an das persische Farsi denken lassen. Jedoch liegen sie in mehreren Schichten übereinander, so dass sie unlesbar werden. Mit arabischen oder persischen Schriftzeichen zu arbeiten, ruft aus europäischer Sicht den Topos des vermeintlich ‚Orientalischen‘ und ‚Fremden‘ auf. Für europäische Rezipierende wäre schon allein Farsi nicht lesbar, überdies nimmt der westliche Blick selbst die Differenzen von Farsi und Arabisch kaum wahr. Daher wird die Schrift in der westlichen Perspektive als Ornament wahrgenommen und diffus dem ‚Orient‘ zugeordnet. „Die Schrift wird als Bild, als

Arabeske und Ornament in der Tradition des Orientalismus gelesen.“ (Schmidt-Linsenhoff 2000, 28) Farkhondeh Sharoudhi übersteigert die europäische Rezeption der orientalischen Schrift als Ornament noch, denn durch die Übereinanderlagerungen sind die Zeichen auch für Farsi-Kundige nicht entzifferbar. Die aus dem Iran nach Deutschland migrierte Künstlerin verrätst ihre als ‚eigen‘ zugeschriebene Sprache zu einem Palimpsest und macht sie für sich selbst ‚fremd‘. Zugleich deutet sie an, dass wiederum für Menschen aus Ländern, denen das lateinische Alphabet fremd ist, die Schrift in einem Ankunftsland mit lateinischem Alphabet gleichfalls wie ein Ornament erscheint. Die Künstlerin verunsichert auf diese Weise zum einen Identitätszuschreibungen wie etwa ‚iranisch‘ oder ‚persisch‘ – sowohl im Hinblick auf die dargestellte Sprache in der Installation als auch auf ihre eigene künstlerische Identität. Zum anderen führt sie die Neuaushandlungen von Eigen und Fremd, Innen und Außen, Einzelnem und Gesellschaft vor und destabilisiert diese Dichotomie: Das vormals ‚Eigene‘ wird unvertraut, während die Gebärden, die die Hände zu beschreiben scheinen, vertraut erscheinen: Die Handschuh-Formationen erinnern teils an Gebärdensprache – für Viele ebenfalls nicht verständlich, jedoch als Anblick im Alltag vertraut; für Kundige wiederum ein selbstverständliches Mittel der Kommunikation. Zugleich bilden die Formationen ansatzweise auch Buchstaben aus dem lateinischen Alphabet aus. Diese Prozesshaftigkeit der unterschiedlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten, innerhalb derer verschiedene Fragmente von Vertrautem und Unvertrautem aufscheinen, ist Teil der Installation. Innerhalb dieser Grenzzonen von Eigen und Fremd erschafft Farkhondeh Shahroudi etwas Drittes: Im Prozess der Migration und Sprachaneignung färbt die Herkunftssprache die neue Sprache im Ankunftsland; doch ebenso wächst die Sprache, die neu erworben wird, in die ehemals vertraute Herkunftssprache hinein – diese ‚ver-andert‘ sich, wird anders und neu. Die Künstlerin nennt dies den „dritten Raum der Sprache“ und gibt ihm in ihrer Installation eine Form (Kittner 2006, 103–125).

4 Das Eigene, das Fremde, das Andere und das Phänomen der Grenze

Farkhondeh Shahroudi verhandelt damit den Prozess der Identitätsarbeit und öffnet visuell eine Möglichkeit, ihn produktiv zu gestalten. Denn eben dieser Prozess gerät unter den Bedingungen der Migration unter einen besonderen Druck, da, wie weiter oben geschildert, das Verhältnis zwischen Innen und Außen, Einzelnem und Gesellschaft verunsichert und neu verhandelt wird. Davon betroffen sind ebenfalls Vorstellungen und Wahrnehmungen vom Eigenen und vom Fremden. An dieser Stelle sollen deshalb die Begriffe des Eigenen, des Anderen und des Fremden genauer geklärt wer-

den (Müller-Funk 2016). Zunächst einmal lässt sich feststellen, dass der Topos des Anderen in einem eigenartigen Wechselverhältnis zum Eigenen steht. So lassen sich das Eigene und das Andere in einem reziproken Verhältnis zueinander begreifen, die sich erst in Bezug aufeinander konstituieren. Beide Aspekte stehen sich in diesem Sinne nicht als Pole gegenüber, sondern bilden vielmehr eine Einheit bzw. bedingten Alterität. Alterität bezeichnet in diesem Zusammenhang die Identität stiftende Verschiedenheit zweier aufeinander bezogener, sich bedingender Identitäten. Das Phänomen der Alterität ist demnach eng verbunden mit dem Konzept der Identität:

Hier entstehen Begegnungsprozesse mit dem wahrgenommenen anderen, in denen die eigene Identität bestätigt, hinterfragt, (neu) verortet werden kann. [...] Das andere, dem eine Person begegnet, entsteht in Relation zur Identität eben dieser Person und nicht unabhängig davon. (Thielsch 2017)

Parallel dazu ist Fremdheit nicht als kategoriale Eigenschaft zu begreifen, sondern entsteht immer als interaktionale Erfahrung.

Im Kontext der Migration wird das Andere unmittelbar gegenwärtig und erscheint zumeist als Fremdes. Dem Fremden nahe verwandt ist die Zuschreibung von etwas Unheimlichen. Freud beschreibt in seinem Aufsatz über *Das Unheimliche* (1970 [1919]) das Fremde als den der Verdrängung anheimgefallenen Teil des Bekannten und Vertrauten: „Heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt. Unheimlich ist irgendwie eine Art von heimlich.“ (1970, 250) Die Vorsilbe „un-“ des Wortes unheimlich markiert dabei die Verdrängung. Das Fremde erscheint hier als Teil des eigenen Unbewussten. Durch die enge Verbindung von fremd und unheimlich wird deutlich, dass die Zuschreibung als fremd „die Tendenz in sich trägt, diesem oder dieser Fremden den Status des/der (gleichberechtigten und respektierten) Anderen abzusprechen.“ (Müller-Funk 2016, 17) Der Wiederkehr des eigenen Verdrängten kann mit Abwehr begegnet werden. Indem das eigene Unerwünschte auf den Anderen, den Zugewanderten projiziert wird, kann es dort weiterhin abgewehrt werden und muss nicht als Eigenes erkannt werden. Der Andere, der Zugewanderte bleibt dann weiterhin fremd und unheimlich, ja mitunter bedrohlich. So können Ressentiments gegenüber dem Fremden das Selbstkonzept der Einwanderungsländer, z. B. das Selbstbild der einheitlichen Nation, aufrechterhalten (Deutsche Psychoanalytische Vereinigung 1993).

In Anlehnung an Freud arbeitet Julia Kristeva in ihrem Buch *Fremde sind wir uns selbst* das Fremde als etwas Ureigenes heraus. Insofern bedeutet die Erkundung des Fremden auch immer das Kennenlernen des verdrängten Eigenen sowie die Erweiterung der eigenen Identität um das Andere. In dieser Erkenntnis der eigenen Andersartigkeit steckt das integrierende Potenzial der Psychoanalyse bezüglich der Migration. Indem ich gewahr werde, dass das Fremde Teil meiner selbst ist, wir also

alle Fremde sind – einander sowie uns selbst – stellt sich der Respekt vor der Andersartigkeit des Gegenübers her. Differenz muss dann nicht geleugnet oder gar aufgehoben werden, sondern kann als *conditio humana* akzeptiert werden. Kristeva wandelt hier das psychoanalytische Denkmuster des Anderen, über den sich das Eigene erst herstellt, in eine Ethik des Respekts im Angesicht des Fremden.

Die Differenz zwischen Eigenem und Anderem bleibt erhalten und lässt sich nicht hintergehen. Wie oben beschrieben bleiben beide aufeinander bezogen und definieren sich erst durch das jeweils andere. Dort, wo das Eigene auf das Fremde, ob in mir oder außerhalb meiner selbst, trifft, entsteht eine Demarkation, eine Grenze, an der beides voneinander unterschieden werden kann und gleichzeitig unhintergebar aufeinander bezogen bleibt. Grenzen erscheinen so als Gebilde, die sowohl trennend als auch verbindend sind.

Grenzen im Kontext von Migration rufen vielfältige, konkrete bis abstrakte Assoziationen hervor. So „überschreiten die meisten Migranten in Geschichte und Gegenwart Grenzen unterschiedlicher Art: zwischen Kultur-, Sprach- und Dialektregionen, zwischen Land- und Stadtleben, zwischen bäuerlichem Hof- und städtischem Fabrikleben, zwischen Dorfgemeinschaften, städtischen Kommunen, Provinzen und Staaten.“ (Hoerder et al. 2010, 35) Bis ins 19. Jahrhundert waren staatliche Grenzen eher unbedeutend, denn erst im Zuge der Entwicklung von Nationalstaaten haben sie die Wirkung entfaltet, die sie heute noch haben. Deutlich erfahrbar waren hingegen immer soziale und kulturelle Trennlinien. „Soziale Räume konnten [und können; AEK & CP] schroffer gegeneinander abgegrenzt sein als durch staatliche Grenzen voneinander abgetrennte Räume.“ (Hoerder et al. 2010, 35) Auf diese Weise können jedoch auch Grenzen zu neuen Erfahrungen überschritten werden, wenn man sich außerhalb der bekannten regulativen sozialen, kommunikativen oder mentalen Strukturen befindet (Hoerder et al. 2010, 35). Verschiedenartige Formen von Grenzen werden demnach in mehreren, unterschiedlichen Phasen der Migration überschritten.

In künstlerischen Arbeiten werden Grenzen und Grenzüberschreitungen auf vielfältige Weise dargestellt und in ein Verhältnis zum Publikum gesetzt, wie dies etwa in der fotografischen Serie *Rochers Carrés* (2008) des französisch-algerischen Künstlers Kader Attia geschieht (Abb. 1). Zu sehen ist ein Strand in Algerien, in der Nähe des Ortes Bab El Oued. In den 1970er Jahren ließ der damalige algerische Präsident Houari Boumediène etwa drei Meter große Betonblöcke am Meer aufstellen – sie sind einerseits Wellenbrecher, andererseits hindern sie Menschen, die aus Algerien fliehen wollen, am Überqueren des Meeres: Es sind skulpturale Grenzobjekte. Sie erzeugen eine Grenzzone und vermitteln zwischen Land und Meer. Nach Fernand Braudel ist das Mittelmeer einerseits ein Kulturen verbindender Transferraum, ein „Schnittpunkt verschiedener Welten“, durch den „Menschen, Lasttiere, Wagen, Waren, Schiffe, Ideen, Religionen, Lebenspraktiken“

zusammenströmen (Braudel et al. 2006, 8). Zugleich stellt es „eine bis zum Horizont reichende Schranke“ dar, einen Grenzraum, der erst in der Moderne zu einem unkompliziert und schnell zu überquerenden Raum geworden ist (Braudel et al. 2006, 37). Dies ist bis in die Gegenwart der Fall, setzt jedoch eine Reise- und Bewegungsfreiheit voraus, die nicht für alle Personen gilt, sondern begrenzt ist: Der Grenz- respektive Transferraum ist nur vermeintlich ‚natürlich‘, denn auch er ist durchzogen von internen Grenzen, die von den angrenzenden Nationen, dem Militär und weiteren Kontrollinstanzen vermessen und abgesteckt sind. In *Rochers Carrés* zeigt Attia junge Männer auf den Grenzobjekten der Betonquader und vor dem Meer sitzend, meist als Rückenfiguren. Ihre Blickrichtung geht in Richtung Europa. Attia bezieht sich auf die reale Situation algerischer Jugendlicher, die von Armut und Arbeitslosigkeit geprägt ist. Am Strand von Bab El Oued treffen sich viele Jugendliche, um sich die Zeit mit Fischen und Rauchen zu vertreiben; auch Prostitution findet gelegentlich dort statt (Issa und Krifa 2011, 76). In dieser Perspektivlosigkeit wird das gegenüberliegende Europa zum Horizont der Sehnsucht. Doch laut Kader Attia (2008) ist ihre Situation in Frankreich nicht besser, denn meist endet die Migration in den Banlieues mit ähnlichen Grenzen:

The architecture of this beach and the way it has been created look like the urbanism of Parisian banlieues. Do these young people, who scrutinize the horizon hoping to find an answer to their misery, know what kind of environment they will end up in when they will have accomplished the journey through the Mediterranean Sea? The boundary embodied by this beach is not only physical; it is also psychological. [...] the same lack of hope in the future, same sexual misery, same frustration, same lack of social acknowledgement, same feeling of failure and same suffering.

Kompositionell nehmen die Figuren häufig eine Vermittlungsposition zwischen Beton, Meer und Himmel ein. Die Rückenfigur stellt in der Geschichte der Kunst eine den Bildraum nach vorn abschließende Form dar, die wiederum den hinteren Bildraum erschließt. Abgrenzend und öffnend zugleich, lädt sie in bestimmten Konstellationen zur Identifikation ein, was insbesondere aus der Malerei der Romantik bekannt ist. Diese romantisch codierte Rückenfigur nimmt Kader Attia hier auf; schließlich werden seine Arbeiten sehr stark im westlichen Kontext rezipiert. Doch für westliche Betrachter*innen, die Reisefreiheit genießen, gelingt diese Identifikation mit den Figuren nur für einen kurzen Moment: ihnen wird das Überqueren des Mittelmeers nicht verwehrt. Zum anderen sind die Figuren meist zu weit entfernt von den Betrachtenden, um sich mit ihnen identifizieren zu können. Dennoch ist klar, dass die Betrachtendenposition rezeptionsästhetisch gesehen vor den Blöcken angesiedelt ist, sie sich also vom Bildraum aus gesehen mit den jungen Männern in Algerien befinden.



Abb. 3: Kader Attia: *Untitled (Concrete Blocks)*, 2008, Skulptur, Betonblöcke © VG Bild-Kunst, Bonn 2023.

In *Untitled (Concrete Blocks)*, ebenfalls aus dem Jahr 2008, rücken die Betonblöcke noch näher an die Betrachtenden heran. In der Installation übersetzt Attia die fotografisch festgehaltenen Grenzobjekte in dreidimensionale, verkleinerte Körper (Abb. 3).

Er ordnet sie zirkulär an und platziert sie vor den Fotografien. Die Materialität der Objekte im Bild wird im Ausstellungsraum herausgestellt, dennoch in ihrer Härte zurückgenommen, fast ornamental hingestellt und zu einer Form geordnet: Die ehemalige Grenzsulptur bildet nun ein einheitliches Rund und steht damit für sich; sie grenzt sich vom Außen ab. Doch innerhalb der Ausstellungssituation bildet sie zu den Fotografien von *Rochers Carrés* eine Art Schranke und versperrt fast den Weg zu den Bildern. Innerhalb dieser Staffelung von Bild- und Raumgrenzen bewegen sich Blick und Körper der Rezipierenden hin und her: Die Grenzbewegung als permanenter Prozess ist auf den Körper der Rezipierenden übergesprungen. Die innerbildlichen Grenzen zwischen Betonblöcken, Meer und Horizont bleiben zwar bestehen, werden jedoch von den Figuren im Bild überwunden. Zumindest im Bild überschreiten (zumindest in manchen Fotografien der Serie) die Jugendlichen die Grenze und verknüpfen die unterschiedlichen Räume miteinander: sie werden zur Grenzfigur, während die Betrachtenden die Unüberwindbarkeit der Grenze erfahren.

5 Exkurs: Der schöpferische Prozess der Migration

Mit Grenzüberschreitungen setzt sich ebenfalls der Philosoph Vilém Flusser auseinander. Den oftmals mit negativen Zuschreibungen verbundenen Prozessen der Migration setzt er etwas Positives entgegen und analysiert die der Migration inhärenten Potenziale. So sieht er die unterschiedlichen Formen der Grenzüberschreitungen als Voraussetzung dafür, Exil und Kreativität miteinander zu verknüpfen. Flusser bringt zwei grundsätzliche Formen von Fremdheit innerhalb der westlich codierten Kultur zueinander: das christliche Verständnis von der Vertriebenheit aus dem Paradies und das existentialistische Verständnis, demzufolge der Mensch an sich als Fremder in die Welt hinausgeworfen wird. Flusser spricht daher vom „Vertriebenen“, der aus einer gewohnten Umgebung herausgerissen ist und den „Ozean von chaotischen Informationen“ (1994, 103) für sich zu ordnen hat. Daten verarbeiten, so Flusser, ist synonym mit Schaffen. „Der Vertriebene muss kreativ sein, will er nicht verkommen.“ (1994, 103) Der Vertriebene durchbricht das Gewohnte – auch im Ankunftsland –, sodass ihm alles provisorisch erscheint. Auf diese Weise wird für Flusser der Vertriebene zur Figur, der die ‚Einheimischen‘ aus der Gewissheit herausholt und fordert. Dieses ‚in steter Veränderung begriffen-sein‘ wird bei Flusser zur Forderung, stets vertrieben zu bleiben und daher fremd zu bleiben und keine Wurzeln zu schlagen. Die erlittene erste Vertreibung, die sich als produktiv erwiesen hat, soll zur Freiheit werden, „sich immer erneut vertreiben zu lassen.“ (Flusser 1994, 108) Die Welt wird auf diese Weise immer wieder schöpferisch verändert, das Exil als anzustrebender Zustand zur „Brutstätte für schöpferische Taten, für das Neue.“ (Flusser 1994, 109) „Der Vertriebene ist der andere der anderen“, so Flusser – „nur für die anderen ist er anders, und die anderen sind anders für ihn.“ Er kann sich, so Flusser (1994, 109) weiter, über die anderen „identifizieren“, so wie sich die anderen nur in Bezug auf ihn „identifizieren“ können. Hier wird deutlich, dass auch bei Flusser für die Bildung von Identität das Andere unabdingbar ist.

Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf den Begriff der Liminalität (lat. *limen* – die Schwelle), der von Victor Turner (2005) geprägt wurde und einen Zustand des Übergangs beschreibt. Dieser Schwellenzustand markiert ein Dazwischen, einen Übergang, in dem Identität neu definiert werden kann (und muss) und somit kulturelle Spielräume für das Neue eröffnet. In Bezugnahme auf Flusser lässt sich die erlittene Vertreibung bzw. die Figur des Fremden als auf Dauer gestellter Zwischenraum begreifen, dem die Erfahrung des Liminalen inhärent ist, und so auf das In-Bewegung-Sein und damit auf die Notwendigkeit der beständigen Aushandlung (sozialer) Ordnungen beziehen. Flusser (1994, 105) erachtet darüber hinaus das Exil, „worin die Decke der Gewohnheit abgezogen ist“, als schöpferischen Seins-

zustand für jeden Menschen als erstrebenswert. Nicht nur der Kontext der Migration eröffnet die Chance des Vertrieben-Werdens nach Flusser, sondern gemeint ist auch „jenes Vertriebenesein der älteren Generation aus der Welt ihrer Kinder und Enkel“. Auch wenn es Flusser nicht explizit erwähnt, liegt nahe, dass das erste Vertriebenesein das Verlassen des Mutterleibs darstellt – denn auch hier entsteht, „bei seiner Ankunft im Exil, ein Aufknacken des ‚Selbst‘ und ein Öffnen hin zum anderen. Ein Mitsein“ (Flusser 1994, 109). Damit wäre Flusser anschlussfähig an die oben ausgeführte psychologische Perspektive, innerhalb derer sich das Eigene über das Andere erst herstellt. Integration wäre demgegenüber bei Flusser jedoch negativ codiert und nicht erstrebenswert: Jene Leute, die den Vertriebenen „helfen“ wollen, bemühen sich laut Flusser, „sie in ihre eigene Ordinarität zurückzuholen.“ (1994, 104) Die Integration – so ließe sich dies deuten – würde damit das schöpferische Potenzial des Vertriebeneseins wieder verschütten und mit ‚Gewohnheit zudecken‘. Insofern ist sie für Flusser gerade kein erstrebenswerter Zustand. Es ist jedoch davon auszugehen, dass auch Flusser gesellschaftliche Partizipation und Teilhabe für jede(n) als zentral erachtet. Doch in seinem Essay bezieht er sich auf das Vertriebenesein als einen geistigen Zustand. Sein Text macht deutlich, dass die Begriffe von Integration respektive ‚Ordinarität‘ im Sinne einer Gewohnheit auf unterschiedliche Ebenen des Lebensalltags bezogen werden können. Vertrieben zu bleiben und sich gegen Integration zu wehren ist bei Flusser existenziell, um geistig wach, in Veränderung zu bleiben und die Umgebung daher gerade nicht als heimisch zu empfinden. In unserem Kontext ist es außerdem zentral, dass Flusser diese Qualitäten dem Schöpferischen zuordnet.

6 Integration und Hybridität

Doch meist wird Integration im Kontext der Migration verstanden als

ausgewogene Anpassung an ein anderes kulturelles Umfeld im Sinne der sozialen Teilhabe und Einfeldung in das neue Lebensumfeld unter Beibehaltung des kulturellen Erbes aus der Ursprungskultur, was als idealtypischer Zustand für eine Eingliederung in eine andere Kultur nach einem Migrationsprozess angesehen werden kann. (Assion 2005, 239)

Wir wollen den Blick auf Integration weiter fassen und uns damit beschäftigen, was passiert, wenn Bekanntes auf Neues trifft. Integration wird häufig verstanden als ein Prozess, der auf Seiten der Zugewanderten stattfindet. Dabei wird übersehen, dass Fremdheit durch Wanderungsbewegungen sowohl auf Seiten der Einwohner*innen als auch auf Seiten der Zugewanderten entsteht. Der Umgang mit Fremdheit muss aber als ein wechselseitiger Prozess verstanden werden. Paradoxerweise wird in der Herausforderung der Anpassung, die das bedeutet, eine Gleichheit auf beiden Seiten

geschaffen. Von Zugewanderten wird zwar zumeist keine völlige Anpassung im Sinn einer Assimilation an das Einwanderungsland unter „Vernachlässigung oder Aufgabe der zuvor in einer anderen Kultur erworbenen Identität, kulturellen Besonderheiten und Werte“ (Assion 2205, 237) gefordert. Dennoch wird häufig als das bestmögliche Ergebnis gelungener Integration die Ausbildung einer bikulturellen Identität angenommen. Garza-Guerrero (1974, 428) bezeichnet mit Bikulturalismus die Ausbildung einer neuen Identität, die sich weder als eine totale Aufgabe an eine neue Kultur noch als bloße Summe der Aspekte zweier Kulturen begreift. Weder die Herkunftskultur noch die Kultur des Ankunftslandes muss auf Kosten der jeweils anderen aufgegeben werden. Als Voraussetzung werden benannt: die Trauer über den Verlust des Alten, die grundsätzliche Akzeptanz von Unterschieden sowie die Fähigkeit Paradoxien, Widersprüche und Ambivalenzen im Sinne einer Ambiguitätstoleranz auszuhalten. „Wenn sich der Einwanderer in dem Land, das er zurückgelassen hat, noch immer angenommen fühlt, kann er nach Vollendung der Trauerarbeit so etwas wie Bikulturalismus erleben, was zu dem Gefühl führt, keine der beiden Kulturen auf Kosten der anderen ausschließen zu müssen.“ (Volkan 2002, 26) Unter dieser Annahme vollzieht sich die Identitätsarbeit im Zugewanderten, der sich durch die Ausbildung einer bikulturellen Identität der neuen Umgebung – unter der Ausbildung einer gewissen Ambiguitätstoleranz – angleicht. Damit bleibt der Blick auf die Identität der Zugewanderten beschränkt, die Identität der Ansässigen gerät außer Acht.

Neben den Bemühungen der Einwander*innen spielt das Erleben und Verhalten bzw. die Haltung der Gesamtbevölkerung zur Zuwanderung eine wichtige Rolle. Integration stellt sich in diesem Sinne als ein Prozess zwischen Zugewanderten und Gesamtbevölkerung, zwischen Fremdem und Eigenem dar. Dieser Prozess kann nie einseitig, sondern immer nur wechselseitig erfolgen. Integration als identitätsverändernder Prozess betrifft nicht allein das Individuum, das im Prozess der Integration sich das Fremde des Ankunftslandes aneignet, sondern ebenso die Einheimischen, deren Zuschreibungen von fremd und anders die soziale Identität des Zuwandernden und damit auch ihre eigene Identität mitbestimmen. Ambiguität verstanden als Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit, werden sowohl auf Seiten der Zugewanderten als auch der bereits Ansässigen verstärkt.

Wie oben schon ausgeführt können der Ablehnung von Zuwanderung unbewusste Prozesse der Projektion zugrunde liegen, die die eigene Identität stabilisieren, indem sie diese z. B. ‚rein‘ halten von eigenem Unerwünschten und es damit im (scheinbar) Fremden verbleiben kann. Es liegt nahe, dass dadurch Integration erheblich erschwert wird. Ambiguitätstoleranz als Fähigkeit, Widersprüche in uns selbst, aber auch mit anderen oder auch zwischen sozialen Realitäten aushalten zu können, wird demnach auf beiden Seiten relevant. Es verwundert nicht, dass Begegnungen, Berührungspunkte (oder auch Schnittstellen) zwischen Zuwanderern und Gesamtbevölkerung dem entgegenwirken können. Dies geschieht

vor allem dann, wenn sich Eingewanderte und Ansässige gleichberechtigt begegnen können (Pettigrew und Hewstone 2017, 8–37). Hier sei daran erinnert, dass die Zuschreibung ‚fremd‘ per se dem Anderen die Gleichberechtigung abspricht.

Wenn Integration nun als Auseinandersetzung mit dem Eigenen und Fremden sowohl auf Seiten der Eingewanderten als auch auf Seiten der bereits Ansässigen verstanden werden kann, dann finden Veränderungen auf beiden Seiten statt. Es stellt sich die Frage, wie sich diese Auseinandersetzung gestaltet, welche Verbindungen entstehen und was vielleicht auch unverbunden nebeneinander stehen bleibt und bleiben muss.

In dem Konzept des *Third Space* beschreibt Homi Bhabha (2004) die Entstehung eines Dritten aus der Auseinandersetzung zwischen Differentem. „The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation.“ (Rutherford und Bhabha 1990; Bhabha 2004, 211) Ergebnis dieses Prozesses ist keinesfalls eine neue Homogenität bzw. die Synthese, sondern eine „vermischte Unauflöslichkeit [...] eine Art heterogenes Gemisch“ (Struve 2013, 101). Als eine Repräsentation eines heterogenen Gemisches, der Integration von Eigenem und Fremden sowie der Entstehung eines Dritten, kann die künstlerische Gattung der Collage gelten. Gerade in der Collage, die wir an dieser Stelle als ein als visuelles Denkmodell begreifen, trifft differentes Material aufeinander und tritt in Beziehung zueinander. Dort findet – vom Material ausgehend – die Auseinandersetzung mit Schnittstellen statt, welche die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem markieren. Bei diesen Prozessen handelt es sich natürlich nicht um Menschen, die migrieren und sich in eine Ankunfts-gesellschaft integrieren und eingliedern. Bei der Collage, Montage und Assemblage handelt es sich um Materialien wie Holz, Tapete, Zeitungsausschnitte, später dann zunehmend Fotografien sowie Fundstücke aus dem Alltag, die bis um 1906/1907 nicht als künstlerische Materialien angesehen wurden, sondern als kunstfremd galten. Diese vermeintlich kunstfremden Materialien treten in der Collage in Kommunikation mit Materialien und Techniken, die traditionellerweise als zur bildenden Kunst gehörend wahrgenommen wurden: mit Öl- oder Aquarellmalerei, Zeichnung und Druckgrafik. In einem längeren Prozess der Aneignung werden diese neuen Materialien zunehmend von der vormaligen Zuschreibung als ‚fremde‘ Materialien zu ‚anderen‘ Materialien, die schließlich zur Erweiterung von Gattungsbegriffen und deren Materialitätsspektrum in der bildenden Kunst führen. Durch den wechselseitigen Bezug finden eine Aneignung und Transformation statt: Differentes bleibt zwar different, bildet aber zugleich eine Einheit im Kunstwerk und nähert sich in diesem Sinne einander an. Die Auseinandersetzung mit den Grenzen bzw. – im wahrsten Wortsinn – Schnittstellen ist im Falle der Collage eine materiale.

Zu unterscheiden sind unterschiedliche Schnittstellen-Strategien der Collage und Montage: In der „archivalischen Montage“ (Buchloh 1997, 55), wie sie etwa Gerhard

Richters *Atlas* (1962–2013) darstellt, sind die heterogenen Elemente nebeneinander angeordnet. Das vermeintlich Unvereinbare der Fotografien, Zeitungsausschnitte und Skizzen verschiedenster Thematik wird hier in einer sammlerischen Struktur zusammengebracht und bleibt in seiner Eigenart nebeneinander bestehen. Nur in der Gesamtschau bilden sich in der Sammlung neue Bezüge (Kittner 2009).

In der dadaistischen Collage hingegen stoßen unvereinbare Elemente aufeinander, indem sie aus- und zugeschnitten sowie neu zusammengesetzt werden, so dass sich schockhafte Effekte einstellen oder zumindest Effekte, die die Rezipierenden zurückprallen lassen. Dies war im Dada auch gewünscht, da sich insbesondere der politische Berliner Dadaismus vorgenommen hatte, die als schockhaft erlebte gesellschaftliche Realität der widerstreitenden Kräfte innerhalb der Weimarer Republik in der Collage zu spiegeln. Ein Beispiel dafür wäre Hannah Höchs Fotocollage *Schnitt mit dem Küchenmesser durch die letzte Weimarer Bierbauchkulturepoche Deutschlands* (1919–1920) (Abb. 4).

Hier verschränken sich heterogene Fotoausschnitte miteinander. Der ständige Perspektivwechsel – bedingt durch die unterschiedlichen Fotoausschnitte – lässt die Betrachtenden imaginär zurück- und herantreten, sie kommen näher und prallen erneut zurück; der Blick stellt scharf und muss doch das große Ganze erfassen. Elemente der Technik (Kugellager, Wagenräder, Flugzeugteile) verbinden sich mit Elementen der Politik wie etwa eine Karte, die den Stand des Frauenwahlrechts in Europa anzeigt, oder auch mit Porträts von Politikern und Künstlerinnen, die ihrerseits in Bewegung versetzt werden (Dech 1989). So wird der Kopf von Käthe Kollwitz von der Tänzerin Nidda Impehoven in der Luft balanciert; das einen Ausruf ausstoßende Gesicht des Dadaisten Raoul Hausmann wird auf einen kleinen Taucherkörper montiert; über allem prangt das nachdenkliche Gesicht Albert Einsteins mit einem ins Auge integrierten Unendlichkeitszeichen. In diesem bildlichen Strudel der Moderne gibt es viele Facetten von Verbindungen und Schnittstellen: Mal grotesk wirkend – durch die Verbindung von Babykörper mit Erwachsenenkopf oder durch die Verschmelzung von Körpern mit unterschiedlichen Proportionen – mal synthetisierend, wenn etwa zwei Ringer den Schnurrbart von Kaiser Wilhelm II. bilden. Es geht daher nicht um eine bestimmte Form der Schnittstellen, auch wenn das schockhafte Element besonders hervorsteht, sondern Höch führt in diesem bewegten Kosmos der Fotocollage verschiedene Formen von Schnittstellen als solche vor: als Verbindungen, als Grenzen, als Brüche und als Neukonstruktionen. Dazwischen tauchen typografisch unterschiedliche Wörter und Buchstaben als Einsprengsel auf: „dada“, „die antidadaistische Bewegung“, aber auch „nf“, ein Gestammel, das nicht zuletzt auf ein kindliches Gestammel verweisen soll wie das Wort Dada selbst.

Sprache hatte versagt, aber ich wollte kommunizieren“,² so die Künstlerin über ihre eigene Migrations- und Spracherfahrung, aus der sie poetische Funken schlägt:



Abb. 5: Farkhondeh Shahroudi: *oh, Leder*, 2021, Ausstellungsansicht: on damp earths we wander, Lantz'scher Skulpturenpark, Düsseldorf 2023, Fotografie: Margherita Minnucci © Farkhondeh Shahroudi.

Ihre großformatigen Skulpturbuchstaben (Abb. 5) in lateinischen Buchstaben stehen wie ein Kommentar oder ein Ausruf in der Landschaft wie *oh* (2021). Sie kommunizieren, ohne eine Übersetzung zu brauchen.³ Die weichen Skulpturen sind bildgewordene Laute und nehmen als räumliche Zeichen die Landschaft ein. Sie bestehen aus zugeschnittenem, zusammengenähtem Leder, stellen aber dennoch weniger Schnitte dar, sondern sind vielmehr sprachbildliche Aus-Schnitte, lineare und zugleich räumliche Gebilde. Hineingestellt in die Fluchtlinien der Landschaft bilden sie einen neuen Sprach-Raum. In diesem Sinne kann ein Kunstwerk explizit Prozesse vorführen, wie ein „Third Space“ entsteht. Es erscheint als ein Möglichkeitsraum, in dem die Prozesse des Ankommens, Aushandelns und Integrierens verhandelt werden. In der künstlerischen Auseinandersetzung kann dies unter den Bedingungen der Handlungsentlastung geschehen, sodass sich gleichsam ein Spielfeld, ein Experimentierraum öffnet, in dem sich das Hybride entwickeln kann. Im Unterschied zur Bikulturalität beschränkt sich der (entstehende) dritte

² Farkhondeh Shahroudi in einem Gespräch mit AEK am 9. Februar 2022.

³ Farkhondeh Shahroudi in einem Gespräch mit AEK am 9. Februar 2022.

Raum nicht auf einen der beiden Akteur*innen und verbleibt damit in der Binarität, sondern schafft zwischen den Elementen des Eigenen und Fremden immer wieder neue Verknüpfungen und damit ein Dazwischen, in dem es Raum für das Uneindeutige, für Ambivalenz bietet. Das Kunstwerk erscheint hierin als die Heterotopie des dritten Raumes: eine realisierte Utopie.

7 Schlussfolgerungen

Anschließend an Ghaderi (2018, 35–52) lässt sich für die (psycho-)therapeutische Praxis und die Identitätsarbeit im Kontext von Migration zusammenfassend folgern: Die Arbeit an der eigenen Identität stellt einen fortwährenden Prozess dar, der im Falle von Migration durch multiple Verlust- und Diskontinuitätserfahrungen verschärften Bedingungen unterliegt. In diesem Zusammenhang bedeutet Integration die Einbettung und Neuorientierung der alten und neuen Erfahrungen in narrative Neukonstruktionen zur (Wieder-)Herstellung einer „salutogenen integrativen Identität“ (Kizilhan 2013, 126). Neben der Ermöglichung narrativer Neukonstruktionen durch empathische Begleitung sind die Wahrnehmung biografischer Kontinuitäten und Diskontinuitäten sowie das Erkennen eigener und fremder Grenzen von besonderem Belang. Die Suche nach Kohärenz und Konsistenz ausgehend von der Identitätsverunsicherung birgt dabei nicht nur die Möglichkeit, auf Brüche und Defizite ausgleichend zu wirken. Flussler folgend, bietet sich ebenso die Chance für die kreative Entwicklung von Neuem sowie die bewusste Entscheidung für Neues. Dies gilt grundsätzlich für jeden Menschen. Identitätsverunsicherungen als Motor von Entwicklungen stellen somit nicht nur aus gesellschaftlicher, sondern auch aus entwicklungspsychologischer Sicht eher den Normalfall als die Ausnahme dar.

Spezifische künstlerische Arbeiten, die sich mit migratorischen Prozessen beschäftigen, können diese Schritte der Neuverortung sichtbar machen und offenlegen, ohne sie zu vereindeutigen. Obwohl der Begriff der Integration als künstlerische Strategie innerhalb der bildenden Kunst unüblich ist, werden vielfältige Formen des Integrierens über die Grenzsetzung, das sammlerische Nebeneinanderstellen von Heterogenem oder die Verbindung von Schnittstellen praktiziert. Dies gilt insbesondere für die Gattung der Collage und Montage, deren Voraussetzung der konstruktive Schnitt darstellt. Die Perspektiv- und Materialwechsel, Brüche und Fragmente werden wiederum in einer Vielzahl von Verbindungen zusammengeführt: die künstlerische Collage ist per se eine Arbeit an und Gestaltung von Schnittstellen. Vor allem die rezeptionsästhetische Analyse zeigt, dass die Gestaltung von Schnittstellen oder auch Grenzen im Bild die Betrachtenden in die oben genannten Schritte einbinden oder sie darüber hinaus sogar vollziehen lassen: Schauende und Angeschauete

wecheln die Positionen, sodass die Reziprozität des migratorischen und integratorischen Prozesses deutlich wird. Mithilfe dieser aufgezeigten Parallelen zwischen psychischen und künstlerischen Prozessen kann der Begriff der Integration in Bezug auf Migration anders positioniert werden. In der Perspektive der Schnittstellengestaltung öffnen sich sowohl für die Kunstwerke neue Deutungsräume als auch für die Prozesse der Integration in einer postmigrantischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Assion, Hans-Jörg. Hg. *Migration und seelische Gesundheit*. Heidelberg: Springer, 2005.
- Assmann, Aleida. „Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht“. *Leviathan* 21.2 (1993): 238–253.
- Attia, Kader. *Rochers Carrés 2008*. <http://kaderattia.de/rochers-carres-2/>. (2. Februar 2022).
- Bal, Mieke und Miguel Hernández-Navarro. *Art and Visibility in Migratory Culture: Conflict, Resistance, and Agency*. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Bennett, Jill. „Migratory Aesthetics: Art and Politics beyond Identity“. *Art and Visibility in Migratory Culture: Conflict, Resistance, and Agency*. Hg. Mieke Bal und Miguel Hernández-Navarro. Amsterdam: Rodopi, 2011. 109–126.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Taylor & Francis, 2004.
- Braudel, Fernand. et. al *Die Welt des Mittelmeeres*. Frankfurt am Main: Fischer, 2006.
- Buchloh, Benjamin H. D. „Atlas: Warburgs Vorbild? Das Ende der Collage/Fotomontage im Nachkriegseuropa“. *Deep Storage: Arsenale der Erinnerung. Sammeln, Speichern, Archivieren in der Kunst* (Ausstellungskatalog. Haus der Kunst München; Nationalgalerie SMPK Berlin; Kunstmuseum Düsseldorf; Henry Art Gallery Seattle). Hg. Ingrid Schaffner und Matthias Winzen. München: Prestel, 1997. 50–60.
- Dech, Jula. *Hannah Höch. Schnitt mit dem Küchenmesser: DADA – Spiegel einer Bierbauchkultur*. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.
- Deutsche Psychoanalytische Vereinigung. „Erklärung der Deutschen Psychoanalytische Vereinigung zu Fremdenhaß und Gewalt in Deutschland verabschiedet in der Generalversammlung der DPV am 19. November 1992 in Wiesbaden“. *Psyche* 47.2 (1993): 202–203.
- Erikson, Erik H. *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Flusser, Vilém. *Von der Freiheit des Migranten: Einsprüche gegen den Nationalismus*. Düsseldorf: Bollmann, 1994.
- Freud, Sigmund. „Das Unheimliche“. *Studienausgabe IV*. Frankfurt am Main: Fischer, 1970 [1919]. 241–274.
- Garza-Guerrero, A. Cesar. „Culture Shock: Its Mourning and the Vicissitudes of Identity“. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 22.2 (1974): 408–429.
- Ghaderi, Cinur. „Identität, Heimat, Fremde – Perspektiven transkultureller Psychotherapie“. *Integration des Fremden?! Trauma, Dissoziation und Migration*. Hg. Michaela Huber, Thorsten Becker und Elisabeth Kernen. Paderborn: Jungfermann, 2018. 35–52.
- Hoerder, Dirk, et. al. „Terminologien und Konzepte in der Migrationsforschung“. *Enzyklopädie Migration in Europa vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hg. Klaus J. Bade et al. Paderborn: Schöningh, 2010. 28–53.
- Issa, Rose und Michket Krifa. Hg. *Arab Photography Now*. Heidelberg: Kehrer, 2011.

- Keupp, Heiner. „Individualisierte Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften: Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit“. *Die Arbeit am Selbst: Theorie und Empirie zu Bildungsaufstiegen und exklusiven Karrieren*. Hg. Ulrike Deppe. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2020. 41–65.
- Kittner, Alma-Elisa. *Visuelle Autobiographien: Sammeln als Selbstentwurf bei Hannah Höch, Sophie Calle und Annette Messager*. Bielefeld: Transcript, 2009.
- Kittner, Alma-Elisa. „Nahe Ferne, ferne Nähe: Anmerkungen zu einem orientalistischen Topos in der zeitgenössischen Kunst“. *Der Orient, die Fremde: Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*. Hg. Regina Göckede und Alexandra Karentzos. Bielefeld: Transcript, 2006. 103–125.
- Kizilhan, Jan Ilhan. *Kultursensible Psychotherapie: Hintergründe, Haltungen und Methodenansätze*. Berlin: VWB-Verlag, 2013.
- Kristeva, Julia. *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Müller-Funk, Wolfgang. *Theorien des Fremden: Eine Einführung*. Tübingen: A. Francke Verlag, 2016.
- Pettigrew, Thomas F. und Miles Hewstone. „The Single Factor Fallacy: Implications of Missing Critical Variables from an Analysis of Intergroup Contact Theory“. *Social Issues and Policy Review* 11.1 (2017): 8–37.
- Pratt, Marie Louise. „Arts of the Contact Zone“. *Profession* [s.n.] (1991): 33–40.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London und New York: Routledge, 2007.
- Schäffler, Arne. „Identität“. [Letzte Aktualisierung 10.2017] *Psychyrembel online*. <https://www.psychyrembel.de/Identit%C3%A4t/K0AHK/doc/>. (30. Juli 2023).
- Rutherford, Jonathan und Homi K. Bhabha. „The Third Space – Interview with Homi Bhabha“. *Identity: Community, Culture, Difference*. Hg. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 207–221.
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria. „Der Schleier als Fetisch: Bildbegriff und Weiblichkeit in der kolonialen und postkolonialen Fotografie“. *Fotogeschichte* 20.76 (2000): 25–38.
- Struve, Karen. *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha: Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer, 2013.
- Thielsch, Angelika. „Alterität“. *Dorsch: Lexikon der Psychologie*. Hg. Markus A. Wirtz. Bern: Hogrefe, 2017. <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/alteritaet> (29. Juli 2023).
- Turner, Victor. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.
- Viney, William, Felicity Callard und Angela Woods. „Critical Medical Humanities: Embracing Entanglement, Taking Risks“. *Medical Humanities* 41 (2015): 2–7.
- Volkan, Vamik D. „Identitätsverlust – Migration und Verfolgung“. *Migration und Verfolgung*. Hg. Karin Bell, Alex Holder, Paul Janssen und Jan van de Sande. Gießen: Psychosozial Verlag, 2002. 13–36.

**Wi(e)der die medizinische Monokultur?
Literarische Erkundungen von Krankheit, Krise
und Therapie im transkulturellen Kontext**

Moritz Wigand and Julia Pröll

Gods, Ghosts and the Python's Tail

A Transcultural Mental Health Perspective on Akwaeke Emezi's *Freshwater*

Abstract: Akwaeke Emezi's debut novel *Freshwater* (2018) is taken as an example of a complex narrative of migration and mental suffering in the contexts of the Igbo-culture of Nigeria and Western culture in the United States. The novel offers an Indigenous explanation of phenomena of mental distress such as identity confusion, unstable relationships, self-mutilating and suicidal behaviour. This explanation involves being possessed by Igbo spirits and ghosts. In the novel, Western attempts at psychiatric and psychotherapeutic therapy fail, while persons with cultural knowledge help the protagonist to come to terms with her suffering and to initiate a process of healing. The novel is discussed within the context of culture-sensitive psychiatric practice.

1 Introduction

"This is, ultimately, a litany of madness – the colors of it, the sounds it makes in heavy nights, the chirping of it across the shoulder of the morning." (Emezi 2018a, 14) Thus begins the second chapter of Akwaeke Emezi's polyphonic novel *Freshwater*, confronting us with the Nigerian-American protagonist Ada, a person linked, in many ways, to in-between spaces. Against the backdrop of this quotation – hinting at a nuanced, 'dense' discussion of mental illness by the (poetical) evocation of different senses –, the aim of this article is to explore possible meanings of 'madness' or mental illness in a transcultural context.

As broadly discussed by the German philosopher of culture Wolfgang Welsch, transculturality includes the idea that single cultures are not as homogeneous as conceptualised by Johann Gottfried Herder in the 18th century, but rather highly differentiated within themselves and interconnected with each other. Consequently, many individuals consider transcultural elements as parts of their identity, often due to a personal history of migration (Welsch 1999, 194–213).¹ Facing this transcul-

1 Such transcultural identities are closely linked to the important postcolonial notion of hybridity, defined by Stuart Hall "as the inevitable process of cultural translation which is inevitable in a world where communities, peoples, cultures, tribes, ethnii are no long [sic, longer; J.P. & M.W.] homogeneous, self-sufficient autochthonous entities, tightly bound within by kinship and

tural fact is increasingly important for mental health professionals, given the growing numbers of migrants on a global scale. According to the United Nations, the estimated number of international migrants was almost 272 million in 2019, including about 79,5 million forcibly displaced persons (United Nations 2021). As stressful migration experiences and traumata in the pre-migration period can negatively affect mental health, it is hardly surprising that the number of persons seeking mental healthcare in a cultural context differing from their own cultural background is growing (Steel et al. 2017, 523–532).

As Emezi's novel deals with a 'troubled' migrant character, who gets in contact with different and mostly Western medical institutions, we will focus especially on the role that cultures play in defining and curing 'madness', arguing for a transcultural psychiatric perspective.² Adopting such a perspective means accepting the influence of cultures on mental health problems regarding symptoms, diagnosis, treatment, resilience and recovery (Kirmayer et al. 2021, 195–246; Wohlfahrt and Zaumseil 2006). This requires awareness of the fact that (mental) illness narratives are culture-bound and that treatment can go beyond established Western methods such as psychotherapy and psychopharmacology.

Before delving into the analysis and discussion of the theoretical (medical) background, we want to stress that this article is the result of a transdisciplinary collaboration. It is written by a scholar of French Literature and a Western psychiatrist practising in Germany who critically reflects his own cultural and professional role vis-à-vis this novel which illustrates that, adapting Homi Bhabha's quote, "[medical] cultures are not unitary in themselves." (1994, 54)³

tradition and strongly boundaried in relation to the outside world (2006, 6)." Identities appear from this perspective as the result of an ongoing process of negotiation (Rutherford 1990, 207–221).

² Apart from Ossana (2021, 81–92), the novel has been analyzed mostly from postcolonial, ecocritical or gender perspectives without focusing on mental illness from a Western psychiatric viewpoint. See, for instance, Cobo-Pinero 2023, 280–297; López 2022, 77–91.

³ The collaboration frequently raised the question of medically diagnosing literary characters. Whenever medical concepts are applied to the main character, it will be clearly stated whether they emerge from the novel itself or whether they come from the authors of this article by ways of interpretation. In any case, diagnosing literary characters implies being aware of the limits of such a labelling that very often tries to 'unify' and simplify a complex fictional creation.

2 Different Concepts of Mental Illness: An Overview

There are numerous ways to conceptualise mental illness. Ever since the “biological revolution” (Harrington 2019, xiv) in psychiatry of the late 1970s and 1980s, there has been a tendency to believe that “mental disorders are brain disorders” (Insel and Quirion 2005, 2221). In addition to this neurobiological model, psychiatry also acknowledges psychological and social aspects in the aetiology and impact of mental illness; together, these three explanatory models comprise the prevailing biopsychosocial model of mental illness.⁴ However, there do exist a myriad of other models across different cultures and throughout medical history.⁵ A study on descriptions of mental illness in a variety of medieval sources concludes that in Pre-Crusade times there existed a range of explanatory models including factors such as humoral imbalance, sin, demonic possession, alcohol intake and grief (Kroll and Bachrach 1984, 507–514).

Concepts of mental illness in Jamaican (James et al. 2014, 247–263) and different African cultures (Kpanake 2018, 198–218) can include ancestors, sorcery, spirits and other religious and supernatural influence; and thus differ considerably from the predominately Western biopsychosocial model of today. As a result of these varying cultural and diachronic perspectives, transcultural psychiatry is confronted with the following questions: “Can psychiatry be global? Are mental illnesses universal, and universally identifiable across the globe? Can the theories and methods of modern psychiatry be used to understand and alleviate the suffering of diverse groups of people from around the world?” (Antić 2022, 20) The universalist psychiatric perspective holds that there does exist a common global nosology for mental illness, while the relativist perspective emphasises the search for “culture-bound syndromes” (Sweetland et al. 2016, 715–720). However, the universalist perspective cannot be seen as a unified framework. Instead, it went through different phases. There developed an anti-colonial thinking in the aftermath of World War II in the politically motivated search for a “common humanity” or “world citizenship” which evol-

⁴ See Engel (1977, 129–136) for the first proposal of a biopsychosocial model and Davies and Roache (2017, 3–5) for a contemporary discussion.

⁵ ‘Mental illness’ is, strictly speaking, not the right term in all these contexts. ‘Behaviours and phenomena which are usually conceptualised as mental illness in a Western context’ would be more to the point, but for reasons of brevity we will stick to the term ‘mental illness’ or, where applicable, ‘madness’. The term ‘madness’ is not used in a clinical sense, it is rather used in reference to the novel, in which Akwaeke Emezi uses the term herself. The main character, for instance, describes herself as “mad”: “I went mad so young, you see. [. . .] I went mad too young, you see.” (Emezi 2018a, 162)

ved into the contested belief that Western diagnostic categories are universal and thus “culture-free” (Antić 2022, 35, 40). A different way to circumvent the respective pitfalls of the universalist and the relativist perspectives could be “an integrationist perspective, recognizing both broad universality in mental disorders across cultures as well as meaningful cross-cultural variation” (Sweetland et al. 2016, 715).

As it will be illustrated in the following discussion, novels such as Akwaeke Emezi’s debut *Freshwater*, first published in 2018, can give us – as readers in general but also and especially as readers working as psychiatrists in the medical field – a valuable, multi-layered perspective on different concepts of mental illness across cultures and on changing concepts of mental illness within individual characters throughout their migration process (Wigand et al. 2019, 1076–1093).⁶

3 *Freshwater* – A Short Introduction to the Narrative and to Igbo Culture

Freshwater deals with a young Nigerian woman’s troubled search for identity and includes self-mutilating and suicidal behaviour, destructive relationships and traumatising events. The reader enters a world populated by spirits and gods primarily from the Igbo culture. The Igbo are a people living mainly in Southeastern Nigeria, who have developed a sense of common ethnic identity in the 20th century (Ohadike 1996, xviii–xlix). Their traditional

religion includes belief in a creator god (Chukwu or Chineke), an earth goddess (Ala), and numerous other deities and spirits as well as a belief in ancestors who protect their living descendants. [. . .] Many Igbo are now Christians, some practicing a syncretic version of Christianity intermingled with indigenous beliefs. (Encyclopaedia Britannica 2020)

The goddess Ala, taking on the form of a python, as well as many other gods and ghosts or spirits play a role in the novel. Also the amalgamation of Igbo religious beliefs and Christianity is a central motif that ties up with the above-mentioned transculturality and (cultural) hybridity.

⁶ The novel can be seen as part of an emerging movement of Nigerian/US-American novels about migration and, to varying degrees, mental illness. Other examples are Teju Cole’s *Open City* (2011), in which the Nigerian/American protagonist works as a doctor in psychiatry in New York, and Chimamanda Ngozi Adichie’s *Americanah* (2013), a novel dealing with migration processes (back and forth) between Nigeria and the United States as well as Nigeria and the United Kingdom, including transcultural mental health problems. The protagonists in all of the novels are transcultural individuals with fluid concepts of identity and also of mental illness.

The novel follows the protagonist called Ada or ‘the Ada’, whose real name is suggested to mean, “in its truest form, the egg of a python” (Emezi 2018a, 9). The plot is told in a non-linear way with repeatedly changing perspectives, mostly of spirits or gods inhabiting (the) Ada. The chapters entitled “We” are told from the perspective of three spirits or *ogbanje*⁷ who entered (the) Ada’s body before birth, which may suggest the presence of a literally ‘possessed’ mind.⁸ The chapters entitled “Asughara” are told from the perspective of a spirit who enters (the) Ada after she has been raped in college. There are three shorter chapters from (the) Ada’s own perspective, although this perspective is blended with that of the spirits: “Besides, whatever they will say will be the truest version of it, since they are the truest version of me. [. . .] In many ways, you see, I am not even real.” (Emezi 2018a, 93)

Not only Ada herself, also her family background can be described as hybrid and complex: Ada is born in Nigeria to a Nigerian father and a Malaysian mother who married in London. As a child she screams a lot and spends a difficult childhood: Her younger sister is almost killed in an accident; her mother is afflicted by states of depression and anxiety and then leaves to work in Saudi Arabia; Ada is beaten by her brother and molested by her cousin. At the age of twelve, she starts cutting herself. Aged 16, she follows her mother’s plan and leaves for college in the United States, where she enters several destructive relationships and is raped by a male student from Denmark who himself has Eritrean roots. In the novel we find descriptions of weight loss down to 114 pounds through restrictive eating and physical exercise, self-mutilating behaviour, suicidal thoughts and one suicide attempt, a failed marriage and a breast reduction surgery.

In the context of the latter, the spirits use – rather astonished – the medical term “gender reassignment” and state that “we discovered that humans had medical words – terms for what *we* were trying to do (Emezi 2018a, 189, our emphasis).” Given that this quote alludes to the Indigenous explanation of (the) Ada’s ‘gender incongruence’,⁹ – linked with the spirit Vincent taking over – the impor-

⁷ *Ogbanje* are believed to be evil spirits bringing pain to one family by being reborn several times (Eze 2020). From an academic and more explicit Indigenous psychopathological perspective, “Ogbanje [. . .] describe surviving children from families with prior experience of infant deaths.” (Ilechukwu 2007, 253) The psychopathological dimension of the concept is also revealed by Achebe, according to whom *ogbanje* is “a ‘personality disorder’” that describes someone supposed to be “part human and part spirit” (Achebe 1986).

⁸ It is interesting to note that only the ghosts call Ada ‘the Ada’ out of caution to use her first name (Emezi 2018a, 10). Such a naming suggests that the ghost consider her not so much as human being but rather as their equals. This god-like character of (the) Ada may be suggested by the haunting presence of the python in her name.

⁹ Throughout the novel, her wish to change the female aspect of her body is, however, never described by this (Western) medical term which may imply its depathologization.

tance of blurring of Western and Indigenous perspective becomes evident. At this point, also the autobiographical, or at least autofictional dimension of the novel gains importance, as the author has written an essay (Emezi 2018b) about being a non-binary person and about breast-reduction surgery as well as a hysterectomy. In this text, Emezi raises awareness for the conceptual limitations of Western medical discourse and criticizes, due to her own transcultural identity, too reductive, monocultural and medicalizing views:

If *ogbanje* represent an overlapping of realities — a spirit who looks incredibly convincing as a human, then what does it look like for one to experience gender dysphoria and take surgical steps to resolve that? Our language around gender identity is often so Western, how can we intersect that with non-Western realities? For example, is there a term for the dysphoria experienced by spirits who find themselves embodied in human form? It was inevitable that I'd be drawn to these overlaps, since I live there, inhabiting simultaneous realities that are usually considered mutually exclusive. (Emezi 2018b)

Even though the novel illustrates, through (the) Ada's mostly negative experiences, situated in Western medical contexts and institutions, this difficulty to take hybridity sufficiently into account, one also finds descriptions of persons who are supportive and who have an Igbo-concept of (the) Ada's suffering. In the end, back in Nigeria, she meets a gay man, an Igbo-historian, who is referred to as 'the priest'. In these encounters, she feels seen and learns to accept her cultural heritage. A process of healing or recovery begins.

4 Open Gates: The Igbo Concept of 'Madness' in *Freshwater* – a Plea against Hybridity?

One significant symbol of 'madness' throughout the novel is that of gates being left open. These gates serve the purpose of separating the realm of gods and spirits from the realm of humans. But in (the) Ada's case, the gates were not properly closed which confuses the *ogbanje*-spirits ('We') as they explain in the following quotes:

When the transition is made from spirit to flesh, the gates are meant to be closed. It's a kindness. It would be cruel not to. Perhaps the gods forgot; they can be absentminded like that. [. . .] But since the gates were open, not closed against remembrance, we became confused. We were at once old and newborn. We were her and yet not. We were not conscious but we were alive—in fact, the main problem was that we were a distinct *we* instead of being fully and just *her*. (Emezi 2018a, 5)

All the madness, each and every blinding one, they can all be traced back to the gates. (Emezi 2018a, 33)

These quotes illustrate that the aetiology of Ada's mental problems is seen as located within the realm of spirits and gods and within highly permeable boundaries. One major theme of the novel is therefore (the) Ada's identity confusion, related to aspects of gender, cultural identity and a fluctuating self-concept of being human versus a spirit. This problem can be traced back to the confusion of the spirits themselves, who inhabit a human being and who are simultaneously connected with this other, spiritual world.

In the novel, the loss of ancient knowledge is seen as a major cause of these mental and spiritual problems: *"In the old culture, there would've been rites and rituals for you to control the gates. There were no rites or rituals done to help you control the gates."* (Emezi 2018a, 33, emphasis in the text) Ada's lost sense of reality, which from a traditionally Western psychiatric perspective might be called dissociative and, at times, even delusional, is therefore partially explained by the space she inhabits between two worlds, Nigeria and the US, female and male, goddess (the Ada) and human (Ada), (mentally) ill and sane (as the word in-sane could illustrate quite well).

Given the omnipresence of her Igbo-background, her self-mutilating behaviour, e.g. her cutting her skin with razor blades, is consequently not explained by an established Western psychiatric discourse. On the opposite, it is framed as a sacrifice to the gods and spirits to keep her mentally healthy: *"The problem with having gods like us wake up inside of you is that our hunger rises as well and someone, you see, has to feed us. Before university, the Ada had begun the sacrifices that were necessary to keep us quiet, to stop us from driving her mad."* (Emezi 2018a, 40) Blood red is referred to as the "mother color" (Emezi 2018a, 41), maybe a hint at the goddess Ala.

As mentioned above, Ada frequently experiences phenomena which, from a Western psychiatric perspective, would be described as dissociation. These are phenomena involving a mental disconnection, which can be helpful for mental survival during and after traumatic events:

Dissociation is a disconnection between a person's thoughts, memories, feelings, actions, or sense of who he or she is. [...] During a traumatic experience such as an accident, disaster, or crime victimization, dissociation can help a person tolerate what might otherwise be too difficult to bear. In situations like these, a person may dissociate the memory of the place, circumstances, or feelings about of the overwhelming event, mentally escaping from the fear, pain, and horror. This may make it difficult to later remember the details of the experience, as reported by many disaster and accident survivors. (Sidran 2018)

However, while dissociation can help tolerate otherwise intolerable events, it can also lead to mental illness if it interferes with normal functioning and causes additional suffering. From a Western psychiatric perspective, Ada shows signs of dissociative identity disorder, formally known as multiple personality disorder.

Whenever the spirit called Asughara takes over, her feelings, thoughts, desires and interactions with other persons change drastically as she becomes hard, without empathy for others, with less fear of dangerous situations and with a sexual hunger that she otherwise does not feel.¹⁰ As illustrated here, Ada's dissociations and the respective changes of her personality are explained by spirits who are trying to protect her during traumatic situations, as the following passage shows. It is told from the perspective of the spirit Asughara, while Ada is raped:

Except Ada wasn't there anymore. At all, at all. [. . .] She was gone. She might as well have been dead. I was powerful and I was mad, he could not touch me no matter how hard he pushed into her body, he could definitely never touch her. I was here. I was everything. I was everywhere. [. . .] Ada was never there when there was a bed. If I made sure of anything in my short life till then, I made sure of that. (Emezi 2018a, 64)

Interestingly, the American Psychiatric Association in their most recent *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (2013) does acknowledge this cultural aspect of phenomena of dissociation and dissociative personality disorders. In order to make the diagnosis, "the disturbance must not be a normal part of a broadly accepted cultural or religious practice. As noted in the *DSM-5*, in many cultures around the world, experiences of being possessed are a normal part of spiritual practice and are not dissociative disorders." (APA 2013)¹¹

This example might show that the narrative of 'madness' as conceptualised by diagnostic manuals such as *DSM-5* is simultaneously endorsed and questioned – a conflicting simultaneity of viewpoints that strengthens the transcultural dimension of the novel. This very ambivalence is also exemplified in the following passage, where, once again, the spirits raise their voice: "Earlier, when we said she went mad, we lied. She has always been sane. It's just that she was contaminated with us, a godly parasite with many heads, roaring inside the marble room of her mind." (Emezi 2018a, 41)

Despite these oscillating explanations for psychopathological phenomena, readers are confronted with an almost continuous mental suffering throughout the novel, which is only alleviated at the very end as stated above.

¹⁰ The same holds true for the already mentioned Saint Vincent, a gentle male spirit, who lets her feel the male part of her identity and gives her a desire for women.

¹¹ See <https://www.psychiatry.org/patients-families/dissociative-disorders/what-are-dissociative-disorders>.

5 Mixing the Concepts: How Hormones influence Ghosts

Interestingly, scientific concepts of how biochemical processes can influence mental phenomena are not rejected in the novel but are rather blended with the narrative of ghosts and gods. This simultaneity not only emphasizes (the) Ada's transcultural identity (Welsch 1999, 194–213), but also achieves a productive de-hierarchization of different systems of medical knowledge.¹² At the very beginning, the three *ogbanje* named “We” struggle against being born until the doctor decides a pharmaceutical induction of labour, “fighting our resistance with drugs, expelling the body that was becoming ours.” (Emezi 2018a, 4) Also a contraceptive hormone injection has a direct influence on Ada's mood and on her relationship with the spirit Asughara, from whose perspective the following quote is told: “Also, Ada had gotten the Depo-Provera shot, a load of hormones that made her bleed for eight weeks nonstop. It threw off the fragile balance she and I kept in her mind, and there were terrible mood swings, a gutting depression.” (Emezi 2018a, 113) Alcohol, on the other hand, helps to connect Ada with Asughara, probably because of its disinhibiting effects. Additionally, sedation and narcosis during Ada's gender reassignment operation are described to have an unusual effect on the spirits, who are not used to a lack of ambiguity and are chased from their in-between space:

She had never been sedated before; we had known nothing of the taste of such drugs since the days we were born, and it was a strange artificiality as we counted down, as we went absolutely nowhere. There were no gates, no middle spaces – we were just gone and then we were back and it was hours later and we were missing weight from our chest. (Emezi 2018a, 191–192)

Interestingly, it also works the other way round. The ghosts can influence biochemical processes, as the following quote from the depiction of the breast reduction surgery shows:

We juggled the Ada's chemistry and decided to purify her: we ran through her cells and rejected alcohol, meat, dairy, processed sugars; we made them cramp her stomach, hurt her head, and twist her intestines. This was our body and it would become what we wanted, now that the reconfiguring was done. (Emezi 2018a, 192)

¹² This productive simultaneity of viewpoints enters into tension with the Indigenous etiology of Ada's madness, i. e. the ‘open gates’ which may remind, to put it in a Western terminology, the concept of hybridity.

At first glance, one might think that Indigenous concepts of being possessed by gods and ghosts exclude Western biomedical concepts and vice versa. The opposite is put forth in *Freshwater*: these concepts can be blended, which makes a strong point in favour of the concept of transculturality. This is especially the case on an individual basis, as (the) Ada is a person who is influenced by – and made of – different concepts of identity. While this form of transculturality can be considered advantageous in a globalised world, the novel also shows possible negative aspects of being torn between identities and experiencing a feeling of existential homelessness.

6 Western Therapeutic Attempts in *Freshwater*: An Attack Against the Ghosts?

Despite the above-mentioned blending of different medical traditions and explanatory models, mental illness as well as therapeutic institutions are presented as a kind of Western monopoly. Already at the beginning of the novel, when Ada's father, a doctor trained in London, impatiently tells her anxiety-ridden mother in Nigeria: "If you have mental illness, then you'll just have to go to London." (Emezi 2018a, 28) As Ada moves to the United States at a young age, most of the plot is set there and several Western attempts at diagnosis and therapy are described. Before entering therapy, Ada tries to self-diagnose her condition by looking up diagnostic criteria resembling some of the criteria of Borderline Personality Disorder, to find an explanation for her condition other than being possessed by Igbo-ghosts:

Ada wanted a reason, a better explanation. We were not enough. We were too strange. She had been raised by humans, medical ones at that. So instead she read lists of diagnostic criteria, things like disruption of identity, self-damaging impulsivity, emotional instability and mood swings, self-mutilating behavior and recurrent suicidal behavior. (Emezi 2018a, 140)

Asughara, to whom no gender identity as male or female is assigned, takes responsibility for this diagnostically relevant behaviour and complains about Ada's psychotherapy as an attempt to kill him/her.¹³ The therapy is thus not described

¹³ "When Ada tried to look for help, I did many things to stop it because she was mine, but believe me, I never wanted to feel alone. After she tried to kill me and failed, Ada gave up. I didn't enjoy winning that fight." (Emezi 2018a, 146). The fact that this Chapter is introduced by a not translated Igbo quote – "Ebe onye dara, ka chi ya kwaturu ya" (Emezi 2018a, 146) meaning 'Where one falls is where his god pushed him down' – highlights the transcultural dimension of the novel and suggests an Indigenous explanation of her 'madness' considered here not so much as a psychopathology but as destiny.

as overly helpful, with Ada frequently going into so-called 'dissociative states' and evading answers to the therapist's questions, especially about suicide plans. However, it seems that she has opened up a little bit to the therapist and told her about Asughara, which enrages and frightens Asughara so much that he/she makes Ada quit psychotherapy and also break up a psychiatric inpatient treatment after one night. A suicide attempt results in another psychiatric inpatient treatment, but Ada manages to get discharged after two days by lying about her ongoing suicidality. While being hospitalized, a Nigerian nurse scolds her for the suicide attempt, which fits with descriptions in Adichie's *Americanah* (2013) of suicidality being a highly stigmatised condition in Nigeria.¹⁴

As opposed to the experiences with inpatient treatment, Ada's gender reassignment operation, which Ada undergoes due to her uncertainty regarding concepts of male and female gender, is, on the contrary, a medical intervention appearing in a positive way. From a traditional (Western) psychiatric and psychotherapeutic perspective, the protagonist's wish to change the female aspect of her body could be viewed as linked to a series of aversive and traumatic events from childhood to young adulthood (mother leaves, emotionally distant father, sister's grave accident, several instances of sexual harassment and rape). The medical discourse on this subject matter, however, is slowly changing, as the recent edition of *ICD-11*¹⁵ shows. In line with this evolution, Ada's wish is never explicitly conceived in pathological or stigmatizing terms. On a closer look, the novel could be even read as a strong argument for more acceptance of gender diversity – even though the idea that Ada is drawn to women only when the male spirit Saint Vincent takes over could imply a heterosexual matrix. Not only is (the) Ada possessed by a diverse group of gods and spirits of different and sometimes unidentified genders, but some of these gods even change their skin colour and gender throughout the narrative, most tellingly Jesus Christ, who is called Yshwa.

¹⁴ Here the pathological facet of culture becomes evident.

¹⁵ In the recent edition of *ICD-11*, 'gender incongruence' "has been moved out of the 'Mental and behavioural disorders' chapter and into the new 'Conditions related to sexual health' chapter", what signalizes depathologization and destigmatization. [https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/gender-incongruence-and-transgender-health-in-the-icd#:~:text=ICD%2D11%20has%20redefined%20gender,incongruence%20of%20childhood%E2%80%9D%2C%20respectively.\(July%20,2023\).](https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/gender-incongruence-and-transgender-health-in-the-icd#:~:text=ICD%2D11%20has%20redefined%20gender,incongruence%20of%20childhood%E2%80%9D%2C%20respectively.(July%20,2023).)

7 Migration, Christianity and Cultural Healing

It is common in Igbo culture to mingle traditional Igbo-beliefs with Western culture (Encyclopaedia Britannica). Ada, for example, is born after her father prays for a daughter. She is given a first name which is Igbo and a second name which is Christian as the church refuses to baptise her without a Christian name. This name is not explicitly mentioned but is implied to mean “God answered” (Emezi 2018a, 7). The novel suggests that Christianity, including in a broader meaning colonialization and Christian missionary work, resulted in a loss of ancient rites and cultures, a “christ-induced amnesia” (Emezi 2018a, 9). Thus, the narrator insinuates that a deeper understanding of cultural heritage could have been beneficial in preventing a great deal of suffering. However, the descriptions of Christ in the novel are not thoroughly negative. He is called Yshwa and is one of many gods and spirits who is imbued with ambivalent qualities. He is gentle but at the same time has a taste for making others suffer. He fails to comfort Ada when she is still a devout Christian child who prays to him. He is also surprisingly diverse:

Yshwa was different every time he manifested. He used variations of his original human form, changing the height, the degree of brown in his skin from mild to deep, the cleanliness of his linens, the kink of his dark hair, the breadth of his nose. His hands would be long fingered with smooth, pearled nails, or broad and stocky with callused palms that he picked splinters out as they spoke. Sometimes he was tall, thin, with a graceful neck and tired eyes, his skin black as stone. Or he'd be thick, barrel-chested, thighs like foundations, skin like burnt sugar. He was always gentle. (Emezi 2018a, 195)

As the novel progresses, Ada's migration takes her away from Nigeria, where belief in spirits is prominent, to a culture deeper linked to Christian beliefs and values. This transition to the United States is described as a further loss of identity. Making college plans for Nigerian teenagers means to decide “which countries they would be lost to” (Emezi 2018a, 44). Ada's translocation to America further disconnects her spirits from the mother land. In the novel, spirits are not as cosmopolitan as humans. Igbo spirits prefer to stay in Nigeria, while there are specifically different spirits attached to the South of the United States: “In another world, our third birth would have happened in Louisiana, among those swampy spirits, in the mouth of an alligator.” (Emezi 2018a, 44) In line with that, there is a scene in which the spirit Asughara is confronted by angry other spirits, the “brother-sisters”, for leaving Nigeria: “*The third thing is that you crossed an ocean and you went far away and you didn't listen to us.*” (Emezi 2018a, 134, emphasis in the text)

In the end, (the) Ada's healing process begins with a return to Nigeria and the connection to men with ethnic Yoruba- and Igbo-backgrounds and a knowledge

of the cultural heritage.¹⁶ However, this process comes with (the) Ada's acceptance of having God- or spirit-like qualities and thus a disconnection from other humans. Where this process will lead her remains open, the novel ends with (the) Ada's vision to melt with her python-goddess mother Ala and to possess God-like qualities herself: "I am the source of the spring. All freshwater comes out of my mouth." (Emezi 2018a, 226)

8 Conclusion: Closing the Gates?

In this article, we use *Freshwater* as an example of a complex narrative that intertwines Western mental health and biological concepts with traditional Igbo concepts. The novel can be interpreted as a suggestion (not only for Western psychiatrists and psychotherapists) that a more profound knowledge of Indigenous concepts of the human psyche, including being possessed by spirits and gods, might prevent – or at least alleviate – mental suffering. As we have seen, Western attempts at therapy, which are undertaken without that cultural knowledge, are thus not perceived as helpful and cannot prevent the graver sequelae of mental illness such as self-mutilating behaviour and a suicide attempts.

In order to stress not only (the) Ada's transcultural identity but also the heterogeneity of (medical) cultures, the novel endorses, as the leitmotiv of the 'open gates' suggest, fluid concepts of (cultural and individual) identity – including their risks and side effects. At the same time, the text does not completely leave behind cultural and heteronormative concepts; a real healing process can only begin when (the) Ada goes back to her cultural roots.

Nevertheless, the novel, especially by entangling different kinds of psychiatric knowledge, is highly pertinent in contexts of transcultural psychiatry, as this movement within mental healthcare has the goal to understand and endorse diverse concepts of mental illness and their implications for diagnosis and therapy. Ogunbare, in a psychiatric review on *Freshwater*, underlines precisely the importance of a culturally sensitive mental healthcare: "[Ada] tried mental health experts and therapists but none helped, due, partly to a cultural disconnect between her and the therapists. A successful therapeutic relationship is possible only when a provider understands the cultural background of the patient." (2021, 01)¹⁷

¹⁶ According to the non-binary logic of the text, it remains undecidable if this return is Ada's decision or inspired by the ghosts not at all 'at ease' abroad.

¹⁷ In line with that, Kpanake 2018, 206 (figure 1) proposes a modern cultural concept of the person in Africa which includes aspects of the family and the community including ancestors, and

However, with several hundred millions of migrants on a global scale, the task to match every patient with a therapist knowing exactly his/her cultural background is impossible to accomplish. An attainable goal could be to cultivate an openness towards the understanding that different cultures hold varying explanations for mental suffering and offer a range of therapies. A second goal could be to integrate this methodological and epistemic openness into the training of future generations of researchers and doctors in mental healthcare (Sweetland et al. 2016, 715–720). Fictional accounts such as *Freshwater* might help to broaden practitioners' transcultural horizons. Psychopathologist and existential philosopher Karl Jaspers argued already in 1953 that literary texts can further psychiatrists' empathic understanding (657) and David C. Kidd and Emanuele Castano (2013, 377–380) were able to show in a series of experiments how reading literary fiction can improve affective and cognitive *Theory of Mind*, which is the ability to understand other persons' mental states.

Bibliography

- Achebe, Chinua. *The World of the Ogbanje*. Enugu: Forth Dimension Publishers, 1986.
<https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/ff26/documents/037>. (July 18, 2023).
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Americannah*. New York City: Alfred A. Knopf, 2013.
- American Psychiatric Association. *What are Dissociative Disorders?* <https://www.psychiatry.org/patients-families/dissociative-disorders/what-are-dissociative-disorders>. (January 23, 2023).
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 5th edition (DSM-5)*. Washington: American Psychiatric Association Publishing, 2013.
- Antić, Ana. “Decolonizing Madness? Transcultural Psychiatry, International Order and Birth of a ‘Global Psyche’ in the Aftermath of the Second World War”. *Journal of Global History* 17.1 (2022): 20–41.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Chukwuemeka, Nwoko Kenneth. “Traditional Psychiatric Healing in Igbo land, Southeastern Nigeria”. *Global Journal of Sociology and Anthropology* 9.7 (2020): 036–043. <https://www.internationaljournalofscholarship.com/articles/traditional-psychiatric-healing-in-igbo-land-southeastern-nigeria.pdf>. (July 18, 2023).
- Cobo-Piñero, Rocío. “Queering the Black Atlantic: Transgender Spaces in Akwaeke Emezi’s Writing and Visual Art”. *Cultural Studies* 37.2 (2023): 280–297.
- Davies, Will and Rebecca Roache. “Reassessing Biopsychosocial Psychiatry”. *British Journal of Psychiatry* 210 (2017): 3–5.
- Emezi, Akwaeke. *Freshwater*. London: Faber & Faber, 2018a.

also spirits and deities. This model goes beyond Western concepts of the person and of mental illness, which tend to focus more on the individual and do not include a spiritual component.

- Emezi, Akwaeke. „Transition. My Surgeries were a Bridge across Realities, a Spirit Customizing its Vessel to reflect its Nature“. *The Cut* 1 (2018b). <https://www.thecut.com/2018/01/writer-and-artist-akwaeke-emezi-gender-transition-and-ogbanje.html>. (January 26, 2023).
- Encyclopaedia Britannica. "Igbo". *Encyclopedia Britannica* (22 May 2020). <https://www.britannica.com/topic/Igbo>. (27 September 2021).
- Engel, George L. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine". *Science* 196 (1977): 129–136.
- Eze, Chinelo. "Abiku/Ogbanje: A Regenerative Spirit or Traditional Brouhaha". *The Guardian* (June 21, 2020). <https://guardian.ng/life/abiku-ogbanje-a-regenerative-spirit-or-traditional-brouhaha/>. (January 22, 2023).
- Ezeiyoke, Chukwunonso. "Beyond Postcolonial Gothic in African Literature". *Journal of the African Literature Association* 16.3 (2022): 479–494.
- Hall, Stuart. *The Multicultural Question. The Political Economy Research Centre Annual Lecture*. (4 May 2000). https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Stuart_Hall_The_multicultural_question.pdf. (July 18, 2023).
- Harrington Anne. *Mind Fixers: Psychiatry's Troubled Search for the Biology of Mental Illness*. New York City: W.W. Norton & Company, 2019.
- Ilechukwu, Sunday T. C. "Ogbanje/abiku and Cultural Conceptualizations of Psychopathology in Nigeria". *Mental Health, Religion and Culture* 10.3 (2007): 239–255. doi:10.1080/13694670600621795.
- Insel, Thomas R. and Remi Quirion. "Psychiatry as a Clinical Neuroscience Discipline". *Journal of the American Medical Association* 294.17 (2005): 2221–2224.
- James, C. Caryl, Karen A. Carpenter, Karl Peltzer and Steve Weaver. "Valuing Psychiatric Patients' Stories: Belief in and Use of the Supernatural in the Jamaican Psychiatric Setting". *Transcultural Psychiatry* 51.2 (2014): 247–263.
- Jaspers, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. 6. unv. Aufl. Heidelberg: Springer, 1953.
- Kidd, David Comer and Emanuele Castano. "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind". *Science* 342 (2013): 377–380.
- Kirmayer, Laurence J., Kenneth Fung, Cécile Rousseau, Hung Tat Lo, Peter Menzies, Jaswant Guzder, Soma Ganesan, Lisa Andermann, Kwame McKenzie. „Guidelines for Training in Cultural Psychiatry“. *Canadian Journal of Psychiatry* 66.2 (2021): 195–246.
- Kpanake, Lonozou. "Cultural Concepts of the Person and Mental Health in Africa". *Transcultural Psychiatry* 55 (2018): 198–218.
- Kroll, Jerome and Bernard Bachrach. "Sin and Mental Illness in the Middle Ages". *Psychological Medicine* 14 (1984): 507–514.
- López, Marta Sofia. "Border Gnosology: Akwaeke Emezi and the Decolonial Other-than-Human". *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* 13.2 (2022): 77–91.
- Ogundare, Temitope. "Mental Illness or a Dwelling Place of the Gods? Exploration of Psychopathology in 'Freshwater'". *International Journal of Psychiatry* 5.4 (2021): 01.
- Ohadike, Don C. "Igbo Culture and History". [Introduction to Achebe, Chinua]. *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 1996. xviii–xlix.
- Ossana, Eugenia. "Precolonial Igbo Voices in Akwaeke Emezi's *Freshwater* (2018): A Palimpsestic Search for 'Home'". *Complutense Journal of English Studies* 29 (2021): 81–92.
- Rutherford, Jonathan. „The Third Space. Interview with Homi Bhabha. *Identity: Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 207–221.
- Sidran Institute. *What is a Dissociative Disorder?* (2018). <https://www.sidran.org/wp-content/uploads/2018/11/What-is-a-dissociative-disorder.pdf>. (September 29, 2021).

- Steel, Jennifer L., Andrea C. Dunlavy, Collette E. Harding and Töres Theorell. "The Psychological Consequences of Pre-Emigration Trauma and Post-Migration Stress in Refugees and Immigration from Africa". *Journal of Immigrant and Minority Health* 9 (2017): 523–532.
- Sweetland, Annika C., Maria A. Oquendo, Catherine Carlson, Jessica F. Magidson and Milton L Wainberg. "Mental Health Research in the Global Era: Training the Next Generation". *Academic Psychiatry* 40 (2016): 715–720.
- United Nations. *Global Issues: Migration*. <https://www.un.org/en/global-issues/migration>. (September 28, 2021).
- Welsch, Wolfgang. "Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today". *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Ed. Mike Featherstone and Scott Lash. London: Sage, 1999. 194–213.
- Wigand, Moritz E., Wiegand, Hauke F., Altintas, Ertan, Jäger, Markus and Thomas Becker. "Migration, Identity, and Threatened Mental Health: Examples from Contemporary Fiction". *Transcultural Psychiatry* 56 (2019): 1076–1093.
- Wohlfahrt, Ernestine and Manfred Zaumseil. Ed. *Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie: Interdisziplinäre Theorie und Praxis*. Heidelberg: Springer, 2006.

Annegret Richter

Transkulturelle Krisenidentitäten in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* und *Ce vain combat que tu livres au monde* von Fouad Laroui

Abstract: Identity conflicts in the context of migration and postcolonial transculturation form a leitmotif in Fouad Laroui's work. In his novels *Les tribulations du dernier Sijilmassi* (2014) and *Ce vain combat que tu livres au monde* (2016), the protagonists' failed attempts to resolve these crises within the psychological paradigm form the starting point for travel – or return – narratives, in the course of which the actual causes of their psychological distress gradually come to light. Laroui humorously negotiates transcultural identity conflicts of his protagonists and confronts them with different cultural, ideological, and religious narratives to describe their attempts to assert themselves as individuals. Against the backdrop of Arthur Frank's concept of „quest narratives“, the article's aim is to explore how (postcolonial) humor can be considered as a strategy to ironically deal with preconceived concepts of identity in a cultural in-between space.

1 Identitätskonflikte im transkulturellen Kontext

Das literarische Werk des marokkanischen Schriftstellers Fouad Laroui besteht aus Romanen, Essays, Erzählungen und Kolumnen („Chroniques“), deren zentrale Themen die Rolle des Einzelnen in der globalisierten Welt und seine Identität zwischen den Kulturen und Sprachen sowie die Kritik an Vorurteilen, Intoleranz und Dummheit ist. Laroui selbst lebt in und zwischen mehreren Kulturen und Sprachen: geprägt von der Mehrsprachigkeit von marokkanischem Dialekt, Hocharabisch und Französisch in Marokko, führte ihn sein beruflicher Werdegang nach England und schließlich in die Niederlande, wo er neben seiner Schriftstellertätigkeit lange als Literaturprofessor wirkte. „Sa transculturalité“, schreibt Vezzaro (2019, 175), „est inscrite dans sa plume“.¹ Laroui eröffnet in seinen Texten die Refle-

1 „Seine Transkulturalität ist in seine Feder eingeschrieben“. Sämtliche Übersetzungen stammen von der Verfasserin, mit Ausnahme der beiden ins Deutsche übertragenen Romane Fouad Larouis *Die Leiden des letzten Sijilmassi*. Gifkendorf: Merlin, 2016b sowie *Im aussichtslosen Kampf zwischen dir und der Welt*. Gifkendorf: Merlin, 2017.

xion über einen „espace autre, une réflexion de tous ces mondes avec lesquels un individu imprégné de transculturalité serait venu en contact“ (Vezaro 2019, 176).² Jedoch ist dies nicht in einem harmonischen oder konfliktfreien Sinne zu verstehen, denn gerade Identitätskonflikte von Individuen im Kontext von Migration oder postkolonialer Transkulturalität können als Leitmotive in Fouad Larouis Werk betrachtet werden.

Ziel dieses Artikels ist es, am Beispiel zweier Romane Larouis, *Les tribulations du dernier Sijilmassi* (2014)³ sowie *Ce vain combat que tu livres au monde* (2016a),⁴ herauszuarbeiten, inwiefern der Entwurf transkultureller Identitäten nicht friktionsfrei verläuft, sondern durch psychische Krisenmomente der Protagonisten geprägt ist, welche die kritische Reflexion und Neubewertung von vermeintlich stabilen, das eigene Selbstbild stützenden Vorannahmen in Gang setzen. Ferner gilt es, die Rolle von Narrationen, die in der Narrativen Medizin (Charon 2017; Wohlmann et al. 2021) im Kontext einer produktiven Auseinandersetzung mit der eigenen Erkrankung diskutiert wird, aus ästhetisch-transkultureller Perspektive zu betrachten, um zu untersuchen, wie das Scheitern am Aufbau einer kohärenten Selbsterzählung nicht als individuelles Krankheitssymptom der Figuren, sondern als Ausgangspunkt für eine ironische Kritik des Autors an gesellschaftlichen Identitätsangeboten betrachtet werden kann.

Die Protagonisten durchlaufen ihrerseits verschiedene Stadien der Konfrontation mit eben diesen Angeboten, was sie in teils existentielle Krisen stürzt. Während beispielsweise der in Casablanca lebende, aber stark von der französischen Kultur beeinflusste Ingenieur Adam in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* zu Beginn des Textes eine typische Midlife Crisis zu erleben scheint und, unzufrieden mit seinem beruflichen und privaten Leben, die Hoffnung hegt, durch die Entschleunigung seines Lebens eine neue Sinnstiftung zu erfahren, dafür aber von seinem Umfeld für verrückt erklärt wird, sieht sich Ali, Hauptfigur in *Ce vain combat que tu livres au monde*, in Paris mit Rassismus konfrontiert, der ihn erst in die Depression und schließlich in die islamistische Radikalisierung treibt. Die Versuche, diese Krisen im Rahmen des psychologischen Paradigmas zu lösen, scheitern jedoch in beiden Fällen, da die Psychiater lediglich den Aspekt der psychischen Erkrankung, das heißt, einen ausschließlich auf das Individuum fokus-

2 „ein anderer Raum, eine Reflexion all jener Welten, mit denen ein transkulturell geprägtes Individuum in Kontakt gekommen ist.“

3 Der Roman ist auf Deutsch unter dem Titel *Die Leiden des letzten Sijilmassi* erschienen (Laroui 2016b).

4 Der Roman ist auf Deutsch unter dem Titel *Im aussichtslosen Kampf zwischen dir und der Welt* erschienen (Laroui 2017).

sierten Zugang, adressieren können und den transkulturellen Hintergrund des Identitätskonflikts nicht therapeutisch einzubeziehen vermögen.

Das Scheitern der psychologischen Lösung der Krise bildet schließlich auch den Ausgangspunkt für unterschiedliche Reisebewegungen der Protagonisten. Während Adam in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* in den Heimatort seiner Familie zurückkehrt, tritt Ali in *Ce vain combat que tu livres au monde* eine tragische Reise zur Terrormiliz Daesh an,⁵ wobei in deren Verlauf die eigentlichen Ursachen für die seelische Erkrankung und das Gefühl der Entfremdung nach und nach zu Tage treten. Die unterschiedlichen biografischen Situationen der Protagonisten machen dabei deutlich, dass es Laroui nicht darum geht, die transkulturelle Situation auf Migration im Sinne einer Dichotomie zwischen einem Herkunfts- und einem Ankunftsland oder -milieu und den daraus sich ergebenden Anpassungsschwierigkeiten als Ursache des Leidens zu reduzieren, sondern – und damit sei der zweite Aspekt, der durch die individuellen Krisen der Figuren zutage tritt, angesprochen – dass er dieses Leiden in der Wechselbeziehung mit dem übergeordneten Kontext der Widersprüche transkulturell geprägter Identitäten und der historischen und kulturellen Narrative, in die sie eingebettet sind, verortet.

Die Rolle von Narrationen und dem Erzählen von Geschichten, vor allem der eigenen Krankheitsgeschichte, wird in den *Medical Humanities* breit diskutiert (für einen kritischen Überblick über die Diskussion siehe Woods 2011, 73–78). Werke wie Franks *The Wounded Storyteller* (1995) haben dazu beigetragen, dass sich die große Bedeutung von Narrationen für das Verständnis der Krankheitserfahrung im Bereich der Medizin zunehmend durchgesetzt hat (Woods 2011, 74). Dabei wird die Priorisierung von Narrationen als privilegierter Form des Selbstausdrucks im Umgang mit Patient*innen inzwischen auch kritisch betrachtet und auf mögliche normative Prämissen befragt (Woods 2001, 75). So könnte nicht nur die Annahme, dass „self expression through narrative is fundamentally healthy and desirable, particularly in the case of illness“ (Woods 2001, 75) eine okzidentale Diskurstradition der Selbsterzählung verabsolutieren, auch Franks Modell dreier idealtypischer Krankheitsnarrationen („restitution narrative“, „chaos narrative“, „quest narrative“, siehe Frank 1995, 75–136) – mit seiner Setzung des

5 Das Wort Daesh ist abgeleitet vom arabischen داعش (*dā'īš*), der Abkürzung für das arabische „ad-daula al-islāmiyya fī l-'Irāq wa-š-šām“, ‚Islamischer Staat im Irak und in Syrien‘. Es entspricht scheinbar dem aus der deutschen Übersetzung abgeleiteten Akronym ISIS. Anders als dieses transportiert das arabische Akronym Daesh jedoch eine (beabsichtigte) pejorative Konnotation, da es eine Klangähnlichkeit zu داعس (*dā'īs*) ‚zerstampfen, mit Füßen zertreten‘ aufweist und somit den Legitimitätsanspruch der Terroristen, im Namen des Islams oder der Muslime zu handeln, zurückweist (Guthrie 2015).

„quest narrative“ als für den Heilungsprozess beste Form der eigenen Krankheitsgeschichte – als blind, wenn nicht gar abwertend gegenüber anderen Formen der Verarbeitung erscheinen (Woods 2011, 75).

Für die Untersuchung des Leidens der Patienten in Larouis Romanen *Les tribulations du dernier Sijilmassi* und *Ce vain combat que tu livres au monde* ist jedoch Franks Ansatz insofern von Interesse, als seine Beschreibung von Krankheit als „loss of the ‚destination and map““ (1995, 1) in der eigenen Biografie und die Rolle von Geschichten als „a way of redrawing maps and finding new destinations“ (1995, 53) auch auf die Hauptfiguren zuzutreffen scheint. Auch Franks „quest narrative“ könnte für die Untersuchung der beiden Romane herangezogen werden, da sich sowohl Adam als auch Ali auf eine Sinnsuche begeben, um die Ursachen ihres Leidens zu ergründen. Allerdings erweitern die Romane Franks Perspektive um eine transkulturelle Dimension, was bedeutet, dass das individuelle Leiden eine symbolische Bedeutung im Kontext widerstreitender kultureller und historischer Narrative erhält, die die Möglichkeit, die eigene Biografie zu erzählen, wiederum beeinflussen und einschränken.

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, erarbeitet Laroui, wie sich konfligierende Kultur- und Geschichtsnarrative okzidentaler und arabischer Herkunft in individuellen Krisen niederschlagen. So setzt er sich einerseits mit der Verdrängung der arabisch-islamischen Errungenschaften in Kultur, Philosophie und Wissenschaft aus dem okzidentalen Narrativ der Geschichte der Zivilisation und zum anderen mit dem islamophob motivierten Rassismus, der auf dieser Verdrängung aufbauen kann, auseinander. Immer wieder, und so auch in seinem 2021 erschienenen Essay *Plaidoyer pour les arabes*, greift Laroui diesen Aspekt auf, bspw. wenn er kritisiert, wie arabischsprachige Philosophie und Wissenschaften aus dem eurozentristischen „récit du monde“ ausgegrenzt werden (Laroui 2021, 8).⁶

Die Romane problematisieren darüber hinaus konkurrierende, aber monokausal argumentierende Erklärungsmuster und Copingstrategien für die Lebenskrisen der Protagonisten, und zwar nicht nur das individualistische Paradigma der psychischen Erkrankung und das Modell der Psychotherapie, sondern auch das religiöse Paradigma bzw. den Versuch, durch unterschiedliche Formen von Religiosität die Identitätskrise zu lösen. In meinem Beitrag möchte ich die Friktionen zwischen psy-

6 „Welterzählung“. Vgl. Bähler (2019, 122), die den Zusammenhang von Islamismus und dem Mangel an Anerkennung in Larouis Argumentation erläutert und kommentiert: „La question de la reconnaissance se voit d'emblée liée, elle aussi, au régime du discursif, car le manque de reconnaissance *par l'autre* aurait son origine dans le manque de connaissance du *récit de l'autre*.“ („Die Frage der Anerkennung wird ebenfalls unmittelbar mit dem Regime des Diskursiven verknüpft, denn die mangelnde Anerkennung durch den anderen hätte ihren Ursprung in der mangelnden Kenntnis der *Erzählung des anderen*.“).

chologischem, religiösem und postkolonial-transkulturellem Diskurs untersuchen und zeigen, mit welchen literarischen Strategien, insbesondere Figurenkonstellationen, Intertextualität und Humor, Laroui die krisenhaften Momente transkultureller Identitätsbildungsprozesse darstellt. Ich skizziere die Versuche der Protagonisten, psychisches Leiden durch unterschiedliche Bewältigungsparadigmen zu beseitigen und stelle dar, welche transkulturellen Reflexionsprozesse das Scheitern dieser Bewältigung auslöst, wobei Laroui auch europäische Selbstbilder und Geschichtskonzeptionen hinterfragt.

2 Existentielle Krisen oder: „Qui suis-je? [...] Qui est ‘je’?“⁷

Neben den beiden in diesem Artikel vor allem betrachteten Texten, greifen mehrere Romane Larouis, auf humorvolle Weise die philosophische Dimension der Lebenskrisen der Protagonisten auf. Sie weisen, trotz je unterschiedlicher Ausprägung der jeweiligen Konflikte, einige Parallelen auf. Im Mittelpunkt stehen jedes Mal männliche Figuren, die beruflich auf der Erfolgsspur, also keineswegs von vornherein gescheiterte Existenzen oder gesellschaftlich marginalisierte Personen sind. Jedoch erweisen sie sich als von den kulturellen und sozialen Widersprüchen, in denen sie leben, schnell überfordert.

Dies wird an Situationen deutlich, in denen die Komplexität der individuellen Gedankenwelt auf die Schablonenhaftigkeit sozialer Rituale trifft. Um diese Konstellation, die ein zentrales Stilmittel des Humors von Larouis Romanen darstellt, zu verdeutlichen, möchte ich hier zwei weitere exemplarische Texte Larouis kurz ansprechen, die ebenfalls für den Aspekt der Identitätskrise relevant sind. Anhand des Rituals des sich anderen Personen Vorstellens ironisiert Laroui die sozialen Erwartungen an die konventionellen biografischen Versatzstücke und Narrationen, die in diesem Zusammenhang meist automatisiert abgespult werden, ohne Aufschluss über das ‚wahre Selbst‘ der Person zu geben.

In der Erzählung „La halte de Madrid“, veröffentlicht im Band *Le maboul*,⁸ erweist sich der ehrgeizige marokkanische Student Serghini, konfrontiert mit der Frage einiger Besucher eines Madrider Cafés, wer er sei, als unfähig, anders als mit den üblichen Floskeln von Namen und Berufsbezeichnung zu antworten, und wird sich dadurch darüber bewusst, dass er kein tieferes Verständnis seiner Iden-

⁷ Laroui 2014, 70. „Wer bin ich? [...] Wer ist ‚ich‘?“ (Laroui 2016b, 66).

⁸ Der Titel der Erzählung lautet übersetzt: „Der Halt in Madrid“; der des Bandes: *Der Verrückte*.

tität und seines Selbst hat (Laroui 2001, 53). Diese Erkenntnis führt zu einer Identitätskrise, durch die er sich außerstande sieht, sein Leben im konventionellen Betrieb von Vorlesungen und Prüfungsanmeldungen wieder aufzunehmen. Der Kommentar der Cafébesucher, dass „toute cohérence s'évanouit“ (Laroui 2001, 54),⁹ verweist darauf, dass Serghinis Konzept seiner Identität bisher vom vorreflexiven Automatismus der Konvention abhing und der Moment der Bewusstwerdung dieses Umstands eine Krise auslöst. Die transkulturelle Dimension dieser Krise wird in der Erzählung durch die symbolische Bedeutung der Stadt Madrid als Mittelpunkt zwischen Serghinis Heimatort Oued-Zem und seinem Studienort Paris nur angedeutet (Laroui 2001, 55).

Im Gegensatz dazu liegt die Schwäche Machins, des Protagonisten von *Méfiez-vous des parachutistes*, gerade darin, die rein pragmatische Frage seines neuen Vorgesetzten, wen dieser vor sich habe, zum Anlass absurd anmutender philosophischer Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit, eine solche Frage überhaupt zu beantworten, zu nehmen, die ihn letztlich zwischen „Monsieur, je ne suis rien“ und „Je suis l'Être, monsieur“ schwanken lassen (Laroui 1999, 39–42).¹⁰ Wie in „La halte de Madrid“, so wird auch hier die Verunsicherung über die Essenz des eigenen Selbst humorvoll durch die Inkongruenz zwischen Erwartung und Reaktion der Gesprächspartner vermittelt.

Der Roman *Les tribulations du dernier Sijilmassi* greift diese Inkongruenz auf, als der Ingenieur Adam Sijilmassi, Angestellter in den *Bitumes du Tadla* und überfordert mit den Anforderungen des schnelllebigen Berufslebens, das ihn zu häufigen weltweiten Dienstreisen zwingt, mit dem Ziel der Entschleunigung und der Selbstreflexion seinen Job kündigen möchte. Moustir zufolge bricht Adam, wie viele von Larouis Figuren, damit nicht nur mit seinem persönlichen Lebensstil, sondern auch mit seiner „communauté d'attache“ (2019, 99),¹¹ mit der bürgerlichen Schicht und mit der globalisierten Geschäftswelt, die sich durch ihre entkulturalisierte Uniformität kennzeichnet: „Il lui apparut qu'ils lui ressemblaient tous, qu'ils portaient le même costume sombre, la même chemise blanche, la même cravate. Sans doute pouvait-on lire dans leurs yeux les mêmes préoccupations, les mêmes chiffres ...“ (Laroui 2014, 10)¹² Adams „découverte du caractère fictif de sa vie“ (Moustir 2019, 100)¹³ löst seine Lebenskrise aus und führt zum Bruch mit der eta-

9 „jegliche Kohärenz verschwand.“

10 „Monsieur, ich bin nichts. [...] Ich bin das Sein, Monsieur.“

11 „Gemeinschaft, der man zugehörig ist.“

12 „Fast schien es ihm, dass sie ihm alle ähnlich waren, den gleichen dunklen Anzug trugen, das gleiche weiße Hemd, die gleiche Krawatte. Sicher konnte man in ihren Augen die gleichen Überlegungen, die gleichen Zahlen lesen ...“ (Laroui 2016b, 6).

13 „Entdeckung des fiktiven Charakters seines Lebens.“

blierten Ordnung (Moustrir 2019, 99): Er hat das Gefühl, kein authentisches Leben zu führen, da die soziale Rolle keinerlei Spielraum mehr für Individualität lässt, und ihm somit auch jegliche Kontrolle über die Sinnstiftung des eigenen Lebens entzieht.¹⁴ Die auf diese Einsicht folgende Zurückweisung des „mimétisme“ (Moustrir 2019, 101) seines Lebens wird Adam zunächst über den Wunsch der Entschleunigung zu einer Idealisierung des vermeintlich ruhigen Lebens seiner Großelterngeneration führen, der er sich wieder annähern möchte, wobei er die politischen und kulturellen Konflikte und Umbrüche, die diese Generation durch den Kolonialismus erlebte, ausblendet.

Einer von Laroui in unterschiedlichen Werken eingesetzten narrativen Strategie folgend, wird der innere Konflikt des Protagonisten im Roman humoristisch in Form eines Dialogs mit einer Figur, die auf der Konventionalität des Daseins besteht, weiterentwickelt. So reduziert Adams Frau Naïma dessen Identität auf seine soziale Rolle und seinen sozioökonomischen Status: „Mais ce n'est pas toi que j'ai épousé, crétin! Ce n'est pas *toi!* C'est ton salaire, c'est l'appartement, le gardien, c'est ... c'est *tout ça!* [...] Ce n'est pas toi que j'ai épousé, ô âne, c'est l'Office des Bitumes du Tadla!“ (Laroui 2014, 43)¹⁵ Andererseits erscheint Naïma in ihrer Oberflächlichkeit selbst als karikatureske Figur ohne Individualität. Larouis Gesellschaftskritik oszilliert somit zwischen satirischer Überzeichnung, die vor allem auf die Nebenfiguren angewandt wird, und der Darstellung tatsächlichen Leidens an den sozialen und ökonomischen Verhältnissen des Protagonisten. Adams Unfähigkeit, seinen Identitätskonflikt seinen Mitmenschen zu vermitteln,¹⁶ führt dazu, dass er von diesen als psychisch krank angesehen oder gar für verrückt erklärt wird.¹⁷ Der Versuch des Ausbruchs aus dem Korsett des bürgerlichen Lebens scheint demnach so undenkbar, dass er dem Paradigma der Krankheit zugeordnet wird.

¹⁴ Diesen Kontrollverlust erlebt auch Ali, der Protagonist von *Ce vain combat que tu livres au monde*, als ihm auf der Arbeit ein Projekt entzogen wird, weil er im Kontext der Post-9/11-Kultur, die Muslime unter den Generalverdacht des Terrorismus stellt, dem französischen Verteidigungsministerium nicht als vertrauenswürdig erscheint (Laroui 2016a 66–78). Obwohl Ali bis zu diesem Moment das westliche Narrativ der Leistungsgesellschaft internalisiert hatte und daraus ein Gefühl von Selbstwirksamkeit bezog, muss er nun feststellen, dass allein sein arabischer Name auf einer Liste und die Assoziationen, die im Ministerium damit verbunden werden, ausreichen, um seine berufliche Karriere zu zerstören.

¹⁵ „Aber ich habe doch nicht dich geheiratet, du Vollpfosten! Nicht *dich!* Dein Gehalt, die Wohnung, den Hauswart, das ... *das alles!* [...] Nicht dich habe ich geheiratet, du Esel, sondern das *Office des bitumes du Tadla!*“ (Laroui 2016b, 38–39).

¹⁶ Vgl. die wiederkehrende Frage, wie er es erklären könne: „Comment lui *expliquer?*“ (Laroui 2014, 27). „Wie [...] es ihm *expliquer*“. (Laroui 2016b, 22–23).

¹⁷ Zum Beispiel beschimpft Naïma Adam als „maboul“, also als Verrückten (Laroui 2014, 42).

Bereits in *Méfiez-vous des parachutistes* hatte die Frage nach der Identität des Protagonisten eine gedankliche philosophische Diskussion mit sich selbst ausgelöst, die in einer Unfähigkeit, für den Vorgesetzten verständlich, d. h. konventionell, zu kommunizieren mündete. Dieses Motiv wird in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* noch weiter ausgebaut zu „une sorte de Parlement“ (Laroui 2014, 69),¹⁸ welches in Adams Kopf leidenschaftlich debattiert. Das gedankliche Gerede des imaginären Parlaments verleiht seiner Selbstentfremdung Ausdruck, geht es doch einher mit Schweigen und Sprachlosigkeit gegenüber seinen tatsächlichen Gesprächspartner*innen. Figuren wie seiner Frau Naïma oder dem Psychotherapeuten Dr. Bennani kann er den Konflikt, der sich aus der Inkongruenz zwischen sozialer Rolle und Individualität ergibt (Laroui 2014, 10, „Je vis la vie d'un autre“),¹⁹ nicht verständlich machen (Laroui 2014, 69–70, 86–88),²⁰ da intersubjektive Verständigung mit Konventionalität korreliert. Moustir wählt in diesem Zusammenhang die Metapher des „intermonde“,²¹ (2019, 97) um die Krise des Protagonisten zu bezeichnen, der sich aufgrund seiner Entfremdungserfahrung in einer permanenten Situation der Verschiebung oder Inkongruenz zur Welt („déphasage“ bzw. „paratopie“) befindet (2019, 97). Er argumentiert, dass sich das Subjekt in Larouis Texten von seinen konkreten sozialen Beziehungen abstrahieren müsse, um sich seiner historischen Situation bewusst zu werden und zu einem unabhängigen Selbstverständnis zu gelangen („pour se penser seul“) (Moustir 2019, 98).²²

Diese Entfremdung projiziert Adam Sijilmassi jedoch auch auf andere Figuren, indem er ausgehend von Alltagsbeobachtungen dramatische Verwicklungen imaginiert, die seinen eigenen Identitätskonflikt spiegeln: „Adam est fasciné par ce qui se passe: il ne se passe rien, il naît un roman dans sa tête.“ (Laroui 2014, 96)²³ So interpretiert er das Verhalten eines älteren Herrn, der im Supermarkt vergisst, sein Gemüse abzuwiegen, als kulturellen Entfremdungskonflikt mit den modernen Einkaufskonventionen, die metonymisch für die technologische Über-

18 „eine Art Parlament“ (Laroui 2016b, 65).

19 „Ich lebe das Leben eines anderen.“ (Laroui 2016b, 6).

20 Vgl. auch die Szene von Adams Ankunft: „C'est un fou, il ne dit rien, il me regarde! Il a les yeux rouges! Je ne veux pas lui ouvrir! Nanna, tu n'as qu'à lui ouvrir, toi, si tu n'as pas peur du *shaytan!*“ (Laroui 2014, 119). „Nanna, das ist ein Irrer. Er sagt nichts, starrt mich nur an! Seine Augen sind rot! Dem will ich nicht aufmachen! Nanna, mach ihm doch selber auf, wenn du keine Angst vor dem *Shaytan* hast!“ (Laroui 2016b, 114).

21 „Zwischenwelt.“

22 „um sich allein zu denken.“

23 „Adam ist von dem Geschehen fasziniert: nichts passiert, doch es entsteht ein Roman in seinem Kopf“ (Laroui 2016b, 92). Die Formulierung erinnert an Flauberts bekannten Satz „Ce qui me semble beau, ce que je voudrais faire, c'est un livre sur rien [...]“ (Flaubert 1988, 29). „Was ich schön fände, was ich gern machen würde, ist ein Buch über nichts.“

legenheit Europas stehen, wobei die Erzählperspektive zwischen Adam, dem Einkäufer und dem ungeduldigen Supermarktpersonal oszilliert (Laroui 2014, 95–96).

Der Supermarkt mit seinen Marketingstrategien und digitalen Kassen ist für Adam Teil einer modernen, okzidentalisierten Welt des Scheins, die den Blick auf „la vraie vie“, die nur in einem unbestimmten „ailleurs“ lokalisiert werden kann, verstelle (Laroui 2014, 101–102).²⁴ Adam interpretiert den Konflikt dualistisch als Unvereinbarkeit zweier kultureller Modelle, wobei er sowohl altersbedingte Anpassungsschwierigkeiten des Mannes ausblendet, als auch die ökonomische Dimension seiner eigenen Entfremdungserfahrung durch die Abhängigkeit seines sozialen Ansehens von seinem Wohlstandsniveau, welches an die sinnlose Tätigkeit in den *Bitumes du Tadla* gebunden ist. Es ist zudem bemerkenswert, dass Adam durch die Wahl der Beobachterposition nicht versucht, dem alten Mann zu helfen, da dieser letztlich nur als Projektionsfläche für seinen eigenen Identitätskonflikt dient.

Um die Identitätskrise des Protagonisten darzustellen, besteht eine erste zentrale Strategie des Autors also darin, den narrativen Kontrast zwischen Aphasie und Hyperphasie, zwischen Sprachlosigkeit gegenüber anderen Figuren und gleichzeitiger Vielstimmigkeit im Geist des Protagonisten aufzubauen, um das Scheitern der konventionsgestützten biografischen Kohärenz zu unterstreichen. Es soll nun gezeigt werden, inwiefern das psychologische Paradigma des Umgangs mit der Lebenskrise der Protagonisten an deren transkultureller Verfasstheit scheitert.

3 Das Scheitern des psychologischen Diskurses an der transkulturellen Herausforderung

Ein erster Versuch, seine Lebenskrise zu lösen, führt Adam Sijilmassi auf Wunsch seiner Frau zum Psychotherapeuten. Dieser weist ihn angesichts zahlreicher französischer Zitate und Referenzen, mit denen Adam seine Äußerungen zu spicken pflegt, nicht nur auf dessen vor allem französische kulturelle Prägung hin, die er bislang nicht hinterfragt hatte (Laroui 2014, 79–81), sondern schlägt ihm auch vor, das Bedürfnis nach Entschleunigung genauer zu analysieren und herauszufinden, ob es ihm um eine allgemeine Kritik an der Moderne oder um eine spezifisch

²⁴ „Das wahre Leben ist anderswo.“ (Laroui 2016b, 99).

postkoloniale Zurückweisung des Okzidents geht (Laroui 2014, 83).²⁵ Der Psychotherapeut erkennt also die transkulturelle Dimension von Adams Krise. Allerdings zeigen sich an diesem Gespräch auch die Grenzen des psychologischen Diskurses. Adams Überlegungen werden letztlich auf Symptome einer psychischen Erkrankung wie das Burnout-Syndrom oder eine Depression reduziert und damit in ihrer transkulturellen Prägung nicht ernst (genug) genommen (Laroui 2014, 88–90).

Mit einem ähnlich gelagerten Problem sieht sich Ali in *Ce vain combat que tu livres au monde* konfrontiert. Die anlasslose Herabwürdigung seiner Person und das Gefühl der Hilflosigkeit und Selbstunwirksamkeit²⁶ stürzen Ali in eine tiefe Krise, die von seinem privaten Umfeld jedoch nur als Depression wahrgenommen und somit entpolitisiert wird. Der psychologische Diskurs erweist sich als unfähig, gesellschaftliche Diskriminierungsverhältnisse in das Verständnis des seelischen Leidens einzubeziehen und durch ein Hinterfragen kultureller Selbstbilder (etwa des europäischen Liberalismus) Alis Erleben der Situation ernst zu nehmen. Dieser wendet sich daraufhin dem Islamismus zu.

Sowohl *Les tribulations du dernier Sijilmassi* als auch *Ce vain combat que tu livres au monde* zeigen trotz der unterschiedlichen Plots und Problemkonstellationen, dass die historischen und gesellschaftlichen Konflikte Spuren im Individuum hinterlassen, die zu pathologischen Erscheinungen führen können, und dass letztlich eine gesamtgesellschaftliche Veränderung des Diskurses und der historischen Narrative angestrengt werden müsse, um die individuellen Entfremdungserfahrungen zu verarbeiten. In *Ce vain combat que tu livres au monde* wird dies narrativ durch das Alternieren von Kapiteln zwischen der individuellen Geschichte von Ali und Malika und der Geschichte des Nahen Ostens umgesetzt (Saidi 2018),²⁷ in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* hingegen durch die Dialogform, also zum Beispiel Diskussionen des Protagonisten mit anderen Figuren oder aber das Streitgespräch mit sich selbst.

Ein Beispiel hierfür ist Adams Gespräch mit dem Psychotherapeuten Bennani. Dieses findet auf Französisch statt, obwohl sich beide Figuren in Marokko befinden. Für Bennani ist Adams Frankophonie bereits ein Symptom, denn er betrachtet sie als Ausdruck einer „inadéquation du langage avec la réalité sociale et

²⁵ Das Motiv des Zitierens französischer Literatur greift auch *Ce vain combat que tu livres au monde* auf (Laroui 2016a, z. B. 79–86).

²⁶ Siehe Fußnote 14.

²⁷ Bereits 2011 hatte Laroui die Problematik der einseitigen *récits nationaux* der menschlichen Geschichte in der Neuauflage von *De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux* (2011a) in essayistischer Form diskutiert. Zur narrativen Struktur des Romans vgl. Bähler 2019, 123–131.

culturelle“ (Moustir 2019, 103).²⁸ Der Psychotherapeut problematisiert Adams französische kulturelle Bildung,²⁹ die sich in seiner fast zwanghaften Gewohnheit, in Zitaten, Versen und literarischen Anspielungen zu denken, äußert. Er legt ihm nahe, seine Entfremdungskrise zu lösen, indem er biblische durch koranische Wendungen, französische durch arabische Zitate ersetzt (Laroui 2014, 79, 105). Damit wird jedoch Adams Unfähigkeit, eine eigene Sprache jenseits der auswendiggelernten Phrasen zu finden, als solche nicht problematisiert. Statt Adam zu helfen, einen persönlichen, individuellen Zugang zur Sprache zu finden, wird ihm von therapeutischer Seite vorgeschlagen, ein normatives Referenzsystem durch ein anderes zu ersetzen. Und dies, obwohl Adam selbst sein Unwohlsein zunächst ganz anders begründet: neben der Sinnlosigkeit des Berufslebens leide er auch an den alltäglichen Herabsetzungen, dem Egoismus und der Rücksichtslosigkeit, denen das Individuum im gesellschaftlichen Umgang mit persönlichen Kontakten und Vertreter*innen des Staates ausgesetzt ist (Laroui 2014, 88). Die Empfehlung des Psychotherapeuten, diese Missstände hinzunehmen, da sie jeden Marokkaner betreffen (Laroui 2014, 89), weist darauf hin, dass dieser, hierin vergleichbar mit Naima, den mangelnden Respekt vor dem Individuum, die Ungleichbehandlung der Menschen und die Abwertung des Einzelnen zugunsten der Priorisierung des sozialen Status selber verinnerlicht hat und daher als Ursache seelischen Leidens nicht zu erkennen – und anzuerkennen – in der Lage ist.

Damit führt der Therapeut Adam auf eine nicht unproblematische Fährte, die dieser weiter verfolgen wird, indem er sich den klassischen Kanon der arabisch-islamischen Literatur aneignet und das Mosaik der französischen Referenzen und Verse, die sich ihm immer wieder in geradezu pathologischem Ausmaß aufdrängen und es praktisch verhindern, jenseits von Zitaten zu denken (Laroui 2014, z. B. 53, 57, 103–106, 111–114), bewusst zu ‚entlernen‘ versucht. Darüber hinaus wird Adam mit dem Problem konfrontiert, die marokkanische Umgangssprache Darija nur unzureichend zu beherrschen, was verdeutlicht, dass er sich nicht nur kulturell durch die französische Prägung, sondern auch durch seinen sozialen Aufstieg gegenüber Teilen der marokkanischen Gesellschaft isoliert hat. Die mangelnde Beherrschung der marokkanischen Verkehrssprache führt dazu, dass Adam nach seiner Ankunft in Azemmour, einer kleinen Stadt an der Atlantikküste Marokkos, aus der Adams Familie stammt, selbst an einfachsten Alltagssituationen scheitert, etwa, wenn er seine Tante nach der Toilette zu fragen versucht:

²⁸ „eine mangelnde Angleichung der Sprache an die kulturelle und soziale Realität.“

²⁹ „C'est curieux, toutes vos références sont françaises.“ (Laroui 2014, 79). „Merkwürdig, alle Ihre Referenzen sind Französisch.“ (Laroui 2016b, 74).

Il se souvient que le mot *mirhad* était écrit sur les toilettes publiques. Mais c'était de l'arabe classique. Allait-elle le comprendre? [...] Peine perdue. Elle continuait de le regarder avec stupéfaction. Il parlait, cet étrange neveu – mais que disait-il? (Laroui 2014, 125).³⁰

Adam wird durch die Erkenntnis, nicht über kulturelle Referenzen der klassischen arabisch-islamischen Literatur zu verfügen, eine letztlich postkoloniale intellektuelle Wendung vollziehen, die an Spivaks Hinweis auf die Notwendigkeit, die eigene Privilegierung zu ‚entlernen‘, um neue Möglichkeiten der Erkenntnis im Austausch mit dem ‚Anderen‘ zu schaffen, erinnert. Spivak spricht im Kontext der postkolonialen Diskussion um soziale und kulturelle Privilegien und einen unreflektierten universalistischen Diskurs von der Notwendigkeit, Privilegien als einen Verlust zu begreifen – „unlearn our privilege as our loss“ (Spivak 1990, 10). Adam gibt seine sich aus dem Arbeitsplatz ergebenden Privilegien ökonomischer und sozialer Art auf, verliert nach seiner Kündigung seine Firmenwohnung, seine Frau und den Respekt seines sozialen Umfelds, löst also auch seine sozialen Bindungen, um sich auf die Reise in seine Heimatstadt zu machen und die Natur seiner Krise zu ergründen. Dabei konstruiert Laroui einen ironischen Gegensatz zwischen Adams Wunsch nach Entschleunigung bzw. seinem Versuch, die Kontrolle über sein eigenes Leben zurückzuerlangen, und der rasanten Entwicklung seines sozialen Abstiegs und der Verselbständigung der Ereignisse, die sich seiner Kontrolle konsequent entziehen – ein Umstand, der sich in dem mehrfach wiederholten bzw. variierten formelhaften Satz „Les choses allèrent très vite“ oder „Les choses évoluèrent rapidement“ ausdrückt (z. B. Laroui 2014, 56, 61, 62, 237).³¹

Während die Distanzierung von den bürgerlichen Privilegien Adam einen neuen Blick auf seine Position in der marokkanischen Gesellschaft ermöglicht, scheitert sein Versuch, die französische Bildung zugunsten arabisch-islamischer Literaturkenntnisse zu vergessen. Adam nimmt hier zunächst eine dualistische Perspektive ein, als schlossen beide Kulturen einander aus: „Adam se rendit compte, non sans tristesse, que ‘se détricoter’ signifiait aussi cela: dire adieu à Voltaire, ou s’en trouver un qui se prénommerait Ali. Vaste programme.“ (Laroui 2014, 142)³² Implizit reproduziert er jedoch den europäischen Standard (Voltaire), an dem sich ein arabisches literarisches Vorbild zu orientieren habe.

30 „Er erinnerte sich, dass das Wort *Mirhad* auf den öffentlichen Toiletten stand. Doch das war Hocharabisch. Würde sie ihn verstehen? [...] Vergebens. Sie sah ihn weiterhin verblüfft an. Dieser merkwürdige Neffe sprach – doch was sagte er?“ (Laroui 2016b, 120).

31 „Die Dinge entwickelten sich rasend schnell“ (Laroui 2016b, 57).

32 „Adam merkte nicht ohne Trauer, dass ‚sich auflösen‘ auch dies bedeutete: Abschied nehmen von Voltaire; oder einen neuen finden, der den Vornamen Ali trug. Kein leichtes Unterfangen.“ (Laroui 2016b, 136).

Vom Vergessen der französischen Autoren zugunsten der arabischen erhofft er sich einen unverfälschten Blick auf ‚seine‘ Welt: „que je puisse voir mon monde *tel qu’il est*“ (Laroui 2014, 155).³³ Das Personalpronomen „mon“ nimmt dabei eine Einschränkung der Perspektive vor, die darauf hindeutet, dass Adam noch dem identitären Paradigma verhaftet ist, das ihn zwingt, sich für *eine* Kultur zu entscheiden. Demnach kann er der arabischen Philosophie – er hat begonnen, Ibn Rushd zu lesen – trotz seiner Kritik am Eurozentrismus nicht das Potenzial zuschreiben, unabhängig von der kulturellen Zugehörigkeit der Leser*innen, deren Blick auf die Welt schlechthin zu erneuern. Die Formulierung „*tel qu’il est*“ wiederum drückt Adams Sehnsucht nach einem unverfälschten, letztlich nicht-perspektivierten Blick auf die Welt aus.³⁴

Allerdings erlaubt die Lektüre der arabischen Klassiker Adam, die Polyphonie der arabischen Geschichte zu studieren (politische Geschichte, aber auch Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte), die seiner Wahrnehmung nach im europäischen Geschichtsbild kaum präsent sind. In *Ce vain combat que tu livres au monde* übernimmt die Figur des Hamid die Funktion, den Protagonisten Ali über die Verdienste arabischer bzw. islamischer Wissenschaften aufzuklären, die im französischen *roman national* keinen Platz finden (Laroui 2016a, 136–142).

Ausgehend von den misslungenen Versuchen, die persönlichen Krisen Alis und Adams psychotherapeutisch zu lösen, behandelt Laroui im weiteren Verlauf der Romane also die transkulturelle Dimension ihrer Konflikte und hinterfragt das einseitig französisch geprägte Verständnis von Kultur und Geschichte der beiden Protagonisten. Dabei setzt er, wie gezeigt werden konnte, unterschiedliche narrative Verfahren ein: Während in *Les tribulations du dernier Sijilmassi* Adams Auseinandersetzung mit dem arabischen kulturellen und intellektuellen Kanon in den Vordergrund rückt, wird in *Ce vain combat que tu livres au monde* die unterschiedliche Wahrnehmung der Geschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas in Europa und der arabischen Welt thematisiert, die den Erzähler in einen Dialog mit einem impliziten europäischen Leser bzw. einer impliziten europäischen Leserin treten lässt.

³³ „ich will meine Welt sehen, *wie sie ist*“ (Laroui 2016b, 149).

³⁴ Gleichwohl distanziert sich Adam im Gespräch mit dem Psychiater von der Ablehnung des Okzidents, da er diese Haltung den Salafisten zuschreibt. Aber er glaubt dennoch, sich an die Lebensweise seiner Vorfahren, von der er nur eine sehr ungenaue Vorstellung hat, annähern zu müssen, um seinen Identitätskonflikt zu lösen (Laroui 2014, 84).

4 Reisebewegungen: Entschleunigung als Transgression

Wie häufig in *quest narratives* (Frank), materialisiert sich die durch Krankheit bzw. Krise ausgelöste Sinnsuche in beiden Romanen in einer physischen Reise der Protagonisten zu Orten, denen sie die Rolle eines Quells dieses Sinns zuschreiben, aus dem, einmal gefunden, nur geschöpft werden müsse. Trotz unterschiedlicher Plots wird in beiden Fällen das Scheitern dieses Anspruchs dargestellt.

In *Les tribulations du dernier Sijilmassi* spielen verschiedene Reisebewegungen eine zentrale Rolle. Reisen ist sowohl Auslöser der psychischen Krise des Protagonisten (bzw. seiner „épiphanie“)³⁵ als auch das erhoffte Heilmittel. Während die Geschäftsreisen im globalisiert-okzidentalen Lebensstil bei Adam das Gefühl der Entfremdung und des Sinnverlusts auslösen³⁶ und als Symbol für das überhöhte Tempo des modernen Lebens stehen, zeigen sich an den unterschiedlichen Versuchen des Reisens innerhalb von Marokko seine Bemühungen, sich mit seiner Herkunftskultur bzw. dem idealisierten Bild, welches er sich von ihr macht, zu versöhnen (El Alami 2018, 29).

Der erste Schritt ist die Entscheidung zur radikalen Entschleunigung, die Adam bei seiner Ankunft am Flughafen von Casablanca trifft. Adam beschließt also, vom Flughafen nach Hause zu laufen. Das Motiv des Gehens steht für die individuelle Sinnsuche jenseits etablierter Konventionen. Die Ablehnung der üblichen Modalitäten des Reisens, genauer: des Heimkehrens im Auto, ist eine erste Selbstdistanzierung vom Paradigma der westlich geprägten Moderne, die Adam mit dem Flugzeug, dem Auto und generell dem Reisen in überhöhter Geschwindigkeit verbindet. Dass dieses Paradigma in Adams Marokko kaum hinterfragt wird, zeigen die Porträts unterschiedlicher Autofahrer, die ihm vergeblich eine Mitfahrgelegenheit anbieten. Sie repräsentieren Moustir zufolge die verschiedenen sozialen Schichten Marokkos, „l’homme du peuple“ im Fahrzeug der Marke

35 Als „épiphanie“, von Naïma als „Stéphanie“, eine angebliche Geliebte, missverstanden, bezeichnet Adam seine Erkenntnis, ein sinnloses Leben zu führen und entschleunigen zu wollen: „[J]’ai compris que j’étais un idiot. Que je menais une vie idiote. Que cela n’avait aucun sens. Que je voulais ralentir.“ (Laroui 2014, 36). „ich habe verstanden, dass ich ein Idiot war. Dass ich ein idiotisches Leben führte. Dass das keinerlei Sinn macht. Dass ich entschleunigen will.“ (Laroui 2016b, 34). Die humoristischen Dialoge zwischen Adam und Naïma, in denen die Figuren unterschiedlichen Logiken verhaftet sind, was zu systematischen Missverständnissen führt, sind ein für Larouis Werk typisches Stilmittel.

36 Adam spricht auch von einem „énigme“, von einer Rätselhaftigkeit dessen, was ihn bewegt (Laroui 2014, 9). Als „énigme“ wird jedoch auch die Geschäftsreise selbst bezeichnet, da sie über die Profitsteigerung des Unternehmens hinaus keinen Sinn hat.

Simca, „le fonctionnaire de classe moyenne“ im Fiat 127 und schließlich „l'homme riche“ im Geländewagen (Moustir 2019, 101),³⁷ und reagieren gleichermaßen verwundert bis konsterniert auf Adams Wunsch, nach Hause zu laufen. Auch sie sehen darin das Symptom einer psychischen Krankheit: „C'est un type bizarre. (Un peu autiste, paraît-il?) [...] (Maniaque?)“ (Laroui 2014, 23).³⁸

Von außen betrachtet erscheint die Aktivität des Gehens, insbesondere dort, wo die soziale Strukturierung des Raumes geradezu dazu angelegt ist, sie zu verhindern, wie auf der Transitstrecke zwischen Flughafen und Stadt, also sinnlos und absurd. Für Adam jedoch eröffnet gerade dies die Möglichkeit der Selbstreflexion und kritischen Revision des bisherigen Lebenswegs.³⁹

Gehen, und damit Adams Suche nach Sinn im (vermeintlichen) Lebenstempo seiner Vorfahren, wird für ihn zu einem transgressiven, in den Augen der anderen sogar zu einem verdächtigen Akt,⁴⁰ der letztlich Marokkos Entwicklung zur modernen Gesellschaft in Frage stelle: „La marche signifie révolte contre les normes établies par la société du fait que cet acte constitue une piste favorisée pour retisser les liens perdus. [...] Il nous est clair que la marche constitue une critique en mouvement de la modernité.“ (Abouelkacem 2021, 646)⁴¹ Frédéric Gros schreibt dem Gehen demgemäß nicht nur ein „suspensive freedom“ zu, das es erlaube, die Alltagsgeschäfte vorübergehend hinter sich zu lassen, „throwing off the burdens of cares, forgetting business for a time“ (2015, 3), sondern er attestiert der langsamen Fortbewegung das Potential für einen „process of self-liberation“, denn: „you escape the routines of work, throw of the yoke of routine“ (2015, 4). Das Ausbrechen aus dem üblichen Lebenstempo ermöglicht Gros (2015, 4) zufolge dem bewusst Ge-

37 „ein Mann des Volkes, ein Beamter aus der Mittelschicht, der reiche Mann“ (Laroui 2016b, 16).

38 „Ein merkwürdiger Mensch. (Ein wenig autistisch, wie es scheint.) [...] (Manisch?)“ (Laroui 2016b, 19).

39 Somit distanziert sich Adam vom urbanisierten Habitus: „Because the city-dweller tends spontaneously to interpret such activity in terms of deprivation, whereas the walker considers it a liberation to be disentangled from the web of exchanges, no longer reduced to a junction in the network redistributing information, images and goods; and see that these things have only the reality and importance you give them“ (Gros 2015, 4–5).

40 Als Adam einen Bauern zu überzeugen versucht, ihn im Eselskarren mitzunehmen, verdächtigt dieser ihn zunächst einer Straftat; die Fahrt wird schließlich von der Polizei unterbrochen, die die Unkonventionalität von Adams Reisemittel für illegal erklärt (Laroui 2014, 26, 29–31). In Azemmour wiederum erregt Adams Aufenthalt in der Stadt bereits das Misstrauen der Polizei, umso mehr als seine Auseinandersetzung mit philosophischen und religiösen Themen im Verdacht stehen, eine Quelle von Unordnung – der Kommissar verwendet hier den religiösen Begriff der *fitna* – zu sein (Laroui 2014, 134).

41 „Das Gehen ist eine Revolte gegen die von der Gesellschaft aufgestellten Normen, da es ein bevorzugter Weg ist, um verloren gegangene Beziehungen wieder herzustellen. [...] Es ist uns klar, dass das Gehen eine bewegte Kritik der Moderne darstellt.“

genden die Erkenntnis, dass die vermeintlichen Bequemlichkeiten des Alltags in Wirklichkeit Abhängigkeitsverhältnisse darstellen, die einengen und gefangen nehmen. Für Adam gehen sie mit einem Verlust an Lebenssinn einher.

Les tribulations du dernier Sijilmassi thematisiert durch den Kontrast der unterschiedlichen Fortbewegungsarten also das philosophische Paradox, dass Geschwindigkeit ihrer Effizienz zum Trotz ein selbstreflexives, bewusstes Leben verhindert. Es schreibt das Individuum in einer Art Trägheit fest, die Adam zur Wiederholung der immergleichen Dienstreisen in Länder, von denen er letztlich nichts erfährt, verdammt. Paradoxerweise sind es gerade die Flugreisen, die Adam immobilisieren, denn sie verhindern das leibgebundene Er- und Begreifen der Welt, welches nur das Gehen ermöglicht: „Was nur noch ergriffen wird, sind stereoskopische Weltausschnitte, die vorübergleiten, vorüberhuschen oder kaum noch wahrnehmbar sind.“ (Jung 2020, 12; vgl. Gros 2015, 5) Dem Gehen bzw. dem Motiv des Denkens im Gehen ist so ein zivilisationskritisches Moment eingeschrieben (Gros 2015, 7), welches in der französischen Literatur in Rousseaus *Rêveries du promeneur solitaire* einen bedeutenden Vorläufer hat.⁴² Auch Rousseau thematisiert das Motiv der Einsamkeit und Entfremdung des Einzelnen von seiner Umwelt sowie den Versuch, sich durch das Gehen bzw. den Spaziergang zu befreien und sich über sich selbst klar zu werden.

Adam wird sich schließlich dafür entscheiden, sich von einem Bauern mit dem Eselskarren mitnehmen zu lassen, statt die ganze Strecke zu laufen. Auch hier lässt er sich von der Annahme leiten, sich auf diese Weise dem Lebensstil

42 „Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. [...] Mais moi, détaché d'eux & de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qui me reste à chercher. [...] Je suis sur la terre comme dans une planète étrangère où je serais tombé de celle que j'habitais. [...] Écartons donc de mon esprit tous les pénibles objets dont je m'occupois aussi douloureusement qu'inutilement. Seul pour le reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance & la paix, je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi.“ (Rousseau 2001, 43, 48). „So bin ich denn nun allein auf der Erde; habe keinen Bruder, keinen Freund, keine Gesellschaft außer mir? [...] Aber ich, der ich nun bin losgerissen von ihnen und von allem, was bin denn ich selbst? Das muß ich nun untersuchen. [...] Ich bin auf der Erde, als wär ich auf einen unbekanten Planeten gefallen. [...] Ich will also meinen Geist nicht mehr mit unangenehmen und unnützen Dingen beschäftigen. Da ich in Einsamkeit mein Leben beschließen werde, weil ich in mir allein Trost, Hofnung [sic] und Friede fand: so will ich mich hinführo auch nur mit mir allein abgeben.“ (Rousseau 1783, 5–6, 15–16). Vgl. zur Bedeutung von Rousseaus Text für den literarischen Modellcharakter des Spaziergangs Albes (1998, 21). Allerdings wird das Motiv des Gehens auch in vormoderner Zeit benutzt, um eine philosophisch-kritische Perspektive zu entwickeln. So weist Jung (2020, 14) darauf hin, dass bereits in der Antike das Gehen als Ausdruck von Nachdenklichkeit galt.

seiner Vorfahren anzunähern. Damit erhält er den antimodernen Gestus (Jung 2020, 8) seiner Heimreise aufrecht. Adam Sijlmassi kann somit auch im Kontext einer Literaturgeschichte des *homo viator*, dessen Wanderschaft immer auch existentielle Fragen verhandelt, betrachtet werden (Jung 2020, 8, vgl. Charbonnel 1996). Zugleich nimmt Laroui eine bedeutsame Weiterentwicklung dieses Motivs vor, indem Adam Sijlmassi statt zum Entdecker neuer Länder, im weiteren Verlauf des Romans die Reise an den Herkunftsort seiner Familie nutzen wird, um die vergessene Welt der eigenen Kulturgeschichte, die untergegangene Welt der klassischen arabischen Zivilisation, neu zu entdecken und damit seine individuelle Position in der marokkanischen Gesellschaft zu ergründen.

Auch *Ce vain combat que tu livres au monde* greift das Motiv der Reise, genauer müsste man allerdings sagen, des Kriegszuges, als Versuch auf, sich von der liberalen und zugleich rassistischen, europäischen Lebenswelt zu lösen und sich der islamischen Herkunftskultur, allerdings nach fundamentalistischer Lesart, anzunähern. Alis tragische Entscheidung, sich Daech anzuschließen, um die aufgrund des in Frankreich erlebten Rassismus verlorengegangenen Gefühle von Sinnhaftigkeit, Selbstwirksamkeit und nicht-entfremdeter Religiosität wiederzuerlangen, nachdem auch seine Lebenskrise von seiner Partnerin als Depression fehlgedeutet und somit individualisiert und entpolitisiert wurde, stellt aber gerade das Kontrastprogramm zu Adams bildungsbürgerlichem Weg der Selbstisolation und Lektüre der Literatur des klassischen Zeitalters dar. Es ist der Weg der Deklassierten, im Leben Gescheiterten, von Bildung und sozialem Aufstieg oft von vornherein ausgeschlossenen jungen Männer der europäischen Großstädte:

Il est à Raqqa, ville de deux cent mille habitants, dans l'est de la Syrie. Il partage un appartement avec d'autres Français d'origine maghrébine. De nouveau, il est consterné. *Ça vole bas ...* Il y a là des malfrats, des petites frappes, d'anciens braqueurs, des ratés ... Ils truffent leurs propos d'expressions religieuses mais c'est le langage des cités qui prédomine. (Laroui 2016a, 223–224)⁴³

Alis „quest“ mündet allerdings in der Einsicht, dass die islamistische Lesart der Religion nur oberflächlich ist und auf autoritären Machtstrukturen basiert, die ihn letztlich gefangenhalten: Er darf die islamistische Terrorzelle nicht verlassen und findet daher in Syrien den Tod.

43 „Er war im Osten Syriens, in Rakka, einer Stadt mit 200.000 Einwohnern. Er wohnte zusammen mit anderen Franzosen nordafrikanischer Herkunft. Wieder war er erschüttert. *Ein sehr niedriges Niveau ...* Es waren Kleinkriminelle, Gauner, ehemalige Gangster, Loser ... Ihre Rede war gespickt mit religiösen Ausdrücken, doch die Sprache der Vorstädte dominierte.“ (Laroui 2017, 211).

5 Die Fallstricke des religiösen Diskurses

Im Gegensatz dazu eröffnet Adam seine bildungsbürgerliche „quest“, die ihn zu Lektüren arabischer Klassiker führt, tatsächlich neue Einsichten in die arabisch-islamische Geschichte und führt zu einer Erweiterung seines kulturellen Horizonts, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll. Als Adam im Haus seiner Familie von der Haushälterin Nanna eine alte Holzkiste mit arabischen Büchern überreicht bekommt, fasst er den Plan, sich seiner französischen kulturellen Bildung und seines okzidentalen Lebensstils, die er als Ursachen seiner seelischen Krankheit betrachtet, endgültig zu entledigen: „Vider sa tête ... ou plutôt, soigner sa tête, atteinte d'incipitopathie; plus généralement, de phrasopathie, d'allophrasopathie; [...] par la même occasion, pratiquer l'ablation de cette manie du progrès, de la vitesse.“ (Laroui 2014, 141)⁴⁴ Er verbindet mit der Lektüre der arabischen Philosophie und Wissenschaften (z. B. Ibn Tofayl) die Hoffnung, die arabische Kultur lasse sich in eine authentische Identität integrieren: „il l'avait compris au supermarché, *cette grille-là*, celle de ses ancêtres ne formerait pas un monde factice, un monde de représentations.“ (Laroui 2014, 141, kursiv im Text)⁴⁵ Diese Hoffnung wird ihm jedoch von verschiedenen Gegenspielern genommen, die unterschiedliche Formen von Religiosität verkörpern, und aus diesen Perspektiven Adam Angebote für die Lösung seiner Lebenskrise machen.

Adams entfernter Cousin Abdelmoula vertritt die Überzeugung, dass die Ursachen seiner Lebenskrise spiritueller Natur seien und lehnt sowohl das psychoanalytische als auch das transkulturell-philosophische Paradigma zur Erklärung seines Leidens ab (Laroui 2014, 190). Daraus leitet er ab, dass die Religion das Allheilmittel für seine Probleme sei, da im Koran bereits alle wissenschaftlichen Erfindungen und somit auch alle potentiellen Therapien und Medikationen der Moderne bereits angelegt seien: „Notre religion couvre tous les domaines. Le Prophète a fondé toute une branche de la médecine: ça s'appelle la médecine prophétique.“ (Laroui 2014, 194)⁴⁶ Er erläutert dies am Beispiel der Talbina, einer Mischung aus Gerstenmehl,

44 „Seinen Kopf leeren ... oder besser gesagt, seinen von Incitopathie befallenen Kopf kurieren; allgemeiner gefasst war es Phrasopathie; Allophrasopathie [...]; gleichzeitig würde er eine Totaloperation dieses Fortschrittsdenkens, dieses Geschwindigkeitswahns vornehmen.“ (Laroui 2016b, 134).

45 „Zudem hatte er im Supermarkt begriffen, dass *jene Kästchen*, die seiner Vorfahren, keine Welt der Vorstellungen bilden würden.“ (Laroui 2016b, 135).

46 „Unsere Religion kümmert sich um alle Bereiche. Der Prophet hat einen ganzen medizinischen Zweig gegründet: es ist die prophetische Medizin.“ (Laroui 2016b, 188).

Milch und Honig, die in der Hadith-Sammlung *Ṣaḥīḥ al-Buchārī* aus dem neunten Jahrhundert empfohlen werde,⁴⁷ und deren chemische Zusammensetzung derjenigen eines modernen Antidepressivums entspreche (Laroui 2014, 195–196). Damit akzeptiert Abdelmoula nur implizit die Erkenntnisse der modernen Pharmazie, denn obwohl er die Wirkung des traditionellen Hausmittels mit dessen Wirkstoffen erklärt, bezieht das Hausmittel aufgrund der religiösen Inspiration höhere Legitimation als das säkulare Wissen.

Die traditionelle Religiosität wird insbesondere von Bouazza verkörpert, der im Innenhof des Hauses der Sijilmassi aus einem ausgetrockneten Brunnen nicht existentes Wasser ausgräbt, welches die *baraka* (d. h. den Segen) der Familie Sijilmassi transportieren solle, und das er in Flaschen an die Einwohner*innen verkauft (Laroui 2014, 165). Adam interpretiert Bouazzas Begrüßung mit Handkuss zunächst als ein rückständiges Zeichen von sozialer Unterordnung. Es stellt sich aber heraus, dass der Händler an Adam vor allem als Träger von *baraka* interessiert ist, die durch die Berührung auf ihn übergehen würde, sodass Bouazza somit letztlich eigennützig handelt (Laroui 2014, 180). Die Begegnung mit dem traditionellen Erbe seiner Familie, welches wiederzufinden einer der Hauptgründe für seine Reise war, wird für Adam also zur Quelle von Missverständnissen. Seine Fehlinterpretation des Verhaltens Bouazzas zeigt, wie weit er sich vom traditionellen Islam entfernt und das moderne, naturwissenschaftlich fundierte und individualistische Denken verinnerlicht hat.

Dies wird auch an seiner Religionstheorie deutlich, die Adam dem Cousin Abdelmoula und dessen Begleiter Nadir darlegt. Nach dieser Theorie des „Zweiten Mannes“ seien die großen monotheistischen Religionen nicht durch ihre eigentlichen Begründer, sondern durch deren bedeutendste Nachfolger maßgeblich geprägt worden. Der Islam sei also nicht von Mohammed, sondern von Omar bei den Sunniten und Ali bei den Schiiten institutionalisiert worden (Laroui 2014, 226). Die Intoleranz der Religionen und die gewaltsame Dimension ihrer Durchsetzung und Verbreitung seien folglich vom jeweiligen „deuxième homme“, nicht vom eigentlichen Begründer eingeführt worden (Laroui 2014, 226–227). Flankiert wird die Darlegung dieser Theorie von Adams „Credo de l’agnostique“, welches auf einem wissenschaftlichen Weltbild basiert und in der Konklusion mündet, dass das bloße Einhalten von Konventionen und Ritualen bedeutungslos sei,⁴⁸ da

47 Das *Ṣaḥīḥ* gilt als Buchārīs bedeutendstes Werk. Als *ṣaḥīḥ* (gesund, authentisch) werden die Hadithen bezeichnet, bei denen eine ununterbrochene Transmissionslinie bis zum Propheten Mohammed nachgewiesen werden kann (Robson 1986, 1296–1297; Juynboll 1993, 835–838).

48 „L’important, ce n’est pas ce qu’on profère mais le sens qu’on met là-dedans. Tu peux parfaitement dire *piüp* ou *tüüüt*, du moment que pour toi cela signifie ‚Prières et salutations de Dieu pour lui.‘“ (Laroui 2014, 201). „Wichtig ist ja nicht, was man von sich gibt, sondern welchen Sinn

es keine allein verbindliche Auslegung des Islam gebe: „toutes les croyances se valent“ (Laroui 2014, 212–215).⁴⁹ Die theologischen Debatten mit Abdelmoula und Nadir verkörpern für Adam am ehesten den Lebensstil seiner Vorfahren: „Mais, se disait-il, n’était-ce pas ainsi que les hommes, à l’époque de son grand-père, passaient leurs journées?“ (Laroui 2014, 210)⁵⁰

Larouis ironische Dekonstruktion von Adams Selbstbild des souveränen Philosophen besteht nun aber gerade darin, dass diesem die Kontrolle über seine Äußerungen völlig entgleitet, da Nadir und später der Polizeikommissar Basri⁵¹ Adams gelehrten Kommentar nicht nur wörtlich nehmen, sondern auch in die Praxis umsetzen. So betrachtet Nadir Adam gar als Religionsgründer und übernimmt selber die Rolle des „deuxième homme“ (Laroui 2014, 233). Der Kommissar hingegen versucht, Adam für seine eigenen politischen Zwecke zu instrumentalisieren (Laroui 2014, 241, 248), nachdem er sich davon überzeugt hat, dass dessen Philosophie der Entschleunigung keine Gefahr für den Staat bzw. *makhzen* darstellt (Laroui 2014, 235)⁵²: er möchte ihn als vermeintlichen Begründer eines neuen sufistischen Kultes bei den nächsten Gemeindewahlen antreten lassen, um den islamistischen Kandidaten zu schwächen.

Adam scheitert letztlich in doppelter Hinsicht: zum einen verfehlt er sein Ziel, sich der Denk- und Lebensweise seiner Vorfahren anzunähern, da er ein modernes, individualistisches Religionsverständnis internalisiert hat, welches die Eigenlogik des religiösen und des wissenschaftlichen Denkens akzeptiert, und sich außerstande sieht, seine französische kulturelle Bildung abzulegen (Laroui 2014, 257). Zum anderen gelingt es ihm nicht, durch die Aneignung klassischer arabischer Philosophie und die Annäherung an eine vermeintlich traditionelle Lebensweise ohne okzidental geprägte Berufstätigkeit weniger fremdbestimmt zu leben, da er wider Willen in die politische Intrige des Polizeikommissars eingebunden wird.

man dem gibt. Es geht um die *Intention*. Du kannst problemlos *piiiiieep* oder *tirilli* sagen, solange es für dich ‚Gottes Segen und Friede sei mit ihm‘ bedeutet.“ (Laroui 2016b, 195).

49 „Jeder Glaube ist gleich viel wert.“ (Laroui 2016b, 208).

50 „Doch sagt er sich, zu Zeiten seines Großvaters hätten die Männer ihre Tage genau so verbracht.“ (Laroui 2016b, 204).

51 Der Name Basri, den Adam dem Polizisten aufgrund von dessen Äußeren verleiht, ist eine Anspielung auf den marokkanischen Politiker und ehemaligen Innenminister Driss Basri, dem zahlreiche Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen werden (Laroui 2014, 127–128).

52 Laroui selbst definiert den *makhzen* wie folgt: „forme d’État spécifique au Maroc, qui comprend le Palais, les courtisans, l’appareil d’État, les élites rurales, etc.“ (Laroui 2014, 286). Eine „spezifische Staatsform in Marokko, die den Palast, die Kurtisanen, den Staatsapparat, die ländlichen Eliten usw. umfasst.“ (Laroui 2016b, 280).

Der Erzähler bezeichnet Adam zwar als „traître“⁵³ bzw. „hérétique“⁵⁴ im Sinne einer Person, die ihre eigene Wahl trifft (vgl. *haïresis* ‚Wahl‘). Adam erweist sich jedoch eigentlich als unfähig, seinen eigenen Weg gegenüber den Ansprüchen und Instrumentalisierungsversuche seiner Mitmenschen zu definieren. Nicht nur verliert er in Casablanca Job, Wohnung, Frau und seinen sozialen Status, seine Reise führt ihn am Ende zu einem Leben als stummer Eremit am Strand, dessen Überleben von der Wohltätigkeit der anderen, die sich an die *baraka* der Familie Sijilmassi erinnern, abhängt.

Das Motiv des Verrückten, der isoliert von den anderen am Strand lebt, findet sich auch in Larouis Roman *La vieille dame du riad* (2011b, 228–236).⁵⁵ Hier ist es Tayeb Fatmi, Hauptfigur der historischen Binnenerzählung des Romans und Opfer des Kolonialismus und des Krieges, der die Erinnerung an seine Identität verloren hat und die letzten zwanzig Jahre bis zu seinem Tod an einem Strand lebt. Der Strand als Ort zwischen Wasser und Land symbolisiert das Dazwischen, in Analogie zu Larouis Roman selbst, einem „récit bâtard qui a choisi de se loger dans l’interstice de l’Histoire et de la fiction tirant de chacune le meilleur d’elle-même“ (Semlali 2019).⁵⁶

6 Konklusion: Scheitern als transkultureller Reflexionsprozess

Wir haben gesehen, wie Adam Sijilmassi in Azemmour neben dem Dialog mit literarischen kanonischen Autoren auch die Gelegenheit erhält, sich mit Vertretern unterschiedlicher Konzepte islamischer Religiosität auszutauschen. Einerseits dezentrieren diese sein Religionsverständnis, andererseits verhelfen sie ihm dazu, eine eigene universalistische Religionstheorie auszubuchstabieren. Adams Insistieren auf Autonomie macht es ihm unmöglich, einen Kompromiss mit den widersprüchlichen Interessen seiner narrativen Gegenspieler auszuhandeln und führt zum endgültigen Verlust seiner Kommunikationsfähigkeit (Laroui 2014, 280). Dabei lässt der Erzähler offen, ob dies eine Niederlage für Adam oder für die Vertreter

53 „Verräter.“

54 „Ketzer.“

55 Hier handelt es sich um das alternative Ende der Geschichte von Tayeb, welches die französische Protagonistin Cécile als Ergänzung zur romanesken Ausarbeitung der Geschichte Tayebs durch dessen Nachkommen Mansour Abarro verfasst.

56 „Bastarderzählung, die sich entschieden hat, sich in die Lücke zwischen Geschichte und Fiktion zu begeben und aus beiden das Beste für sich herauszuholen.“

des Staates bedeutet, vergleicht ersteren jedoch aufgrund seiner Nacktheit mit Adam, dem ersten Menschen nach der biblischen Überlieferung (Laroui 2014, 283). Adams Illusion besteht darin, die Tradition in der Provinz als einen Ort jenseits der gesellschaftlichen Widersprüche zu verorten, der von den gegenläufigen Entwicklungen der modernen (kolonialen wie postkolonialen) Politik und Wirtschaft verschont geblieben sein soll. Vezzaro spricht in diesem Zusammenhang von einem „*désir utopique*“ bzw. „*utopisme postcolonial*“ (2020, 151)⁵⁷ des Protagonisten, dessen Kompromisslosigkeit aber dazu führt, dass er seine Identitätskrise auch im Heimatort seiner Vorfahren nicht lösen kann. Der Vergleich Adams mit dem „*premier homme*“ am Schluss des Textes eröffnet jedoch auch ein Anschließen an den in anderen Texten Larouis diskutierten Vorschlag einer neuen historischen Metaerzählung, die den Reduktionismus der nationalen Erzählungen, der „*récits nationaux*“ („*récit arabe*“, „*récit occidental*“), überwindet: „*un méta-récit sans angles morts: le récit de l'espèce humaine*“ (Laroui 2011a, 20).⁵⁸ De Toro (2019, 46) klassifiziert Larouis Romane daher als transversalhistorische Romane, da in ihnen nicht nur das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, sondern auch die Konstruktion historischer Diskurse, die transkulturelle Identitätsbildungsprozesse erschweren oder erleichtern können, reflektiert werden.

Larouis Idee einer neuen Metaerzählung der Menschheit, die transkulturelle Identitäten denk- und lebbar macht, wird in seinen Romanen narrativ durch die Technik der Polyphonie der Perspektiven, durch das Integrieren von Textreferenzen, Zitaten (sei es im Original, sei es in ironischer Abwandlung), Diskursfragmenten und der Diskussion ideologischer Positionen umgesetzt. Larouis Texte können daher als transkulturelle Collagen verstanden werden, die nicht nur Marokkos linguistische und kulturelle Pluralität und Vielschichtigkeit vermitteln, sondern auch zu einer Reflexion der Rolle des Individuums bei der Aushandlung pluraler und mehrdimensionaler kultureller Zugehörigkeiten einladen.

57 „*utopisches Begehren*“, „*postkolonialer Utopismus*.“

58 Larouis Strategie der „*double critique*“ im Sinne Khatibis (1983) lässt ihn aber nicht nur das mangelnde Verständnis für die historischen Narrative anderer Kulturen kritisieren, sondern er besteht auch darauf, dass „*il faut d'abord que chacun balaie devant sa porte, à l'intérieur de son récit*.“ (Laroui 2011a, 20) „es muss jeder erst einmal vor seiner eigenen Tür kehren, innerhalb seiner Erzählung“. Für die Analyse der kulturellen Narrative vgl. Bähler 2019, 122.

Literaturverzeichnis

- Abouelkacem, Hafid. „Déambulation et quête de soi dans *Les Tribulations du dernier Sijilmassi* de Fouad Laroui“. *Litera* 31.2 (2021): 633–652. doi:10.26650/LITERA2021-870270.
- Albes, Claudia. *Der Spaziergang als Erzählmodell: Studien zur Jean-Jacques Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard*. Tübingen: Francke, 1998.
- Bähler, Ursula. „La littérature face à l’islamisme: Fouad Laroui“. *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 43 (2019): 119–133.
- Charbonnel, Nanine. „Homo ou Viator les dix métaphores de la marche“. *Les cahiers de médiologie* 2.2 (1996): 67–83.
- Chebel, Malek. „baraka“. *Dictionnaire des symboles musulmans*. Hg. Malek Chebel. Paris: Albin Michel, 1995. 67.
- El Alami, Amine. „Le voyage de ‘l’individu’: De l’exil à l’autodérision“. *Revue langues, cultures et sociétés* 4.1 (2018): 28–35.
- Flaubert, Gustave. „Lettre de Flaubert à Louise Colet, Croisset, 16 janvier 1852“. *Œuvres*, Bd. II. Hg. Yvan Leclerc und Danielle Girard. Paris: Gallimard, 1988. 29. Digitalisat (Ms. und Transkription). <https://flaubert-v1.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=9900&mot=&action=M>. (22. Januar 2023).
- Frank, Arthur. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Gros, Frédéric. *A Philosophy of Walking*. London und New York: Verso, 2015.
- Guthrie, Alice. „Decoding Daesh: Why is the new name for ISIS so hard to understand?“ *Free Word* (19. Februar 2015). Archivierter Link: <https://web.archive.org/web/20151117000440/https://www.freewordcentre.com/blog/2015/02/daesh-isis-media-alice-guthrie/>. (25. November 2022).
- Jung, Thomas. *Homo viator: Vom Gehen und von den Gehenden*. Berlin: Sine causa, 2020.
- Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. „ṣaḥīḥ“. *Encyclopedia of Islam*. Bd. 8. Leiden: Brill, 1993. 835–838.
- Khatibi, Abdelkébir. *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël, 1983.
- Laroui, Fouad. *Plaidoyer pour les arabes. Vers un récit universel*. Paris: Miallet-Barrault, 2021.
- Laroui, Fouad. *Im aussichtslosen Kampf zwischen dir und der Welt*. Übers. Christiane Kayser. Gifkendorf: Merlin, 2017.
- Laroui, Fouad. *Ce vain combat que tu livres au monde*. Paris: Juillard, 2016a.
- Laroui, Fouad. *Die Leiden des letzten Sijilmassi*. Übers. Christiane Kayser. Gifkendorf: Merlin, 2016b.
- Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Paris: Juillard, 2014.
- Laroui, Fouad. *De l’islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*. 2^e édition. Paris: Robert Laffont, 2011a.
- Laroui, Fouad. *La vieille dame du riad*. Paris: Juillard, 2011b.
- Laroui, Fouad. „La halte de Madrid“. *Le Maboul*. Paris: Juillard, 2001. 51–56.
- Laroui, Fouad. *Méfiez-vous des parachutistes*. Paris: Juillard, 1999.
- Moustir, Hassan. „De l’intermonde dans les fictions de Fouad Laroui“. *Expressions Maghrébines* 18.2 (2019): 95–110.
- Robson, James. „al-Buchārī“. *Encyclopedia of Islam*. Bd. 1. Leiden: Brill, 1986. 1296–1297.
- Rousseau, Jean-Jacques. J. J. Rousseau’s *Einsame Spaziergänge: Sein letztes nachgelassenes Werk*. München: Strobl, 1783. Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek München. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10066369>. (6. Oktober 2023).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Rêveries du promeneur solitaire*. Hg. Michèle Crochiez. Paris: Librairie Générale Française, 2001.

- Saidi, Rachida. „L'entre-deux culturel à l'ère de la mondialisation: *Ce vain combat que tu livres au monde* de Fouad Laroui“. *Tropics* 5 (2018): 181–192.
- Semlali, Mohamed. „De l'Histoire aux histoires dans l'œuvre de Fouad Laroui“. *Expressions Maghrébines* 18.2 (2019): 75–94.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. „Criticism, Feminism, and the Institution“. *The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Hg. Sarah Harasym. New York und London: Routledge, 1990. 1–16.
- Toro, Alfonso de. „Fouad Laroui: Écriture et pensée de la diversité. Histoire et romans 'transversaux-historiques' dans *La vieille dame du riad*“. *Expressions maghrébines* 18.2 (2019): 37–56.
- Vezzaro, Cristina. „L'Utopisme postcolonial chez Fouad Laroui: *La vieille dame du riad* et *Les tribulations du dernier Sijilmassi*“. *RELIEF – Revue électronique de littérature française* 14.1 (2020): 150–163. doi:10.18352/relief.1074.
- Woods, Angela. „The Limits of Narrative: Provocations for the Medical Humanities“. *Medical Humanities* 37 (2011): 73–78. doi:10.1136/medhum-2011-010045.

Beiträgerinnen und Beiträger

Dr. Tomás Espino Barrera ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft der Universität Granada (Spanien). Nach dem Studium der Übersetzungswissenschaft und Literaturwissenschaft in Granada und Aix-en-Provence hat er 2018 mit einer Dissertation zu den Bildern der Muttersprache und der Mehrsprachigkeit in der Exilliteratur promoviert. Nach der Promotion war er Postdoktorand am Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität der Universität Luxemburg und am Institut für Spanische und vergleichende Literatur der Universität Santiago de Compostela (Spanien). Seine Forschungsinteressen liegen in der literarischen Mehrsprachigkeit, der literarischen (Selbst-)Übersetzung und der Exilliteratur. Publikationen (Auswahl): „El bilingüe como doble en las memorias de Ariel Dorfman“. *Letral* 28 (2022): 135–151; „José F. A. Oliver zwischen Politik und Literatur: von Häusern, Müttern und Muttersprachen“. *Interliteraria* 25.2 (2020): 493–506; „Palabras extrañas a sí mismas. Una aproximación desde la hermenéutica intercultural al bilingüismo de Julia Kristeva“. *RILCE* 35.1 (2019): 117–136; „Writing in a Second Language. Trauma or Libération?“. *Literary Transnationalism(s)*. Hg. Dagmar Vandebosch und Theo D’Haen. Leiden und Amsterdam: Brill und Rodopi, 2019. 50–61; „Salvaging the Mother Tongue in Exile“. *Comparative Critical Studies* 14,2–3 (2017): 187–204.

E-Mail: tespino@ugr.es

Korrespondenzadresse:

Dr. Tomás Espino Barrera – Departamento de Lingüística General y Teoría de la literatura Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Granada – Calle del Prof. Clavera, s/n – ES-18011 Granada

Dr. Marcella Fassio ist Postdoc an der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien (Freie Universität Berlin) mit einem DFG-Projekt zu Narrativen weiblicher Erschöpfung um 1900 und 2000. Sie forscht im Bereich der Neueren Deutschen Literatur. Ihre Forschungsschwerpunkte: Gegenwartsliteratur, literarische Moderne, Krankheitsnarrative, Digitale Autor:innenschaft, Gender Studies, Narratologie. Ausgewählte Publikationen: „Neoliberale Arbeitswelten und Erschöpfung in Kathrin Rögglas *wir schlafen nicht* und Kathrin Weißlings *Super, und dir?*“. *Ästhetische und diskursive Strategien zur Darstellung von Arbeit in der deutschsprachigen Literatur seit 2000*. Hg. Corinna Schlicht et al. Paderborn: Fink, 2023. 57–74; *Das literarische Weblog. Praktiken, Poetiken, Autorschaften*, Bielefeld: transcript, 2021; „Sich gesundschreiben? Erzählen zwischen Selbstermächtigung und Normativität in Mental Health Blogs“. *Gesundheit erzählen. Ästhetik, Performanz und Ideologie seit 1800*. Hg. Letizia Dieckmann et al. Berlin und Boston: de Gruyter, 2021. 187–209; „‘Ich muss mir meine Geschichte zurückerobern’. Schreiben als Praktik der Subjektivierung in Depressionsnarrativen der 2000er Jahre“. *Jahrbuch Literatur und Medizin* 11 (2019): 13–41.

E-Mail: marcella.fassio@fu-berlin.de

Korrespondenzadresse:

Dr. Marcella Fassio – Freie Universität Berlin – Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien – Habelschwerdter Allee 45 – DE-14195 Berlin

Dr. Katharina Fürholzer. Zunächst Ausbildung zur staatlich geprüften Übersetzerin für Spanisch, gefolgt von einem Studium der Skandinavistik, Komparatistik und Amerikanistik an der LMU München und dem King’s College London (M.A. 2013). 2017 Promotion mit einer Arbeit zu medizin- und literaturethischen Dimensionen von Pathographien (Joint Ph.D. WWU Münster und Universität Gent). Im Anschluss wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der Universität Ulm. Von 2019 bis 2022 Visiting Scholar am Program of Comparative Literature & Literary

Theory der University of Pennsylvania mit einem Post-Doc-Projekt zur Poetik der Aphasie. Seit 2022 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department „Altern des Individuums und der Gesellschaft“ der Universität Rostock. Forschungsschwerpunkte: *Medical Humanities*, Sprachohnmacht in und als Literatur, Literatur und Ethik. Ausgewählte Publikationen: *Das Ethos des Pathographen. Literatur- und medizinethische Dimensionen von Krankenbiographien*. Heidelberg: Winter, 2019; gem. mit Florian Steger. Hg. *Lyrik und Medizin*. Heidelberg: Winter, 2019; gem. mit Yulia Mevissen. Hg. *Briefkultur und Affektästhetik*. Heidelberg: Winter, 2017; „Noisy nuisance. Chris Ireland’s aphasic poetry“. *English Studies in Canada* 46:2–4 (2023): 197–215; „Postmortale Menschenwürde zwischen Pietät und Professionalität. Plädoyer für eine Schweigeminute im klinischen Alltag“. In: *Re:visit. Humanities & Medicine in Dialogue* 1 (2022): 5–27. E-Mail: katharina.fuerholzer@uni-rostock.de

Korrespondenzadresse:

Dr. Katharina Fürholzer – Department „Altern des Individuums und der Gesellschaft“ – Universität Rostock – Universitätsplatz 1 – DE-18055 Rostock

Veronika Habeker, MA ist Tanzvermittlerin für Kinder und Jugendliche im Bereich des *Community Dance* sowie freiberufliche Sprachdozentin für Deutsch als Fremdsprache. Im Anschluss an ihre Tanzausbildung an der *Iwanson International School of Contemporary Dance* in München legte sie den Fokus auf ihre zweite Leidenschaft – fremde Sprachen und Kulturen – und ließ sich am Sprachen & Dolmetscher Institut München zur Übersetzerin ausbilden. Darauf aufbauend absolvierte sie 2017 ein Masterstudium in Interkultureller Sprachwissenschaft an der Universität Augsburg. In ihrer Abschlussarbeit untersuchte sie in einem Tanzprojekt mit geflüchteten Jugendlichen (*Young Players Project* 2016, Anhaltisches Theater Dessau) die Möglichkeiten der Integration und Teilhabe von Geflüchteten durch *Community Dance*. Seither ist sie eine überzeugte Vertreterin des *Community Dance* und als Choreografische Assistenz bei interkulturellen Jugendtanzprojekten engagiert, wie beispielsweise dem 2022 im Auftrag des Musikkollegiums Winterthur (CH) durchgeführten integrativen Tanztheaterprojekt *Le Sacre du Printemps* mit 80 Jugendlichen.

E-Mail: veronika.habeker@gmx.de

Korrespondenzadresse:

Veronika Habeker – Raintalerstr. 43 – DE-81539 München

Dr. phil. habil. Heike Hartung ist Literatur- und Kulturwissenschaftlerin. Nach der Promotion im Fach Englische Philologie an der Freien Universität Berlin erfolgte die Habilitation an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam. Seit 2013 ist sie Privatdozentin am Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Potsdam und als assoziierte Forscherin am Zentrum für Inter-Amerikanische Studien der Karl-Franzens-Universität Graz tätig. Forschungsschwerpunkte und zahlreiche Publikationen in der kulturwissenschaftlichen Altersforschung, den Disability und Gender Studies, der Narratologie und Geschichte des Romans. Sie ist Gründungsmitglied des *European Network in Aging Studies (ENAS)* und Mitherausgeberin der *Aging Studies* Publikationsreihe im transcript-Verlag, Bielefeld. Aktuelle Publikationen: gem. mit Rüdiger Kunow und Matthew Sweney. Hg. *Ageing Masculinities, Alzheimer’s and Dementia Narratives*. London: Bloomsbury, 2022; gem. mit Sarah Falcus und Raquel Medina. *The Bloomsbury Handbook to Ageing in Contemporary Literature and Film*. London: Bloomsbury, 2023. E-Mail: hhartung@uni-potsdam.de oder heike.hartung@uni-graz.at

Korrespondenzadressen:

PD Dr. Heike Hartung – Institut für Anglistik und Amerikanistik – Universität Potsdam – Am Neuen Palais 10 – DE-14469 Potsdam oder

Zentrum für Inter-Amerikanische Studien – Karl Franzens Universität Graz – Elisabethstraße 59/II – AT-8010 Graz

Mag. Anna-Christina Kainradl MA ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Interdisziplinäre Alterns- und Care-Forschung (CIRAC) der Universität Graz. Sie unterrichtet das Fach Medizinethik an der Medizinischen Universität Graz und arbeitet als Junior Fellow des Elisabeth-List-Fellowships *Gender matters: Age, Care and Migration* sowie im Projekt *Caring-Living-Labs Graz. Urbane Sorgeräume gerecht, in Solidarität und Diversität gestalten*. Derzeit schreibt sie ihre Dissertation im Bereich Public Care am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie und behandelt darin den Zugang älterer Migrant*innen zum österreichischen Gesundheitswesen unter einem gerechtigkeits-theoretischen Blickwinkel. Sie ist Mitglied des Advisory Boards der ENAS (*European Network in Aging Studies*) und der *Age and Care Research Group* Graz (ACRGG).

Forschungsschwerpunkte: Ethische Aspekte des Alter(n)s im Kontext von Gesundheit, Care und Klimawandel. Ausgewählte Publikationen: gem. mit Ulla Kriebner. „Narratives of Old Age and Climate Change: Silver Tsunamis and Rising Tides“. *The Bloomsbury Handbook to Ageing in Contemporary Literature and Film*. Hg. Sarah Falcus et al. London: Bloomsbury, 2023. 269–208; gem. mit Klaus Wegleitner und Patrick Schuchter. „Caring Communities als ‚Keimlinge‘ gesellschaftlicher Transformation?“ *Care schafft Community – Community braucht Care*. Hg. Robert Sempach et al. Wiesbaden: Springer VS, 2023. 49–73; gem. mit Ulla Kriebner. „Schau auf dich, schau auf mich‘: Repräsentationen des Alter(n)s in der Coronakrise“. *Die Corona-Pandemie II*. Hg. Walter Schaupp et al. Wien: Nomos, 2021. 49–68.

E-Mail: anna.kainradl@uni-graz.at

Korrespondenzadresse:

Mag. Anna-Christina Kainradl MA – Center for Interdisciplinary Research on Aging and Care (CIRAC) – University of Graz – Schubertstraße 23/I – AT-8010 Graz

Dr. Alma-Elisa Kittner ist Kunsthistorikerin und arbeitet als Akademische Rätin am Institut für Kunstpädagogik der Justus-Liebig-Universität Gießen. Sie forscht häufig in interdisziplinären Zusammenhängen und war etwa Postdoktorandin am Graduiertenkolleg *Körper-Inszenierungen* der Freien Universität Berlin, in dessen Zusammenhang vorher als Stipendiatin ihre Dissertation *Visuelle Autobiographien. Sammeln als Selbstentwurf bei Hannah Höch, Sophie Calle und Annette Messager* entstand. Sie war außerdem akademische Rätin an der Universität Duisburg-Essen und verantwortete dort als Teil des Nachwuchsnetzwerks im Interdisziplinären Zentrum für Integration und Migration (InZentIM) die Tagung *Identität im Kontext von Migration: Methoden, Befunde, Analysen*. Als Sprecherin der AG Kunsttheorie und Kunstproduktion im Zeichen globaler Migration veranstaltete sie u. A. die Tagung *Borders. Grenzen und Grenzregionen in der Kunstproduktion und Kunsttheorie der Gegenwart* (gem. mit Kerstin Meincke und Miriam Oesterreich). Als Mitglied des DFG-Netzwerks *Entangled Histories of Art and Migration* ist sie zusammen mit Buket Altinoba verantwortlich für eine Sektion zu *Materiality | Materialisation* innerhalb der gleichnamigen Netzwerk-Publikation, die in Kürze bei intellect books erscheint. Darin erscheint ebenfalls ihr Aufsatz: „On Materiality, Migration, and the Arts“. Inhaltlich ebenfalls einschlägig: „Objects of Migration: On Archives and Collections, Archivists and Collectors“. *Visual Anthropology* 34.4 (2021): 385–404.

E-Mail: Alma-Elisa.Kittner@kunst.uni-giessen.de

Korrespondenzadresse:

Dr. Alma-Elisa Kittner – Justus-Liebig-Universität Gießen – Institut für Kunstpädagogik – Karl-Glöckner-Str. 21H – DE-35394 Gießen

Dr. med. Dipl.-Psych. Cornelia Ploeger studierte Medizin, Psychologie und Soziologie in Frankfurt, Aachen und Berlin. Sie ist Psychoonkologin und Tanztherapeutin i. A. (BTD). Als Assistenzärztin ist sie in Ausbildung zur Fachärztin für Psychosomatische Medizin. Zuvor war sie als wissenschaftliche

Mitarbeiterin am Institut für Allgemeinmedizin der Goethe-Universität Frankfurt in Forschung und Lehre tätig. Dortige Arbeits- und Forschungsschwerpunkte waren unter anderem die Palliativversorgung von Kindern und Jugendlichen, das biopsychosoziale Modell sowie narrative Aspekte in der Medizin. Sie ist Vorstandsmitglied der Thure von Uexküll-Akademie für Integrierte Medizin (AIM). Ausgewählte Publikationen: (gem. mit Daniela Schütze et al.). „Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der spezialisierten ambulanten Palliativversorgung von Erwachsenen sowie Kindern und Jugendlichen: Ergebnisse aus Fokusgruppendifkussionen mit Leistungserbringer*innen“. *ZEFQ* 172 (2022): 54–60; „Ärztliche Professionalität im Spannungsfeld von Einlassung und Distanz“. *Narrative Medizin: Praxisbeispiele aus dem deutschsprachigen Raum*. Hg. Anita Wohlmann et al. Köln et al: Boehlau, 2021. 31–44; gem. mit Jona Carlet et al. „Der Tod des Iwan Iljitsch als literarisches Beispiel für narrative Aspekte in der Medizin“. *Z Allg Med* 96 (2020): 166–169.

E-Mail: Ploeger.CorneliaDr@hohg.de

Korrespondenzadresse:

Dr. med. Dipl.-Psych. Cornelia Ploeger – Hospital zum Heiligen Geist – Lange Straße 4–6 – DE-60311 Frankfurt am Main

Dr. Carmen Ulrich ist Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Referentin für Internationales in der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften an der Bergischen Universität Wuppertal. Nach dem Studium der Neueren deutschen Literatur, Ethnologie und Philosophie an der LMU promovierte sie 2003 zum Thema Reiseliteratur – *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens. Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*. München 2004. Von 2003 bis 2005 war sie Dozentin für Literaturwissenschaft an der Universität Daugavpils, anschließend wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt zur Buchmarktforschung, dazu die Habilitation: *„Bericht vom Anfang“. Der Buchmarkt der SBZ und frühen DDR im Medium der Anthologie (1945–1962)*. Bielefeld 2013. Es folgte von 2010 bis 2015 die Arbeit als Dozentin für Literatur- und Kulturwissenschaften an der Delhi University sowie als Projektleiterin des DAAD-Programms *International promovieren an der BUW* von 2016–2019. Veröffentlichungen zu Themen wie Interkulturalität, Dialogizität, Zensurpraxis und zu verschiedenen Autor*innen, darunter Wolfgang Koeppen, Wolfgang Hilbig, Erich Kästner, Anna Seghers, Paul Pörtner und Georg Forster. Derzeitiges Forschungsprojekt: Interkulturalität und Kommunikation in beruflichen Handlungsfeldern.

Email: carmen.ulrich@germanistik.uni-muenchen.de

Korrespondenzadresse:

Prof. Dr. Carmen Ulrich – Ludwig-Maximilians-Universität – Department für Germanistik, Nordistik, Deutsch als Fremdsprache – Schellingstr. 3 – DE-80799 München

Dr. iur. Dr. phil. Julia Pröll ist assoziierte Professorin für Französische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Universität Innsbruck. Sie promovierte 2006 mit einer Dissertation zum Menschenbild im Werk Michel Houellebecqs (publ. 2007 bei Meidenbauer). 2014 folgte die mit dem Theodor Körner-Preis prämierte Habilitation zum Thema *Transformer la menace en chance ... Krankengeschichten in narrativen Texten französischsprachiger Migrationsautor*innen chinesischer und vietnamesischer Herkunft in Frankreich*. Von 2014 bis 2016 war sie Humboldt-Forschungsstipendiatin an die Universität des Saarlandes. Gemeinsam mit Katharina Fürholzer und Maria Heidegger gibt sie die Open-Access Online Zeitschrift *Re:visit. Humanities & Medicine in Dialogue* heraus (<http://journal-revisit.org>). Ihre Forschungsinteressen: zeitgenössische französischsprachige Literatur des 21. Jahrhunderts, mit Schwerpunkt auf Migrationsautor*innen asiatischer Herkunft in Frankreich, Interaktionen zwischen Literatur und Medizin, insbesondere französischsprachige

Schriftstellerärzt*innen. Ausgewählte Publikationen: „Subversion oder Bestätigung dominanter Krisenrhetorik? Der Band *Tracts de crise. Un virus et des hommes. 18 mars / 11 mai 2020* der Éditions Gallimard auf dem Prüfstand“. *Philologie im Netz*. Beiheft 24 (2020): 307–320. <http://userpage.fu-berlin.de/~phin/beiheft24/b24t20.pdf>; gem. mit Eva Binder et al. Hg. *Opfernarrative in transnationalen Kontexten*. Berlin: de Gruyter, 2020; gem. mit Hans-Jürgen Lüsebrink und Henning Madry. Hg. *Médecins-écrivains français et francophones. Imaginaires – poétiques – perspectives interculturelles et transdisciplinaires*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

E-Mail: Julia.Proell@uibk.ac.at

Korrespondenzadresse:

Assoz.-Prof. Dr. Dr. Julia Pröll – Institut für Romanistik – Innrain 52d – AT-6020 Innsbruck

Dr. Annegret Richter ist akademische Mitarbeiterin am Romanischen Seminar der Universität Heidelberg. Promotion 2015 an der Universität Leipzig über indigene bzw. mestizische Geschichtsschreiber im kolonialen Mexiko des 16. und 17. Jahrhunderts und die Prozesse der kulturellen Übersetzung und Hybridisierung in ihren Werken. Von 2016 bis 2019 DFG-Projekt zur Konstruktion von queeren Subjektivitäten in den französischsprachigen Literaturen des Maghreb und der maghrebischen Diaspora in Frankreich. 2010–2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Romanistik der Universität Leipzig. 2020–2023 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Romanistik der Technischen Universität Dresden. Forschungsschwerpunkte: Kulturelle Übersetzung und Hybridisierung, frankophone Literaturen des Maghreb, literaturwissenschaftliche Queer Studies. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Geschichte und Translation im kolonialen Mexiko. Eine Untersuchung ausgewählter historischer Schriften von Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo und Hernando Alvarado Tezozomoc*. Hildesheim: Georg Olms, 2015; „Negotiating the individual“. *Expressions maghrébines* 18.2 (2019): 109–124; „Geschlechtermetaphorik in Fériel Assimas Roman *Rhoulem ou le sexe des anges*“. *Metaphorik.de* 30 (2020): 141–161.

E-Mail: annegret.richter@rose.uni-heidelberg.de

Korrespondenzadresse:

Dr. Annegret Richter – Universität Heidelberg – Seminarstraße 3 – Romanisches Seminar – DE-69117 Heidelberg

Dr. Christoph Singer ist Professor für Britische und Anglophone Kulturwissenschaften am Institut für Anglistik an der Universität Innsbruck, Österreich. Er hat Sammelbände zu Schnittstellen von Mittelbrow & Modernismus, zur Ikonographie von Dante & Milton sowie im Kontext der *Critical Temporality Studies* veröffentlicht. Seine Doktorarbeit erforschte postkoloniale Küstenlinien als liminale Räume. Seine Habilitation behandelt die Zeitlichkeit von Narrationen in Krisenzeiten, insbesondere das Erleben existenziellen Wartens. 2023 veröffentlichte er mit Jarmila Mildorf und Elisabeth Punzi den Sammelband *Narrative and Mental Health: Reimagining Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press. Christoph Singer ist auch einer der Herausgeber der Buchreihe „Narratives and Mental Health“ (Leiden: Brill).

E-Mail: Christoph.Singer@uibk.ac.at

Korrespondenzadresse:

Prof. Dr. Christoph Singer – Institut für Anglistik – Innrain 52 – AT-6020 Innsbruck

Dr. Moritz Wigand studierte Humanmedizin an der Universitätsmedizin Charité, Berlin. Nach Auslandsaufenthalten in Frankreich und den USA, Johns Hopkins Hospital erfolgte die Facharztweiterbildung an der Psychiatrie II der Universität Ulm/BKH Günzburg. Er betrieb Forschungsprojekte zum Verlauf schizophrener Psychosen sowie in den *Medical Humanities*, u. a. am

GTE Institut der Universität Ulm und verfasste eine Habilitation zum Thema *Das Stigma psychischer Erkrankungen*. Seit 2022 ist er Chefarzt der psychiatrischen Abteilungen in Rendsburg und Eckernförde. Ausgewählte Publikationen: gem. mit Cristian Timmermann et al. “Climate Change, Pollution, Deforestation, and Mental Health: Research Trends, Gaps, and Ethical Considerations”. *Geohealth* 6 (2022). e2022GH000632; gem. mit Thomas Becker. “Social constructs and diagnostic perspectives”. *Oxford Textbook of Social Psychiatry*. Hg. Dinesh Bhugra et al. Oxford: Oxford University Press, 2022. 33–40; gem. mit Marcin Orzechowski et al. “Schizophrenia, human rights, and access to healthcare: A systematic search and review of judgments by the European Court of Human Rights”. *The International Journal of Social Psychiatry* 67 (2021): 168–174; gem. mit Thomas Becker et al. “Psychosocial reactions to plagues in the cultural history of medicine: A medical humanities approach”. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 208 (2020): 443–444; gem. mit Paul Hoff et al. “Accepting the Incomprehensible: What Samuel Beckett Can Tell Psychiatrists Today”. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 209 (2021): 697–701; gem. mit Nathalie Oexle et al. “Causal attributions and secrecy in unemployed people with mental health problems”. *Psychiatry Research* 272 (2018): 447–449.

E-Mail: moritz.wigand@imland.de

Korrespondenzadresse:

PD Dr. Moritz Wigand – Klinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik – imland Klinik Rendsburg und Eckernförde – Lilienstr. 20–28 – DE-24768 Rendsburg

Namensindex

- Achebe, Chinua 205
Adichie, Chimamanda Ngozi 204, 211
Appadurai, Arjun 16
Assion, Hans-Jörg 7, 129, 178, 189–190
Assmann, Aleida 55, 181
Attia, Kader 177, 179, 185–187
- Bachmann-Medick 5–6, 53
Bal, Mieke 7, 180
Beauvoir, Simone de 78
Beckett, Samuel 18, 22, 51–65
Bhabha, Homi 14–16, 21, 191, 202
Bopp, Franz 35
Breton, David Le 71, 76–77, 79
- Canguilhem, Georges 52
Charon, Rita 10, 130, 218
Cheng, François 4
Cioran, Emil 5
Cole, Teju 204
Crenshaw, Kimberlé 110
- Deleuze, Gilles 7, 11–12
Derrida, Jacques 19
- Emezi, Akwaeke 25–26, 201–214
Epstein, Izak 36–37
Erikson, Erik H. 181
- Flusser, Vilém 5, 188–189, 193, 195
Frank, Arthur 219
Freud, Sigmund 184
- Glissant, Édouard 12, 14–15
Goethe, Johann Wolfgang von 62–63
Guattari, Félix 7, 11–12
- Hall, Stuart 5–6, 201
Herder, Johann-Gottfried 15, 35, 80, 201
Höch, Hannah 177, 192–193
Hoffman, Eva 21, 39, 45, 47–48
Humboldt, Wilhelm von 35, 47
- Jaspers, Karl 214
Jiménez, Juan Ramón 21, 37–39, 48
Joyce, James 58
Jung, Carl Gustav 59–60
- Kala, Anirudh 23, 87–101
Kohli, Sahaj Kaur 128, 137–139
Kristeva, Julia 9–10, 13–14, 17, 184–185
- Laroui, Fouad 20, 25–26, 217–238
Lê, Linda 4
- Maldoom, Royston 157–159
Manto, Saadat Hassan 20, 23, 87–101
Moğul, Tuğsal 14, 22, 69–83
- Nabokov, Vladimir 21, 39–43, 48
Nathan, Tobie 14
- Ovid 34, 61
- Pichon, Édouard 37
Pirani, Fiza 128, 134–137
Pound, Ezra 64
- Rajewsky, Irina 131
Rilke, Rainer Maria 81
- Şahin, Hale 106, 113–118
Said, Edward 4–5, 12
Sapir & Whorf 47
Saussure, Ferdinand de 58
Schleicher, August 36
Segalen, Victor 16
Shahroudi, Farkhondeh 177, 182–183, 193–194
Sontag, Susan 35
Spiel, Hilde 3–4, 19, 26
Spivak, Gayatri Chakravorty 228
- Tarlan, Kemal Vural 179–180
Triolet, Elsa 21, 39, 41–45, 47–48
- Welsch, Wolfgang 14–15, 201, 209

Werkindex

- Americanah* (2013) 204, 211
Aus einem ethnographischen Museum
(1924–1934) 177
- Bonsoir, Thérèse* (1938) 42
Brown Girl Therapy (2019–) 128, 137, 139–140
- Ce vain combat que tu livres au monde*
(2016) 26, 217–238
„Comment Dire/What is the Word“ (1988) 53, 57
- Das Fremde – so nah* (2016) 149, 160, 171
Despair (1937) 41
Die Angehörigen (2014) 22, 69–83
Die Leiden des letzten Sijilmassi (2016) 217–218
- „Echo’s Bones“ (1935) 22, 53, 59–64
Echo’s Bones and Other Precipitates (1935) 60
Ein sanfter Tod (1968) 78
- Foreign Bodies* (2018–) 128, 134–137, 140
Freshwater (2018) 26, 201–214
„The Garland“ (1997) 23, 87–101
- Halbstarke Halbgötter* (2008) 22, 69–83
„Harzreise im Winter“ (1777–1778) 62
- Im aussichtslosen Kampf zwischen dir und der Welt* (2016) 217–218
- La mise en mots* (1969) 44–45
La vieille dame du riad (2011) 237
Les rêveries du promeneur solitaire (1782) 232
Les tribulations du dernier Sijilmassi (2014) 26, 217–238
- Lost in Translation. A Life in a New Language*
(1989) 45–46
- Méfiez-vous des parachutistes* (1999) 222, 224
Metamorphosen (8 n. Chr.) 61
migrantischepsyche (2021–) 128, 140
Mottled Dawn (1997) 23, 88, 92, 98
- oh* (2021) 194
Open City (2011) 204
Otschajanie (1934) 41
- Reflections on Exile and Other Essays* (1997) 4
„The Return“ (1997) 23, 87–101
Rochers Carrés (2008–) 177, 179, 185–187
- Schnitt mit dem Küchenmesser durch die letzte Weimarer Bierbauchkulturepoche Deutschlands* (1919/20) 192
Somnia (2010) 22, 69–83
Speak, Memory (1965) 39–40
- „Toba Tek Singh“ (1953) 23, 87–101
The Unsafe Asylum (2018) 23, 87–89
„The Vulture“ (1935) 61–62
The Wounded Storyteller (1995) 219
- Unter unserem Seelenteppich* (2006) 106, 113
untitled – hyper tongueless language soundless dumbly deaf (2003/2004) 182
Untitled (Concrete Blocks) (2008) 187
- Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* (1994) 5
- zentrumueberleben* (2020–) 128

Sachindex

- Age(ing) 11, 19, 24, 52, 57, 65, 106–125, 150, 154, 158, 165, 205, 210, 224–225
- Algerien, Algerisch 179, 185–186
- Alter(n). *Siehe* Age(ing)
- Alterität 184
- Ambiguität, ambiguity 6, 83, 176, 209
– Ambiguitätstoleranz 190
- Amerika, Amerikanisch 4–5, 14, 38, 41, 45, 47–48, 79, 109–110, 128, 134, 136
- Amputation 33, 35–37, 39–41, 48, 89–90
- Aphasie 21–22, 35, 52–53, 57–58, 65, 225
- Arabisch 9, 159, 164, 169, 172, 182, 205, 217, 219–220, 223, 227–229, 233–234, 236, 238
- Arzt, Ärztin, ärztlich 10, 14, 16, 19, 22–23, 35, 44, 70, 73, 75–77, 80, 92, 99, 107, 142
- Asyl 23, 63–64, 87–88, 93, 95, 150
- Atrophie 33, 35, 37, 41, 44, 45, 47–48
- Bewusstsein 38, 57, 59, 73–74, 78, 82, 87, 92, 98
– Nationalbewusstsein 34
– Selbstbewusstsein 80, 169, 171
– Sprachbewusstsein 48
- Biomacht 56
- Blog. *Siehe* Social Media
- Britisch-Indien, Britisch-Indisch 8, 11, 20, 23, 87, 90
- Choreographie. *Siehe* Tanz
- Class 111–112, 120
- Code-Switching 41
- Collage 25, 175, 177, 191–193, 195, 238
- Community Art. *Siehe* Tanz
- Community Dance. *Siehe* Tanz
- Counter-narratives, counter narratives 21, 23, 76
- Critical Medical Humanities 7, 9, 13, 15, 17–18, 20
- Culture-bound syndromes 14, 203
- Cut-Up 177
- Dazwischen. *Siehe* In-between
- Depression 94, 134–135, 205, 209, 218, 226, 233
- Deutschland, Deutsch 3, 7, 22, 24, 40, 43, 76–77, 79, 107, 116, 119–120, 128, 139–143, 147–151, 153–157, 159, 161, 163–166, 168–171, 176, 183
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM (4 und 5) 13–14, 208
- Dissociation 207–208
- Distress, cultural concepts of 14
- Double jeopardy hypothesis 111
- Drama. *Siehe* Theater
- Einsprachigkeit. *Siehe* Monolingualität
- Einwanderung 24, 38, 70, 106–125, 160, 179, 184, 190
- Empowerment 17, 23–24, 127, 138, 171
- Entanglement 17, 175
- Erstsprache 34, 41, 159
- Ethnopsychiatrie 13
- Ethnopschoanalyse 7, 113
- Ethnoscapas 16
- Europa, Europäisch 6, 14, 33, 48, 52, 54, 64, 79, 115, 150, 179, 182–183, 186, 192, 221, 225–226, 228, 229, 233
- Exil(-literatur) 3–5, 21, 23, 26, 33–50, 52, 188–189, 193
- Farbenblindheit 35, 43
- Feminismus 111
- Flucht, fliehen 3–4, 8–9, 23, 88, 91, 101, 140–142, 162–165, 178, 185
- Fotografie 6–7, 132, 133, 177, 179–180, 185, 187, 191–192
- Frankreich, Französisch 4–7, 9, 11, 16, 26, 34, 39, 41–45, 51–53, 57, 73, 185–186, 217–218, 223, 225–229, 232–234, 236–237
- Gedicht. *Siehe* Lyrik
- Gender 18, 26, 89, 108, 105–125, 137, 202, 205–207, 209–211
- Gewalt 6, 23, 37, 63, 78, 87–91, 93–100, 178, 235
- Hakawati 164–165
- Health-Literacy 122
- Heimat 3, 25, 37–39, 48, 71, 79, 91, 95, 142, 150, 153, 164, 169, 180–181, 219–222, 228, 238
- Heimweh. *Siehe* Nostalgie

- Hospital. *Siehe* Krankenhaus
 Hybridität 12, 14–16, 19, 189
- Igbo 26, 201–216
 Immigration. *Siehe* Einwanderung
 In-between 11, 25, 51–54, 137, 188, 195, 201, 209, 237, 217
 Indien, Indisch 87–102, 134
 Instagram. *Siehe* Social Media
 Interaktion 34, 77, 130, 132–133, 153, 184
 Intermedialität 128, 131–132
 International Classification of Diseases, ICD-11 13, 28, 211
 Intersektionalität 17, 20, 24, 105–125, 139
 Intertextualität 19, 70, 221
 Iran, Iranisch. *Siehe* Persien, Persisch
 Irland, Irisch 51–52, 54, 64
 Ironie 19–20, 92, 166
 Islam, Islamisch 219–220, 227–229, 233–236, 237
 Islamismus, islamistisch 218, 220, 226, 233, 236
- Kognitionswissenschaftlich 18, 52, 57
 Kohärenz 76, 181–182, 195, 222, 225
 – Kohärenzsinn 72
 Krankenhaus 8, 23, 53, 57, 70, 88, 92–95, 211
 Krankenpfleger:in. *Siehe* Pflege, Pflegepersonal
 Krankenschwester. *Siehe* Pflege, Pflegepersonal
 Kurzgeschichte 23, 87–102
- Leser:in. *Siehe* Rezipient:in
 Liminalität 25, 51–52, 54, 188
 Lyrik 7, 9, 21–22, 34, 41, 51–67, 81, 92
- Madness 201–204, 206, 208–210
 Malaysia, Malaysisch 26, 205
 Marokko, Marokkanisch 25–26, 217, 221, 226–228, 230–231, 233, 236, 238
 Medicoscapes 16
 Mehrsprachigkeit 5, 19, 21, 33–50, 217
 Mental Health 17, 24, 127–146, 210–216
 Mittelmeer 185–186
 – Mittelmeerraum 77, 79
 – Mittelmeersyndrom 8, 14, 79
 Monolingualität 11, 19, 21, 37, 137, 142–143
 Montage 175, 177, 191, 195
 Muttersprache 3, 11, 21–22, 33–50, 160
- Narrative Medizin 23, 74–75, 127
 Narziß 61
 Nationalismus 5, 37, 40, 94
 Nigeria, Nigerianisch 25–26, 201, 204–207, 210–212
- Objektkunst 6–7
 Österreich, Österreichisch 3, 24, 105, 107, 109, 114, 118
- Pakistan, Pakistanisch 23, 87–102
 Partition 8, 23, 87–102
 Pathologie 3, 5, 7, 22, 34–35
 Pflege, Pflegepersonal 70, 72, 74–76, 80, 107
 Persien, Persisch 182–183
 Polen, Polnisch 45–47, 80
 (Postcolonial) Trauma Studies 19
 Postmonolingualität 11, 22, 39, 48
 Psychiatrie 201–216
 Psychoanalyse 7, 9–10, 25, 59–60, 113–114, 184–185, 234
 Psychoedukation 130, 136, 138, 140, 143
 Psychologie 3, 7, 21, 36, 59, 176
 Public Health 105–106
 Publikum. *Siehe* Rezipient:in
- Race 19, 110–112, 119–120, 127
 Rassismus 77, 111, 139, 218, 220, 233
 Reduktion, Ästhetik der 22, 51
 Resilienz 9, 11, 20, 25, 135, 147–174, 202
 Rezipient:in 60, 62, 72–73, 76, 80, 81–83, 92, 96–98, 132–133, 137, 139, 140, 143, 161, 164–165, 170–172, 185, 229
 Rhizom 12, 20
 Russland, Russisch 40–45, 48
- Scar Culture 87–89
 Selbstübersetzung 41–42
 Selektionstheorie 178
 Social Media 7, 10, 17, 24, 127–146
 Spanien, Spanisch 7, 38–39, 48
 Sprachattrition 21, 33–50
 Spracherosion. *Siehe* Sprachattrition
 Spracherwerbsforschung 159
 Sprachloyalität 40
 Sprachverlust 19, 21, 24, 34–41, 47, 141, 143
 Syrien, Syrisch 20, 24, 147–174, 180, 219, 233

- Tabu 164
– Tabuisierung 8, 19, 128, 135–137, 143
– Tabuthema 128
Tanz 147–174
Theater 7, 54, 56, 73
Third space 15, 176, 191, 194
Transkulturalität 14–15, 26, 217–218
Translation 45–46, 201
Trauma(-ta) 3, 9, 19–21, 25, 39, 88, 92, 97, 136,
153, 160, 163, 178
– Traumascapes 87
Türkei, Türkisch 8, 14, 22, 70, 79, 114, 117, 165,
179–180, 228
Twitter. *Siehe* Social Media
- Ungleichheit 105–112, 118–121
USA. *Siehe* Amerika, Amerikanisch
- Viktimisierung 20, 119, 160
- Yoruba 212
- Zuschauer:in. *Siehe* Rezipient:in

