

INHALT

Gastbeitrag

Konzeptgruppe „Invektivität“

Invektivität - Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften - 2

Artikel

Werner Greve, Stefan Krankenhagen

Authentische Fiktionen. Selbst-Darstellung und Identitätskonstruktion bei William F. Cody und Karl May - 25

Reinhold Schmitt, Anna Petrova

„Demonstrative“ und „partizipative“ Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst - 38

Barbara Lutz

Von der documenta lernen? Über die kulturelle Dringlichkeit im Ursprung der Ausstellungsreihe und ihre transkulturellen Implikationen für das kuratorische Konzept der documenta 14 - 76

Berichte

Hannah Hagmann, Helga Kotthoff, Wolf-Andreas Liebert, Nicolas Potysch

Kommunikative Praktiken der religiösen Radikalisierung - Tagung der KWG-Sektion „Sprache und kommunikative Praktiken“ - 88

Jonas Nesselhauf

„Migration und Europa in kulturwissenschaftlicher Perspektive“ - Zweite Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG), Universität Vechta, 6.–8.10.2016 - 94

Rezensionen

Julius Erdmann

Claudia Emmert, Ina Neddermeyer, Zeppelin Museum Friedrichshafen (Hg.) (2017): *Möglichkeit Mensch. Körper, Sphären, Apparaturen. Künstlerische und wissenschaftliche Perspektiven* - 97

Sandra Folie

MiBler, Heike (2016): *The Cultural Politics of Chick Lit. Popular Fiction, Postfeminism, and Representation* - 100

Elisabeth Heyne

Depersonalisierte Autobiographien. Zur deutschen Erstübersetzung von Roger Caillois' *Der Fluss Alpheios* - 103

Gastbeitrag

Konzeptgruppe „Invektivität“

Invektivität - Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften

Abstract: This article aims to introduce the concept of „*Invectivity*“ as a new perspective for social and cultural studies. It understands phenomena of insult and debasement, of humiliation and exposure as – cross-cultural and epoch-spanning – basic operations of societal communication. Due to their disruptive, stabilising or dynamising effects on social order, *invective communication* have the potential to unite and shape societies. This article subsumes such phenomena under the term *Invectivity*. The term includes all aspects of communication (either verbal or non-verbal, oral or written, gestural or graphic) that are used to degrade, to hurt or to marginalize others. Manifestations and functions of the *Invective* are not systemised under strict patterns but medially, politically, socially and aesthetically contextualized depending on the diverse historical contexts and complex constellations they occur in. Thus, they can only be properly understood as performative events which develop through the interaction of ascription, response and follow-up communication as well as by means of the social, discursive and media conditions in which they arise.

Keywords: Debasement; Marginalization, Invectives; Escalation Dynamics, Polemogenicity; follow-up Communication; Insult

Prof. Dr. Dagmar Ellerbrock, Institut für Geschichte, Technische Universität Dresden, Dresden, Zellescher Weg 17, D-01069 Dresden, email: dagmar.ellerbrock@tu-dresden.de

Prof. Dr. Lars Koch, Institut für Germanistik, Technische Universität Dresden, Strehleener Straße 22/24, D-01069 Dresden, email: lars.koch@tu-dresden.de

Prof. Dr. Sabine Müller-Mall, Institut für Politikwissenschaft, Technische Universität Dresden, Helmholtzstr. 10, D-01069 Dresden, email: sabine.mueller-mall@tu-dresden.de

Prof. Dr. Marina Münkler, Institut für Germanistik, Technische Universität Dresden, Wiener Str. 48, D-01219 Dresden, email: marina.muenkler@tu-dresden.de

Prof. Dr. Joachim Scharloth, International Liberal Studies, Waseda University, 1-6-1 Nishi-Waseda, Shinjuku-ku, Tokyo 169-8050, Japan, email: scharloth@waseda.jp

Prof. Dr. Dominik Schrage, Institut für Soziologie, Technische Universität Dresden, Chemnitzer Str. 46a, D-01187 Dresden, email: dominik.schrage@tu-dresden.de

Prof. Dr. Gerd Schwerhoff, Institut für Geschichte, Technische Universität Dresden, Zellescher Weg 17, D-01069 Dresden, email: gerd.schwerhoff@tu-dresden.de

Konzeptgruppe „Invektivität“ (Dagmar Ellerbrock, Lars Koch, Sabine Müller-Mall, Marina Münkler, Joachim Scharloth, Dominik Schrage und Gerd Schwerhoff)¹

Phänomene der Schmähung und Herabwürdigung, der Beschämung und der Bloßstellung lassen sich als epochen- und kulturübergreifende Arten von

Kommunikation verstehen. Als Störungs-, Stabilisierungs- und Dynamisierungsmomente prägen sie gesellschaftliche Ordnungen und besitzen das Potential, Gemeinschaften zu bilden, zu verändern und zu zerstören.

Für die Untersuchung der politischen und kulturellen Relevanz von Herabsetzungs- und Beschämungsphänomenen soll nachfolgend der neue Begriff „Invektivität“ eingeführt werden. Invektivität soll jene Aspekte von Kommunikation (verbal oder nonverbal, mündlich, schriftlich, gestisch oder bildlich) fokussieren, die dazu geeignet sind, herabzusetzen, zu verletzen oder auszugrenzen. Dabei unterliegen Erscheinungsformen und Funktionen *des Invektiven* – verstanden als sich realisierender Modus von Invektivität – keinem starren Muster, son-

¹ Dieser Text stellt die konzeptionelle Arbeitsgrundlage des im Juli 2017 an der TU Dresden gestarteten Sonderforschungsbereichs 1285 *Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung* vor. In das Papier gingen auch Überlegungen und Anregungen der übrigen Antragstellenden ein, namentlich von Anja Besand, Uwe Israel, Martin Jehne, Alexander Kästner, Katja Kanzler, Matthias Klinghardt, Jürgen Müller, Dennis Pausch, Tanja Prokić, Marina Scharlaj und Elisabeth Tiller.

dern treten in medialer, politischer, sozialer und ästhetischer Hinsicht in komplexen, historisch variablen Konstellationen auf. Sie können deshalb angemessen nur als performatives Geschehen, als relationales Geflecht von Zuschreibungen, Resonanzen und Anschlusskommunikationen sowie im Kontext ihrer sozialen, diskursiven und medialen Ermöglichungsbedingungen verstanden werden.

Mit dem Konzept der Invektivität wollen wir eine neue Perspektive kulturwissenschaftlicher Forschung entwickeln, um die zentrale Rolle, die invektive Kommunikation in Vergesellschaftungsprozessen spielt, erstmals umfassend zu untersuchen. Dafür gilt es, Voraussetzungen und Effekte herabsetzend-destruktiver Kommunikation kontextübergreifend beschreibbar zu machen: Zu erfassen sind die unterschiedlichen Ausprägungen und Abstufungen von Invektivität, von der flüchtigen Gruppenkonstitution über (De-)Formationen sozialer Ordnungen bis hin zu epochalen Figurationen und Brüchen; sicht-, beschreib- und vergleichbar gemacht werden sollen gesellschaftliche Funktionen ebenso wie kulturelle Formen von Invektivität und deren Wandel. Mit Hilfe des Konzeptes Invektivität als eines wirkmächtigen Modus von Interaktions- und Kommunikationsprozessen wird es möglich, das Soziale in seiner Konflikthaftigkeit präziser zu verstehen.

1 Herabsetzung als Kulturmodell. Eine Hinführung

Verbale und zeichenhafte Aggressionen gegen Personen oder Personengruppen sind grundlegende Erscheinungsformen des Sozialen. Herabsetzungen oder Ausgrenzungen knüpfen an Zuschreibungen an, die sich auf ethnische, nationale oder religiöse Zugehörigkeiten, soziale Positionierungen, Geschlecht, sexuelle Orientierungen oder andere für die Konstruktion von Identität relevante Merkmale beziehen. Solche invektiven Akte sind mehr als marginale oder deviante Formen sozialer Interaktion. Sie zielen ins Mark des Sozialen, indem sie soziale Verhältnisse insgesamt produzieren oder destruieren, stabilisieren oder dynamisieren.

Bereits ein erster flüchtiger Blick in die Geschichte belegt die Allgegenwart und die Virulenz invektiver Phänomene. Schon in der Illias, einem der ältesten epischen Schriftzeugnisse Europas, wird die Handlung durch die Beleidigungen Apolls bzw. seines Priesters Chryses und des Helden Achill durch König Agamemnon vorangetrieben. Als Mittel der politischen, religiösen oder intellektuellen Auseinandersetzung waren Schmähungen allgegenwärtig, so etwa im spätrepublikanischen Rom, im frühen Christentum, in den mittelalterlichen Konflikten zwischen Kaisern und Päpsten, in den agonalen Auseinandersetzungen der Renaissancehumanisten, in den Kämpfen der Reformationszeit wie auch in den Debatten der Aufklärungszeit und der Romantik. Einerseits wird das Spiel von Herabsetzung, Herausforderung und Ehrverteidigung oft als zentrales Charakteristikum der vormodernen Anwesenheitsgesellschaft betrachtet (Schlögl 2014); andererseits hatte in der Reformationsära die wechselseitige Herabwürdigung des konfessionell-politischen Gegners – ermöglicht durch die neuen Medien des Gutenberg-Zeitalters – eine Hochkonjunktur (Schwerhoff 2017).

In vielerlei Gestalt wird das Invektive jedoch auch in der Gegenwart offensichtlich: in Wahlkämpfen, Parlamentsdebatten oder Talkshows, in Jugendcliquen oder unter Fußballfans, in der Schule, in den ‚sozialen Medien‘ oder – nicht zuletzt in Dresden oder bei Wahlkampfauftritten von Kanzlerin Merkel – auf der Straße. Dabei kann sich das Invektive in spielerischen Formen realisieren, die gleichwohl stets ein Verletzungspotential in sich bergen, oder es artikuliert sich aggressiv im Modus unmissverständlicher Anfeindung. Im Zeichen der Informalisierung westlicher Gesellschaften (Wouters 1999) haben sich alte und neue Formen von rauer, verletzender Sprache in neuen Kontexten etabliert und sind auch dort zu verbreiteten kulturellen Mustern geronnen (vgl. Koch 2017). Diskussionen über verbale Aggressionen in den elektronischen Medien, etwa in den Doku-Soap-Formaten des Fernsehens, insbesondere aber im Internet (*shit-storms* und *trolling*), verweisen auf die immense Aufmerksamkeit, die das Invektive gegenwärtig (wieder) erfährt. In einem weithin ungeklärten Spannungsverhältnis zur vielfach beklagten Inflation sprachlicher Herabwürdigung steht die vermeintlich wachsende Sensibilität gegenüber Beleidigungen und Herab-

würdigungen in Bezug auf das Geschlecht oder auf die Migrationsgeschichte von Menschen. Sie findet ihren Niederschlag in heftigen publizistischen und wissenschaftlichen Debatten ebenso wie in literarischen und ästhetischen Reflexionen über sprachliche Diskriminierung und Hassreden, über den Vorwurf vermeintlich ideologiegeleiteter *political correctness* und die Grenzen freier Meinungsäußerung (vgl. Erdl 2015).

Schmähungen und Herabsetzungen prägen öffentliche Debatten von der lokalen bis in die globale Sphäre. Invektiven werden genutzt, um politische Gegner zu diffamieren und die eigenen Anhänger/innen zu mobilisieren. Donald Trump inszeniert sich geradezu als Verkörperung einer Politik der Schmähung (vgl. Kanzler/Scharlaj 2017). Historische und aktuelle Krisen waren und sind signifikant geprägt von öffentlichen Invektiven: die europäische Schuldenkrise wie der Atomkonflikt mit Nordkorea, die Debatte um den Brexit ebenso wie die Auseinandersetzungen zwischen der EU und der autoritären Regierung Erdogan.² In den Debatten um Flucht und Vertreibung sind abwertende Stereotype zur ausgrenzenden Konstruktion ethnischer Zugehörigkeiten omnipräsent. Die Dresdner Pegida-Demonstrationen (Rehberg/Kunze/Schlinzig 2016), die im Hinblick auf rassistische Zuspitzungen des Identitätsdiskurses in Deutschland ein Vorreiter waren, haben inzwischen den Status eines regionalen Sonderfalls verloren und gelten als Indikator einer sich brutalisierenden Debattenkultur. Interkulturelle Konflikte kristallisieren sich häufig, wie etwa im Fall der Mohammed-Karikaturen 2005 (Lindekilde et al. 2009), in dem Vorwurf, die eigene Religion werde geschmäht. Und auch die wissenschaftliche Kultur wird stark von Kontroversen um verbale und symbolische Herabwürdigungen, die Verletzungsgefahr von *micro-aggressions* (Sue 2010) und die freiheitsgefährdenden Effekte einer von ihren Kritikern als *political correctness* diffamierten Sprachsensibilität geprägt. Ebenso verweisen affektiv aufgeladene Kampagnen gegen eine vermeintliche ‚Gender-Ideologie‘ auf die invektive Strukturierung wissenschaftlicher Debatten (Hark/Villa 2015).

² Eine Vielzahl von aktuellen wie historischen Beispielen ist zu finden bei Frevert (2017), die allerdings mit der öffentlichen Beschämung bzw. Demütigung einen anderen konzeptuellen Zugang wählt als wir.

Diese aktuellen und historischen Invektiv-Konstellationen sind so vielfältig wie virulent. Ihrer gesellschaftlichen Wirkungsmacht und Pluralität entspricht der Stand der wissenschaftlichen Reflexion nur unzureichend. Die soziologische Konfliktforschung hat verbal-zeichenhafte Herabwürdigungen eher gestreift als zentral behandelt (Simmel 1992; Dahrendorf 1956; Coser 1964). Zwar existieren zahlreiche Untersuchungen zu einzelnen Aspekten des Themenfeldes aus den verschiedensten Fachdisziplinen, gegenwartsbezogene Untersuchungen (vgl. u.a. Matsuda u.a. 1993; Neu 2008; Moïse et al. 2008; Conley 2010; Gauger 2012) ebenso wie geschichtswissenschaftliche Analysen (Beard 2014; Lobenstein-Reichmann 2013; Eming/Jarzebowski 2008; Czech 2010; Speitkamp 2010). Aus neuerer Zeit lassen sich Debattenbeiträge identifizieren, deren Anspruch und Bedeutung weit über die jeweils eigene Disziplin hinausweisen, etwa sozialpsychologische Reflexionen zur sprachlichen Diskriminierung (Graumann 1998) oder besonders die sprachphilosophischen Beiträge zu *hate speech* und zu verletzenden Worten (Butler 2006; Herrmann/Krämer/Kuch 2007). Ein übergreifender Versuch jedoch, den weiten Bestand an Erscheinungsformen verbaler bzw. zeichenhafter Aggression und Herabsetzung als ein Phänomen *sui generis* systematisch, interdisziplinär und epochenübergreifend zu erschließen, wurde bisher nicht unternommen. Dabei erscheint aufgrund der äußerst variablen sprachlichen, bildlichen und symbolischen Gestalt der beschriebenen Phänomene, ihrer Okkurrenz in verschiedenen sozialen Milieus, in Interaktionen, in politischen Kontroversen und religiösen Auseinandersetzungen eine weiter ausgreifende, interdisziplinäre Bearbeitung zwingend.

2 Das Konzept der Invektivität

Das Konzept der Invektivität eröffnet den Zugriff auf ein gesellschaftliches Fundamentalphänomen, das Affekte, strategische Kalküle und symbolische Geltungsansprüche in spezifischer Weise verknüpft. Zumeist als Überschreitung der Normen des zwischenmenschlichen Umgangs markiert, etabliert das Invektive (manchmal) aber zugleich eigene normative und emotionale Ansprüche und

Normalitätsvorstellungen. Welche gesellschaftlichen Effekte aus einem Invektiv-Geschehen resultieren, hängt von den vielfältigen Möglichkeiten der Deutung und den entsprechenden kommunikativen Resonanzen ab, die es selbst erst erzeugt. In jedem Falle dient das Invektive als Produktionsmechanismus und Transmissionsriemen sozialer In- und Exklusionsprozesse und produziert damit soziale Hierarchien und Ordnungen. Der Begriff der Invektivität macht also nicht nur den konflikthaft-polemogenen Charakter gesellschaftlicher Ordnungen sichtbar, sondern ermöglicht es auch zu erklären, wie invektive Akte das Soziale in seiner Konflikthaftigkeit emotional und performativ hervorbringen. Invektivität trägt, so unsere Annahme, maßgeblich zur Produktion, Durchsetzung und Transformation spezifischer Dispositive und Ordnungen des Diskurses bei.

Damit ermöglicht es das Konzept der Invektivität, soziale Dynamiken der abwertenden Identifizierung von einzelnen Personen, Gruppen und größerer Kollektive systematisch zu analysieren. Insbesondere die sozialen Konstellationen, gesellschaftlichen Funktionen und kulturellen Formen von Invektivität sind auf diese Weise besser verstehbar. Wir wollen dazu das Invektive als spezifischen Modus von Interaktions- und Kommunikationsprozessen profilieren und nehmen an, erst dadurch die Konflikthaftigkeit, Konsensfähigkeit, Polemogenität und Reproduktion sozialer Ordnungen angemessen verstehen zu können.

Dabei gilt unsere Aufmerksamkeit einerseits der Prozesshaftigkeit des Invektiven – wie entwickeln und beschleunigen sich invektive Dynamiken bis hin zur Eskalation? Wie lassen sie sich (etwa: mittels ritualisierter Formen) einhegen? Andererseits rücken wir von Invektiven ausgehende Effekte für gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wandel in den Blickpunkt: sie können wiederum dynamisierend, aber auch blockierend, sogar stabilisierend auf soziale Ordnungen wirken. Damit stellt sich die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Invektivität und Transformation (Böhme et al. 2012): Empirisch ist zu klären, ob und, wenn ja, in welcher Weise Invektiven mit Paradigmenwechseln, Systemtransformationen und Epochenumbrüchen verknüpft sind. In konzeptueller Hinsicht ist zu prüfen, inwieweit der Begriff der Invektivität größere Erklärungspotentiale hinsichtlich der Produktivität von Invektiven für gesellschaftlichen Wandel aufweist als

etwa system- oder diskurstheoretische Theorieansätze, bzw. ob über den Begriff der Invektivität Gesellschaft auf eine neue Weise verstanden und beschrieben werden muss. Insbesondere aber zeichnet sich ab, dass das Konzept dazu zwingt, soziale Dynamiken und kulturelle Formen als in Wechselwirkung stehend zu betrachten, weil das Invektive sich immer kulturell formiert zeigt und sich gleichzeitig nicht unabhängig der sozialen Dynamik erkennen lässt, in die es sich jeweils einschreibt.

Deswegen erlaubt die analytische Entfaltung des Konzepts Invektivität, kulturelle wie soziale Phänomene in einen gemeinsamen analytischen Horizont zu rücken, die bislang lediglich verstreut, fragmentarisch und mit einem heterogenen Spektrum von Konzepten erfasst wurden. Mit dem Begriff der Invektivität zu beschreibende Phänomene reichen von herabsetzender Unhöflichkeit über Schmähungen, Lästerungen und Beleidigungen bis hin zur Hassrede und verbaler bzw. symbolischer Gewalt, von intentionalen und persönlich adressierenden Varianten der Herabwürdigung bis zu gesellschaftlichen Dispositiven und Konstellationen, deren sozial pejorisierende Kraft als Effekt einer strukturellen Wirkmacht erscheint. Die gemeinsame Eigenschaft dieser lebensweltlichen Phänomene bezeichnen wir als ‚das Invektive‘: In allen Fällen werden mittels verbaler oder nonverbaler Kommunikationsakte Bewertungen von Personen und Gruppen vorgenommen, die geeignet sind, ihre soziale Position zu verändern, sie hervorzuheben und/oder zu diskriminieren und ggf. auszuschließen. Ein einzelnes Kommunikationsereignis, in dem einer Person oder Gruppe eine abwertende Eigenschaft zugeschrieben wird, fassen wir begrifflich als ‚eine Invektive‘.

Auf pragmatischer Ebene verbindet die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Invektiven eine gemeinsame Modalität sozialer Interaktion und Kommunikation. Diese Modalität wird beispielsweise durch den Gebrauch von Schimpf- und Fluchphrasen, pejorativen Ausdrücken, Generalisierungen, Verabsolutierungen, Hyperbeln, Superlativen, Vorwurfsintonationen etc. kontextualisiert (vgl. Kallmeyer 1979; Spiegel 1995).

Beim Begriff der Invektivität handelt es sich zusammenfassend also um ein theoretisches Konstrukt, dessen Erkenntniskraft darin liegt, beobachtbare Phänomene als invektiv zu bestimmen, ihnen gemeinsame invektive Modalitäten durch

Vergleich zu identifizieren und das Invektive als Eigenschaft verschiedenster Kulturphänomene auszumachen. Bewusst überschreitet diese Terminologie den klassischen Bedeutungsgehalt der *invectiva oratio* als intentionaler und artifizieller Schmährede: Wie andere rhetorische Gattungen – etwa Polemik, Satire oder Karikatur – bilden solche Formen zwar einen wichtigen Referenzrahmen, der für die historische Rekonstruktion und Interpretation von Invektivität zentral ist. Das hier vorgestellte Konzept zielt aber darauf ab, auch Phänomene in die Analysen einzubeziehen, die sich einer klaren formalen Zuordnung entziehen – etwa, weil sie ihren invektiven Charakter erst durch subtile Kontextualisierung, durch Anschlusskommunikationen oder durch Interpretationen Dritter erhalten (vgl. Edlinger 2015).

3 Referenzen und Perspektiven

Aspekte von Invektivität finden sich an diversen theoretischen Orten. Um daran jeweils möglichst differenziert anknüpfen zu können, nähern wir uns dem neuen Begriff der Invektivität auf der methodischen Basis eines problemorientierten Theoriepluralismus. Exemplarische Skizzen dieser Anknüpfungen und Ausblicke finden sich in den folgenden Abschnitten zur grundsätzlichen Konflikthaftigkeit sozialer Ordnungen (a), zum performativen Charakter invektiver Kommunikationsakte (b), zu deren affektiv/emotionaler Grundierung (c), und schließlich zum Aspekt der Gewalt (d).

3.1 Polemogenität und Konflikthaftigkeit sozialer Ordnungen

Das Konzept der Invektivität hat das Potential, menschliches Zusammenleben in einer spezifischen Perspektive zum Gegenstand der Reflexion zu machen und birgt insofern eine epistemische Chance: Es ermöglicht Tiefenbohrungen, die gleichermaßen Fundamente, historisch variierende Genesen sowie verschiedene Ausprägungen sozialer Ordnungen erreichen können. So wird beob-

achtbar, welche machtgestützten Ein- und Ausschlüsse, Asymmetrien und Grenzziehungen des Sicht- und Sagbaren diese Ordnungen bilden. Während bereits existierende Forschungskonzepte vor allem jene Mechanismen hervorheben, die gesellschaftliche Deutungskämpfe und konkurrierende Geltungsansprüche überdecken oder soziale Ordnungen mit der Suggestion statischer Stabilität versehen (vgl. Melville/Rehberg 2012; Rehberg 2014), bietet die Fokussierung von Invektivität die Möglichkeit, Konkurrenzen, Konflikte und Kämpfe in ihren strukturellen Ambivalenzen systematisch zu analysieren. Gerade weil Invektivität aber nicht allein die Überschreitung sozialer Ordnung fasst, sondern als konstitutiver Aspekt von Ordnungsbildung zu verstehen ist, kommt ihr eine zentrale Bedeutung im Hinblick auf den grundsätzlich konflikthafter und polemogener Charakter politischer und sozialer Ordnungen zu.

Diese Charakterisierung weist deutlich über die Dimension der Agonalität im Sinne eines sozialen und politischen – regelhaften, womöglich ‚zivilisierten‘ oder zivilisierenden – Wettstreits hinaus, wie er in demokratietheoretischen Entwürfen aufscheint (vgl. Mouffe 2013, Nullmeier 2000, 148ff.; Hirschi 2005; Laureys/Simon 2010). Mit dem Begriff der Polemogenität betont Klaus Eder gegen die traditionelle Übermacht der Konsenstheorien die zwangsläufig entzweiende und deshalb potentiell desintegrative Seite von ‚Kultur‘ (Eder 1994; Eder 1998); Ernesto Laclau und Chantal Mouffe argumentieren in einem anderen Theoriedesign unter dem Begriff des „Antagonismus“ in eine ähnliche Richtung (vgl. zuletzt Mouffe 2014).

Diese Überlegungen sind ebenso wegweisend wie neuere soziologische Konflikttheorien, die die Fixierung auf Ursachen, Lösungen und strukturfunktionalistische Engführungen überwinden, um mit Georg Simmel die Bedeutung der sozialen Formen ernst zu nehmen (vgl. Bonacker 2008). Dies korrespondiert mit der in den letzten Dekaden aus ganz unterschiedlichen Perspektiven heraus formulierten Einsicht, dass das Soziale kommunikativ erzeugt wird. Das Invektive ist folgerichtig als ein kommunikativer Modus zu verstehen, in dem sich das konflikthafte Moment sozialer Ordnung performativ hervorbringt, dynamisiert oder transformiert. Weil Invektivität sämtliche Dimensionen gesellschaftlicher Konflikthaftigkeit, Veränderungsdynamik und

Ordnungsstabilisierung verknüpft, erlaubt die vorgeschlagene neue Perspektive daher auch deren umfassende Untersuchung. Invektiven laden Kommunikation stets emotional auf, dadurch können sie Konflikte evozieren (z.B. durch spontane, ehrverletzende Äußerungen), bestehende Konflikte eskalieren (wie im Karikaturenstreit), latente Konflikte explizieren (wie im Fall von Pegida) oder offenbare Konflikte einhegen (z.B. durch eine Transformation der Konfliktebene in einen agonalen Invektivenaustausch, etwa in Rededuellen). Diese vorläufige Differenzierung der kommunikativen Modalitäten des Invektiven in Evokation, Eskalation, Explikation und Einhegung soll dabei kein starres kategoriales Raster analog zu gängigen Konflikttypologien darstellen, sondern eine erweiterbare heuristische Matrix skizzieren, die unsere interdisziplinäre Arbeit anleitet.

3.2 Kommunikation, Performativität und mediale Arrangements

Nur kondensiert in kommunikativen Praktiken lässt sich Invektivität beobachten, unabhängig davon, ob es sich um verbale oder nonverbale Beleidigung eines Gegenübers, um eine vor einem Publikum gehaltene Schmährede, eine gezeichnete Karikatur oder um eine medial vermittelte, an eine breite Öffentlichkeit adressierte Anfeindung handelt. Als invektiv beschreiben wir kommunikative Akte, wenn sie von Beteiligten oder Zuschauenden als solche aufgefasst werden, d.h., wenn relationale Anschlusskommunikationen durch Adressaten oder Dritte thematisieren, dass und wie sich ein invektives Geschehen ereignet oder ereignet hat.³ Der hier zugrunde gelegte Kommunikationsbegriff nutzt – der theoriepluralen Anlage entsprechend – die Stärken verschiedener Theoriesprachen zur Erschließung invektiver Phänomene. Um invektive Adressierungen unter den Bedingungen von Präsenz und medientechnischer Vermittlung hinsichtlich ihrer jeweiligen Operationalitäten, Äußerungs- und Wahrnehmungsbedingungen angemessen beschreiben zu können,

³ Diese Bestimmung, die den Prozesscharakter von Kommunikation betont, steht in gewisser Nähe zu Luhmanns generalistischer Definition als Einheit von Mitteilung, Information und Verstehen. Vgl. Luhmann 1984.

ist zunächst heuristisch zwischen Anwesenheits- und Abwesenheitskommunikation zu unterscheiden. Diese Differenzierung erlaubt es, dass in der interaktionistischen Soziologie (vgl. Goffman 2009) entwickelte Interaktionskonzept für Kommunikationsweisen unter Anwesenden zu nutzen und zugleich seine Einschränkung auf dieselben zu überwinden. Sie macht es zugleich möglich, in der Analyse von invektiv gesättigten Situationen alle Schattierungen von Nähe und Distanz zwischen den Polen von An- und Abwesenheit zu beobachten (vgl. Dürscheid 2003). Erst so kann sinnvoll vergleichend nach thematischen Rekursen und Formenübernahmen gefragt werden, etwa nach fingierter (invektiver) Mündlichkeit in Texten (vgl. Goetsch 1985), nach audiovisuellen Fingierungen von Interaktion in Medienkommunikationen (vgl. Tuschling 2009), aber auch nach massenmedialen Strukturierungen von invektiver Anwesenheitskommunikation.

Weiterhin müssen invektive Äußerungen aufgrund ihrer Handlungsdimension immer als performativ verstanden werden: sich invektiv zu äußern bedeutet, etwas zu tun (Austin 1962). Im Gegensatz zu klassischen Formen illokutionärer Sprechakte (Taufen und Trauen, Bitten und Danken etc.) sind Beleidigungen und verbale Aggressionen zwar in den von Austin typisierten verdiktiven Äußerungsformen bereits impliziert und bei John Searle, Jacques Derrida und Judith Butler in den Mittelpunkt gerückt, aber erst in jüngerer Zeit in größerem Umfang in den Blick der Forschung geraten. In gewisser Weise erscheinen sie als der idealtypische Gegensatz zu Jürgen Habermas' Prinzip einer kommunikativen Rationalität, auf deren Grundlage eine vernünftige Verständigung möglich werden soll (vgl. die Kritik in Butler 2006 und die Austin-Lektüre bei Habermas 1981).

Das Forschungsprogramm zur Invektivität geht dezidiert über eine traditionelle Lesart des Sprechaktmodells der Beleidigung hinaus: Das Invektive aktualisiert sich vielmehr unter den Bedingungen einer komplexen Verflechtung von Äußerungen und den bedeutungszuschreibenden Reaktionen von Adressierten und Beobachter/innen. Damit ist es nicht allein die Intention der beleidigenden Person, die sich im Äußerungsakt realisiert und durch den Vollzug eines sprachlichen Handlungsmusters die Herabwürdigung als perlokutionären Effekt evoziert (vgl. Austin 1962). Vielmehr ist Intentionalität eine mögliche, aber

keinesfalls eine notwendige Vorbedingung von Invektivität. Diese Auffassung steht neueren Deutungen der Austin'schen Sprechakttheorie nahe, die nicht das souveräne Subjekt als „intentionalen Ursprung und Zentrum seines Handelns“ (Krämer/Stahlhut 2001, 38f.) ansehen, sondern den Vollzug von Sprechakten als interpersonal koordinierte und damit interpretationsoffenen Tätigkeit deuten. Daraus ergibt sich der Verzicht auf das Souveränitätspostulat, denn das Gelingen invektiver Adressierung resultiert erst aus bestätigenden Anschlusspraktiken. Die Depotenzenierung des Sprechersubjekts dokumentiert sich auch darin, dass sprachliche Praktiken im Akt der Äußerung gar nicht invektiv intendiert sein müssen, um durch reaktive Zuschreibungen als Invektiven gedeutet zu werden. Geschieht dies, entsteht eine Situation, die den ursprünglich Äußernden dazu zwingen kann, sich in der Rolle des Beleidigers zu verhalten. „An die Stelle eines klassischen Handlungsmodells tritt in dieser praxeologischen Perspektive endgültig ein konflikt- und kontingenzsensibles Aushandlungsmodell, das den intentionalen Akt als Ausgangspunkt invektiver Adressierung relativiert. Der Begriff der Performativität (vgl. Wirth 2002; Martschukat/Patzold 2003; Fischer-Lichte 2012; Müller-Mall 2012) ist hierfür insofern ein wichtiger Referenzpunkt, als er nicht nur an die Sprechakttheorie anschließt, sondern zugleich auch den körperlich habitualisierten, manchmal auch rituellen Charakter invektiver Kommunikation betont: Schimpfworte und Gesten sind oft in hohem Maße stereotypisiert, ebenso wie entsprechende Erwiderns- und Überbietungshandlungen. Im wechselseitigen Bezug aufeinander bemühen sich Interagierende – um mit Erving Goffman zu sprechen (vgl. Goffman 2005) – darum, ihr Gesicht zu wahren, Bedrohungen ihres *face* abzuwenden bzw. nach einer Verletzung seine Wiederherstellung zu betreiben. Das geschieht in der Regel auf der Grundlage konventionalisierter Interaktions- und Kommunikationsrituale. Dies impliziert, dass durch den gemeinschaftlichen Vollzug die im Ritual aktualisierten Normen und Intentionen von den Interagierenden und Kommunizierenden übernommen werden (vgl. Krämer/Stahlhut 2001).

Der Erfolg der Bemühungen zur Verteidigung des *face* ist in hohem Maße variabel und situationsspezifisch. Er ist ebenso von der konkreten Ausgestaltung der Kommunikationen abhängig

wie von der Position der Sprechenden, der Billigung des Publikums, der sozialen Kontexte u.v.m. Keine Äußerung mithin ist als solche verletzend, entscheidend sind die jeweiligen Umstände, innerhalb derer eine invektive Äußerung als Ereignis wirksam wird. Es ist davon auszugehen, dass sich Invektiven immer innerhalb eines Geflechts aus kulturellem Wissen, sozialer Normierung, medialer Speicherung und situativer Ermöglichung manifestieren. Sie sind eingebunden in den multidimensionalen Verweisungszusammenhang von Inszenierung, Aufführung, Korporalität und Wahrnehmung (vgl. Fischer-Lichte 2005), der die *invektive Triade von Invektierenden, Invektierten und Publikum* jeweils situativ konstituiert. Die Machteffekte invektiver Kommunikation sind daher nicht von vornherein festgelegt, planbar oder vorhersehbar, im Gegenteil: Als Ergebnis performativer Hervorbringung eignet ihnen ein hohes Maß von Kontingenz, das sich aus dem unkalkulierbaren situativen Zusammenspiel zwischen Akteuren und Zuschauenden oder Zuhörenden ergibt (vgl. Köpping/Rao 2000).

Für diese geweitete Perspektive ist der Anschluss an das poststrukturalistisch orientierte Subjektverständnis der Praxeologie produktiv (Schmidt 2012; Freist 2015; Reckwitz 2015). Ein entsprechender Praxisbegriff, der neben der Materialität sozialer Vollzüge auch die impliziten Logiken und Schemata des praktischen Handlungs- und Reaktionswissens berücksichtigt (vgl. Reckwitz 2003, 293ff.), erscheint für die Erforschung von Invektivität hilfreich, weil er in der Betonung des kontextabhängigen Vollzugscharakters von Invektiven und ihrer körperlichen Dimension vorschnelle theoretische Engführungen vermeidet und Beweglichkeit im Umgang mit unterschiedlichen Invektiv-Konstellationen ermöglicht.

Schon diese Überlegungen machen deutlich, dass das Konzept Invektivität über die direkte invektive Adressierung hinaus auf die komplexen (inter-)medialen Arrangements verweist, die das Invektive jeweils präfigurieren und rahmen. In vielfacher Hinsicht kann etwa der menschliche Körper zum Medium invektiver Kommunikation werden: als Werkzeug von Schmähungen in Gestalt von ‚Stinkefinger‘ (vgl. Krüger 2016) oder *fica*, als Referenzobjekt des Invektiven mit seinen zahlreichen skatologischen oder sexuellen Facetten, als Angriffsziel im Fall körperlicher Normabweichun-

gen und vor allem auch als Resonanzorgan, das noch vor allen Einordnungen in die Register der Politik, der Moral oder des Rechts anzeigt, dass sich eine Invektive ereignet hat (vgl. Gehring 2007). Bereits der Körper verweist somit über die *face-to-face*-Situation hinaus auf die vielfältigen möglichen Ebenen invektiver Kommunikation. In jedem Fall bedarf es einer Analyse des Zeichnamaterials, der technischen Erzeugungs- und Verbreitungsmittel wie auch der in Medienangeboten sedimentierten kulturellen Skripte, um so Formen des Invektiven in ihren jeweiligen Genealogien zu rekonstruieren. Abgezielt wird auf die Analyse der unterschiedlichen medialen Realisierungsweisen von Invektivität, ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ihrer Visualität, ihrer Materialität, ihrer Inszenierungsformen und Rezeptionsmöglichkeiten (vgl. Schüttpelz 2006).

3.3 Emotionen und Affekte

Die Eindringlichkeit, Relevanz und Penetranz invektiver Äußerungen speist sich wesentlich aus ihren affektiven Aufladungen. Dabei ist die Relation zwischen Invektiven und Emotionen bzw. Affekten vielfältig. Dynamiken, die Unschärfen und die ambivalente Offenheit von Invektivität, die alle Versuche zur terminologischen, kategorialen und gattungsmäßigen Katalogisierung vor große Herausforderungen stellen, verweisen auf die immer im Spiel befindlichen Affekte, denn es sind – wie oben ausgeführt – vor allem Anschlusskommunikationen, die wesentlich für die Realisierung von Invektivität sind. Diese Anschlusskommunikationen werden wesentlich durch affektive Resonanzen und Reaktionen bestimmt. Vor allem die Adressaten einer Invektive sind mit einer starken negativen Affizierungswucht konfrontiert, die oftmals die souveräne Entscheidung darüber, sich beschämt, herabgesetzt oder angefeindet zu fühlen, verunmöglicht. Invektivität kann darüber hinaus Emotionen synchronisieren und damit Gruppenkohäsion erzwingen (vgl. Durkheim 1998). Das Spektrum der in einem Invektiv-Geschehen zirkulierenden Emotionen und Affekte reicht dabei von Freude, Spaß und Heiterkeit bis hin zu Verzweiflung, Angst (vgl. Koch 2013), Misstrauen, Scham und Wut (vgl. Lehmann 2012). Die emotional-affektive Dimension kann dabei bewusst ange-

sprochen und genutzt, unkontrolliert dynamisiert oder/und auch spontan erfahren werden. Zentral für die Analyse von Invektivität ist somit die kategoriale Einbeziehung von Emotionen/Affekten. Um das Konzept der Invektivität hinsichtlich der ins Auge zu fassenden Eskalationsdynamiken und der Variationsbreite von Anschlusskommunikationen zu schärfen, können Ansätze der Emotionsforschung genutzt werden (vgl. Adloff/Jörke 2013; Senge/Schützeichel 2013), mit denen insbesondere Aspekte der Dynamisierung, der Inklusion von Invektivitätszeugen und der Gruppenformation präziser verstanden werden können (vgl. Salmela 2014).

Emotionen entstehen im Wechselspiel von Leiblichkeit, Kognition, Sozialität und Kultur. Mit diesem bewusst problembezogenen Emotionsbegriff ist es möglich, Anschlussstellen an unterschiedliche rezente Emotionstheorien zu eröffnen. Je nach Fragestellung kann somit an die Erklärungsangebote sozialkonstruktivistischer Emotionstheorien (vgl. Rosenwein 2010) wie auch kognitiver oder philosophischer Emotionskonzepte (vgl. Nussbaum 2013) bzw. Überlegungen der *affect studies* angeschlossen werden (vgl. Masumi 2007; Gregg/Seigworth 2010). Die empirische Analyse des Invektiven nutzt die Begrifflichkeit dieser unterschiedlichen Zugangsweisen, um die Erfahrungs- und Funktionsweisen von Beschämung und Herabwürdigung präziser zu verstehen und zu beschreiben.

Invektivität und Emotionalität sind nicht nur aufeinander bezogen, vielmehr ist invektive Kommunikation ohne affektive Grundierung nicht vorstellbar. Ihre genaue Ausprägung im Hinblick auf Konstellationen, Funktionen und Formen, ihre mediale Übersetzung in die Gesellschaft und ihre sozialen Resonanzen zu analysieren ist daher grundlegend für das Verständnis von Invektivität. Umgekehrt könnte sich Invektivität als Schlüsselkategorie für den Zugang zu den historisch und gesellschaftlich variablen Erscheinungsformen von Affekten erweisen und so einen wichtigen Beitrag zur interdisziplinären Emotionsforschung leisten (vgl. Schnell 2015). Denn als eine besondere Qualität des Invektiven kann gelten, dass es latente Emotionsordnungen analytisch evident macht und damit deren soziale Dynamisierungs- ebenso wie ihre medialen Resonanzpotentiale erschließt. Die emotionale Intensität, die das Invektive herzustellen vermag, ist besonders geeignet, die Formie-

rung emotionaler Gemeinschaften (vgl. Rosenwein 2006), die Ausbildung eines emotionalen Regimes (vgl. Reddy 2001) oder auch die Verfasstheit spezifisch normativer Gefühlsordnungen (vgl. Stearns 1985; Ellerbrock/Kesper-Biermann 2015; Köhler et al. 2017) zu verstehen. Zu den unmittelbaren Wirkungen invektiver Äußerungen gehört, dass sie auf Seiten der Invektierten Scham, Ohnmacht, Angst oder Wut bewirken können. Je nach Konstellation sind sie dazu angetan, den Kreis von Betroffenen entweder in einer Gruppe zu solidarisieren, die Invektierten in Scham zu vereinzeln oder den Fluss der Interaktionen zu unterbrechen und damit Spielräume für Kreativität, Reflexion, Abweichung oder Protest zu eröffnen. Scham und Beschämung haben in jüngster Zeit besondere analytische Beachtung gefunden, an die die Konzeptualisierung von Invektivität anknüpfen kann (vgl. Frevert 2015). So verdeutlichen z.B. Praktiken des *Public Shaming* die politische Wirkmächtigkeit/Relevanz invektiver Praxis (Ronson 2015; Jaquet 2015). Dabei ist insbesondere die Bedeutung von Schamzeugen und ihr Bezug zu Normativität sowie Macht von Interesse (vgl. Landweer 1999). Auch auf Seiten der Invektierenden sind je nach konkreter historischer Verfasstheit vielfältige emotionale Effekte zu beobachten: Ärger, Wut und Hass können sich in invektiven Praktiken ausdrücken, ebenso wie Lust, Überlegenheitsgefühl und Stolz. Auch wenn diese Emotionen im Zusammenhang mit Invektivität evident sind, steht die Klärung aus, welche Gefühle in welchen Konstellationen mit welchen invektiven Praktiken wie verknüpft sind.

3.4 Abwertung und Gewalt

Eng, aber ebenso komplex und in vielerlei Hinsicht ungeklärt ist das Verhältnis der beiden „Jedermanns-Ressourcen“ (so in Anlehnung an von Trotha 1997) Invektivität und Gewalt. Seine Untersuchung verspricht einen Ertrag in doppelter Hinsicht, sowohl als theoretischer Beitrag zur viel diskutierten und noch immer ungeklärten Relation von Sprache und Gewalt als auch als Bereicherung des empirischen Wissens über die Dynamiken von Gewaltdiskursen und -praktiken. Gegenwärtig scheint in der soziologischen und geschichtswissenschaftlichen Debatte eher restriktiv die Exklusivität physischer Gewalt betont zu werden (vgl. Gudehus/Christ 2013). Bisher übersehen wurde indes, dass Invektiven nicht allein eine dynamisierende Wirkung im Sinne einer Anbahnung von Gewalt haben können, sondern in manchen Konstellationen – etwa dort, wo normierende Schemata in Form von Genre-Konventionen oder kommunikativen Gattungsregeln zur Verfügung stehen – auch einen gegenteiligen, deeskalierenden oder retardierenden Effekt produzieren. So ist z.B. bei der Beschäftigung mit invektiver Rap-Musik nicht allein die verletzendende Sprache und das sich hier artikulierende Gewaltpotential näher zu untersuchen. In gegenläufiger Perspektive ist zugleich zu betonen, dass der Battle-Rap eine kulturelle Praxis darstellt, in der sich die Diffamierung eines Gegners mit Anerkennungsformen und elaborierten Sprachspielen zu einer subkulturellen Ausdrucksweise verbindet, die eher zur gruppenstabilisierenden Einhegung von Gewalt beiträgt als zu deren Forcierung.

In eine andere Richtung weisen Ansätze (vgl. Butler 2006; Krämer/Koch 2010), die zunächst einmal jede Zuschreibung von Eigenschaften als einen Akt der Gewalt verstehen: Weil jede Benennung eines Individuums, jede Subsumtion eines Einzelnen unter eine begriffliche Kategorie nur bestimmte seiner Merkmale hervorhebt, gehe die Produktion von Ordnung im Medium der Sprache und die Realisierung von Gewalt Hand in Hand. Diese Gewalt freilich ist Bedingung der Möglichkeit des Sprechens und damit prinzipiell vorethisch, sie unterliegt aus analytischer Perspektive zunächst keiner moralischen Beurteilung.

Allerdings gehen sozialphilosophische und kulturtheoretische Analysen in der Regel über die in diesem Sinn unvermeidliche Gewaltsamkeit sprachlicher Äußerungen hinaus; sie konstatieren gewaltbasierte Macht- und Ungleichheitsverhältnisse und betten ihre Analysen häufiger in einen moralisch-normativen Diskurs ein. Aus dieser Perspektive ist sprachliche Gewalt die Zuschreibung einer pejorisierten oder randständigen Subjektposition an eine Person bzw. die Angehörigen einer sozialen Gruppe. Essentiell für das Verständnis von Invektivität ist dabei insbesondere die Diagnose einer grundsätzlichen Verletzbarkeit des sozial konstruierten symbolischen Körpers, die sich aus der Abhängigkeit des Menschen von der Anerkennung der Anderen ergibt, aus der Feststellung, „dass das Subjektsein des Einzelnen

überhaupt erst durch die Sprache hervorgebracht wird und folgerichtig durch sie auch beschädigt, negiert und zerstört werden kann“ (Krämer/Koch 2010, 41). Vor dem Hintergrund der Verletzungsmacht der Sprache ist eine strikte Trennung von sprachlich-symbolischer und materiell-physischer Gewalt kaum mehr möglich, man denke nur an die These von der Körperkraft von Sprache (Vgl. Gehring 2007), die an der Grenze zwischen symbolischer Herabsetzung und physischer Verletzung angesiedelt ist.

Abwertungen und Verletzungen lassen sich jedoch nicht auf einzelne Interaktionen, auf das Singuläre der konkreten Situation beschränken, sondern sie ergeben sich immer auch aus den sozialen Positionen und Strukturen, die den Äußerungen ihre performative Kraft verleihen. So verorten sprachanalytische Ansätze im Anschluss an Butler die Möglichkeit diskriminierendes Sprechens in einem Dispositiv interdependenter Machtverhältnisse, das strukturelle Diskriminierung hervorbringt (Hornscheidt 2011). Macht wird dabei als die Möglichkeit aufgefasst, Normalitätsvorstellungen zu generieren und in Geltung zu setzen. Diskriminierung ist in dieser Perspektive somit nicht nur ein Akt individueller Intentionen, sondern vor allem ein konstitutives Merkmal sozialer Strukturen. Unser Verständnis von Invektivität kann hier anschließen, zu beachten ist allerdings, dass es nicht auf eine Nivellierung der Unterscheidung sprachlich-symbolischer und physischer Gewalt zielt. Vielmehr ist eine Vergleichsheuristik zu entwickeln, die eine stärkere Differenzierung anstrebt bzw. die Mehrdeutigkeit von Praktiken in den Blick nimmt, um eine angemessene Konzeptualisierung von invektiver Gewalt überhaupt erst möglich zu machen.

4 Umriss einer Konstellationsanalytik

Zur Rekonstruktion der unterschiedlichen historischen Ermöglichungszusammenhänge von Invektivität und der vielschichtigen situativen, raumzeitlichen und diskursiven Situierungen des Invektiven bietet sich das Konzept der Konstellation an. Der Terminus verweist auf die Relationalität und die wechselseitigen Resonanzen unter-

schiedlicher Faktoren im Invektiv-Geschehen. Eine solche Konstellationsanalyse von Invektivität kann an heuristisch fruchtbare Brückenkonzepte aus verschiedenen Wissenschaftstraditionen anknüpfen: an die relationale Soziologie von Georg Simmel über Karl Mannheim und Norbert Elias bis zu Erving Goffman; an die von Dieter Henrich erprobte philosophische Konstellationsforschung oder an die Dispositivanalyse im Anschluss an Michel Foucault (vgl. Bührmann/Schneider 2008). Von besonderer Bedeutung für die Untersuchung invektiver Konstellationen sind die schon erwähnten Entwürfe einer Praxeologie, die weiter ansetzt als die klassischen soziologischen Handlungstheorien. Was die sozialen Differenzmarkierungen angeht, die Ausgangspunkt und Ziel invektiver Kommunikationsprozesse sind, kann eine solche Konstellationsanalyse auch das Brückenkonzept der Intersektionalität nutzen. Dieses rückt Überschneidungen und Wechselwirkungen verschiedener Diskriminierungsressourcen wie Geschlecht, Klasse, Ethnizität und Alter in den Mittelpunkt (Winker/Degeler 2010; Walgenbach 2012). Damit wird es möglich, wechselseitige Verstärkungs- aber auch Verdeckungseffekte (Eribon 2009) zu beobachten, die vor allem dann in Akten der performativen Hervorbringung sozialer Positionierung zum Tragen kommen, wenn Invektiven mehrere dieser Dimensionen aufrufen.

Analysen von Invektivität in diesem Sinne umfassen mindestens die komplexe Konstellation von Akteuren mit ihren raumzeitlichen Arenen, rollenspezifischen Lizenzen sowie medialen und materiellen Aspekten (a), die Funktionsbestimmungen von Invektivität (b) ebenso wie deren weitgespannte Formensprachen (c) und schließlich die epochenübergreifenden wie -spezifischen Eigenheiten invektiver Phänomene (d).

4.1 Akteurskonstellationen, Arenen, Lizenzen und Medien

Jeder als herabsetzend intendierte oder wahrgenommene Akt erhält seine invektive Qualität erst unter den konkreten Bedingungen einer Situation, die ihn ermöglicht und hervorbringt. Die Konstellationsanalytik nimmt demnach ihren Anfang in einer Differenzierung der jeweils konkreten Konstellationen der Akteure und ihrer sequenziellen

Dynamiken. Idealtypischer Ausgangspunkt ist aus interaktionstheoretischer Sicht die *invektive Triade* mit den Positionen Invektierende, Invektierte und Publikum (vgl. Stenzel 1986) und ihren jeweiligen Handlungs- und Sinnkontexten. Aus poststrukturalistischer Perspektive kann sie auch als diskursives Artikulationsmoment von Subjektpositionen und Konfliktrelationen aufgefasst werden. Ein wichtiger Anhaltspunkt, um die jeweiligen Ausprägungen, Funktionen und Formen des Invektiven genauer zu fassen, ist also zunächst die Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Rollen und der durch die Invektive relevant gesetzten Eigenschaften nach politischen, sozioökonomischen, genderspezifischen, ethnischen und generationellen Gesichtspunkten. Insofern diese Eigenschaften ihre invektive Relevanz nicht zuletzt dadurch erhalten, dass sie auf der Folie geltender gesellschaftlicher Normalitätsvorstellungen herabsetzen und dabei auch normative Geltungsansprüche implizieren, erlaubt die Rekonstruktion der Interaktionsdynamiken der invektiven Triade auch Rückschlüsse auf kulturell sedimentierte Ordnungsvorstellungen und Normenhorizonte.

Das idealtypische Modell der invektiven Triade soll nun nicht reduktionistisch die Vorstellung einer Homogenität und Linearität des invektiven Geschehens evozieren, sondern im Gegenteil als Ausgangspunkt für die Analyse seiner Komplexität, seiner Dynamiken und seiner Praxisformen dienen. So resultieren invektive Motivationslagen aus einem Geflecht individueller, kultureller und gesellschaftlicher Einflüsse, die sich in bestimmten situativen Zusammenhängen zu invektiven Artikulationen verdichten. Der kommunikative Erfolg von Invektiven hängt davon ab, inwiefern sie von Adressaten und/oder Publikum als verletzend aufgefasst werden (vgl. Deppermann 2005; 2008). Dies lässt prinzipiell auch Raum für Neu- und Umcodierungen des Gesagten. Prozessualität und Interaktivität sind somit wesentliche Dimensionen invektiver Kommunikation. Entsprechend ist häufig nicht von diskreten Einzelinvektiven auszugehen, sondern von kommunikativen Kaskaden wechselseitiger invektiver Adressierung, von Anschlusskommunikationen, die den invektiven Charakter einer Äußerung rekursiv aufnehmen, verstärken oder zuallererst erzeugen. Für invektive Triaden sind demnach auch Positions- und Richtungsänderungen sowie diskursive Umcodierungen charakteristisch – Schmähgemeinschaften

wie Pegida ziehen ihre Legitimation häufig aus der Behauptung, Opfer von Invektiven geworden zu sein. Zudem können alle Positionen der Triade je nach Abstraktionsgrad der analytischen Beobachtung selbst wieder differenziert werden, insbesondere im Hinblick auf die politischen Imprägnierungen und (impliziten) Adressierungen invektiver Äußerungsformen: Invektierende agieren im Namen des „gesamten Volkes“; Personengruppen fühlen sich als Teil „der gesamten Nation“ oder einer Religionsgemeinschaft invektiert; Dritte intervenieren stellvertretend im Hinblick auf die wahrgenommene Verletzung der Integrität von Minderheiten und Randgruppen, usw. Die Konstellationsanalyse verfolgt damit letztlich eine Rekonstruktion der Dynamik invektiver Netzwerke und der darin möglichen relationalen Selbst- und Fremdpositionierungen.

Eng mit der Analyse von Rollen und Positionierungen verbunden ist die Frage der raumzeitlichen Verortung invektiver Konstellationen. Denn diese sind nicht allein durch (typisierte) Akteure bestimmt, sondern weisen Bezüge zu den historisch-gesellschaftlichen Kontexten auf, die die Ordnungen des Sagbaren und performativ Darstellbaren bestimmen innerhalb derer es zu invektiven Konfrontationen kommt. Daran knüpft eine zentrale Forschungsfrage an: Welchen Beitrag leisten Invektiven zur performativen Perpetuierung und Stabilisierung von (Wissens-)Ordnungen und Normalitätsvorstellungen? Inwiefern dynamisieren sie diese als diskursive Ereignisse?

Von besonderem Interesse sind zudem die Zeitlichkeit und die Räumlichkeit invektiver Konstellationen. Als zeitlich besonders markierte Konstellationen wären etwa Karneval, Aufstände und Revolutionen zu nennen, als profilierte Invektiv-Räume z.B. Parlament, Fußballstadion, Kabarett und Casting-Show. Daneben gibt es aber auch raumzeitlich schwerer zu verortende Formen wie den *Shitstorm* und Stigmatisierungen im Alltag. Die historisch diversifizierte Erforschung solcher unterschiedlicher Arenen des Invektiven als Räume mit je eigenen Handlungslogiken, Konventionen, Opportunitätsstrukturen und Aufmerksamkeitsmustern verspricht interessante Ergebnisse. Dementsprechend sind mit Blick auf die historische und kulturelle Differenzierung invektiver Konstellationen unterschiedliche Grade von Formalität bzw. Informalität in Rechnung zu stellen. Gerade hochgradig formalisierte Situati-

onen können attraktiv für tabubrechende Symbolhandlungen werden, vom reformatorischen Bildersturm über die Störung von Weihnachtsgottesdiensten durch die 68er-Bewegung bis hin zur Intervention der Performance-Gruppe Pussy Riot (vgl. Scharloth 2011; Koch/Nanz 2014). Die Analyse der temporalen Strukturen des Invektiven innerhalb dieser raumzeitlichen Situierung führt auf die Spur affektiv aufgeladener Handlungsketten von Schmähungen und Beleidigungen, die sich oft als Eskalationsketten realisieren und erst dann in ihrer mittelbaren diskursiven Reichweite analytisch gefasst werden können, wenn von einer potentiell unbegrenzten Proliferationsfähigkeit des Invektiven ausgegangen wird.

Mit der raumzeitlichen Verortung jeweils konkreter Invektiven hängt die Frage zusammen, welche Lizenzen und Sprecherpositionen invektive Akte legitimieren: Wer ist in einer bestimmten Konstellation zu invektiven Akten befugt, von wem werden sie vielleicht gar erwartet? Welches sind die Legitimationsressourcen dieser Lizenzen? Sind sie aus geltenden sozialen Normen oder institutionellen Positionen abgeleitet oder werden fundamentale Wahrheitsansprüche gegen diese geltend gemacht? Wem sind die Lizenzen invektiver Kommunikation versagt, vielleicht sogar jede Reaktion auf eine Herabsetzung? Welche Invektive erhält ihre eigentliche Brisanz erst dadurch, dass die Grenzen solcher Lizenzen verletzt werden? Wer ist, in bestimmten historisch-kulturellen Situationen, als Adressat von Invektiven tabuisiert (z.B. Gott, Mohammed, Papst)? Gibt es Umstände, unter denen es stärker herabsetzend sein kann, als Adressat gar nicht in Frage kommen zu können als beleidigt zu werden? Was erfährt man über gesellschaftliche Normgefüge, wenn man auf jene schaut, die sich außerhalb des Invektivspektrums befinden, wie sich dies zum Beispiel in vielen historischen und kulturellen Kontexten sehr deutlich in den Differenzierungen der Lizenzen etwa gegenüber Frauen, Alten oder Honoratioren zeigt?

Ob sich Invektiven in einem affirmativen oder in einem kritischen Verhältnis zu bestehenden Machtverhältnissen befinden, hängt wesentlich von den politischen und diskursiven Feldern ab, in denen sie sich ereignen. Dabei ist von einem paradoxen Spannungsverhältnis zwischen dem Normenhorizont einer Gesellschaft und ihrem Invektivitätsniveau auszugehen. Die Wirkungs-

kraft von Invektiven resultiert (zumindest auf den ersten Blick) aus der Überschreitung einer Norm, wobei es sich ebenso um rechtlich fixierte Vorschriften (wie Beleidigungen) wie um informelle Verhaltensregeln (wie Kränkungen unterhalb der Injurienschwelle) handeln kann. Selbstverständlich können Invektiven aber auch Ausdruck einer Normerfüllung sein, wenn eine Rolle oder eine Arena Akteuren die Lizenz zum Invektiven zuweist, wobei sich der Reiz verbaler oder zeichenhafter Aggression hier der Tatsache verdanken kann, dass derartige Zuspitzungen in anderen Lebensbereichen tabuisiert sind. Invektiven können auch insofern Ausdruck herrschender Normen sein, als sie sich gegen zur Diskriminierung freigegebene Minderheiten richten; der Judenwitz im Nationalsozialismus oder auch die Schmähung von Homosexuellen im gegenwärtigen Russland stellen keine Normüberschreitung dar, sondern bekräftigen die geltenden Ausgrenzungsnormen. Die klassischen Schelt- und Schimpfworte tragen in der Regel, auch wenn sie rechtlich als Normüberschreitung interpretiert werden können, zugleich die Bestätigung der Norm in sich, insofern ein positiver Referenzpunkt mehr oder weniger deutlich mit aufgerufen wird: Wer in der Frühen Neuzeit eine Frau als „Hure“ beschimpfte, bekräftigte damit zugleich die Norm sexueller Enthaltsamkeit für unverheiratete Frauen; die pauschale Verwendung von „schwul“ als Beleidigung unter Jugendlichen stützt eine heteronormative Ordnungsvorstellung. Das Invektive taugt somit als Sonde zur Analyse komplexer Normenhorizonte einer Gesellschaft oder einer Epoche (vgl. Popitz 2006). Dabei muss die Bedeutung dieser Normen keineswegs eindeutig fixiert sein, wie etwa das Beispiel jener römischen Aristokraten (Brutus = der Dumme; Crassus = der Dicke; Strabo = schielend) mit ursprünglich negativ konnotierten Cognomina zeigt, die durch deren Übernahme offenbar ihre ‚Invektivkompetenz‘ unter Beweis stellen und ihr Prestige steigern konnten (vgl. Corbeill 1996).

Einen weiteren Komplexitätszuwachs erfährt die hier vorgestellte Forschungsperspektive durch die Einsicht, dass bei der Untersuchung invektiver Konstellationen verschiedene Mediatisierungssphären und dispositive Überlappungsphänomene berücksichtigt werden müssen. Alle Positionen der invektiven Triade können auf der Ebene physischer oder virtueller Präsenz auftreten, was

jeweils unterschiedliche Effekte auf die Intensität und Dynamik der invektiven Kommunikation haben kann. Hinzu kommen die bereits erwähnten sozialen Kategorisierungen von Akteuren (Alter, sozialer Status, Geschlecht, Gruppenzugehörigkeit) und kulturellen Skripten (Rollenmuster, Semantiken, Interdiskurse, Plausibilisierungsnarrative, mediale Formatierungen). In Abhängigkeit davon, inwieweit Invektierende, Invektierte und Publikum füreinander physisch oder virtuell präsent sind, tragen sie zur Situierung und Kontextualisierung eines invektiven Geschehens bei, moderieren seine internen Dynamiken und erzeugen stabilisierende oder transformierende Effekte. Für die Frage nach der Epochenspezifität invektiver Konstellationen dürfte es von zentraler Bedeutung sein zu klären, inwiefern die Anwesenheit bzw. Abwesenheit der Beteiligten Einfluss auf die Wirkmächtigkeit des Invektiven entfaltet. Zu untersuchen ist, ob interaktionsnahen stratifizierten Gesellschaften, wie Luhmann angenommen hat, eine stärkere Konfliktualität eigen ist als funktional ausdifferenzierten – oder ob die gegenläufige Annahme plausibler ist, dass der Medienwandel zur Erhöhung des ‚Invektivitätspegels‘ einer Gesellschaft führt. Möglicherweise konvergieren diese augenscheinlich konträren Sichtweisen aber auch darin, dass die neuesten, in Luhmanns Medientheorie nicht mehr thematisierten Strukturveränderungen der Massenmedien gerade durch die Adaption von interaktionsförmigen Kommunikationsmustern gekennzeichnet sind.

4.2 Funktionsbestimmungen von Invektivität

Im Rahmen der skizzierten Konstellationsanalytik können auch Funktionen von Invektivität beschrieben werden. Wesentlich ist dabei, dass Effekte des Invektiven als kontingent angesehen werden müssen und sich der Planbarkeit entziehen, weshalb sich einfache Funktionsbestimmungen verbieten. Indem sie Invektierende, Invektierte und (zunächst) unbeteiligte Beobachter kommunikativ aufeinander beziehen, erzeugen Invektiven eine durch affektive Auf- und Entladungen charakterisierte Kondensierungsform von Öffentlichkeit. In ihr kann der Allgemeinheitsanspruch sozialer Rollen und gesellschaftlicher Funktions-

zusammenhänge tendenziell unterlaufen werden, und abstrakte Macht- und Geltungskonkurrenzen können sich in forcierter Weise in personalisierten Zuschreibungen einer totalen Identität (vgl. Garfinkel 1967) verdichten. Damit steht Invektivität aufgrund des performativen Charakters dieser Akte für die konstitutive Ambivalenz sozialer Ordnungen: Einerseits artikulieren sich im invektiven Akt des *Zu-* und zugleich *Über-*Jemand-Sprechens implizit oder explizit normativ imprägnierte Gesellschafts- und Zugehörigkeitsvorstellungen sowie Verhaltensanforderungen, die bestehende Ordnungsgefüge durch verletzende Intervention bestätigen, (wieder-)herstellen und stabilisieren. Andererseits – und dies ist der aus einer strukturfunktionalistischen Sichtweise als dysfunktional erscheinende Aspekt von Invektivität – können aber auch unübersichtliche Situationen entstehen, in denen die Rollen der Interagierenden wie die kommunikativen Verläufe vorab nicht vollends überschaubar sind. Hier eingebrachte alternative Ordnungsvorstellungen können somit die Selbstverständlichkeit des ‚Normalen‘ stören und damit selbst zur Inversion der Ordnung beitragen. Oft überschreitet der invektive Akt die Grenzen des geregelten Sprechens und gibt damit auch gegen das Bestehende gerichteten Vorstellungen Raum – ob diese nun strategisch eigene Interessen verfolgen, auf die Durchsetzung einer anderen Ordnung oder auf die moralische Verurteilung oder Kritik des *status quo* zielen.

Es muss demnach untersucht werden, wann, in welchen Konstellationen, Kontexten und unter welchen Bedingungen Invektivität zur Destabilisierung, Erosion und Inversion von sozialen und kulturellen Ordnungen beiträgt und wann und unter welchen Bedingungen sie deren Stabilisierung, Petrifizierung und Naturalisierung bewirkt. Das titelgebende Stichwort von den ‚Dynamiken der Herabsetzung‘ bezieht sich somit auf produktive wie destruktive Potentiale von Invektivität. In konkreten historischen Situationen lässt sich die Verknüpfung bzw. die enge Aufeinanderfolge beider Dimensionen beobachten: Die gleichen Invektiven, die zunächst eine subvertierende Funktion haben, dienen nach der Durchsetzung einer neuen Ordnung zu deren Stabilisierung. So befeuerten Invektiven etwa die reformatorische Bewegung im 16. Jahrhundert, ebenso den Aufstieg des Nationalsozialismus – wurden aber zugleich in beiden Fällen zu einer zentralen Sig-

natur des etablierten Protestantismus bzw. Nationalsozialismus.

Die Ursachen und Anlässe von Invektiven, ihre sozialen Einbettungen und größeren Konfliktszenarien lassen sich daher nicht restlos mit Analysekategorien erfassen, die ein derart situatives Geschehen auf bloße Funktionserfüllung zurückführen. Gleichwohl ist die Frage nach den Funktionen von Invektivität, solange sie ihre konstitutive Performativität nicht dementiert, für die Erforschung von Invektivität elementar; sie erlaubt es, mikroanalytische Perspektiven auf die Interaktionsdynamiken und die kulturellen Formen des Invektiven in Beziehung zu setzen zu übergreifenden, in Akten und Äußerungen selbst oft latent bleibenden gesellschaftlichen Strukturen und historischen Prozessen. Entsprechend ist die Frage nach Funktionen nicht im Sinne eines Funktionalismus zu verstehen, der das invektive Geschehen restlos auf ihm äußerliche, in der Analyse vorausgesetzte Strukturzusammenhänge zurückführt, sondern im Sinne einer funktionalen Analyse der immanenten Wirkungsweisen, historisch-gesellschaftlichen Bezugskontexte und strukturierenden Effekte von Invektivität.

Ein naheliegender Ausgangspunkt ist es, invektive Kommunikationen in Hinblick auf ihre sozial exkludierenden oder inkludierenden Wirkungen hin zu beschreiben. So wird – etwa im Kontext der Hassreden-Debatte – ihre Funktion in den Mittelpunkt gestellt, Personen, vor allem aber auch ganze Gruppen, soziale Milieus, Ethnien oder Nationen herabzuwürdigen, zu beschämen, zu marginalisieren und auszugrenzen. Selten beachtet wird ihre integrative Kehrseite: Die invektive Exklusion der Anderen bewirkt eine Inklusion der Invektierenden, die sich als Person wie als Referenzgruppe kommunikativ aufwerten. Diese sozial inkludierenden Aspekte sind insbesondere in den Forschungen zu *Peergroups* herausgearbeitet worden, also auf der Ebene konkreter Interaktionen und Gruppenprozesse (vgl. Wolf 2008). In kleineren und größeren Gruppen können Lästerungen und Schmähungen ebenso dem Ausfechten sozialer Positionskämpfe einzelner Mitglieder dienen wie der Schaffung eines Zusammenhalts der Gruppe insgesamt. Dabei führen invektive Akte nicht allein zur Konstitution und zur Schließung einer Wir-Gruppe, sie entfalten auch – in gleichsam kultivierter, aber dabei immer auch prekär bleibender Form – innerhalb von Wir-

Gruppen verbindende Effekte: Diese vergemeinschaftende Funktionen von Schmähungen zeigen sich ebenso in den ritualisierten Schmähreden des Humanismus wie im zeitgenössischen *Battle Rap*: Die Inklusion der Wir-Gruppe kann invektive Kommunikation untereinander einschließen, um gegenseitige ‚Satisfaktionsfähigkeit‘ zu demonstrieren. Insofern können Invektiven im Extremfall sogar eine Form der Anerkennung darstellen. Andererseits bleibt verbale Aggression aber auch bei dieser integrativen Funktion des Schmähens latent präsent, ja sie wird insofern vorausgesetzt, als gerade die Dispensierung der normalen Gewaltreflexe den befriedeten Binnenraum der Gruppe markiert. Sie kann deshalb auch zu Kippphänomenen führen. Die konstitutive Ambivalenz der Aggressivität verweist insofern auf die Unberechenbarkeit des Invektiven.

Im Schnittpunkt von gesellschaftlichen Praktiken und Diskursen kann das Invektive auch auf der Ebene größerer und nicht auf Anwesenheitskommunikationen konvergierender Gruppen gemeinschaftsbildend wirken, so in sozialen Milieus, Nationen, sozialen Bewegungen oder Netzwerken, die im Medium des Invektiven jenseits abstrakter Zugehörigkeiten den Affekt gemeinschaftlicher Zusammengehörigkeit pflegen können. Das gilt etwa für die – tatsächliche oder imaginierte – Mehrheit einer Bevölkerung, die als Schmähgemeinschaft gegenüber den Fremden, den Ausländern, den Flüchtlingen oder dem Islam gleichsam ‚zu sich selbst‘ findet (vgl. Hogan/Haltinner 2015). Das gilt ebenso für Menschen, die sich als Opfer von Schmähungen kollektiv herabgewürdigt fühlen und gemeinsame Handlungsimpulse entwickeln. Dass sich derart konstituierte ‚Opfer‘-Gemeinschaften und die zuvor beschriebenen Schmähgemeinschaften aber gerade nicht zwangsläufig ausschließen müssen, sondern beide einander verstärken können, zeigt erneut Pegida. Es gibt freilich auch Gruppen, die zwar Ziel von Invektiven werden, sich aber nicht als Gemeinschaften konstituieren können, weil sie, wie etwa ‚die‘ Frauen, übergeneralisiert sind oder wie ‚die‘ Fremden ausschließlich relational bestimmbar sind.

Über die sozialen Funktionen von Invektivität hinausgehend lassen sich weiterhin Bezüge zu den gesellschaftlichen Funktionsfeldern herstellen, aus denen das Invektive seine affektiven Energien speist. Im politischen Feld lässt sich

etwa die Nutzung invektiver Aktionspotentiale in hegemonialen Kämpfen beobachten, insbesondere solchen um Sicht- und Vernehmbarkeit sowie legitime Sprecherpositionen. Die Frage nach den politischen Funktionen von Invektivität hat dabei das Potential, auch solche Handlungsmuster und Interaktionsdynamiken sichtbar zu machen, die konträr zu den etablierten wissenschaftlichen Fremd-, aber auch den Selbstbeschreibungen der politischen Akteure liegen, die gemeinhin den rationalen Interessensausgleich und die institutionalisierten Verfahrensregeln betonen.

Bezogen auf das Feld des Ökonomischen können invektive Akte und Äußerungsformen in Auseinandersetzungen um Ressourcen, Märkte und Verteilungsschlüssel eingesetzt werden. Auch hier liegt das Potential der Konstellationsanalytik darin, solche ökonomischen Konfliktaustragungsweisen sichtbar zu machen, die den Vorstellungen des rational handelnden Akteurs und der durch das Marktkalkül moderierten Interessensverfolgung zuwiderlaufen oder doch zumindest von ihnen konstitutiv ausgeblendet werden müssen.

Auf dem Feld des Religiösen – oder allgemeiner des Weltanschaulich-Ideologischen – können invektive Akte zur Durchsetzung absoluter Wahrheitsansprüche genutzt werden. Eine Stabilisierung der Glaubensgemeinschaft erfolgt dabei ganz zentral durch die Herabwürdigung von „Ungläubigen“ oder „Ketzer“, „Abweichlern“ oder „Klassenfeinden“ (vgl. Piltz/Schwerhoff 2015).

Im Feld des Rechts können Invektiven etwa dann bestimmte Funktionen erfüllen, wenn sie im Kontext von Normierungsversuchen des legitimerweise Sagbaren verwendet werden, wenn also mit ihrer Hilfe gleichsam im Vorfeld geregelter Verfahren der Normsetzung oder auch -auslegung Thematisierbarkeitsgrenzen gesetzt werden, die rechtliche Konsequenzen haben, ohne selbst Rechtsform zu besitzen.

Neben den Funktionen, die Invektivität in Inklusions- und Exklusionsprozessen und in gesellschaftlichen Funktionsfeldern erfüllen kann, hat sie weiterhin das Potential, den Konfliktcharakter sozialer Ordnung selbst reflexiv werden zu lassen. Dies ist der Fall, wenn das Invektive selbst zum Thema invektiv geladener Kommunikation und damit zum Einsatz in Konflikten oder zum Gegenstand der Regulierung wird. Auch hier kann von Funktionen des Invektiven gesprochen werden: Einerseits stellt es eine der Voraussetzungen

sowohl für ein Akteuren verfügbares und kulturell tradiertes ‚Invektivwissen‘ dar (wie es etwa in den rhetorischen Formenkatalogen sedimentiert ist). Andererseits (und darauf aufbauend) birgt es das Potential, den normativen Charakter gemeinhin als selbstverständlich hingenommener Rollen- und Verhaltensmuster zu identifizieren, um sie so unterlaufen zu können. Das Thematisch-Werden des Invektiven in invektiven Kommunikationen kann beispielsweise dadurch geschehen, dass die Behauptung, herabgewürdigt worden zu sein, als strategische Ressource eingesetzt wird; dass identitätspolitische Positionierungen auf mögliche Effekte von invektivem Handeln Bezug nehmen; oder dass sprachlichen Ausdrücken in sprachkritischer Absicht invektive Bedeutungsaspekte zugeschrieben werden. Wir schlagen vor, solche Formen der Thematisierung des Invektiven begrifflich als ‚metainvektiv‘ zu fassen.

Metainvektive Kommunikation kann als eine eigene, herausgehobene Art der Kommunikation mit einer eigenen Funktionalität betrachtet werden: Indem das Invektive selbst explizit thematisiert wird, kann es zum Anlass von Reflexion und Debatte und damit auch zum Gegenstand situativer, institutionalisierter oder im gesellschaftlichen Normengefüge kodifizierter Regelungen werden. Metainvektive Äußerungen haben aber auch selbst invektives Potential: Die strategische Behauptung etwa, beleidigt worden zu sein, drängt das Gegenüber in die Rolle des Täters; die identitätspolitische Positionierung impliziert eine Privilegierung auf Kosten anderer aufgrund eines körperlichen Merkmals (z.B. „Weißsein“); die sprachkritische Invektivzuschreibung hat das Potential, zum Beispiel alle als Sexisten erscheinen zu lassen, die das mit invektiven Vorannahmen imprägnierte Wort „Fräulein“ verwenden. Die mit dem Begriff des Metainvektiven theoretisierten Phänomene sind also keine bloßen Reflexionen auf Invektivität, sondern gehören dem Phänomenbereich des Invektiven selbst an. Ihr invektives Potential speist sich aus dem deklarativen Charakter der Äußerungen. Dies soll freilich nicht heißen, dass nicht auch wissenschaftliche oder sprachphilosophische Arbeiten zum Phänomenbereich des Metainvektiven zählen können, insofern sie dominant als deklarativ rezipiert werden, wie dies bei den Arbeiten von Lann Hornscheidt teilweise geschieht. Das mit dem Begriff des Metainvektiven verbundene Erkenntnisinteresse zielt somit

auf die historischen Effekte und Funktionen, die eine explizite Thematisierung des Invektiven in invektiven Kommunikationsprozessen hat.

4.3 Formensprachen von Invektivität

Komplementär zu den funktional interessierten Forschungsperspektiven müssen auch historisch und kulturell variierende Formensprachen einbezogen und als Realisierungs- und Aktualisierungsweisen von Invektivität untersucht werden (vgl. Desmons/Paveau 2008). Selbst regellos erscheinende invektive Praktiken entfalten sich stets vor dem Hintergrund formaler Konventionen von Herabwürdigung, Spott und Beschämung, wie sie etwa in den etablierten Rhetoriken und in literarischen, theatralen oder künstlerischen Gattungen gefasst werden. Sie prägen invektive Praxis, ihren semantischen Gehalt und ihre affektive Aufladung nachhaltig.

Rhetorische, literarische und theatrale Gattungen können als Formenarchiv von Invektivität fungieren, weil sie in ihren Mustern spezifische Modalitäten der Herabsetzung oder Schmähung inkludieren. Daneben dienen die klassischen Gattungen auch der Regulation des Invektiven, da sie bestimmte Formen vorgeben, die als selbstverständliche Grenzen einer möglichen Proliferation oder Eskalation invektiver Kommunikation wirken. In jedem Fall realisieren sich Invektiven immer vor dem Hintergrund eines Formen- und Bildgedächtnisses, das manchmal unmittelbar zitiert wird, manchmal aber auch nur mittelbar und weitgehend unreflektiert aktuelles Invektiv-Geschehen prägt.

Im Rekurs auf literarisch und rhetorisch geprägte Gattungen haben sich so für das Invektive spezifische Formen ausgeprägt, die als besondere Text- bzw. Inszenierungstypen markiert werden können. Zu diesen Gattungen zählen unterschiedliche Formen der Rede, wie etwa die Philippika oder *invektiva oratio* (vgl. Helmrath 2010), die mittels herabsetzender Zuschreibungen wie z.B. Unbeherrschtheit oder Geiz operieren. Relevant für invektive Formensprachen ist darüber hinaus die Satire, die als eigene Gattung (menippeische Satire) in historisch wie kulturell unterschiedlichen Ausprägungen wie auch als Sprech- oder Schreibweise in anderen Gattungen

(etwa in Dialog, Komödie, Gedicht, Roman) auftreten kann und mit dem Mittel der Übertreibung einen negativ bewerteten Sachverhalt einem angenommenen Ideal gegenüberstellt und so dem Spott preisgibt (vgl. Meyer-Sickendiek 2007).

Insbesondere seit der Reformation spielt auch die vorwiegend in Flugblättern und Flugschriften verbreitete Bildsatire eine große Rolle, in der Personen, die an den reformatorischen Auseinandersetzungen teilnahmen oder im Zentrum der Kritik standen, als Esel, Katzen, Drachen, Ungeheuer, Antichristen, Teufelsfigurationen und Instrumente des Teufels etc. abgebildet wurden, wobei Bildsatiren und Karikaturen nahtlos ineinander übergehen können. Aus solchen Flugschriften und Flugblättern entstanden in den sich im 18. Jahrhundert durchsetzenden Zeitschriften satirische Schreibweisen, die im 20. Jahrhundert eigene Formate („Simplicissimus“, „Die Fackel“, „Kladderadatsch“, „pardon“, „Titanic“) hervorbrachten.

Form erlangen invektive Sprechakte darüber hinaus in den zu den Sprachgebrauchsmustern zu rechnenden Kleinstformen wie Sprich- und Schimpfwörtern, aber auch in Wortspielen und Verballhornungen, die zwischen der Alltagssprache und ästhetischen Formen oszillieren. Insbesondere letztere scheinen bei Medienwechseln und den erweiterten Beteiligungsmöglichkeiten neuer Medien (Flugblätter und Flugschriften; Blogs und soziale Netzwerke) von erheblicher Bedeutung zu sein, insofern sie aufgrund ihrer Mischung aus Witz und formaler Anspruchslosigkeit besondere kommunikative Anschlussfähigkeit ermöglichen.

Insgesamt lässt sich vermuten, dass bestimmte Medien spezifische invektiv imprägnierte Formate ausbilden, wie etwa die kompetitiven Fernsehshowformate, deren dramaturgisches Konzept nicht primär darauf beruht, einen Sieger zu küren („Talent“- und Schönheitswettbewerbe wie „American Idol“), sondern darauf, die beteiligten Akteure dem voyeuristischen Blickregime öffentlicher Herabsetzungs- und Beschämungslust auszusetzen (z.B. „Dschungelcamp“ oder „Promi Big Brother“). Die differenten medialen Dispositive etwa der bildenden Kunst, des Theaters oder des Fernsehens ermöglichen unterschiedliche, sich immer wieder aber auch transmedial hybridisierende Ausprägungen invektiver Kommunikation. Entscheidende Parameter, die es analytisch zu erfassen gilt, resultieren aus den unterschiedlichen medialen Arrangements von Textualität,

Visualität, Auditivität, Korporalität und den damit verbundenen raumzeitlichen Registern. So sind die Beschämungspotenziale und Feedbackschleifen zwischen den Positionen der invektiven Triade im Theater möglicherweise von anderer Qualität als bei einer skandalisierten Buchveröffentlichung. Ein wichtiger Faktor der kommunikativen Dynamik besteht demnach darin, welche der Elemente der invektiven Triade in einem Raum kopräsent sind und welche nicht, was nicht nur direkte Folgen hinsichtlich der Wahrnehmungs- und Verhaltensmodi des Publikums haben kann, sondern auch mittelfristig die Resonanzfähigkeit einer invektiven Adressierung bestimmt. Durch die jeweiligen Medien, die variierende Skalierungen von Nähe und Distanz bedingen, wird ein unterschiedlich ausgeprägtes Gefälle zwischen dem Ausgestelltsein der Beobachteten und der Präsenz oder Entzogenheit der Beobachter generiert.

Angesichts der zahlreichen invektiven Formen und Gattungen ist zu fragen, in welcher Weise sie sich hinsichtlich ihrer Gerichtetheit und ihrer Referenzobjekte (Personen oder Gegenstände), ihrer Aggressivität sowie der gewählten Aspekte der Herabsetzung (komische, verlachende, demütigende oder sozial vernichtende Akte) unterscheiden und in welcher Weise sie mit der jeweiligen Streit- und Konfliktkultur vermittelt sind (vgl. Schöne 1986). Deutlich über die bekannten „strukturierten literarischen Formen“ (Koster 1980, 39) hinausgehend ist somit zu untersuchen, in welchen (bild-)sprachlichen bzw. rhetorisch-performativen Konventionen sich das Invektive in unterschiedlichen soziokulturellen und medialen Ermöglichungszusammenhängen realisiert, ob und wie mobil diese Konventionen historisch sowie über Medien- und Kulturraumgrenzen hinweg zirkulieren und wie sie invektive Praxis und deren gesellschaftliche Wirkungspotentiale beeinflussen.

Besondere Aufmerksamkeit an der Grenze zwischen Form- und Funktionsanalysen verdient zudem die ästhetische Dimension des Invektiven. Kunstwerke und Inszenierungen können auch jenseits des selbstreferentiellen Bezugssystems der Kunst zum Anlass heftiger De- und Renormalisierungskommunikationen werden (z.B. der Karikaturenstreit). Umgekehrt können symbolisch-sprachliche Praxen der Herabwürdigung zur Erhöhung ihrer Durchschlagskraft ästhetische Mechanismen der Herstellung von Anschaulichkeit

und der inszenatorischen Aktivierung von Affekten nutzen (z.B. „The Apprentice“). Das Ästhetische generiert in besonderer Weise ein eigenes praktisches und explikatorisches Wissen über die Wirkungsweisen sowie die formalen und medialen Register bildlich-semanticischer Evidenz. Dieses ist in doppelter Weise für die Erforschung von Invektivität relevant: Zum einen kann auf der Gegenstandsebene danach gefragt werden, inwieweit sich ästhetische Veränderungsdynamiken nahezu zwangsläufig in einem Modus des Invektiven realisieren – sei es, dass herrschende Kunstprogrammatiken aus der Herabsetzung des Neuen Beharrungskräfte zu gewinnen trachten, sei es, dass ästhetische Innovationen zumindest einen Teil ihrer Überzeugungskraft aus der Diskreditierung des Alten herleiten. Zum anderen kann auf einer Metaebene das Ästhetische selbst als eine Beobachtungs- und Gestaltungspraxis zweiter Ordnung aufgefasst werden, die fremdreferentielle Invektiven unterstützt, indem sie eine Naturalisierung von Werturteilen betreibt (z.B. antisemitische Kunst) oder aber invektiv gesättigte soziale und politische Konstellationen dadurch unterläuft, dass sie die normativen Geltungsansprüche, Begründungsnarrative und Semantiken in ihrer Kontingenz beobachtbar macht (z.B. in der Ethno-Comedy, vgl. Koch 2015).

Invektivität geht in den herkömmlichen Gattungen keineswegs auf. Sie hat hier aber ein symbolisch institutionalisiertes Reservoir an Bild- und Texttypen, die in Alltagskommunikationen diffundieren. Um solche Austauschprozesse in den Blick zu nehmen, ist der Rekurs auf den Begriff der kommunikativen Gattungen produktiv. Er eignet sich dazu, ästhetische Schemata, ihre differierten Realisierungsweisen, Mischungen und alltagssprachlichen Aneignungen zu beschreiben. Gemeint sind solche kommunikativen Vorgänge, die typisch wiederkehrende Muster ausprägen, an denen sich Akteure einerseits orientieren können und von denen sie andererseits geprägt werden (Luckmann 1986; Knoblauch/Schnettler 2010). Kommunikative Gattungen bilden für bestimmte Akteure, Situationen und Funktionen ein Muster für invektive Kommunikation, nach dem wiederkehrend gehandelt werden kann. Ähnlich wie ästhetische Gattungen prägen sie zugleich Erwartungshorizonte und Erwartungserwartungen, die einen wichtigen Aspekt invektiver Praktiken und Konstellationen bilden.

Kommunikative Gattungen unterscheiden sich von ästhetischen Gattungen insofern, als letztere literarische, rhetorische, bildliche und mediale Text- und Inszenierungstypen bezeichnen, während der Begriff der kommunikativen Gattung spezifische Muster von Kommunikation zur Sicherung und Vereinfachung kommunikativer Anschlussfähigkeit erfasst. Zwischen beiden Gattungsformen existiert eine Membran, die Austauschprozesse zulässt. Es ist davon auszugehen, dass die Modi des Invektiven zu fluide, transformierbar und an unterschiedliche kommunikative Situationen anpassbar sind, als dass sie in einer Liste von Gattungen aufgehen würden. Es stellt sich von daher auch die Frage, ob in der Moderne die Relevanz ästhetischer Gattungen für die Realisierung von Invektivität gegenüber den kommunikativen Gattungen insgesamt abnimmt oder ob umgekehrt die kommunikativen Gattungen ästhetische Formen zunehmend prägen.

4.4 Historische Perspektivierung von Invektivität

Eine zentrale Aufgabe der Konstellationsanalyse ist die historische Situierung von Invektivphänomenen. Dies umfasst die Herausarbeitung von epochenspezifischen Ausprägungen wie auch das Aufzeigen epochenübergreifender Gemeinsamkeiten: Welche Arenen des Invektiven gibt es zu einer gegebenen Zeit, welche Lizenzen erteilt eine Gesellschaft welchen Funktionsträgern, um legitim und öffentlich schmähen und lästern zu dürfen? Gerichtsredner und (Hof-)Narren in der Vormoderne sowie Kabarettisten und Comedians in der Gegenwart sind z.B. Inhaber invektiver Lizenzen mit einer offenkundig sehr unterschiedlichen Autonomie und Funktionszuweisung. Aber auch anderen Rollenträgern wurde und wird das Recht auf Schmähungen und Polemiken zugestanden, den Predigern ebenso wie politischen Akteuren, für die der ritualisierte verbale Schlagabtausch gleichsam zum Geschäft gehört. Wie umfangreich ist das Repertoire invektiver Praktiken bzw. welche Äußerungsformen können potentiell als invektiv gerahmt werden? Welche medialen Voraussetzungen konstituieren spezifische epochentypische Invektivarenen und welche epochenübergreifenden bzw. distinkten Modi der Invektivkommunikation

sind darin zu beobachten? Welche Markierungen sozialer Differenzierung treten zu bestimmten Zeiten besonders in den Fokus invektiver Kommunikation?

Die Analyse von epochentypischen Ausprägungen und epochenübergreifenden Gemeinsamkeiten bzw. Unterschieden ermöglicht es zu bestimmen, inwieweit bestimmte Epochen durch die jeweiligen Ausprägungen von Invektivität charakterisiert werden können. Derartige Spezifitäten sind in der Geschichtswissenschaft wiederholt thematisiert worden. So hat bereits Jacob Burckhardt das agonale Prinzip bei den Griechen als Besonderheit der Antike herausgestellt. Einen zentralen Brennpunkt derartiger Debatten in der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Forschung stellt das Problem der Ehre dar, das bereits von den Klassikern der Soziologie behandelt wurde und seit gut zwanzig Jahren auch die geschichtswissenschaftliche Forschung beschäftigt. Mehr und mehr ist die Vorstellung eines Transformationsprozesses problematisch geworden, in dessen Verlauf die ständische Kollektivehre der Vormoderne durch das Konzept der inneren Würde in der Moderne abgelöst, die Ehre mithin funktionslos geworden sei (vgl. Burkhardt 2006). Hier ist zu prüfen, ob die Virulenz von Invektivität in der Moderne möglicherweise darauf hindeutet, dass es sich bei der Ehre keineswegs um eine vormoderne, auf die ständische Gesellschaft begrenzte Erscheinung handelt (vgl. Frevert 1991; Ludwig 2016). So stellt das formalisierte Duell in Deutschland eine vergleichsweise moderne Praxis im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft dar. Praktiken der Ehrzuweisung, der invektiven Ehrentziehung und des Umgangs mit Ehrkonflikten könnten in diachroner Perspektive einen differenzierten Zugang zu epochentypischen Ausprägungen von sozialer Ehre und Anerkennung eröffnen und über stereotype Wahrnehmungen von Ehre als ‚archaische Potenz‘ oder ‚anthropologische Konstante‘ hinausführen. In die gleiche Richtung deutet die überraschende Wiederkehr von Blasphemie-Diskursen in der globalisierten Moderne, während die Bewertung der Gotteslästerung im vormodernen christlichen ‚Abendland‘ sich als wesentlich ambivalenter erweist als oft angenommen. (Grenda et al. 2014; Schwerhoff 2008).

An diesen Beispielen zeigt sich, dass das Invektivitätskonzept geeignet ist, historische Großzählungen zu überprüfen. Es fordert dazu

auf, mit einer ergebnisoffenen Heuristik zu untersuchen, ob und wie die westlichen Kulturen in Geschichte und Gegenwart in spezifischer Weise von Invektiven geprägt sind. Entwickelten die westlichen Gesellschaften seit der Antike besondere Mechanismen, um mit dem Stress umzugehen, unter den sie durch Schmähungen und Lästerungen gesetzt wurden? Inwiefern gab es Toleranzspielräume für verbale Aggressionen, die Eskalationen verhinderten? Oder spielt(e) Invektivität sogar umgekehrt eine wichtige Rolle für die Integration sozialer Ordnungen? Stellt sie gar ein notwendiges katalytisches Moment für eine dynamische Gesellschaft dar? Gleichsam als starkes Gegenbild zur herkömmlichen Großzählung ist also der Frage nachzugehen, ob die Wurzel einer modernen europäischen Streitkultur in der spezifischen Lästerungskultur der Vormoderne liegt oder ob die westliche Moderne differente Umgangsweisen mit Invektivität entwickelt hat und inwieweit das eine oder andere als eine neuartige, invektivitätstheoretisch informierte Perspektive für den Vergleich mit nichtwestlichen historischen und modernen Kulturräumen tauglich ist.

5 Schluss

Das hier vorgestellte Forschungsprogramm bildet das Fundament für eine Vergleichsheuristik, die empirische Forschungen unterschiedlichster Wissenschaftsdisziplinen zugleich anregen und zusammenführen soll. Mit Hilfe eines Geflechts von eigenen Begriffen und Definitionen, Frageperspektiven und Denkmodellen soll ein analytisches Netz geknüpft werden, das soziale Konstellationen und Dynamiken komparativ zu untersuchen erlaubt. Konstitutiv für diese Forschungsperspektive ist die Verschränkung von historischer Tiefenbohrung und systematischem Gegenwartsinteressen. Dabei kann der besondere Reiz einer Erforschung von Invektivität ebenso in der Entdeckung neuer Aspekte eines Themas liegen wie in der Möglichkeit, gut erforschte Geschichten aus ganz unterschiedlichen Kontexten aus einer neuen Warte noch einmal anders zu betrachten. Das Wissen über Invektivität leistet einen Beitrag zu einem besseren Verständnis der Gegenwart, die sich vor dem Hintergrund einer Intensivierung der

Globalisierung durch eine massive Brutalisierung der Diskurse und sich verschärfende Positions- und Deutungskämpfe auszuzeichnen scheint. Durch die Reflexion der komplexen Verflechtungen von Beharrungs- und Wandlungstendenzen und die sich daran knüpfenden politischen und sozialen Asymmetrien kann unser Forschungsverbund einen Ansatzpunkt zu einer Reflexion und Kritik der Verhältnisse im 21. Jahrhundert liefern. Möglich ist dies aber nur, wenn invektive Gegenwartsphänomene vor der Vergleichsfolie vergangener Zeiten Kontur erhalten. Zugleich wird die Aufmerksamkeit künftig noch systematischer auf die kulturspezifischen Aspekte von Invektivität zu richten sein. Indem sich das Nachdenken über Invektivität kulturvergleichend weitet, könnte es einen Beitrag zu einer besseren interkulturellen Praxis leisten. Auf der Grundlage von interepochal und interkulturell vergleichenden Forschungen wäre dann eine Realisierung des eigentlichen Ziels unseres Forschungsverbundes möglich: eine integrale Theorie der Invektivität.

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank/Jörke, Dirk (2013): Gewohnheiten, Affekte und Reflexivität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 38/1, S. 21-41.
- Austin, John L. (1962): *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Beard, Mary (2014): *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling and Cracking up*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- Böhme, Hartmut et al. (Hgg.) (2012): *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bonacker, Thorsten (Hg.) (2008): *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*. Wiesbaden: Springer.
- Butler, Judith (2006): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bührmann, Andrea/Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld: Transcript.
- Burkhart, Dagmar (2006): *Eine Geschichte der Ehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Conley, Thomas (2010): *Toward a Rhetoric of Insult*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corbeill, Anthony (1996): *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Coser, Lewis A. (1964): *The Functions of Social Conflict*. New York: Simon and Schuster.

- Czech, Philip (2010): *Der Kaiser ist ein Lump und Spitzbube. Majestätsbeleidigung unter Kaiser Franz Joseph*. Wien: Böhlau Verlag.
- Dahrendorf, Ralf (1956): *Class and Conflict in industrial Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Deppermann, Arnulf (2005): *Glaubwürdigkeit im Konflikt. Rhetorische Techniken in Streitgesprächen. Prozessanalysen von Schlichtungsgesprächen*. Radolfzell: Verlag für Gesprächsforschung.
- Deppermann, Arnulf (2008): *Gespräche analysieren. Eine Einführung*. 4. Aufl. Wiesbaden: Springer.
- Desmons, Eric/Paveau, Marie-Anne (Hgg.) (2008): *Outrages, insultes, blasphèmes et injures. Violences du langage et polices du discours*. Paris: L'Harmattan.
- Durkheim, Émile (1998): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 1. Aufl. [Nachdr.], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dürscheid, Christa (2003): *Medienkommunikation im Kontinuum von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Theoretische und empirische Probleme*. In: *Zeitschrift für angewandte Linguistik*, Nr. 38. S. 37-56.
- Eder, Klaus (1994): *Das Paradox der „Kultur“*. Jenseits einer Konsensustheorie der Kultur. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 3/1, S. 148-173.
- Eder, Klaus (1998): *Polemogene und irenogene Folgen interkultureller Kommunikation – Überlegungen zu einer Politik der Begegnung in Europa*. In: *Dobie, Pascal/Wulf, Christoph (Hgg.): Vom Verstehen des Nichtverstehens. Ethnosoziologie interkultureller Begegnungen*. Frankfurt/M.: Campus Verlag, S. 76-84.
- Edlinger, Thomas (2015): *Der wunde Punkt. Vom Unbehagen an der Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ellerbrock, Dagmar/Sylvia Kesper-Biermann (Hgg.) (2015): *Between Passion and Senses? Perspectives on Emotions and Law*. In: *InterDisciplines. Journal of History and Sociology*, Vol 6, No 2: <http://www.interdisciplines.org/index.php/indi/article/-view/146/120> (5.9.2017).
- Eming, Jutta/Claudia Jarzebowski (Hgg.) (2008): *Blutige Worte. Internationales Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen: V&R.
- Erdl, Marc Fabian (2015): *Die Legende von der Politischen Korrektheit. Zur Erfolgsgeschichte eines importierten Mythos*. Bielefeld: Transcript.
- Eribon, Didier (2009): *Retour à Reims*. Paris: Fayard.
- Fischer-Lichte, Erika (2005): *Diskurse des Theatralen*. In: *Dies./Horn, Christian/Umathum, Sandra et al. (Hgg.): Diskurse des Theatralen*. Tübingen u.a.: Franke Verlag, S. 11-34.
- Fischer-Lichte, Erika (2012): *Performativität. Eine Einführung*. Bielefeld: Transcript.
- Freist, Dagmar (2015): *Historische Praxeologie als Mikro-Historie*. In: *Arndt Brendecke (Hg.): Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*. Köln: Böhlau Verlag, S. 61-77.
- Frevert, Ute (1991): *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*. München: C.H. Beck.
- Frevert, Ute (2015): *Shame and Humiliation*. In: *History of Emotions – Insights into Research* October 2015: <https://www.history-of-emotions.mpg.de/en/texte/shame-and-humiliation> (21.12.1016).
- Frevert, Ute (2017): *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. New York: Wiley.
- Gauger, Hans-Martin (2012): *Das Feuchte und das Schmutzige. Kleine Linguistik der vulgären Sprache*. München: C.H. Beck.
- Gehring, Petra (2007): *Über die Körperkraft von Sprache*. In: *Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hgg.): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript, S. 211-228.
- Goetsch, Paul (1985): *Fingierte Mündlichkeit in der Erzählkunst entwickelter Schriftkulturen*. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprache und Literaturwissenschaft*, 17, S. 202-218.
- Goffman, Erving (2005): *Interaction Ritual. Essays in face-to-face Behaviour*. New York: Aldine Transaction.
- Goffman, Erving (2009): *Interaktion im öffentlichen Raum*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Graumann, Carl-Friedrich (1998): *Verbal Discrimination. A Neglected Chapter in the Social Psychology of Aggression*. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 28, S. 41-61.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010): *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- Grenda, Christopher S. et al. (2014) (Hgg.): *Profane. Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press.
- Gudehus, Christian/Christ, Michaela (Hgg.) (2013): *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hgg.) (2015): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: Transcript.
- Helmrath, Johannes (2010): *Streitkultur. Die „Invektive“ bei den italienischen Humanisten*. In: *Laureys, Marc/Simon, Roswitha (Hgg.): Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*. Göttingen: V&R, S. 259-294.
- Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hgg.) (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript.
- Hirschi, Caspar (2005): *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Hogan, Jackie/Haltinner, Kristin (2015): *Floods, Invaders, and Parasites. Immigration Threat Narratives and*

- Right-Wing Populism in the USA, UK and Australia. In: *Journal of Intercultural Studies* 36: <http://bradley.edu/dotAsset/a0ae81bc-b6b8-43e6-a382-9ac3cf5c2461.pdf> (21.12.2016).
- Hornscheidt, Lann (Hg.) (2011): *Schimpfwörter – Beschimpfungen – Pejorierungen. Wie in Sprache Macht und Identitäten verhandelt werden.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jacquet, Jennifer (2015): *Is Shame Necessary? New Uses for an Old Tool.* New York City: Pantheon.
- Kanzler, Katja/Scharlaj, Marina (2017): *Between Glamorous Patriotism and Reality-TV Aesthetics. Political Communication, Popular Culture, and the Invective Turn in Trump's United States and Putin's Russia.* In: *Zeitschrift für Slawistik* 62.2: 1-23.
- Kallmeyer, Werner (1979): *Kritische Momente. Zur Konversationsanalyse von Interaktionsstörungen.* In: Wolfgang Frier/Gerd Labrousse (Hgg.): *Grundfragen der Textwissenschaft. Linguistische und literaturwissenschaftliche Aspekte.* Amsterdam: Edition Rodopi, S. 59-109.
- Knoblauch, Hubert/Bernt Schnettler (2010): *Sozialwissenschaftliche Gattungsforschung.* In: Zymner, Rüdiger (Hg.): *Handbuch Gattungstheorie.* Stuttgart: J. B. Metzler, S. 291-294.
- Koch, Lars (2013) (Hg.): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart: J. B. Metzler.
- Koch, Lars (2015): *Die Ethno-Comedy – Lachen an den Rändern der ‚Leitkultur‘.* In: Neuhaus, Stefan (Hg.): *Das Komische in der Kultur.* Frankfurt/M./New York: Tectum, S. 465-481.
- Koch, Lars (2017): *‚Eyy Du kommst hir net rein‘ – Repräsentation, Reflexion und Aneignung von Invektivität im deutsch-türkischen Kino.* In: *Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur*, im Erscheinen.
- Koch, Lars/Nanz, Tobias (2014): *Ästhetische Experimente. Zur Ereignishaftigkeit und Funktion von Störungen in den Künsten.* In: Habscheid, Stephan/Koch, Lars (Hgg.): *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 173, S. 94-115.
- Köhler, Sigrid et al. (Hgg.) (2017): *Recht Fühlen.* München: Fink.
- Köpping, Klaus-Peter/Rao, Ursula (Hgg.) (2000): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz.* Hamburg/London: LIT Verlag.
- Koster, Severin (1980): *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur.* Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Krämer, Sybille/Koch, Elke (Hgg.) (2010): *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens.* Berlin u.a.: De Gruyter.
- Krämer, Sybille/Stahlhut, Marco (2001): *Das „Performative“ als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie.* In: Erika Fischer-Lichte/Wulf, Christoph (Hgg.): *Theorien des Performativen.* Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 10/1. Berlin: Akademie Verlag, 35-64.
- Krüger, Reinhard (2016): *Der Stinkefinger. Kleine Geschichte einer wirkungsvollen Geste.* Berlin: Kiepenheuer&Witsch.
- Landweer, Hilge (1999): *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls.* Tübingen: Perlenmacher.
- Laureys, Marc/Simon, Roswitha (2010) (Hgg.): *Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive.* Göttingen: V&R.
- Lehmann, Johannes (2012): *Im Abgrund der Wut. Zur Kultur und Literaturgeschichte des Zorns.* Freiburg i. Br.: Rombach Verlag.
- Lindekilde, Lasse et al. (2009): *The Muhammad Cartoons Controversy in Comparative Perspective.* In: *Ethnicities*, 9, S. 291-313.
- Lobenstein-Reichmann, Anja (2013): *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit.* Berlin: De Gruyter.
- Luckmann, Thomas (1986): *Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen.* In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27*, S. 191-211.
- Ludwig, Ulrike (2016): *Das Duell im Alten Reich. Transformationen und Variationen frühneuzeitlicher Ehrkonflikte.* Berlin: Duncker&Humblot.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Martuschkat, Jürgen/Steffen Patzold (2003) (Hgg.): *Geschichtswissenschaft und „Performative Turn“.* Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Köln: Böhlau.
- Massumi, Brian (2007): *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, 4. Aufl., Durham: Duke University Press.
- Matsuda, Mari J. et al. (Hgg.) (1993): *Words That Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment.* Boulder: Westview Press.
- Melville, Gert/Rehberg, Karl Siegbert (Hgg.) (2012): *Dimensionen institutioneller Macht. Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart.* Köln: Böhlau.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2007): *Satire.* In: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8. Tübingen: De Gruyter, S. 447-469.
- Moïse, Claudine et al. (Hgg.) (2008): *La violence verbale*, Bd. 1: *Espaces politiques et médiatiques*, Bd. 2: *Des perspectives historiques aux expériences éducatives.* Paris: L'Harmattan.
- Mouffe, Chantal (2013): *Hegemony, Radical Democracy, and the Political.* New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2014): *Agonistik. Die Welt politisch denken.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Müller-Mall, Sabine (2012): *Performative Rechtserzeugung.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Neu, Jerome (2008): *Sticks and Stones. The Philosophy of Insults.* Oxford: Oxford University Press.
- Nullmeier, Frank (2000): *Politische Theorie des Sozialstaats.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Nussbaum, Martha Craven (2013): *Political Emotions. Why Love matters for Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piltz, Eric/Schwerhoff, Gerd (Hgg.) (2015): *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Popitz, Heinrich (2006): *Soziale Normen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Prinz, Jesse J. (2007): *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Reckwitz, Andreas (2003): *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32/4, S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2015): *Praktiken und ihre Affekte*. In: *Mittelweg* 36/24 (1/2), S. 27–45.
- Reddy, William M. (2001): *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2014): *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*. Baden-Baden: Nomos.
- Rehberg, Karl-Siegbert/Kunze, Franziska/Schlinzig, Tino (Hgg.) (2016): *PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung? Analysen im Überblick*. Bielefeld: Transcript.
- Ronson, Jon (2015): *So You've Been Publicly Shamed*. London: Picador.
- Rosenwein, Barbara H. (2006): *Emotional Communities in the early Middle Ages*. New York: Ithaca.
- Rosenwein, Barbara H. (2010): *Problems and Methods in the History of Emotions*. In: *Passion in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions* 1/1, S. 1-33.
- Salmela, Mikko (2014): *The Functions of Collective Emotions in Social Groups*. In: *Konzelmann Ziv, Anita/Schmid, Hans Bernhard (Hgg.): Institutions, Emotions, and Group Agents. Contributions to Social Ontology*. Dordrecht: Springer, S. 159-176.
- Scharloth, Joachim (2011): *1968. Eine Kommunikationsgeschichte*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Schlögl, Rudolf (2014): *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Berlin: Suhrkamp.
- Schnell, Rüdiger (2015): *Haben Gefühle eine Geschichte?* 2. Bd., Göttingen: V&R.
- Schöne, Albrecht (Hg.) (1986): *Formen und Formgeschichte des Streitens. Der Literaturstreit, Bd. 2*. Tübingen: De Gruyter.
- Schüttpelz, Erhard (2006): *Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken*. In: *Engell, Lorenz/Siegert, Bernhard/Vogl, Joseph (Hgg.): Archiv für Mediengeschichte, Nr. 6., S. 87-110*.
- Schwerhoff, Gerd (2008): *Horror Crime or Bad Habit? Blasphemy in Premodern Europe, 1200–1650*. In: *Journal of Religious History* 32 (2008), S. 398-408.
- Schwerhoff, Gerd (2017): *Radicalism and Invectivity. 'Hate speech' in the German Reformation*. In: *Bridget Heal/Anothe Cremers (Hgg.): Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*. Göttingen: V&R, S.36-52
- Senge, Konstanze/Schützeichel, Rainer (Hgg.) (2013): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer.
- Simmel, Georg (1992): *Der Streit*. In: *Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 284-382.
- Speitkamp, Winfried (2010): *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*. Stuttgart: Perlen-Taucher.
- Spiegel, Carmen (1995): *Streit. Eine linguistische Untersuchung verbaler Interaktionen in alltäglichen Zusammenhängen*. Tübingen: Verlag für Gesprächsforschung, S. 233-270.
- Stearns, Peter N./Stearns, Carol Z. (1985): *Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*. In: *The American historical review* 90/4, S. 813.
- Stenzel, Jürgen (1986): *Rhetorischer Manichäismus. Vorschläge zu einer Theorie der Polemik*. In: *Worstbrock, Franz Josef/Koopmann, Helmut (Hgg.): Formen und Formgeschichte des Streitens. Der Literaturstreit*. Tübingen: De Gruyter, S. 3-11.
- Sue, Derald Wing (2010): *Microaggressions in Everyday Life. Race, Gender, and Sexual Orientation*. New Jersey: Wiley.
- Tuschling, Anna (2009): *Klatsch im Chat. Freuds Theorie des Dritten im Zeitalter elektronischer Kommunikation*. Bielefeld: Transcript.
- von Trotha, Trutz (1997): *Zur Soziologie der Gewalt*. In: *Ders. (Hg.): Soziologie der Gewalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-55.
- Walgenbach, Katharina (2012): *Intersektionalität – eine Einführung*: <http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Walgenbach-Einfuehrung.pdf> (21.12.2016).
- Winker, Gabriele/Degeler, Nina (2010): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript.
- Wirth, Uwe (Hg.) (2002): *Performanz zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolf, Sun (2008): *Peer Groups. Expanding Our Study of Small Group Communication*. Thousand Oaks: Sage.
- Wouters, Cas (1999): *Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Artikel

Werner Greve, Stefan Krankenhagen*

Authentische Fiktionen. Selbst-Darstellung und Identitätskonstruktion bei William F. Cody und Karl May

Abstract: This article deals with the cultural-historical change of public self-presentation and construction of identity at the end of the 19th century with the examples of William F. Cody (“Buffalo Bill”) and Karl May. The impact of the various public, both real and virtual, stages, the change of self-representation as response to public reaction, and the interaction of public and private self-perception will be examined in particular with regard to the question how authenticity and illusion are negotiated individually and socially (within the media and publicly). The importance of physical presentation (as a sign of authenticity) and the increasing necessity to claim and proof (and thus to simulate) “reality” are particular objects of study. Both sample cases, within the specific cultural-historical context of their time, demonstrate change and diversification of public self-presentations which already display in their increasing virtuosity and plurality important aspects of modern mass mediality.

Keywords: self-representation; construction of identity; William F. Cody; Karl May

***Prof. Dr. Werner Greve:** Institut für Psychologie, Universität Hildesheim, Universitätsplatz 1, D-31141 Hildesheim, email: wgreve@uni-hildesheim.de

Prof. Dr. Stefan Krankenhagen, Institut für Medien und Populäre Kultur, Stiftung Universität Hildesheim, Universitätsplatz 1, D-31141, email: krankenh@uni-hildesheim.de

Es überrascht niemanden, wenn man bemerkt, dass die See an manchen Stellen tief ist und dass dort seltsame Wesen leben, die man an der offensichtlicheren Oberfläche kaum je zu Gesicht bekommt. Und doch ist es lehrreich, wenn man einzelne Exemplare dieser seltsamen Lebewesen einmal näher besieht; sie sagen einem etwas über die See, was man noch nicht wusste, und geben dem, was man schon wusste, etwas mehr Tiefenschärfe. Und so sind, obwohl es keine Neuigkeit ist festzustellen, dass das Selbst immer auch ein kulturell gemachtes Selbst ist, außergewöhnliche Fallbeispiele doch überraschend hilfreich, das Verständnis der Diversität von Selbst-Darstellung und Identitätskonstruktion ein wenig zu weiten.

Die hier besehenen beiden Fälle sind sogar in mehrfacher Hinsicht lehrreich, auch über das hinaus, was an ihnen selbst, als die Fälle, die sie sind, interessieren könnte. Selbst wenn systematische Selbstdarstellung seit Cäsars *Gallischer Krieg* ein wiederkehrend genutzter Modus war, ist doch das ausgehende 19. Jahrhundert, die Morgendämmerung des medialen Zeitalters, in besonderer Weise gekennzeichnet durch neue Formen, sich Bühnen zu schaffen und sich auf Bühnen zu erschaffen.¹ Zwei Möglichkeiten, wie

sich Selbstkonstruktion und Figurenkonstruktion überlagern können, zeigen die hier betrachteten Fälle exemplarisch, vielleicht tatsächlich prototypisch, für die sich entwickelnden populären Genres des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts – bis heute.

Zugleich unterscheiden sie sich tiefgreifend voneinander nicht nur darin, welche Mittel angewandt werden, sondern vor allem auch darin, wen die Inszenierung adressiert. Während der eine der Welt ein Schauspiel offeriert, das sie als Sensation betrachten und deswegen glauben darf, will der andere neben aller Welt wohl auch sich selbst davon überzeugen, dass das, was da (von ihm) dargestellt wird, wirklich so gewesen sein muss. Diese Differenz macht deutlich, dass jenseits der zeitgeistlichen Konvergenz und Gemeinsamkeit die individuelle psychische Ausgangs- und Motivlage erheblich divergieren kann – und mit ihr der konkrete Phänotyp der Selbst-Darstellung. Die Wege, die die beiden hier betrachteten Fälle beschreiten, sind daher durchaus divergent. Umso lehrreicher könnte es sein, die gleichwohl identifizierbaren Konvergenzen und Schnittflächen näher zu besehen.

¹ Wohl um diese Zeit wird, gewiss nicht zufällig, der Begriff der Rolle eingeführt, die wir nicht spielen, sondern sind

(vgl. Roselt/Weiler 2011). Er ist, seit langem, im *common sense* so fest verankert, dass er jede Anspielung auf das Fiktionale und Gespielte längst nicht mehr transportiert.

Vom Leben auf die Bühne und back again: Selbstdarstellung als Alltagspraxis

Das Leben authentisch auf die geschriebene oder zu bespielende Bühne zu bringen, ist lange nicht der wesentliche Zweck öffentlicher Darstellung gewesen, Karl Ove Knausgård und anderen Meistern der literarisierten Wirklichkeit zum Trotz. Nicht in der Literatur (wenn sie Literatur sein wollte), nicht in der darstellenden Kunst, gewiss nicht im Theater. Eine Alternative zur Wirklichkeit zu sein war der Zweck der Künste, aus mancherlei Motiven. Erst an der Schwelle zur Moderne sollte Kunst (auch) zu sehen helfen, wie es (woanders, bei anderen, in anderen) tatsächlich aussah. Und je hartnäckiger dabei an der „monumentalen Selbstentblößung“ (Matthias Hannemann über den letzten Roman Knausgårds) in der Darstellung festgehalten wurde, je öfter ein Ich sich wirklich darstellte, desto wahrer und wahrscheinlicher ist auch, dass diese Darstellung ein Teil dieses Ichs wird, also dessen, wovon sie handelt. Die Fälle, die im Folgenden näher untersucht werden sollen, sind für diese Form der Überblendung von Darstellung und Dargestellten besondere und besonders sprechende Beispiele auf den nicht nur je gewählten (und erzeugten) Bühnen, sondern auch auf einer zeitgeschichtlichen Bühne, die für diese neue Form der „blended identity“ besonders ansprechbar war.

Dabei geht die hier stattfindende Untersuchung davon aus, dass alle Konstruktionen von Identität, wie tiefgreifend, beharrlich, eben identitätsstiftend sie auch immer operieren, immer vor dem Hintergrund einer von dieser Konstruktion unabhängigen inneren wie äußeren Welt und Wirklichkeit leben. Nicht erst die Untersuchung dieser Konstruktionen, sondern schon die Konstruktion selbst braucht unerlässlich die Idee der Wirklichkeit. Sie braucht sie, um die Authentizität des Behaupteten denken zu können – so wie die Adressaten, als Zuschauer der Selbst-Behauptung, sie nur glauben können auf der Grundlage jener Idee einer vormedialen, eben authentischen Wirklichkeit. Das heißt im Umkehrschluss allerdings auch, dass der Begriff und die Vorstellung von Authentizität erst auf der Folie ihrer Problematisierung entstehen. „Das Authentizitätsproblem kann erst dann auftauchen, wenn unter dem Bewußtsein der prinzipiellen mimetischen Differenz zwischen Darstellung und Dargestelltem

Zweifel bezüglich der Darstellungstransparenz existieren können.“ (Mohn/Strub/Wartemann 1997: o.S.) Die Vorstellung einer vormedialen und unvermittelten Wirklichkeit wäre somit die Grundlage, „deren konkrete Negationen die Authentizitätskonzepte im eigentlichen Sinn sind“ (ebd.). So attraktiv die Dekonstruktion essentialistischer Begriffsfelder (hier: Wirklichkeit, Identität, Authentizität) auch immer sein mag – sie kann niemals die ganze Geschichte sein (und sei es nur, weil mindestens dies, dass sie die ganze Geschichte wäre, dann ja wiederum nicht konstruiert wäre).

So ist es nicht nur nicht verwunderlich, sondern beinahe zwangsläufig, dass mit der Konjunktur der Identitätskonstruktionen (die die hier zu betrachtenden Prototypen eindrucksvoll illustrieren werden) zugleich auch ihre Reflexion aufblüht. Es ist kein Zufall, dass Nietzsches berühmtes Bonmot in *Jenseits von Gut und Böse* („Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. „Das kann ich nicht getan haben“ – sagt mein Stolz, und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach“), in dem das Manöver der inneren Scheinwirklichkeit kritisiert und also wahrgenommen wird, in die hier betrachtete Zeit des letzten Drittels der 19. Jahrhunderts fällt. Zur Wende des Jahrhunderts wird Sigmund Freud (*Die Traumdeutung* erscheint 1900) dann den psychoanalytischen Blick hinter die Bühne des eigenen Bewusstseins (der wiederum auch, und unvermeidlich, den Anspruch erhebt, wahrer zu sein als das, was der Akteur oder Patient von sich selbst auf dieser Bühne erlebt) für viele Jahrzehnte zum allgemein geglaubten Denkmodell machen.² Freuds „Raumprogramm von Couch und Sessel“ (Jensen 2005: 347) war eine der vielen innovativen Bühnen einer reflexiven Selbst-Behauptung im Umbruch vom 19. auf das 20. Jahrhundert.

Doch die klassische Bühne der Selbstpräsentation, zumal der Selbst-Darstellung in anderen Identitäten als der eigenen oder eigentlichen, war und ist nicht die Couch, sondern die performativ organisierte Theaterbühne. Neu ist nicht,

² Auch wenn diese Theorie nie konkurrenzlos war, verschwand sie erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder aus dem Mainstream der akademischen Psychologie; in der therapeutischen Praxis und in vielen sozial- wie kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist sie bis heute prominent.

sie für die Erschaffung alternativer Identitäten zu nutzen (das ist natürlich ihr Zweck seit Shakespeare und Moliere gewesen), neu ist, dem, was auf der Bühne präsentiert wird, lebenspraktische Authentizität zuzuschreiben, ja dies von ihr zu fordern. Mehr noch als das Theater müssen daher populärkulturell bespielte Bühnen, wie der Zirkus etwa, behaupten, dass das, was man „wahr“nimmt, echt ist, kein Trick, der mit einer Differenz von Darstellung und Dargestelltem spielt. Hans Ulrich Gumbrecht schlägt dafür den Begriff der „Präsenzkultur“ vor – im Unterschied zu einer „Sinnkultur“, welche mit der hermeneutisch auszunutzenden Lücke zwischen Signifikat und Signifikant spielt: „Präsenzkultur [...] wird dominiert von den Dimensionen des Raums, denn Räume konstituieren sich um Körper – also um die zentrale menschliche Selbstreferenz der Präsenzkultur“ (Gumbrecht 2001: 67).³ Letztendlich wird die Wirklichkeit der Darstellung in den Räumen des Theaters oder der Unterhaltungsbühne nicht nur behauptet, sie wird gezeigt – daher ist, was man sieht, eine echte Show als ein Präsenz erzeugendes Zeigen der Körper im Raum.

Wie jede Form der Unterhaltung, benötigt der Zirkus, die Show, die Bühne also eine ausreichende Anzahl an Authentizitätssignalen und -signets. Diese müssen sich gar nicht ausschließlich auf die hier im Fokus stehende authentische Fiktion der Selbst-Behauptung beziehen. Es reicht, wenn der Trick gelingt, wenn der Löwe durch den Reifen springt, die Akrobatin das Seil erwischt, das Messer die Scheibe (und nicht den Kopf der Assistentin) trifft. Der Moment des Gelingens ist deshalb so zentral für die Formen (und Körper) der populären Unterhaltung, weil sich darin eine praktische Schönheit ausdrückt (vgl. Hügel 2007). Das gelingende Moment verstärkt die Präsenz der Körper und mehr noch: es schafft eine Ko-Präsenz von Bühne und Zuschauersaal, von Akteuren und Zuschauerinnen, die jenen Präsenzerfahrungen zustimmen können, im Moment des eigenen Erlebens sogar zustimmen müssen. Erwischt der Körper der Akrobatin das Seil nach einem halsbrecherischen Doppelsalto ohne Boden

ist es sehr schwer, nicht zu klatschen. Der eigene (Rezipienten-)Körper hat die Bewegung gleichsam mit vollzogen.

Die Formate der Populären Kultur (als auch deren unlösliche Verstrickung mit den technischen Medien der Zeit) waren Mitte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten deutlich weiter entwickelt als in Europa. Was etwa im Habsburger Reich als Wunderkammer des Erzherzog Ferdinands II auf Schloss Ambras in Tirol nur wenige feudale Gästen zu sehen bekamen, das wurde in New York 1841 als *Barnum's American Museum* schon der Öffentlichkeit präsentiert. Der spätere Zirkusdirektor P.T. Barnum stand hinter dem Konzept eines enorm publikumswirksamen Kuriositätenkabinetts zu Unterhaltungs- und Bildungszwecken einer sich rasant entwickelnden urbanen Massenkultur (vgl. Rydell/Kroes 2005). Aber es ist nicht P.T. Barnum, der hier als erste unserer beiden Fallgeschichten exemplarisch untersucht werden soll (obwohl er sich dazu durchaus eignen würde), sondern William F. Cody, der unter den Namen Buffalo Bill mit einem ebenso hybriden Unterhaltungsformat experimentierte. Seine *Wild West Show* integrierte dabei neben dem präsentischen Moment des Gelingens, die performativen und figurativen Elemente des Theaters, wie auch die erzählende Struktur der Historiographie.

Anfangs scheint er die Form dafür noch nicht gefunden zu haben. Für den 4. Juli 1882, als 36jähriger Familienvater wohnhaft in Nebraska, organisiert Cody zum ersten Mal eine Freiluft-Show, die, als Feier der amerikanischen Unabhängigkeit, später als *Old Glory Blowout* bezeichnet werden sollte. Noch später, heute sozusagen, will man darin ein Vorläufer-Format von Codys *Wild West Show*, aber auch die erste Aufführung einer modernen Rodeo-Show erkennen (vgl. Moses 1996). Deutlich wird, dass die Aufführung spezifischer, mit der Eroberung des Westens eng verknüpfter, körperlicher *skills* im Vordergrund des Programmes stand: „Cody had bucking broncos, buffalo riding, steer roping, and horse races and paid cash prizes to the participants.“ (Yost 2005, o.S.) Fähigkeiten der Trapper, Scouts und Cowboys, die zu diesem Zeitpunkt ihrer praktischen Aufgaben in der Eroberung des Westens historisch bereits enthoben waren und ihrer Musealisierung entgegen sahen, wurden zum zentralen Moment der Darstellung; das meint, sie wurden gezeigt, um zu gelingen. Die

³ Das heißt nicht, dass Gumbrecht einer schlichten Dichotomie folgen würde. Tatsächlich ist jedes „kulturelle Dispositiv als eine je verschieden strukturierte und proportionierte Kombination aus Elementen beider Typen zu beschreiben“ (Gumbrecht 2001: 66).

Bühne, ihre Inszenierung und ihre Akteure, senden permanente Authentizitätssignale.

Doch die Körper der Cowboys auf der Bühne des Gelingens reichten nicht aus, oder besser: das Konzept war ausbaufähig. Und so entwickelte sich das, was ab 1883 die *Wild West Show* heißen sollte, unter zwei entscheidenden Prämissen: Zum einen durch den Eintritt indianischer Körper in die Show und damit durch die Dramatisierung eines Konflikts, dessen populärkulturelles Potential bis heute nicht ausgeschöpft scheint: der Kampf von Cowboys gegen Indianer. Zum anderen durch die Fiktionalisierung William F. Codys, dessen Bühnenkörper beharrlich zwischen Selbst und Figur oszillierte. Dieser zweite Punkt soll hier genauer betrachtet werden, denn es sieht so aus, als ob William F. Cody schon immer Buffalo Bill war und Buffalo Bill schon immer William F. Cody. Ein autobiographischer Bericht, den er auf der Höhe seines Ruhmes, auf der ersten Europa-Station der Show in London schrieb, ist betitelt: *My First Dead Indian* (vgl. Krankenhagen 2017). Diesen ersten Indianer ermordeten Cody und Buffalo Bill angeblich mit zwölf Jahren, spätestens da beginnt ihre Liaison. Im Jahr 1887, als *My First Dead Indian* erschien, war William F. Cody 41 Jahre alt. Er hatte bis dahin als Vieh-junge gearbeitet, als Scout für die Kavallerie an der Eroberung des amerikanischen Westens teilgehabt und sich seinen Spitznamen durch die Erschießung von über 4.000 Büffeln in wenigen Monaten erworben. Aber Cody hatte zu dieser Zeit auch bereits als Schauspieler seiner eigenen Lebensgeschichte auf Bühnen der Ostküste gestanden und sein Leben als ein Stück gespielt. Die Buffalo Bill Combination gründete ihre theatrale Geschichten auf den Erlebnissen der Serienfigur Buffalo Bill, die wiederum von dem New Yorker Autor Ned Buntline seit 1869 wöchentlich in Form populärer Groschenromane veröffentlicht wurden. Mit großem Erfolg: das urbane Publikum im Osten des Landes war wild nach Wildem, war wild nach dem Wilden Westen.

Entscheidend für die Konstituierung von Buffalo William F. Cody Bill war also die temporäre Ununterscheidbarkeit von Selbst und Rolle. Das ist wichtig: Beide Kategorien müssen als eigenständige und unterscheidbare Bühnen behauptet werden. Erst auf dieser Grundlage kommt es zu jenem Oszillieren, das uns fragen lässt, welches Ich spricht, wenn es heißt: „I was twelve years

old when I killed my first Indian“ (Cody 1887)? William F. Cody oder Buffalo Bill? Oder eben: beide. Denn die Ununterscheidbarkeit von Selbst und Rolle ist keine mythische Konstruktion, sondern ein konstituierendes Merkmal des Stars in der Populären Kultur. William F. Cody war einer der ersten. Auch wenn sich die Inszenierungsweisen des Stars über die Zeit gewandelt haben (vgl. Museum Folkwang 2010), so gilt für Cody bereits dasselbe wie für Lady Gaga und alle anderen pop-musikalischen Stars.

In der Pop-Musik wird erstens der vorher nur ange-deutete Performer generisch, der niemals endgültig erkennen lässt, ob er eine Rolle spielt, einem Skript folgt oder von sich spricht und keinem Skript folgt: Pop-Musik-Performer tun immer beides und beides nie ganz. Zweitens ist Pop-Musik weder im Kinder- und Jugendzimmer noch beim Live-Konzert komplett. Sie lebt als Musik vom Wiedererkennen, aber es bleibt nicht beim Wiedererkennen einer musikalischen Gestalt, sondern es geht um das Wiedererkennen der jeweils einen Situation in der anderen. Ich kann zuhause den Rhythmus, den Sound oder die Stimme erkennen, die mir eine soziale Situation draußen, eine wahnsinnige Nacht, ein enttäuschendes Fest oder was auch immer geliefert hat. Und ich erkenne in der Öffentlichkeit, im Club oder beim Konzert die Stimme, das Lied, in das ich zuhause ungestört sehnsüchtig projiziert habe. Ich muss die Verbindung zwischen beiden aktiv herstellen. Ich muss zwischen den beiden Orten hin und herlaufen – das macht mich zum Komplizen, zum Medium. [...] Es kommt zu einem ontologischen Tauschhandel: Was ich ihnen als Publikum an Realität nachreiche, indem ich ihre Diagnose bestätigend durch die Realität laufe und Teil von ihr werde, geben sie mir als Fiktionalität, Künstlichkeit und Überhöhung zurück. (Diederichsen 2014: 249f.)

Jener ontologische Tauschhandel, jenes Bewegen zwischen den Räumen des Selbst und den Räumen der Rolle beginnt, spätestens, im Medien-jahrhundert vor etwa 150 Jahren. Dadurch wird auch deutlich, wie konstituierend das Publikum für die Etablierung der Populären Kultur in dieser Zeit, und bis heute, gewesen ist. Erst der Blick macht den Star (vgl. Franck 1998). Aber auch: erst die Anwesenheit der Körper des Publikums macht den Tauschhandel zwischen fiktiver Realität der Rolle und realer Realität des Selbst möglich. Denn nur als Publikum bewegen wir uns zwischen jenen beiden Räumen, die von populären Stars am sinnfälligsten geöffnet werden, beziehungsweise: offen gehalten werden. Auf der Mikro-

ebene der Auftritte wird dies deutlich: William F. Cody trat während seiner Show durchschnittlich vier Mal auf. Er eröffnete und er beendete die *Wild West Show*. Dazwischen zeigte er einmal sein Können als Kunstschütze – „Novel and extraordinary Shooting by Hon. W. F. Cody (Buffalo Bill) and Dr. W. F. Carver (Evil Spirit)“ – und er verteidigte eine Gruppe Siedler beim „Attack upon the Deadwood Mail Coach“ als Buffalo Bill (Cody/Carver 1883). William F. Cody tritt in allen Momenten der Show nicht als Schauspieler auf, sondern in der Gleichzeitigkeit von Rolle und Selbst; in den Augen der Betrachter mal etwas mehr Selbst, mal etwas mehr Rolle. Immer endete die *Wild West Show* mit einem Auftritt des Stars zu Pferd. Er grüßte in das weite Rund von Bühne und Auditorium.⁴ So gab Buffalo William F. Cody Bill dem Publikum die Möglichkeit, den einen im anderen wiederzuerkennen.

Es ist nur noch ein Schritt, auf die als Bühne deklarierte Bühne zu verzichten, und gleich den Alltag des sozialen Umgangs zu inszenieren, ihn als metaphorische, dafür universelle Bühne zu nutzen. Wenig später, diesmal in Deutschland im Oktober 1906, führt der Hauptmann von Köpenick der Welt vor Augen, wie real die Inszenierung werden kann, selbst wenn man nur ein paar einfache Requisiten nutzt.⁵ Karl May – die zweite Fallgeschichte dieser Untersuchung – ist, wie sich zeigen soll, nicht nur die historische Vorwegnahme von Wilhelm Vogt, sondern in vielem auch eine Überbietung dieser Realitätsaufführung: bei ihm folgt die (Behauptung der) Wirklichkeit der Erfindung. Folgerichtig ist der Autor der Fiktion dann auch die Figur der Fiktion, deren Authentizität behauptet wird. Freilich: auch May scheitert, unvermeidlich, daran, dass seine echte Fiktion der echten Wirklichkeit am Ende nicht gewachsen ist (wir kommen darauf zurück).

Auch Mays Scheitern wird allerdings die immer weiter fortschreitende intellektuelle Zuspitzung des Gedankens der Konstruiertheit *jeder* Identität nicht stoppen: am Ende wird die Fiktion schließlich zur Basis von Realitätsbehauptungen

⁴ Zu sehen etwa in einem undatierten Filmausschnitt. <https://www.youtube.com/watch?v=kjIH5AUglos> (15.06.2017).

⁵ Und auch hier ist die Reflexion der Wirklichkeit auf den Fersen: Berühmt geworden ist insbesondere Zuckmayers *Der Hauptmann von Köpenick* von 1931: die künstlerische Darstellung einer echten Inszenierung.

erklärt. In der Tradition des Sozialkonstruktivismus (vgl. Mead 1934) wird, nochmals eine Generation später, Erving Goffmans These *Wir alle spielen Theater* (1959) diese konstruktivistische Perspektive zum Äußersten treiben.⁶

Matrjoschka in Radebeuls Wildwest – Verstecke in Verstecken in Verstecken

Man wird sagen dürfen, dass der Roman *Old Surehand*, 1894 veröffentlicht, als Schlüsselroman zum Verständnis seines Autors Karl May gelesen werden kann, als Schlüsselroman für eine ganz außergewöhnliche Identitätskonstruktion. May war, 52jährig, auf dem Höhepunkt seines Ruhms, als *Old Surehand* erschien. Insbesondere die Westernerzählungen, *Winnetou I* war 1893 erschienen, hatten sich von einzelnen Beiträgen in periodisch erscheinenden Zeitschriften (etwa im „Hauschatz“, vgl. Hügel 2007a) zu auflagenstarken Romanen entwickelt (vgl. Plaul 1989). Mit dem Ruhm kam die Nachfrage, und mit ihr der Produktionsdruck.⁷ Und mit dem Ruhm kam die Versuchung der Köpenickiade zurück, der May schon früher erlegen war.⁸

Die zunächst als „Reiseromane“ im Verlag Fehsenfeld, dann aber als „Reiseerzählungen“ (Hügel 2007a: 207) präsentierten Abenteuer,

⁶ Der Sozialkonstruktivismus sollte dann, in gewisser Weise neben der psychoanalytischen Version der Identitätskonstruktion, im zwanzigsten Jahrhundert eine nicht minder dominante (nun eben:) *Rolle* im sozialwissenschaftlichen Diskurs spielen. Auf vielen (Wissenschafts-) Bühnen wird dieses Stück bis heute gegeben (zur Kritik vgl. Greve/Enzmann 2001).

⁷ Die *Winnetou*-Bände sind illustrativ dafür, dass nun mehr und schneller produziert werden musste: Während der Text für den ersten Band erkennbar eigens geschrieben worden war (Hügel nennt ihn Mays „Glanzstück“: Hügel 2007a: 215), und daher kompositorisch einheitlich wirkt, sind die Bände II und III teilweise aus früher geschriebenen Erzählungen kompiliert. Durch die oberflächliche Adaptation handelnder Personen verloren Erzählungsteile und Charaktere ihre Pointe (die Figur des „Harry“ war in einer ersten unabhängigen Geschichte „Ellen“ gewesen, in die der Ich-Erzähler sich verliebt; die Attraktion der Person ist noch spürbar, aber unerklärt).

⁸ Tatsächlich hatte May als junger Mann verschiedentlich andere Identitäten angenommen – auch durch das entsprechende äußere Erscheinungsbild („in Uniform“) unterstrichen – und wegen Amtsanmaßung und Betrug mehrere, auch längere Haftstrafen verbüßt (vgl. Wollschläger 1976; Hermann 2000; Walther 2002; Schmiedt 2011). In der Strafhafte hatte May begonnen zu schreiben.

häufig als Ich-Erzählung geschrieben, laden dazu ein, als Berichte realer Erlebnisse gelesen zu werden. Zahlreiche Authentizitätssignale – detailgenaue Landschaftsbeschreibungen, fremdsprachliche Wörter im laufenden Text, die in Fußnoten übersetzt werden, auch die direkte Ansprache des Lesers („Weißt Du, lieber Leser, was ein Greenhorn ist?“ – Winnetou I) – suggerieren Nähe wie Seriosität, realistische Tiefenschärfe wie Erlebnisfundierung. Mit einem Wort: sie vermitteln eine um den Autor als Subjekt jener Erfahrungen und Kenntnisse zentrierte Wahrhaftigkeit. Selbstdarstellung und Selbstbild verbanden sich zunehmend in der selbstgeschaffenen Rolle und Figur, um eigene und Publikums-wünsche zu erfüllen.

Dabei spielt die Körperlichkeit des Autors in mehrfacher Hinsicht eine wichtige Rolle. Zum einen stehen körperliche Aspekte („Schmetterhand“, Winnetous schwärmerisch geschildertes Aussehen⁹) vielfach im Zentrum der Darstellung (und Charakterisierung), zum anderen macht erst die Physis des Erlebens das Erleben endgültig real. Gleichzeitig aber muss die Authentizität zunächst in der Vorstellung des Adressaten erzeugt werden – May (der bis zur Mitte der 1890er Jahre ohne Bühne und Komparsen und Attrappen auskommt) muss dafür ausschließlich auf fiktionale Mittel setzen – bis eben das nicht mehr ausreicht.

Unter dem Druck der Nachfragen (und der ersten auf sie gegebenen Antworten) hatte May schließlich doch begonnen, seine Fiktion auch außerhalb der Romane zu materialisieren. Er ließ sich Gewehre anfertigen, die den in den Romanen detailliert geschilderten Waffen möglichst nahekommen (vgl. Klußmeier Plaul 1978; Schmiedt 2011), beantwortete schriftliche Nachfragen von (insbesondere) Leserinnen bestätigend¹⁰, und trat zuletzt auch öffentlich mit entsprechendem Anspruch auf („Kaiserliche Hoheit, soll ich als Cow-Boy oder als Schriftsteller die Unterhaltung führen?“; vgl. Wollschläger 1976: 90; Hügel 2007a: 207). Schließlich veröffentlichte er

⁹ Nicht zuletzt solche Passagen hatten Arno Schmidt (1963) zu seiner psychoanalytisch inspirierten Deutung von Mays Texten als kaum kaschierte (homo-)erotische Bekenntnisse veranlasst.

¹⁰ Berühmt geworden ist der Fall, in dem er einer enthusiastischen Leserin sogar eine angebliche Haarlocke Winnetous zusandte – die sich leider als Pferdehaar herausstellte (vgl. Wollschläger 1976).

Texte, in denen der Authentizitätsanspruch einer breiten Öffentlichkeit gegenüber erhoben wurde (*Erlebnisse eines Vielgereisten*, von Dr. Karl May, 1896). Besonders bezeichnend im Zusammenhang unserer Untersuchung sind die zu diesem Zweck eigens erstellten Fotografien, die ihn als Westmann zeigen (vgl. Klußmeier/Paul 1978: 146; Plaul 1989: 213; Schmiedt 2011: 141): das Vorbild Codys in der Kostümierung Mays ist deutlich erkennbar.

Indessen weckte die Inszenierung zunehmend Aufmerksamkeit, damit auch kritische Nachfragen – und schließlich fiel das Kartenhaus zusammen. Die Reisen hatte es nie gegeben,¹¹ die Kompetenz (40 Sprachen) war grundlos behauptet (vgl. Wollschläger 1976: 91), sogar sein Dokortitel erfunden. In einer Reihe von aller Aussichtslosigkeit trotztenden Prozessen, die May führte, wurde die Lebenslüge gnadenlos, und gnadenlos öffentlich, demontiert.¹² Schließlich blieb – nach der Lebensbeichte im Jahr 1907, in der May seine Erfindungen als insofern erlebnisbasiert bezeichnet, als sie Seelenreisen gewesen seien (vielleicht ist dies die wahrhaftigste seiner Selbstbeschreibungen) – nur der Weg in die Transzendenz offen. Jene war nicht nur immun gegen weltliche Enttarnung, sondern erschloss ihm auch, am Vorabend des Weltkriegs, ein anderes, neues Publikum; zu spät vielleicht für ein glückliches Leben, aber früh genug für ein friedvolles Lebensende.

Dies alles lag, als *Old Surehand* erschien, noch in jahreferner Zukunft. Und doch: der Roman enthält, aufmerksam gelesen, die ganze Tragikomödie berührend wenig verschlüsselt. Er erzählt von der Suche zweier Mitglieder einer durch ein Betrugsverbrechen (!) in alle Winde verstreuten Familie nach den anderen (einer von zwei Brüdern, die voneinander nichts wissen, sucht nach

¹¹ Späte Reisen in den Orient und in die USA, obwohl mit demonstrativem Pomp und Postkarten in die Heimat inszeniert (vgl. Wollschläger 1976; Hügel 2007a; Schmiedt 2011), konnten natürlich nichts retten, sondern nur den Kontrast verdeutlichen – auch ihm selbst.

¹² Die Wut insbesondere einiger seiner Prozessgegner ist überraschend und Mays Gefühl der Verletztheit nachvollziehbar – auch wenn er die sachliche Grundlage für alle Vorwürfe zweifellos selbst geschaffen hatte. Seine hartnäckige Verteidigung der von ihm geschaffenen Fiktionen ist insofern vielleicht nicht nur Indiz dafür, dass Selbsttäuschung unter Umständen tatsächlich den Täuscher selbst täuscht, sondern auch eine mahnende Erinnerung daran, wie sehr wir alle unsere Lebenslügen brauchen.

Angehörigen und findet schließlich den Bruder, die gemeinsame Mutter und Tante, die Mutter-schwester) und die Schuldigen. Der Ich-Erzähler begegnet ihnen im Lauf diverser Abenteuer (ursprünglich drei, in der heutigen Standardausgabe zwei Bände) und entschlüsselt die zahlreichen Identitätsrätsel in bester Hercule-Poirot-Manier in einem fulminanten Schlusskapitel.

Bemerkenswert im hier gegebenen Zusammenhang sind wenigstens zwei Punkte. Zunächst flieht May in *Old Surehand* erstmals Erlebnisse der eigenen Biografie in die Romanhandlung ein: die Armut der Kindheit, aber auch konkrete Details. So berichtet der „Ich“-Erzähler (Old Shatterhand) in einer von mehreren sehr persönlichen Gesprächssequenzen dem Titelhelden Old Surehand, einem der beiden Brüder, unter anderem von einer eigenen (überwundene) Augenerkrankung in der frühen Kindheit in Sachsen, über die May auch als May berichtet hat („Mein Leben und Streben“: 1910). Ob es diese Erkrankung tatsächlich gegeben hat ist, bezeichnenderweise, unklar (eher zweifelhaft: Schmiedt 2011: 29f), aber den adressierten Leser_innen, die (zumal 1894) ohnehin keine Möglichkeit der Überprüfung hatten, sollte durch diese Passagen gewiss signalisiert werden: „Ich bin es wirklich!“. Folgerichtig wurde in die Erstausgabe des dritten Bandes von *Old Surehand* (1986) demonstrativ eine der oben angesprochenen Fotografien eingefügt (Untertitel: „Old Shatterhand (Dr. Karl May) mit Winnetous Silberbüchse“; vgl. Paul 1989: 213).¹³

Wenn schon dieser demonstrativ als authentisch präsentierte Auftritt des Autors im Roman auffällig ist, so ist es nochmals bemerkenswerter, dass demgegenüber fast keine der handelnden Personen im Roman die ist, die sie anfangs behaupten zu sein. Apanatschka, ein Komantschenhäuptling (der sich auch für einen Komantschen hält), ist tatsächlich der verloren geglaubte halbblütige Bruder des (ebenfalls halbblütigen) Old Surehand (der sich für einen Weißen hält) – beider Mutter ist keine Komantschin.

¹³ Das Medium der Fotografie, dessen sich May und Cody so stark bedienen, hatte, solange es jung war, das besonders ausgeprägte Image (!) der Authentizität, der – im Unterschied zum gemalten Bild, zur gezeichneten Illustration – eben *nicht* fälschbaren Unmittelbarkeit. Der Einfluss medialer Entwicklungen auf Formen und Funktionen der Selbstdarstellung verdient freilich eine eigene Untersuchung.

Apanatschkas vermeintliche Mutter ist nicht nur ebenfalls keine Komantschin, sondern auch nicht seine Mutter, sondern beider Tante (durch den Schock des Verbrechens, das auf ihrer Hochzeit geschah, geistig umnachtet). Deren Mann ist nicht ihr Mann, auch nicht Apanatschkas Vater, sondern ein Weißer, einer der beiden Schuldigen, der die Tante und das Kind entführte und sich bei den Komantschen als „Medizinmann“ versteckte, was ihm gelang, weil er ein bekannter Fälscher und Betrüger („L'Escamoteur“) war. Der andere Schuldige, der Anstifter, Drahtzieher und Haupttäter, genannt „der General“, ist natürlich auch kein General (sein Titel ist erfunden!), und hat ebenfalls sein Äußeres verändert, um nicht erkannt zu werden. Die Mutter der beiden Brüder, Indianerin, verzweifelt auf der Suche nach ihren entführten Kindern, hat sich als Mann verkleidet, um unauffällig im Wilden Westen suchen zu können, wo sie die Kinder vermutet. Es ist buchstäblich keiner der, der er zu sein scheint – abgesehen vom alter ego des Autors: Old Shatterhand aka Karl May. Alle sind durch ihre Biografie in ihre neue Identität gedrängt worden, teils volens (die Bösen), teils nolens (die Mutter), teils ignorans (die Söhne, die als kleine Kinder entführt wurden), und die, die sich falsche Titel angemaßt haben (der „General“, der „Medizinmann“) werden schließlich ihrer gerechten (harten) Strafe zugeführt.

Es fällt schwer, nicht zu vermuten, dass die höchst komplex konstruierte Gemengelage von Selbst- und Fremdtäuschungen, die – ausgerechnet – der „Ich“-Erzähler durchschaut und zur (fast) allgemeinen Erleichterung entdeckt, in vielem von Mays eigenen Camouflagen inspiriert ist. Auch wenn es müßig ist, sich zu fragen, wie viel davon von ihm als verschlüsselte Selbstoffenbarung bewusst intendiert ist, wird derlei jemandem, der bewusst inszenierende Fotos anfertigte, Pferdehaare verschickte und Sprachkenntnisse behauptete, die niemand haben konnte, kaum gänzlich versehentlich unterlaufen sein. Die Verzweigung, mit der May seine Identitätskonstruktionen verteidigte, und die Hartnäckigkeit, mit der er, fast sein ganzes Leben lang, immer wieder zu neuen Konstruktionen griff, ver-raten vielleicht etwas über das Seelenleben eines Suchenden – aber ein Psychogramm ist hier nicht unsere Absicht. Eher schon der Hinweis darauf, dass May die Strategie der Identitätskonstruktion

so kontinuierlich und konsistent verfolgt hat, dass sie ihrerseits als identitätskonstitutiv bezeichnet werden muss. Seine Identität wird dadurch bestimmt, dass er immer wieder in neue Rollen schlüpft und von jenem Vorgang sowohl weiß als auch nicht weiß – und das gleichzeitig auf der Bühne seiner Literatur wie auf der Bühne seines Lebens.

Von der Wahrheit des Klischees und von der Zwangsläufigkeit des Darstellens

Hätte Goffman Recht, hätten wir keinen Grund, über Mays Täuschungssalti mitleidig zu lächeln, denn wir führten sie alle selbst wieder und wieder vor. Gewiss: Cody muss, anders als May, seine Identität als Westmann nicht vortäuschen, weder vor anderen, noch vor sich selbst. Auch er aber muss sie authentisch fiktionalisieren und er tut dies in ebenso zahlreichen wie unterschiedlichen populären Formaten: als ‚Museumsführer‘ im Westen, als Hauptfigur eines Groschenromans, als Theaterbühnenfigur, als Open-Air-Impresario und Darsteller, als Werbefigur, als Postkarte und Plakat, als Filmfigur. So wird auch aus Cody eine auf Dauer gestellte Ununterscheidbarkeit zwischen personalem und performativem Selbst. Darin trifft er sich schließlich doch mit May, auch wenn er gewissermaßen aus der Gegenrichtung des tatsächlich im Westen handelnden Mannes auf die Bühne tritt, auf der Westmänner sich inszenieren.

Umso auffälliger ist es, dass es eine unübersehbare Kontinuität der Ikonographie des echten Westmannes gibt. Sie geht von General Custer zu William F. Cody zu Karl May. Und sie benötigt, als eine innovative Bildstrategie des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die Ko-Präsenz indianischer Akteure. Für Cody ist Custer so etwas wie eine Blaupause, auf die sich sämtliche seiner Darstellungsmodi stützen: Noch vor der Inthronisierung der Wild West Show, schreibt er für seine theatralen Bühnenshows das dramatische Gedicht *Custer's Death*. Er nimmt, als ehemaliger Scout der Kavallerie, an Vergeltungskämpfen gegen die Cheyenne-Indianer teil und nimmt dabei *The First Scalp for Custer*. Jenes Motiv wiederum, als ein posthumes Erbe von Custer an Cody inszeniert, wird als Element der *Wild West Show* aufgenommen, kursiert als Druck, Zeichnung oder Postkarte, fungiert als Beigabe und

Souvenir und kommt als Szene im ersten Film von Cody zu (keiner) Berühmtheit.¹⁴ Schließlich: alle Abbildungen Codys imitieren von Beginn seiner Bühnenkarriere an die bestehenden bildlichen Abbildungen von Custer, indem er sich vergleichbar mit Bart, gelocktem Haar und Hut darstellen lässt. Einzig die auffällige Präsenz von Sitting Bull als Teil eines Doppelporträts des Westmanns als gleichzeitig Feind und Freund der Indianer unterscheidet die Bildstrategien Codys von denjenigen Custers (abgesehen davon, dass sie sich quantitativ ins Unermessliche steigern).¹⁵

Es ist aus mehreren Gründen bezeichnend, dass Karl May genau jene Ikonographie aufnimmt. Ähnlich wie Custer/Cody inszeniert er sich mit Schnurrbart, Hut und Büchse (vgl. Plaul 1989: 213; Schmiedt 2011: 141); ähnlich wie Cody legitimiert er seine (literarischen) Darstellungen über die Grenze von Zivilisation und Wildnis mit dem ikonisch gewordenen Doppelporträt Shatterhand/Winnetou.¹⁶ Die Ähnlichkeit der von May eigens hergestellten Photographien zu Codys Selbstdarstellung ist frappierend.¹⁷ Aber wie immer die historisch-biografische Frage zu beantworten ist, ob May Codys Bilder tatsächlich vor Augen hatte,¹⁸ bemerkenswert ist allemal, dass die fik-

¹⁴ Auch *The first Scalp for Custer* wird damit zu einem seriellen Motiv im Medienkosmos des Buffalo Bill. Eine Beschreibung und Illustration der Szene findet sich in Codys Autobiographie von 1879; und auch als Szene in den Kurzfilmen *The Indian Wars*, die Cody nach dem Bankrott der *Wild West Show* 1913 mit der eigenen Produktionsfirma dreht, sieht man Cody in Siegerpose über einem toten Indianer stehen, einen Skalp in seinen Händen. Paul Hedren (1987) hat jenseits dieser Mediengeschichte versucht, das Ereignis und seine Erzählung zu sortieren.

¹⁵ Das unterstreicht nochmals die besondere Bedeutung der je modernen Medien (hier: der Fotografie) für die öffentliche Inszenierung.

¹⁶ Vor allem in der Nachkriegstradition ist diese Darstellung (durch die Schauspieler Lex Barker und Pierre Brice) die dominante Karl-May Ikonografie in der BRD geworden.

¹⁷ Obwohl es nicht belegt ist, spricht einiges dafür, dass May Codys Show auf ihrer Tournee durch Deutschland 1896 in Dresden gesehen hat; mindestens dürfte er über sie gelesen haben. In gewohnt selbstsicherer Manier schrieb er bereits 1894 an eine Leserin: „Buffalo Bill kenne ich persönlich“. Zitiert nach: Arentz 1995: 4.

¹⁸ Der einhundertste Todestag Codys war der Hannoverischen Allgemeinen Zeitung (7.1.2017) einen ganzseitigen Beitrag wert, der in einem Exkurs die Frage der möglichen persönlichen Begegnung von May und Cody (anlässlich der Deutschlandtournee des letzteren) ausführlich – und skeptisch – diskutierte.

tionale Selbstdarstellung des einen die Folie für die Authentizitätsfiktion des anderen wird: Gewiss nicht zuletzt die Ähnlichkeit der Bilder zu Codys (und Custers) Darstellungen machen May zunächst glaubhaft. Mit jenen medialen Bildstrategien der Ent-Körperung (oder Um-Körperung) geht die Selbst-Präsentation als Identitätskonstruktion schließlich in Serie. „[Buffalo Bill] capitalized on our modern talent for the mimetic – our ability to create countless mass-produced imitations of an original.“ (White 1994: 29)

Vielleicht sind Cody und May deshalb Prototypen eines beginnenden Zeitalters der universellen öffentlichen Bühne. Obwohl es immer schon auch jenseits des Theaters öffentliche Bühnen gegeben hat, auf denen sich die, die wahrgenommen werden wollten, präsentierten (die Rednerbühne des Forum Romanum, die entscheidender noch als der militärische Erfolg das Eingangstor zur politischen Karriere war), so waren diese Bühnen doch fast immer für fast alle Menschen unbetretbar. Jene Räume waren durch Tabus (Schauspieler hatten nicht nur in Rom moralisch zweifelhaften Halbweltstatus) und Gelegenheitshürden geschützt (abgesehen von Speakers Corner im Hyde Park sind die Chancen für öffentliche Reden für Jederman rar). Erst die durchgreifend egalitäre Demokratisierung moderner Gesellschaften (prototypisch in den USA), die explosionsartige Verbreitung und allgemeine Zugänglichkeit von Massenmedien (und also Öffentlichkeit), aber auch die Verdichtung von immer mehr Menschen auf immer engerem Raum (Großstädte und Ballungszentren) ändern dies grundlegend. Während die Beobachtung, unter der alle stehen, in der kleinen dörflichen (oder nomadischen) Gemeinschaft archaischer und antiker Gesellschaften, in der jede jeden kennt, vor allem der sozialen Kontrolle seiner Mitglieder dient (die Exklusion des egoistischen Täuschers und Ausbeuters von Solidarität dürfte eine wesentliche Funktion der öffentlichen Sozialkontrolle gewesen sein), verkehrt sich dies in der anonymen Massenwelt ins Gegenteil. Niemand kennt jemanden wider – es sei denn, er hat einen großen Auftritt. Zu ihm aber haben nun auch Personen Gelegenheit, die früher Niemand geblieben wären: Büffeljäger und Kleinkriminelle, beispielsweise.

Mit der Zahl der Bühnen steigt auch die Vielfalt der Rollen. Wenn schon der Bühnenstar vor der Moderne die höchst seltene Ausnahme war, war

die Chance, auf anderen Bühnen jene Berühmtheit zu erringen, die nur auf sich verweist, also nur öffentliche Wahrnehmung ausdrückt, nicht auf einer unabhängig zu evaluierenden (politische, militärische, wirtschaftliche) Leistung beruht, nie zuvor gegeben. Erst eine Welt der Massen und Massenmedien macht Sichtbarkeit zu einer eigenen Währung. Wenn sie erst etabliert ist, eröffnet die Bühnenpluralität deshalb einer zunehmend fluiden Öffentlichkeit einen beinahe unbegrenzten Möglichkeitsraum der Darstellungen und des Darstellens. Wenn eine Wild-West-Show in den USA noch Folklorekolorit, beinahe Konnotation der Heimatkunde haben mag, ist der Aufstieg eines Lehrers aus Sachsen zum Westernstar in Deutschland so verblüffend wie innovativ.

Zugleich führt Mays Berühmtheit (mehr noch als die Codys) vor Augen, dass die Darstellung auf Bühnen in dem Sinne ‚transparent‘ bleiben muss, dass sie eben dies konstitutive Moment, dass sie Darstellung ist (und nicht die dargestellte Wirklichkeit), nicht selbst mit darstellen (oder in die Darstellung aufnehmen) darf.¹⁹ Die unübertreffliche Darstellung dieses kategorischen Imperativs der Darstellung ist Oscar Wildes *Bildnis des Dorian Grey* (1891 in der Buchfassung veröffentlicht), das dem Dargestellten jede Sünde vergibt, nur die eine nicht: dass er als Darstellung (Bildnis) betrachtet wird. Im Moment seiner Enthüllung wird der ‚wirkliche‘ Dorian (vermeintlich außerhalb des Bildes) als bloße Fiktion erkennbar. Nach der An- und also Einsicht erinnert nur noch die im Bild dargestellte Widergabe an die Darstellung, die nun enthüllte Wirklichkeit ist dagegen abstoßend: Realität – oder Authentizität – wird zur Höchststrafe für die Hybris, hinter die Schleier der Darstellung gesehen zu haben.²⁰ Dorian Grey, so lernen wir, muss im Modus der Pose bleiben,

19 Das wird sich erst in der darstellenden Kunst (Theater, Film, Bildende Kunst) der Nachkriegsgesellschaft Mitte des 20. Jhdts. ändern, in der der Umstand, dass die Darstellung Darstellung ist, selbst Teil der Darstellung wird: etwa in den monochromen Bildkompositionen von Yves Klein, den selbstreferentiellen Filmen Andy Warhols oder, später, den fotografischen Strategien von Cindy Sherman und Jeff Wall.

20 Dieses Motiv ist freilich älter: König Ödipus' eigentlicher Frevel (bei Sophokles) ist nicht der Vatermord und die Mutterehe (die beide unwissentlich begangen wurden), sondern der ruchlose eitle Versuch, die Rätsel der Vergangenheit gegen jede Warnung zu lösen. Folgerichtig blendet sich Ödipus zur Strafe für dieses Vergehen (Du sollst nicht

darf die „konstitutive Offenheit zwischen Rolle und Selbst“ nicht schließen wollen, wie es Diederich Diederichsen am Beispiel des Popstars formuliert: „Gegen den Voyeurismus hilft nur eines – sich beobachten lassen.“ (Diederichsen 2014: 250) Die Pose (man denke an alle Fotografien Oscar Wildes), ist das zum Bild gewordene Spiel zwischen Rolle und Selbst, ist „etwas, das nicht einfach nur in der Mitte zwischen Aktion und Passion steht, sondern konkreter ein aktives Passivsein, aktives Zeigen ansteuert“ (ebd.).

So gehört zur Darstellung unvermeidlich die (Fiktion der) Authentizität – und umgekehrt. Schon die Idee der Darstellung verweist darauf, dass etwas dargestellt wird, dass es auch unabhängig von der Darstellung gibt.²¹ Die Vorführung eines Selbst muss also zeigen, was es wirklich gibt – sie ist gerade kein Schau-Spiel, sondern immer auch Widergabe von Wirklichkeit, kein Theater, sondern Ver-Körperung. Wird das wechselseitige Spiel zwischen Selbst und Rolle infrage gestellt, implodiert die populärkulturelle Darstellung, sie wird mindestens uninteressant, womöglich ärgerlich – auch dafür ist der Fall May exemplarisch. Nicht nur die mitleid- und verständnislose Wut, mit der Teile der Öffentlichkeit auf die Enthüllung seiner Camouflage reagieren, sondern mehr noch seine posthume Entsorgung in der Kinder- und Jugendliteratur²² zeigen, dass der Weg zurück auf die Bühne der öffentlichen Wahrnehmung end-

sehen!), während seine Mutter sich als Sühne für den verurteilten Sohnesmord selbst tötet (Greve, 2016).

21 Wolfgang Iser formuliert dieses im Hinblick auf Inszenierungen: „Nun beinhaltet Inszenierung, daß ihr etwas vorausliegen muß, welches durch sie zur Erscheinung kommt. Dieses Vorausliegende vermag niemals vollkommen in Inszenierung einzugehen, weil sonst dieses selbst das ihr Vorausliegende wäre. Anders gewendet ließe sich auch sagen, daß jede Inszenierung aus dem lebt, was sie nicht ist.“ (Iser 1993: 511)

22 Das gilt auch für jüngere Reanimationen Karl Mays. Die erfolgreiche Filmserie der 1960er Jahre konnte eben auch nur in einem Deutschland funktionieren, in dem Väter sentimental ihren Jugendidolen zusahen, wie sie auf echten Pferden durch echte Landschaften (leider in Jugoslawien – aber sieht das nicht wirklich ‚täuschend echt‘ aus?) ritten, und ihre Kinder eben glauben durften, dass dies wirklich Winnetou war, von dem sie kurz zuvor gelesen hatten. Die Karl-May-Spiele in Bad Segeberg und Elspe schöpften ihre Attraktivität dann nicht nur aus diesem Effekt, sondern aus einer bezeichnenden Authentizität zweiter Ordnung – dadurch dass Pierre Brice, der charismatische Darsteller der Winnetou-Filme, auch auf diesen Bühnen den Winnetou

gültig verschlossen war. Dort darf nur auftreten, wem man den inszenierten Auftritt glauben kann.

Münchhausens Ausweg: Das Recht auf Täuschung

Man kann diesen Befund aus wenigstens zwei Perspektiven lesen: aus einer individuellen ebenso wie aus einer kulturellen Perspektive. Auf der kulturellen Ebene ist die Interpenetration von Authentizität und Fiktion spätestens in der *Presentation of Self in Everyday Life* (Goffman 1959) konstitutiv geworden.²³ Wir leben schon lange in einer Kultur des Verdachts, in der alles eigentlich ganz anders ist, in der hinter jeder Darstellung eine andere, wirklichere Wirklichkeit lauert (vgl. Groys 2000). Aber so sehr die Darstellung und damit zugleich die Allgegenwart des Fiktiven in der Moderne publik geworden sind, so unabdingbar ist dabei die Behauptung von Authentizität geblieben. Vielleicht wird man sagen dürfen, sie habe eben wegen der Vielzahl und wachsenden Perfektion der Bühnen an Bedeutung, an Unverzichtbarkeit eher noch gewonnen, eben weil sie als Problematik sichtbar(er) wurde.

Die Bühne des Sports (prototypisch die Renaissance der Olympischen Spiele eben zu dieser Zeit, Ende des 19. Jahrhunderts) ist das vielleicht am hartnäckigsten verteidigte Naturschutzgebiet der Authentizität: Bis heute wird im Sport die (Aufdeckung der) Vortäuschung eigener Leistung (Doping) wütend geahndet und geächtet. Ebenso muss die darstellende Kunst ‚live‘ sein, am besten ‚unplugged‘ – wer Playback nutzt

gab, konnten Kinder mit Fug und Recht sagen, sie hätten dort den ‚echten Winnetou‘ live gesehen.

23 Es ist hier nicht der Ort, die These der zeitlosen Universalität dieser gegenseitigen Durchdringung zu diskutieren. Selbstverständlich lautet die Behauptung (wenigstens einiger Varianten) des Sozialkonstruktivismus, dass wir immer schon unsere Rollen sind, dass sie – und ihre Wahrnehmung durch andere – allererst konstituieren, wer wir sind (für Ramses, Cicero und Napoleon nicht weniger als für Brad Pitt und Helmut Schmidt). Diese These verdient eine andere (und erfordert eine längere) Untersuchung (zu einigen Argumenten vgl. Greve/Enzmann 2001). Mit der (insbesondere durch die allgemeine Verfügbarkeit der modernen Medien) seit dem Ende des 19. Jahrhunderts aufgetretene Vervielfachung von öffentlichen Bühnen und Darstellungen wurde eine neue Dynamik dieser Verflechtung ermöglicht und realisiert – für die Cody und May exemplarisch, vielleicht prototypisch stehen.

(lies: braucht), macht sich lächerlich. Selbst Filmschauspieler, deren Beruf die Darstellung ist und demonstrativ nicht die dargestellte Person sein wollen, müssen sich, um glaubhaft zu bleiben, in Cannes oder bei den Academy Awards auf dem roten Teppich zeigen: Dann kann man sehen (und bewerten), ob ihre Körper wirklich so aussehen wie auf der Leinwand. Und so braucht auch die *Wild West Show* echte Indianer und einen wirklichen Westmann als Star, und allemal muss die vorgeführte Artistik (Reiten, Schießen) live und also in Anwesenheit aller Körper bewertbar sein. Es kommt zu jenem ontologischen Tauschhandel zwischen Rolle und Selbst – genauer: zu einem Tauschhandel zwischen populärkulturellen Akteuren und ihrem Publikum: „Was ich ihnen als Publikum an Realität nachreiche, indem ich ihre Diagnose bestätigend durch die Realität laufe und Teil von ihr werde, geben sie mir als Fiktionalität, Künstlichkeit und Überhöhung zurück.“ (Diederichsen 2014: 250)

Vielleicht ist die kulturelle Täuschung hier auf vergleichbare Weise wirksam wie bei einer individuellen Selbsttäuschung: Der Getäuschte weiß um die Täuschung, aber glaubt sie dennoch, weil er an sie glauben will, weil er von der Täuschung profitiert. Wie aber profitiert man individuell von einer Selbst-Täuschung? Dave Hickey spricht von dem individuellen „Recht verführt zu werden“. Denn:

Uns vor Verführung zu schützen bedeutet, uns unsere verbrieften Rechte als moralische Akteure zu verwehren. Wer unsere Begeisterung als bloßes Fan-Gebaren abtut, versteht nicht, um was [es] im Wesentlichen geht, weil die Frage, was eine beliebige Gruppe von Bürgern will, in einer freien Gesellschaft immer eine Angelegenheit ist, die politische Konsequenzen hat. (Hickey 2015: 109)

Der individuelle Profit, der Mehrwert, läge somit im Selbst-bewussten Umgang mit kulturellen Täuschungen, in der Möglichkeit – und Fähigkeit – das Spiel zwischen Selbst und Rolle zu erkennen, zu bewerten, zu *liken* oder zu *disliken*. In diesem Sinne verlangt eine moderne Massenmediengesellschaft heute nach möglichst komplexen, überraschenden, oszillierenden Varianten – und Weisen – der Selbst-Darstellung, wie sie William F. Cody und Karl May mit variierendem Erfolg (unter variierenden Perspektiven und auf variierende Publika hin) im 19. Jahrhundert entworfen haben.

Literaturverzeichnis

- Arentz, Regina (1995): 113 Jahre Mythen aus dem Wilden Westen – Buffalo Bill's Wild West Show 1883–1995 und das europäische Bild des Westens. In: Karl May & Co, Nr. 61 (Juli), S. 3-7.
- Cody, William F. (1887): My First Dead Indian. In: Daily Alta California, 19.06.1887, <http://codyarchive.org/texts/wfc.nsp05848.html> (15.06.2017).
- Cody, William F./Carver, W.F. (1883): The Wild West Programm 1883. <http://codyarchive.org/images/view/posters/wfc.mem00271> (15.06.2017).
- Diederichsen, Diedrich (2014): Olympier und Fans, Rezipienten und Götter. Menschen als Medien in verschiedenen Stadien der Kulturindustrie. In: Widmer, Ruedi (Hg.): Laienherrschaft. 18 Exkurse zum Verhältnis von Künstlern und Medien. Berlin: Diaphanes, S. 241-252.
- Franck, Georg (1998): *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*. München: Hanser.
- Greve, Werner (2016): Der stille Triumph des Ödipus – Ein unbeachteter Sieg über das Verhängnis. In: *Coincidentia* 7/2, S. 161-180.
- Greve, Werner/Enzmann, Dirk (2001): Etikettierungen im Jugendstrafvollzug? Wider einige Gewißheiten des Labeling-Ansatzes. In: Bereswill, Mechthild/Greve, Werner (Hgg.): *Forschungsthema Strafvollzug*. Baden-Baden: Nomos, S. 207-250.
- Goffman, Erving (2003) [1959]: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Groys, Boris (2000): *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*. München/Wien: Hanser.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2001): Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz. Über Musik, Libretto und Inszenierung. In: Früchtl, Joseph/Zimmermann, Jörg (Hgg.): *Ästhetik der Inszenierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 63-76.
- Halbig, Matthias (07.01.2017): Schön war sie, die Prärie. In: *Hannoversche Allgemeine Zeitung*, S. 32.
- Hannemann, Matthias (17.06.2017): Entweder hält es, oder es zerbricht. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Hickey, Dave (2015): *Der unsichtbare Drache*. Berlin: Merve.
- Hedren, Paul (1987): *First Scalp for Custer. The Skirmish at Warbonnet Creek, Nebraska, July 17, 1876*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Hermann, Frederik (2000): *Old Shatterhand, das bin ich*. Weinheim: Beltz.
- Hügel, Hans-Otto (2007): Nachrichten aus dem gelingenden Leben. Die Schönheit des Populären und sein Verhältnis zur Kunst. In: ders.: *Lob des Mainstreams. Zu Begriff und Geschichte von Unterhaltung und Populärer Kultur*. Köln: Herbert von Halem, S. 110-147.
- Hügel, Hans-Otto (2007a): Karl May. Das inszenierte Abentuer. In: ders.: *Lob des Mainstreams. Zu Begriff und Geschichte von Unterhaltung und Populärer Kultur*. Köln: Herbert von Halem, S. 206-224.


- Iser, Wolfgang (1993): Das Fiktive und das Imaginäre. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jensen, Uffa (2005): Die Couch. In: Geisthövel, Alexa/Knoch, Habbo (Hgg.): Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.: Campus, S. 345-354.
- Klußmeier, Gerhard/Plaul, Hainer (1992): Karl May, das bewegte Leben eines Außenseiters. Eine Bilddokumentation. München: Heyne.
- Krankenbogen, Stefan (2017): Ein Pre-Enactement. Zu William F. Cody und der Verfügbarkeit von Geschichte in der Populären Kultur. In: ders./Vahrson, Viola (Hgg.): Geschichte kuratieren. Kultur- und kunstwissenschaftliche An-Ordnungen der Vergangenheit. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 33-43.
- Mead, George Herbert (1968) [1934]: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mohn Elisabeth/Strub, Christian/Wartemann, Geesche (1997): Authentizität: Konzepte – Strategien – Gegenstandsfelder. Manuskript, Universität Hildesheim, o.S.
- Moses, Lester George (1996): Wild West Shows and the Image of American Indians 1883-1933. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Museum Folkwang Essen (Hg.) (2010): A Star is born - Fotografie und Rock seit Elvis. Göttingen.
- Plaul, Hainer (1989): Illustrierte Karl May Bibliographie. München: Saur.
- Roselt, Jens/Weiler, Christel (Hgg.) (2011): Schauspielen heute. Die Bildung des Menschen in den performativen Künsten. Bielefeld: transcript.
- Rydell, Robert W./Kroes, Rob (2005): Buffalo Bill in Bologna: The Americanization of the World, 1869-1922. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmiedt, Helmut (2011): Karl May oder die Macht der Phantasie. München: Beck.
- Schmidt, Arno (1963): Sitara und der Weg dorthin. Eine Studie über Wesen, Werk & Wirkung Karl Mays. Stahlberg: Karlsruhe.
- Walther, Klaus (2002): Karl May. München: dtv.
- White, Richard (1994): Frederick Jackson Turner and Buffalo Bill. In: ders./Nelson Limerick, Patricia: The Frontier in American Culture. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press, S. 6-65.
- Wollschläger, Hans (1976): Karl May. München: Diogenes.
- Yost, Nellie (2005): North Platte – Lincoln County. <http://casde.unl.edu/history/counties/lincoln/northplatte/> (15.06.2017).

Artikel

Reinhold Schmitt, Anna Petrova*

„Demonstrative“ und „partizipative“ Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst¹

1 Dieser Beitrag fasst die Ergebnisse einer umfangreichen Studie zum Vollzug der Erinnerungsrituale in Zotzenbach und Sarepta zusammen. Aus Platzgründen können wir hier nur die zentralen Ergebnisse, nicht jedoch auch die Methode ihrer Produktion vorführen. Für detailliertere Einsichten siehe Schmitt/Petrova (in Vorbereitung).

 © 2017 Reinhold Schmitt, Anna Petrova, licensee De Gruyter Open.
This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: This article explores how close one can come to a cultural-scientific perspective on the basis of a constitution-analytical methodology. We do this on the basis of a comparison of the celebration of *Totensonntag* in Zotzenbach (Southern Hesse) and Sarepta (Wolgograd). In both places, there are protestant churches that perform this ritual to commemorate the dead on this "Sunday of the Dead" as a part of their church service. Our scientific interest lies in the reconstruction of the rituality produced during the in situ execution. In both services, the names of the deceased are read out and a candle is lit for each deceased person. In Zotzenbach the priest reads out the names and an assistant ignites the candles for the deceased, whereas in Sarepta the bereaved are responsible for this. Since the ritual is organised in very different ways in terms of architecture-for-interaction (statically in Zotzenbach, spatially dynamic in Sarepta), we can reconstruct two completely different models of rituality: a demonstrative one (Zotzenbach) and a participative one (Sarepta). The demonstrative model works on the basis of a finely tuned coordination between the two church representatives and is aimed at a dignified execution. The model in Sarepta is not suitable for the production of formality due to its participatory structure. Here, however, the focus is also on the aspect of socialization, which goes beyond the church service and offers the Russian-German worshipers the opportunity to situationally constitute as a culturally homogeneous group.

Keywords: multimodality, multimodal interaction analysis; architecture-for-interaction; social topography; church service; rituality

Dr. Reinhold Schmitt M.A., Institut für deutsche Sprache, Abteilung Pragmatik, Augustaanlage 32, D-68165 Mannheim, email: reinhold.schmitt@ids-mannheim.de

Dr. Anna Petrova, Universität Wolgograd, Institut für Philologie und interkulturelle Kommunikation, Lehrstuhl für deutsche und romanische Philologie, Prospekt Universitätskij 100, 400062 Wolgograd, email: petrova.anna@volsu.ru

1 Einleitung und Erkenntnisinteresse

Wir unternehmen mit diesem Beitrag den Versuch, Möglichkeiten und Grenzen, auszuloten, die sich ergeben und mit denen man konfrontiert wird, wenn man wissen will, wie weit man mit einer fallbezogenen Konstitutionsanalyse (und zunächst unter motiviertem Ausschluss ethnografischer Informationen und kulturhaltiger Kontextbeschreibungen) in falltranszendierender Weise in Begriffen und Vorstellungen von primär sozialer, aber im weiteren Sinne auch kultureller Relevanz kommt. Wir unternehmen diesen Versuch auf der Grundlage einer fallbasierten Kontrastierung zweier Beispiele des Vollzugs desselben gottesdienstlichen Rituals (das Totensonntagserinnern) in zwei verschiedenen Kirchen. Die zentrale Frage ist dabei für uns: Welche Hinweise auf soziale und

kulturelle Relevanzen produzieren die Daten und was davon ist konstitutionsanalytisch erfassbar?

Das sind Fragen, die im Kontext konversationsanalytischer Untersuchungen in der Regel nicht im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen. Und auch der nächste Schritt in Richtung soziologischer oder kulturwissenschaftlicher Weiterführung im Sinne einer Reflexion konstitutionsanalytisch produzierter Ergebnisse steht nicht ganz oben auf der konversationsanalytischen Relevanzliste. Wir wollen mit unserem Beitrag zum einen den fallbezogenen Implikationen der ersten Frage nachgehen und zum anderen zumindest ansatzweise zeigen, was auf der Grundlage einer konstitutionsanalytischen Methodologie mögliche und notwendige erste Schritte sein können. Der Schwerpunkt liegt dabei jedoch auf der konstitutionsanalytischen Rekonstruktion der implikativen Relevanzen unserer empirischen Grundlagen.

Unser Beitrag ist also kein kulturwissenschaftlicher und man kann zu Recht fragen, was er dann in einer kulturwissenschaftlichen Zeitschrift zu suchen hat.² Wir würden eine solche Frage wie folgt beantworten: Wir verstehen unseren Beitrag als ein doppeltes Diskussionsangebot: Zum einen ist es ein Angebot in Richtung empirischer Interaktionsforschung konversations- oder gesprächsanalytischer Provenienz, die sich in der Regel, wenn überhaupt, nicht analytisch, sondern im Bereich ihrer theoretischen Grundlagen mit kulturellen Voraussetzungen und sozialstrukturellen Implikationen ihres Untersuchungsgegenstandes und ihrer Fragestellungen auseinandersetzen. Zum anderen richtet sich das Diskussionsangebot an die Kulturwissenschaft, die ihren empirischen Grundlagen in der Regel einen bereits wesentlich stärker theoretisierten und theoriehaltigen Status zuweist und Interaktionsdokumente immer schon unter der Perspektive von theorierelevanten Belegen versteht.

Noch eine zweite Bemerkung müssen wir aufgrund unseres Titels machen, um keine Erwartungen zu wecken, die dann durch unsere Analyse enttäuscht werden. Die Aufnahmen aus beiden Gottesdiensten werden nicht systematisch ethnografisch flankiert. Wir haben auf die Durchführung ethnografischer Interviews und deren Auswertung verzichtet. Wir befragen keine Informant/innen und zielen auch nicht auf die Rekonstruktion der kulturellen Perspektive und Deutungsmuster der Beteiligten in ihren Worten.³ Diese Entscheidung ist methodisch motiviert und methodologisch reflektiert. Sie hat ihren Ursprung in unserem zentralen Erkenntnisinteresse. Uns geht es – obwohl wir einen deutschen und einen russischen Fall kontrastiv analysieren – im engeren Sinne nicht um einen interkulturellen Vergleich, was aus kulturwissenschaftlicher

Sicht enttäuschend sein mag. Unser Hauptaugenmerk liegt auf dem multimodal-raumanalytischen Vergleich des Vollzugs desselben Rituals in zwei lutherischen Kirchengemeinden. Dass der sprachliche Teil des Vollzugs dabei ganz offensichtlich in zwei verschiedenen Sprachen und in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen realisiert wird, ist Bestandteil und Relevanz unserer Daten. Für uns als Analytiker stellt diese Tatsache eine auferlegte thematische und methodisch-methodologische Relevanz dar, der wir im Rahmen unseres fallkontrastiven Ansatzes nachkommen. Obwohl also eine Analyse mit (inter-)kulturell tragfähigen Aussagen nicht unser primäres Erkenntnisinteresse ist, ‚zwingt‘ uns diese Relevanz in eine – aus konstitutionsanalytischer Perspektive – erweiterte sozialstrukturelle und kulturelle Reflexive Perspektive.

Dass wir dies methodisch motiviert und im Rahmen unseres konstitutionsanalytischen Ansatzes tun, führt dazu – was nicht unbedingt gängiger kulturwissenschaftlicher Praxis entspricht und daher vielleicht etwas unverständlich erscheinen mag –, dass wir relevante ethnografische Informationen und kulturell relevante Verweise erst nach der Fallanalyse einbringen. Die Kosten dieser forschungslogischen Sequenzierung, die aufgrund unserer konstitutionsanalytischen Primärorientierung zustande kommt, bestehen, wenn man eine stärkere initiale Kontextualisierungserwartung hat, in einer Art Verspätungserfahrung.

Wir sind mit unserem fallbasierten, multimodal-raumanalytischen Erkenntnisinteresse nicht nur hinsichtlich der Frage, wann wir auf relevante ethnografische Informationen zurückgreifen, gemessen an kulturwissenschaftlichen Erwartungen sehr zurückhaltend. Wir beabsichtigen darüber hinaus auch nicht, auf der Grundlage von zwei Fällen Aussagen darüber zu machen, ob die analysierten Beispiele eventuell typisch für den Vollzug des Totensonntagserinnerns in Deutschland und Russland sind. Wir nutzen die beiden Fälle vielmehr in erster Linie dazu, den Prozess der situativen und multimodal-raumbasierten Konstitution zweier unterschiedlicher Formen von Ritualität im Rahmen einer minimalen Kontrastierung zu rekonstruieren.

Auch wenn wir einen solchen engen Fokus haben, sehen wir unsere konstitutionsanalytische Rekonstruktion von Ritualität in theoretischer Nachbarschaft mit kultursoziologischen Arbeiten

² Die reflexiven Passagen, in denen wir uns – aus unserer Perspektive – mit kulturwissenschaftlichen Erwartungen beschäftigen, sind dieser „unsystematischen“ Platzierung geschuldet.

³ Wir haben uns – um diesen Punkt zu verdeutlichen – dazu entschlossen, den ursprünglichen zweiten Titelteil „Totensonntagserinnern im deutsch-russischen Vergleich“ hinsichtlich seiner kulturspezifischen Erwartungen abzumildern und demgegenüber stärker den fallspezifischen Ereignisbezug und institutionellen Kontext zu betonen. Daher sprechen wir vom „Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst“.

zur „Ordnung der Rituale“ (Soeffner 1992) und zur „Soziologie des Symbols und Rituals“ (Soeffner 2010). Unser grundsätzliches Verständnis religiöser Vergesellschaftung fußt in den religionssoziologischen Arbeiten von Luckmann (1967, 1988, 1996) und den Studien zu modernen Gottesdienstformen von Knoblauch (1999, 2009). So interessant und inspirierend diese Arbeiten sind: Sie sind für unser konkretes analytisches Vorhaben aufgrund der multimodal-raumbasierten Komplexität der Interaktionsdokumente und unserem Interesse an der detaillierten Rekonstruktion der situativen Konstitution von Ritualität nicht unmittelbar orientierungsleitend. Unsere Annäherung an Aspekte, die für ein kulturwissenschaftliches Erkenntnisinteresse zentral sind, erfolgt also nicht über den expliziten Anschluss an theoretisch-konzeptionelle Überlegungen, sondern über die Spezifik unserer Daten – und forschungslogisch daher zu einem ‚späten‘ Zeitpunkt.

Nachdem wir uns zunächst zur präventiven Bearbeitung möglicher Missverständnisse und Fehlerwartungen eher dazu geäußert haben, was unser Beitrag nicht ist, wollen wir nun darlegen, was genau wir tun werden.

Wir analysieren in diesem Beitrag auf der Grundlage einer raumbasierten, multimodal-interaktionsanalytischen Methodologie den Vollzug eines religiösen Rituals, das seinen festen Platz im Kirchenjahr hat und nur einmal im Jahr vollzogen wird. Das Ritual findet in evangelischen Kirchen als Bestandteil der gottesdienstlichen Liturgie am letzten Sonntag des Kirchenjahres, dem so genannten Totensonntag oder Ewigkeitssonntag, statt. Im Rahmen dieses Rituals wird an die Verstorbenen erinnert, indem deren Namen vorgelesen werden und für jeden Verstorbenen eine Kerze entzündet wird. Mit diesem Erinnerungsritual wird – aus religiöser Sicht – zum einen der Verstorbenen gedacht (daher Totensonntag), zum anderen wird die Angst vor dem Tod durch die Perspektive auf ein ewiges Leben nach dem Tod bearbeitet (daher auch Ewigkeitssonntag). Wir beschäftigen uns mit diesem Erinnerungsritual aus einer vergleichenden Perspektive. Unsere empirischen Grundlagen sind Videoausschnitte aus zwei Gottesdiensten, die am 20.11.2016 zum einen in Sarepta (Wolgograd) und zum anderen in Zotzenbach (Südhessen) aufgezeichnet wurden.

Bei den beiden Ritualvollzügen handelt es sich um einen minimalen Kontrast, denn die Ausschnitte sind weitgehend vergleichbar. Dies gilt für den Zeitpunkt der Aufnahme, für die konfessionelle Zugehörigkeit der dokumentierten Gemeinde (lutherische Kirchengemeinde) und die basale Struktur: Verlesen der Namen Verstorbener und Entzünden einer Kerze für jeden Verstorbenen. Auf der Grundlage dieser Vergleichbarkeit unterscheiden sich die Aufnahmen jedoch hinsichtlich folgender Merkmale: dem Aufnahmeort (Russland und Deutschland), der Sprache des rituellen Vollzugs (russisch und deutsch), der Interaktionsarchitektur der Kirchenräume und des Altarbereichs, der Raumnutzung während des Rituals sowie der Beteiligungsstruktur.

Diese Spannung von Übereinstimmung und Differenz liefert zum einen fallbasierte Einblicke in das Varianzspektrum, in dem dasselbe liturgische Element faktisch vollzogen werden kann. Und sie eröffnet zum anderen die Möglichkeit, in der Spezifik des jeweiligen Vollzugs mehr als nur eine Zufälligkeit zu sehen: nämlich den motivierten Ausdruck eines gottesdienstlichen Konzepts, das dem Erinnerungsritual zugrunde liegt, das auf Strukturen der Institution verweist und über deren gesellschaftliche und kulturelle Prägung Auskunft gibt.

Wir gehen von folgender Annahme aus: Der Zugang zu der spezifischen Bedeutung des Erinnerungsrituals für die vollziehende Institution, die beteiligte Gemeinde und die Hinterbliebenen führt nur über die genaue Analyse der Vollzugspezifika der beiden Erinnerungsrituale. Grundlage dieser Annahme ist die ethnomethodologische Perspektive, wonach Gesellschaftsmitglieder ihre soziale Umwelt im Moment des interaktiven Vollzugs verstehen und als soziales Faktum, das heißt als real existierend, begreifen. Bergmann (1981, 12) hat diese zentrale ethnomethodologische Vorstellung von Garfinkel (1967) in der Formulierung einer „Vollzugswirklichkeit“ verdichtet.

Wir betrachten die Spezifik des jeweiligen Vollzugs als die empirische Grundlage der Rekonstruktion von Ritualität. Die rekonstruierte Ritualität wiederum eröffnet den empirisch basierten Zugriff auf einen wesentlichen Aspekt der situativen Produktion religiöser Bedeutung und auf ein wichtiges Element religiöser Vergesellschaftung insgesamt.

2 Rituelle Kommunikation und Ritalität des Verhaltens

Mit unserem Erkenntnisinteresse an Ritalität im Gottesdienst bewegen wir uns in dem Bereich der Untersuchung institutioneller Kommunikation. Während es präferiert untersuchte Institutionen gibt, zu denen umfangreiche empirische Untersuchungen durchgeführt wurden (beispielsweise Schule, Gerichtssaal, Universität, Arztpraxis, Betrieb, Wirtschaftsunternehmen und Krankenhaus), besitzt die Kirche diesbezüglich eine eher randständige Bedeutung: Es gibt nur wenige Untersuchungen, die sich mit Kommunikation in der Kirche beschäftigen haben. Eine der einschlägigen stammt aus den 1990er-Jahren und beschäftigt sich mit Gottesdienst als prototypisches Beispiel für rituelle Kommunikation (Paul 1990)⁴. Paul grenzt sich von der Position von Leach (1978) und Werlen (1984) ab, die sich bei ihren Analysen rituellen Handelns auf das Formular oder die Partitur des Rituals im Sinne einer ablaufschematischen Ordnungsstruktur – in der Formulierung von Werlen (1984, 148) „eine klar strukturierte, klar kodifizierte Handlung (respektive Folge von Handlungen)“ – beziehen. Demgegenüber formuliert er als zentrales Argument: Für die Konstitution ritueller Bedeutung ist gerade nicht das Formular oder die Partitur verantwortlich (Paul 1990, 17), sondern spezifische, subjektgebundene Verhaltensweisen beim Vollzug des Rituals (Paul 1990, 11). Dies ist ein Aspekt, der in unseren eigenen Analysen in besonderer Weise sichtbar wird.

Ein weiterer Punkt, der für unsere Untersuchung eine Rolle spielt, ist das Verhältnis von Ritalitätsvollzug und Institution, mit dem sich Paul (1983) beschäftigt hat. Es ist vor allem die ethnomethodologische Vorstellung, dass ein Ritual als Bestandteil institutioneller Ordnung (wie andere Ordnungsstrukturen auch) situativ vollzogen, dass es gesprochen und verkörpert werden muss, um seine volle Wirkung zu entfalten,

die wir mit Paul teilen⁵. In einem wichtigen Punkt haben wir die ethnomethodologische Perspektive jedoch radikalisiert, denn wir sind im eigentlichen Sinne nicht am Erinnerungsritual als Bestandteil der totensonntäglichen Liturgie interessiert. Dieses Ritual setzen wir gewissermaßen als Bedingung unseres analytischen Erkenntnisinteresses voraus und beschäftigen uns konkret mit folgenden Fragen: Welche soziale Bedeutung wird durch den spezifischen Vollzug des Rituals situativ produziert? Wer sind die zentralen Agenten des Vollzugs und welche Beteiligungsstruktur (bezogen auf alle Anwesenden) liegt dem Vollzug zugrunde? Welche Vorentscheidungen gehen dem spezifischen Vollzug des Rituals voraus? Um diesen spezifischen Erkenntnisfokus zu verdeutlichen, sprechen wir im Titel auch nicht vom Erinnerungsritual, sondern von zwei Formen ritueller Sinnkonstitution, die wir als Ritalität bezeichnen. Dieser Sinn wird in situ und kollektiv produziert. Hierdurch und durch das handlungsimplikative *Totensonntagserinnern* verdeutlichen wir die Qualität und Eigenschaft unseres Erkenntnisgegenstands als faktisches Vollzugshandeln, das wir (im gegebenen Darstellungsrahmen) in seiner gesamten multimodal-räumlichen Komplexität rekonstruieren.

Da wir auf einer audiovisuellen Basis arbeiten, haben wir teilweise gänzlich andere Einblicke in die Struktur dieser Vollzugsnotwendigkeit ritueller Bedeutung, die Paul bei seiner Untersuchung nicht zur Verfügung hatte. Der rituelle Vollzug wird nun nicht nur in seiner monomodalen Reduktion auf Verbalität, sondern in seiner faktischen multimodal-räumlichen Komplexität analysierbar. Nur wenn alles Hör- und Sichtbare in seiner unausweichlichen räumlichen Bindung in den analytischen Fokus gerückt wird, werden Einsichten in die Konstitution ritueller Bedeutung deutlich, die gerade auch in ihrem mikrostrukturellen Zusammenspiel die zentrale Grundlage für die Konstitution von Ritalität darstellen. Ritueller Sprechen ist unter diesen Bedingungen nur noch ein Teil von „*embodied interaction*“ (Streeck/Goodwin/LeBaron 2011).

⁴ Weitere Untersuchungen zum protestantischen Gottesdienst liefern Gülich/Paul (1984); zum römisch-katholischen Gottesdienst als Beispiel für ein prototypisches Ritual Rauch (1992); weiterhin Werlen (1984, 1987, 1988, 2001). Paul identifiziert auf der Grundlage eines protestantischen Gottesdienstes eine Opposition zwischen Ritual und Institution (Paul 1983, 95f.).

⁵ Im Sinne dieser Vollzugsvorstellung von Ritual siehe hierzu auch Rappaport (2008) und seine Konzeption des Zusammenhangs von Ritual und performativem Sprechen („ritual and performative speech“; Rappaport 2008, 192).

Die punktuelle Beschäftigung mit Interaktion in der Kirche, die aus dem Anfang der 1990er-Jahre datiert, wurde nachfolgend nicht weitergeführt, obwohl es ein ungebrochenes Interesse an institutioneller Kommunikation gab. Die gleiche Einschätzung trifft auch auf linguistische Untersuchungen im Bereich Religiöser Diskurs zu. Dementsprechend wurde das Verhältnis von Sprache und Religion kürzlich als „unzureichend untersuchter Bereich“ (Lasch/Liebert 2015, 477) charakterisiert. Gleichwohl existiert ein anhaltendes, jedoch eher punktuell Interesse an diesem Untersuchungsgegenstand (siehe beispielsweise Cölfen/Enninger 1999; Bayer 2004; Greule/Kucharska-Dreiss 2011; Greule 2012). Gleichzeitig wurde darauf verwiesen, den Aspekt „Sprache der Religion“ soziolinguistisch zu fassen und als funktionale Varietät zu verstehen (Lasch/Liebert 2015, 481–487). Der aktuelle Forschungsstand ist jedoch ungenügend, und unser Wissen über die Kirche als Interaktionsraum und über die linguistische, pragmatische und interaktionsräumliche Spezifik dieser Form institutioneller Kommunikation ist überschaubar.⁶

Es gibt inzwischen vereinzelte Studien, die auf der Grundlage audiovisueller Dokumente und im Rahmen multimodal-räumlicher Konzepte zeigen, mit welchem Erkenntnisgewinn Interaktion im Kirchenraum untersucht werden kann. So wurde beispielsweise untersucht, wie Konfirmanden sich in ihrer kollektiven sozialen Zugehörigkeit dadurch positionieren, dass sie in den Altarraum gehen, dort ihre Konfirmandenkerze an der Osterkerze anzünden und wieder zurückkehren zu ihren angestammten Plätzen in reservierten Kirchenbänken (Schmitt 2012a). Eine andere Studie analysierte die sozialräumlichen Implikationen, die für die Konfirmanden mit einer erloschenen Osterkerze zusammenhängen (Schmitt 2012b). Eine dritte Studie fokussiert die Tatsache, dass die Konfirmanden den Abschluss der Kirchenbank berühren, wenn sie in die Bank eintreten oder sie verlassen (Schmitt 2013b). Diese Berührung wurde konzeptualisiert als Ausdruck dafür, dass hier ein relevanter Aspekt des räumlichen Settings geschaffen und angezeigt wird.

Hausendorf/Schmitt (2010) gehen der grundsätzlichen Frage nach, wann eigentlich der Gottes-

dienst beginnt und sich die spezifische Form religiöser Vergesellschaftung in Gang setzt. Hausendorf/Schmitt (2016b) zeigen, dass bei der Analyse ritueller Kommunikation im Gottesdienst die Interaktionsarchitektur und das sozialtopografische Wissen eine zentrale Rolle bei der Analyse von Ritualität als konstitutivem Element institutioneller Kommunikation in diesem Funktionsraum spielen.

Vorstellungen von Ritualisierung rahmen und leiten in der Regel die Analyse von Aktivitätszusammenhängen, die in unterschiedlichen Dimensionen ritualisiert sind (Bell 1992, 1997). Es sind vor allem drei Dimensionen, die dabei eine zentrale Rolle spielen:

Formalisierung: Ritualisierte Aktivitäten folgen Konventionen, die wichtiger sind als individuelle Entscheidungen oder die pragmatische Adaption an situative Bedingungen und Gegebenheiten (siehe beispielsweise Bloch 1989; Rappaport 1999, 26). Für den von uns untersuchten Fall existiert eine solche Formalisierung ebenfalls. Man kann in der Kirchenordnung nachlesen, dass es Bestandteil des Vollzuges dieses Erinnerungsrituals ist, dass die Namen der Verstorbenen vorgelesen werden und für jeden Verstorbenen eine Kerze entzündet wird. Weiterhin erfolgt der Hinweis, dass es grundsätzlich zwei Möglichkeiten des Anzündens der Kerzen gibt: Entweder werden sie von einem Kirchenvertreter entzündet oder von Angehörigen der Verstorbenen. Es werden dann noch Vorschläge formuliert, wo die Kerze stehen kann, an der die Anzünder ihre Kerze entzünden und wo die Verstorbenen-Kerze dann ihren Platz finden kann.

Die beiden Videoausschnitte repräsentieren genau diese beiden Möglichkeiten (die Lösungen für das Problem *Kerze entzünden*), sodass die Folgen beider Varianten für die Strukturierung des Gesamt ereignisses sichtbar werden.

Wiederholung und Invarianz: Ritualisierte Aktivitäten werden charakterisiert durch die Bedeutung von Wiederholung („punctilious concern with repetition“, Bell 1997, 150). Im Hinblick auf diesen Aspekt sind beide Aufnahmen von prototypischer Qualität, da wir die mehrfache und invariante Realisierung desselben Handlungszusammenhangs dokumentiert haben. Wir können also in unserem Fall der Produktion und Wirkungsweise von Ritualität sozusagen auf engstem Raum und als vielfache Wiederholung zusehen

⁶ Das ist der Ausgangspunkt für die Argumentation für die Etablierung einer „Religionslinguistik“, wie sie von Liebert (2017) als notwendige Differenzierung der Linguistik vorgeschlagen wird.

und zuhören und dabei die Konstitution von Ritualität wie unter einem Mikroskop betrachten.

Rückgriff auf Traditionen: Die Relevanz der Tradition kann zwei unterschiedliche Formen annehmen. Zum einen können Traditionen durch die explizite Referenz auf Handlungen und Bedeutungen ausgewiesen werden, die vor langer Zeit etabliert worden sind (Wagner 2007, 21). Zum anderen können frühere Verhaltensweisen und Handlungen habituell und damit implizit reproduziert werden (Bourdieu 1993, 39). Dies ist ein Aspekt, der in unseren Dokumenten ebenfalls eine Rolle spielt, primär beim Erinnerungsritual in Sarepta.

Bei Bells Vorstellung von ritualisierter Interaktion als sowohl strukturierter als auch als strukturierender Aktivität wird zudem die Struktur der Gruppe verkörpert und reproduziert, die hinter dem Ritual steht (Bell 1997, 79). Wir werden auf diesen Aspekt zurückkommen und danach fragen, welche Konzeptionen von Gottesdienst sich für Sarepta und Zotzenbach tatsächlich aus der jeweiligen Vollzugsqualität desselben Rituals ableiten lassen.

3 Methodische und konzeptionelle Grundlagen

Die Analyse des Erinnerungsrituals erfolgt auf der Grundlage der multimodalen Interaktionsanalyse⁷ sowie der interaktionistischen Raumanalyse (Hausendorf/Schmitt/Kesselheim 2016, Hausendorf/Schmitt 2017). Theoretischer Rahmen ist dabei die konzeptionelle Trias von *Interaktions-*

⁷ Unter multimodaler Interaktionsanalyse ist der eigenständige Ansatz zur Interaktionsanalyse zu verstehen, der sich im deutschsprachigen Raum seit etwa 15 Jahren schrittweise aus der Konversationsanalyse entwickelt hat. Für diesen Ansatz ist die vollständige Aufgabe des verbalen Primats und die konsequente multimodale Entwicklung im Bereich der Datendokumentation (Schmitt 2017), der Methoden- und Datenentwicklung (Schmitt 2016, Hausendorf/Schmitt 2016c) und der Gegenstandskonstitution (Schmitt in Vorbereitung) zu verstehen. Siehe auch Schmitt (2015) zur Positionsbestimmung der multimodalen Interaktionsanalyse im Vergleich zur multimodalen Konversationsanalyse.

*architektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum*⁸.

Bei der Interaktionsarchitektur gehen wir von der Kernvorstellung aus, dass bei allen Räumen, vor allem jedoch bei institutionellen Funktionsräumen, die gebaute Architektur Teil des sozialen Ereignisses ist. Die Architektur solcher Funktionsräume ist speziell für die Interaktion entwickelt worden, die in ihnen stattfindet und stellt gebaute Lösungen für rekurrente Probleme zur Verfügung, die mit dieser Interaktion zusammenhängen. Gesellschaftliche Funktionsräume stellen in zugespitzter Weise Ressourcen für die Interaktion zur Verfügung, wobei diese Ressourcen der Interaktion gegenüber vorgängig existieren. Daher ist es eine der ersten Aufgaben der interaktionistischen Raumanalyse genau diese Ressourcenqualität im Sinne von „Benutzbarkeitshinweisen“ (Hausendorf/Kesselheim 2013, 2016) zu rekonstruieren. Die Rekonstruktion erfolgt unabhängig von der in den Videodokumenten sichtbaren Raumnutzung und ist (bezogen auf die konkrete Interaktion) weitgehend interpretationsfrei und sozial-kulturell unspezifisch. Hier geht es vielmehr um die Möglichkeiten, die der Raum – bezogen auf die menschliche Sensorik und Motorik – in Begriffen von Wahrnehmbarkeit und Benutzbarkeit bietet: Welche Angebote macht der Raum für die visuelle Wahrnehmung, für die Möglichkeit, sich in ihm zu bewegen, zu verweilen und Gegenstände der innenarchitektonischen Ausstattung zu benutzen und zu berühren? Für die Beantwortung dieser Frage wurde das Konzept *Interaktionsarchitektur* als theoretischer Rahmen entwickelt.⁹

Die Frage, welche sozialen und kulturellen Implikationen damit jeweils verbunden sind und was konkrete Formen der Raumnutzung für den Vollzug der Interaktion in solchen Funktionsräumen bedeuten, berührt den Kern der *Sozialtopografie*. In ihrem Zentrum stehen die unterschied-

⁸ Zum Konzept Interaktionsraum, das inzwischen im Kontext der Analyse multimodaler Interaktion zur aktiven Herstellung körperlich-räumlicher Konstellationen der Interaktionsbeteiligten mit unterschiedlicher Nuancierung etabliert ist, siehe beispielsweise Mondada (2007), Müller/Bohle (2007), Schmitt/Deppermann (2007), Hausendorf (2013) sowie Schmitt (2013a).

⁹ Die Konzepte Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie sind detailliert ausgeführt in Hausendorf/Schmitt (2013, 2016a).

lichsten Formen konkreter Raumnutzung: sowohl die von Gruppen im Kontext fokussierter Interaktion als auch die eines einzelnen Anwesenden und damit losgelöst von Interaktion. Die sozialtopografische Vorstellung versteht konkrete Formen der Raumnutzung als Selektionen aus der Vielzahl von Möglichkeiten, die durch die Interaktionsarchitektur ‚objektiv‘ zur Verfügung gestellt wird. Sie geht weiterhin davon aus, dass diese Selektion motiviert ist, unabhängig davon, ob den Handelnden diese Motivierung reflexiv zugänglich ist, und dass diese Motivierung ihre zentrale Grundlage im kulturellen Wissen derjenigen hat, die gesellschaftliche Funktionsräume nutzen.

Es ist also die Ebene des Sozialen, die mit der Sozialtopografie in den Fokus rückt. Sie begreift konkrete Raumnutzung aufgrund ihrer inhärenten Selektivität (weswegen die vorgängige Analyse der Interaktionsarchitektur notwendig ist) als verhaltensspezifische und verkörperte Kommentare hinsichtlich der Grundfunktionalität des Funktionsraumes. Diese Kommentare beziehen sich auf das, was kollektiv und in fragloser Übereinstimmung und auf der Grundlage kollektiven Wissens als adäquates Verhalten wahrgenommen und erwartet wird (im Sinne einer Normalform von Cicourel (1975)).

Ohne kollektives sozialtopografisches Wissen ist nicht erklärbar (ohne dass jeweils konkrete Anweisungen gegeben werden müssen), wie ein Gottesdienst in aller Regel als reibungsloses Ritual vollzogen werden kann und fraglos ‚funktioniert‘. Diese Wissensgrundlagen aus dem faktischen Verhalten der Beteiligten zu rekonstruieren, wird durch das Konzept *Sozialtopografie* gerahmt und angeleitet.¹⁰

Sowohl interaktionsarchitektonische als auch sozialtopografische Implikationen und ihr Bezug auf gebauten Raum werden in der Regel bei der

10 Das Konzept *Interaktionsarchitektur* hat gewisse Gemeinsamkeiten mit der Vorstellung des Dispositivs von Foucault (1978), ist jedoch in seiner Extension und in seinem Anspruch bewusst auf Architektur beschränkt. Der gemeinsame Kerngedanke lässt sich – bezogen auf Architektur – etwa wie folgt formulieren: Architektur ist eine sozial-kulturelle Größe, die dem kulturell sozialisierten Individuum als autonome Relevanz begegnet und sich auf dessen Verhalten auswirkt. Das Individuum verhält sich – teils bewusst, teils unbewusst – dieser Relevanz gegenüber, immer dann, wenn es Architektur (in Form von Räumen) nutzt. Das ist auch dann der Fall, wenn beispielsweise bewusst gegen Normalformerwartungen verstoßen wird.

Analyse von Interaktion entweder überhaupt nicht oder doch nur sehr peripher und in der Regel, ohne methodisch Spuren zu hinterlassen, berücksichtigt. Das ist bei unseren Analysen anders. Beide Aspekte sind vielmehr konstitutive Bestandteile der Interaktionsanalyse.

Ein methodisch-methodologischer Aspekt ist für unsere Analyse des Erinnerungsrituals wesentlich. Wir werden nicht der Gefahr erliegen, bei unseren Analysen gleich in Richtung ‚interkulturelle Spezifik‘ loszulaufen. Es geht uns nicht darum, die Analyse des rituellen Vollzugs durch die Basisannahme zu orientieren, eventuell beobachtbare Spezifika und Unterschiede seien kulturspezifisch und der Tatsache geschuldet, dass die eine Aufnahme aus Sarepta (Wolgograd), die andere aus Rimbach (Südhessen) stammt.

Es geht uns vielmehr unter Adaption des konversationsanalytischen Diktums „from the data themselves“ (Schegloff/Sacks 1973, 291)¹¹ darum, beide liturgische Ereignisse als rituellen, gottesdienstlichen Vollzug in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit zu rekonstruieren. Erst in einem zweiten Schritt werden die (bei den eigenständigen Fallrekonstruktionen produzierten) Ergebnisse aufeinander bezogen und verglichen. Dieses Vorgehen ist notwendig, um einen methodologischen Kurzschluss in Form eines vorschnellen Vergleichs zu verhindern und der jeweiligen Eigenständigkeit der Dokumente gerecht zu werden. Nur durch diese methodischen Vorkehrungen kann verhindert werden, dass das zweite Dokument bereits zu Beginn seiner Analyse mit der ergebnisorientierten Perspektive des ersten vermessen und evaluiert wird.

Mit einem solchen Vorgehen leugnen wir natürlich nicht die Relevanz kulturspezifischer Einflüsse auf den Ritualvollzug. Die Ignoranz der sprachkulturellen Differenz der Dokumente wäre angesichts ihrer empirischen Evidenz nicht zu rechtfertigen. Es ist ja gerade diese Differenz im Rahmen weitgehender Vergleichbarkeit, die das zentrale Motiv für unsere analytischen Anstrengungen darstellt. Wir versuchen, aus dem lokal produzierten

11 Diese methodologische Orientierung der Konversationsanalyse besagt, dass relevante Konzepte und Kategorien zur Charakterisierung von Interaktionsdokumenten aus der empirischen Auseinandersetzung mit den Daten selbst zu entwickeln sind und nicht in einem analyse-vorgängigen Akt theoretischer Setzungen erfolgen dürfen.

und situationsgebundenen Interaktionsverhalten die diesem Verhalten implementierten kulturspezifischen ‚Hinter- und Untergründe‘ zu rekonstruieren. Habscheid (2016) hat beispielhaft skizziert, welche theoretischen und methodischen Implikationen mit einem solchen Versuch verbunden sind. Ein solches Erkenntnisinteresse weist weit über den konversationsanalytischen Gegenstand hinaus, weil es die Tatsache zu berücksichtigen versucht, dass – wie Habscheid (2016, 145) in Bezug auf Bewertungen formuliert:

[...] sich die Interagierenden, ohne dem systematisch Aufmerksamkeit widmen zu können, im *Hintergrund* über all das *mit*[verständigen], was ihre Bewertungen überhaupt erst sinnvoll erscheinen lässt [...], z. B. kulturelle Rahmen für ästhetische, moralische, charakterliche oder politische Bewertungen. (Herv. im Original)

Man kann den Fokus auf Bewertungen auf interaktives Verhalten insgesamt erweitern und in dem Versuch der Rekonstruktion der verhaltensstrukturierenden Relevanz solcher kultureller Rahmen ein Erkenntnisobjekt unseres Beitrags sehen. Methodologisch ist es jedoch wichtig, den Bereich grundlegender theoretischer Annahmen von der methodischen Rekonstruktionsarbeit getrennt zu halten. Wir jedenfalls machen die Setzung kultureller Grundlagen nicht zum Ausgangspunkt unserer empirischen Analysen.

Wenn man mit Interaktionsdokumenten in unterschiedlichen Sprachen arbeitet, die aus unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten stammen, gerät man leicht in Verdacht, fremdkulturelle Relevanzen und Verhaltensstrukturen mit der eigenen kulturellen Orientierung zu vermessen. Wir verfügen jedoch beide über langjährige Kenntnisse bezüglich der Kontexte, aus denen die Aufnahmen stammen. Wir analysieren die beiden rituellen Vollzüge auf der Grundlage des von Garfinkel/Wieder (1992, 182) postulierten Prinzips der methodischen Adäquatheit:

The unique adequacy requirement of methods is identical with the requirement that for the analyst to recognize, or identify, or follow the development of, or describe phenomena of order* in local production of coherent detail the analyst must be vulgarly competent in the local production and reflexively natural accountability of the phenomenon of order* he is ‚studying‘.

Wenn wir Aussagen über Raumnutzung, interaktive Präsenzen und institutionelle Vorentscheidungen des dokumentierten Ritualvollzugs machen, dann geschieht dies auf der Basis eigener handlungspraktischer Kompetenzen bezüglich der analysierten Ereignisse. Es ist unser eigenes kulturelles Wissen, das wir bei der konstitutionsanalytischen Rekonstruktion institutionellen Ritualhandelns nutzbar machen. Es ist das kulturelle Wissen einer in der Nachbarschaft von Sarepta lebenden Russin und das eines in Zotzenbach aufgewachsenen und in der dokumentierten Kirche konfirmierten Deutschen. Wir sind beide seit längerer Zeit in Gottesdiensten in den beiden Kirchen mit unseren Kameras präsent.

Da wir nicht an kulturellen Deutungsmustern der Beteiligten interessiert sind, sondern an sozialen und kulturellen Implikationen institutionellen Ritualhandelns, reicht uns diese empirische Grundlage und methodologische Absicherung für unser Erkenntnisinteresse aus. Trotz dieser bewusst starken Fokussierung zeigen die Analysen, dass es möglich ist, die engen Grenzen der Fallspezifität in Richtung einer sozialhaltigen und im weiteren Sinne kulturgeprägten und kulturreproduktiven Praxis zu überschreiten. Dies jedoch – wie bereits erwähnt – zum Abschluss der Fallanalyse.

4 Die empirische Grundlage: Gottesdienstaufnahmen aus Zotzenbach und Sarepta

Die Videoaufzeichnungen sind Bestandteil einer seit längerer Zeit existierenden Kooperation zwischen der Universität Wolgograd und dem Institut für Deutsche Sprache, Mannheim (Schmitt/Petrova 2015, Petrova/Schmitt/Stuhlberg im Druck). Sie stehen wiederum im Rahmen des übergeordneten Forschungszusammenhangs *Sprache und Raum*, der im Rahmen einer Kooperation der Universität Zürich und dem Institut für Deutsche Sprache von Heiko Hausendorf und Reinhold Schmitt bearbeitet wird. Die Videoaufnahmen von Zotzenbach und Sarepta sind als Ergänzungskorpus zu der systematischen Dokumentation von so genannten Alpha-Gottesdiensten (einer modernen Gottesdienstform mit Musik und Theaterspie-

len sowie gemeinsamem Essen) in der Kirche in Rimbach (Südhessen) entstanden.¹² Die Aufnahmen erfolgen zum gleichen Zeitpunkt an ausgewählten Feiertagen des Kirchenjahres (hier dem Totensonntag) und unter der Maßgabe möglichst weitgehender Vergleichbarkeit. Die Videoaufzeichnungen in Zotzenbach wurden von Reinhold Schmitt (IDS), die in Sarepta von Anna Petrova (Universität Wolgograd) durchgeführt. Anna Petrova hat die russischen Aufnahmen transkribiert und übersetzt. Zu beiden Pfarrern und Gemeinden gibt es kontinuierliche Kontakte, zu denen auch die Rückführung zentraler Forschungsergebnisse in das dokumentierte ‚Feld‘ zählen.

5 Das Erinnerungsritual in Zotzenbach

Wir beginnen unsere Ausführungen zum Erinnerungsritual in Zotzenbach mit den interaktions-

12 Die Beschäftigung mit den Aufnahmen des Rimbacher Gottesdienstkorporus ist dokumentiert in: Hausendorf/Schmitt (2010, 2013, 2014, 2016, 2017) und Schmitt (2012a, b und 2013b).

architektonischen Grundlagen des Altarbereiches, in dem das Ritual vollzogen wird. Im Anschluss wenden wir uns der detaillierten, multimodal-räumlichen Beschreibung der Vollzugsspezifik zu und beschließen unsere Ausführungen mit einem fallspezifischen Resümee.

5.1 Interaktionsarchitektur: Das Vorne in Zotzenbach

Betrachten wir also das Vorne des Kirchenraums, auf das die Gemeinde durch die Anordnung der Kirchenbänke ausgerichtet ist [Abb. 1]. Der durch drei Stufen erhöhte Altarraum ist recht groß. Genauer gesagt, gilt das primär für den Bereich vor dem Altar, dem *Altarvorplatz*. Der Altar selbst ist gänzlich in die Nische integriert und zudem durch den davor platzierten, schmalen Tisch im gewissen Sinne zugestellt. Er ist zudem relativ weit weg von der ersten Kirchenbankreihe. Die Größe der nutzbaren Fläche wird nicht nur als Potential, sondern in gewisser Weise auch als Problem sichtbar, auf das interaktionsarchitektonisch reagiert wird. Denn die von der gebauten Architektur zur Verfügung gestellte Nutzungs-



Abbildung 1: Der Altarraum und seine relevanten Handlungszonen

fläche wird durch die Ausgestaltung mit mobilen Gegenständen und Objekten in motivierter Weise verkleinert.

Zunächst suggerieren die beiden an den Außenwänden platzierten Kirchenbänke, die genau wie die Bänke im Gemeinderaum aussehen, dass es vor den beiden Wänden einen Sitzbereich gibt. Es ist jedoch nicht ohne weiteres einsichtig, in welchen Situationen dort Gottesdienstbeteiligte Platz nehmen und in welcher Rolle oder Funktion sie dies tun sollten. Ein Sitzplatz in einer dieser Bänke würde die Person klar hervorheben und sie in den Wahrnehmungsfokus der Gemeinde rücken und so durch ihre Sichtbarkeit ‚veröffentlichen‘. Vor allem für potenziell in der rechten Bank Sitzende würde der Blick durch das mit einem schwarzen Tuch zugehängte Objekt behindert. Die beiden Bänke reduzieren jedoch die Grundfläche bereits erkennbar, wie die weißen Linien in Abbildung 1 zeigen. Obwohl selbst mobil, strahlen die Bänke wesentlich mehr Dauerhaftigkeit aus als die anderen im Altarraum platzierten Objekte. Man kann sich nur schwerlich vorstellen, dass die Bänke nach diesem Gottesdienst wieder weggeräumt werden.

Im Gegensatz dazu zeichnen sich die anderen Gegenstände und Objekte durch eine ‚höhere Mobilität‘ aus. Man erwartet nicht, dass beispielsweise die weißgedeckten Beistelltische vergleichbar dauerhaft an dem Platz stehen, an dem sie für diesen besonderen Gottesdienst gestellt worden sind. Würden sie dauerhaft an ihrem momentanen Platz verbleiben, würde das ein ernsthaftes Problem für die Begehbarkeit des Altarvorplatzes und ganz besonders für die Altarnutzung selbst etablieren. Die aktuelle Ausgestaltung des Vorne legt die Vermutung nahe, dass der Altar in diesem Gottesdienst nicht benötigt wird. Dies wird auch dadurch gestützt, dass der unmittelbare Bereich vor dem Altar nicht als Sprechort ausgewiesen ist. Zumindest fehlt dort ein Mikrofon. Sollte der Altar dennoch gebraucht werden, wären größere Umbauten notwendig, zumindest müsste der Tisch davor weggeräumt werden.

Eine fehlende Dauerimplikation gilt auch für die beiden kleineren, seitlich platzierten Tische, von denen der linke auf einer Linie mit dem Ambo und dem dort platzierten Mikrofon steht. Zusammen rahmen diese Objekte eine zweite, kleinere Nutzungsfläche mit unbehinderter Begehbarkeit, die in Abbildung 1 rot gezeichnet ist. Ein mittig

in dieser Nutzungsfläche aufgestelltes Mikrofon markiert den zentralen Sprechort dieses Gottesdienstes, soweit dies den Altarvorplatz betrifft. Demgegenüber ist der Platz hinter dem Ambo, der zweite ausgewiesene Sprechort, mit temporärer und einmaliger Relevanz verbunden. Um die Anzahl der interaktionsarchitektonisch ausgewiesenen Sprechorte zu komplettieren, muss man auf die Kanzel verweisen. Auch dort befindet sich ein Mikrofon, um das Grundproblem der Hörbarkeit zu bearbeiten.

Hinsichtlich der Tische, des Ambos und der Mikrofone kann man von einer Nutzung im Gottesdienst ausgehen. Demgegenüber werden wahrscheinlich weder die beiden Bänke besetzt werden (zumindest nicht die rechte), noch wird das schwarz abgedeckte Objekt zum Einsatz kommen. Im Gegensatz zu allen anderen Gegenständen und Objekten weiß man nicht, was sich unter der Decke verbirgt und warum es der Sichtbarkeit entzogen ist. Sollte es wider Erwarten eine Rolle im Gottesdienst spielen, müsste es aufgedeckt werden.

Wir können abschließend davon ausgehen, dass sich das relevante Geschehen im Altarvorplatz primär in der rot gerahmten Fläche und teilweise auch in der weiß gerahmten abspielen wird. Und wir erwarten an zwei verschiedenen Sprechorten im Altarraum zu unterschiedlichen Zeitpunkten verbale Aktivitäten.

5.2 Die Vorankündigung in der Gottesdienstöffnung

Wir werden erstmalig im Rahmen der Gottesdienstöffnung auf das Erinnerungsritual aufmerksam, als der Pfarrer die Erinnerung an die Verstorbenen mit folgenden Worten vorankündigt: *ich begrüße besonders (--) die angehörigen der verstorbenen des vergangenen kirchenjahres die wir heute besonders in unser gebet einschließen (--) wir werden später für jeden unserer verstorbenen eine kerze entzünden (--)*.

Unter einer multimodalen Perspektive fällt neben der sprachlichen Ankündigung der blickliche und gestikulierende Verweis des Pfarrers (simultan mit **verstorbenen**) auf das mit der schwarzen Decke verhüllte Objekt auf [Abb. 2], von dem man annehmen muss, dass es sich um einen Halter für die Kerzen der Verstorbenen handelt. Dieses Objekt besitzt eine zentrale Relevanz

für das Erinnerungsritual, die bereits zu einem Zeitpunkt demonstriert wird, als das Objekt ganz offensichtlich noch nicht in dem Zustand ist, in dem es später beim Erinnerungsritual seine spezifische Funktionalität erfüllen wird.

14 PF: wir werden später (-)



15 für jeden (-) unserer verstorbenen¹³ (-)
16 eine Kerze entzünden (--)

Während zur Vorankündigung des Erinnerungsrituals primär Verbalität genutzt wird, erfolgt eine Weile später die nahkontextuelle Vorbereitung des demonstrierten Objekts ausschließlich im Bereich des visuell Wahrnehmbaren und während gemeinsam ein Kirchenlied gesungen wird.

5.3 Vorbereitung des Erinnerungsrituals durch den Küster [106 Sekunden]

Während die Gemeinde mit Orgelbegleitung das zweite Kirchenlied singt, bereitet der Küster den Einsatz des signifikanten Objekts für die Gemeinde sichtbar vor: Er kommt aus der Sakristei, holt einen Kerzenanzünder hinter dem Altarkreuz hervor und legt diesen auf der Kirchenbank im rechten Altarbereich in der Nähe

¹³ Die Zuordnung von Transkripttext und Bild wird durch Fettmarkierung verdeutlicht. Die Transkription erfolgt in Anlehnung an Selting et al. (2009).

des zugedeckten Objekts ab. Dann nimmt er langsam und mit Bedacht die schwarze Decke ab und gibt sukzessive den Blick auf einen Kerzenständer in Form einer Weltkugel frei, auf dessen zwei ‚Breitengraden‘ Teelichter angeordnet sind [Abb. 3-11].

Der Küster folgt dabei keiner ökonomischen Handlungsrealisierung, bei der die Decke eventuell in einem Zug und mit einer gewissen Dynamik abgezogen wird. Wir sehen vielmehr den Vollzug einer Aktivität, die Zeit für sich beansprucht und sich durch eine Art Entschleunigung bzw. Zerdehnung (gemessen an einer alltagsweltlich-ökonomischen Realisierung) auszeichnet. Die Entfernung der schwarzen Decke rückt dadurch selbst in die Nähe eines rituellen Vollzugs und projiziert bereits die spezifische rituelle Qualität des folgenden liturgischen Vollzugs. Der Küster positioniert sich zudem so an der Weltkugel, dass die in den Bänken Sitzenden den sukzessiven Fortschritt seiner Aufdeckungsaktivitäten verfolgen können. Nie steht er mit dem Rücken zur Gemeinde vor der Weltkugel!

Er legt die Decke dann auf der Kirchenbank ab, holt von dort den Kerzenanzünder und entzündet die Zentralkerze im Zentrum der Weltkugel. Danach nimmt er die Decke von der Bank, geht zurück hinter den Altar, legt Anzünder und Decke hinter dem Altar ab und geht dann weiter in die Sakristei.

Um diese Vorbereitung – die in einem demonstrativen Sichtbarmachen der Weltkugel besteht – richtig einschätzen zu können, muss man Folgendes wissen: Die Weltkugel wird nicht immer erst im laufenden Gottesdienst aufgedeckt. Im ‚normalen‘ Gottesdienst wird die nicht abgedeckte Weltkugel vor dem Gottesdienst an genau die Stelle gebracht, an der sie auch am Totensonntag steht. Sie wird dann – teilweise vor dem Gottesdienst oder nach der Teilnahme am Abendmahl – von Gläubigen für ein ‚privates Erinnerungsritual‘ genutzt: Sie entzünden an der Weltkugel eine Kerze und verweilen für einen Moment in andächtiger Haltung vor der brennenden Kerze. Sie tun dies jedoch in einer deutlich nicht-demonstrativen, sondern selbstbezogenen Weise.

Da die Abdeckung der Weltkugel also nicht grundsätzlich im bereits laufenden Gottesdienst geschieht, handelt es sich beim Totensonntagsgottesdienst um eine markierte Praxis, die auf Sichtbarkeit hin angelegt ist. Die Gemeinde soll das

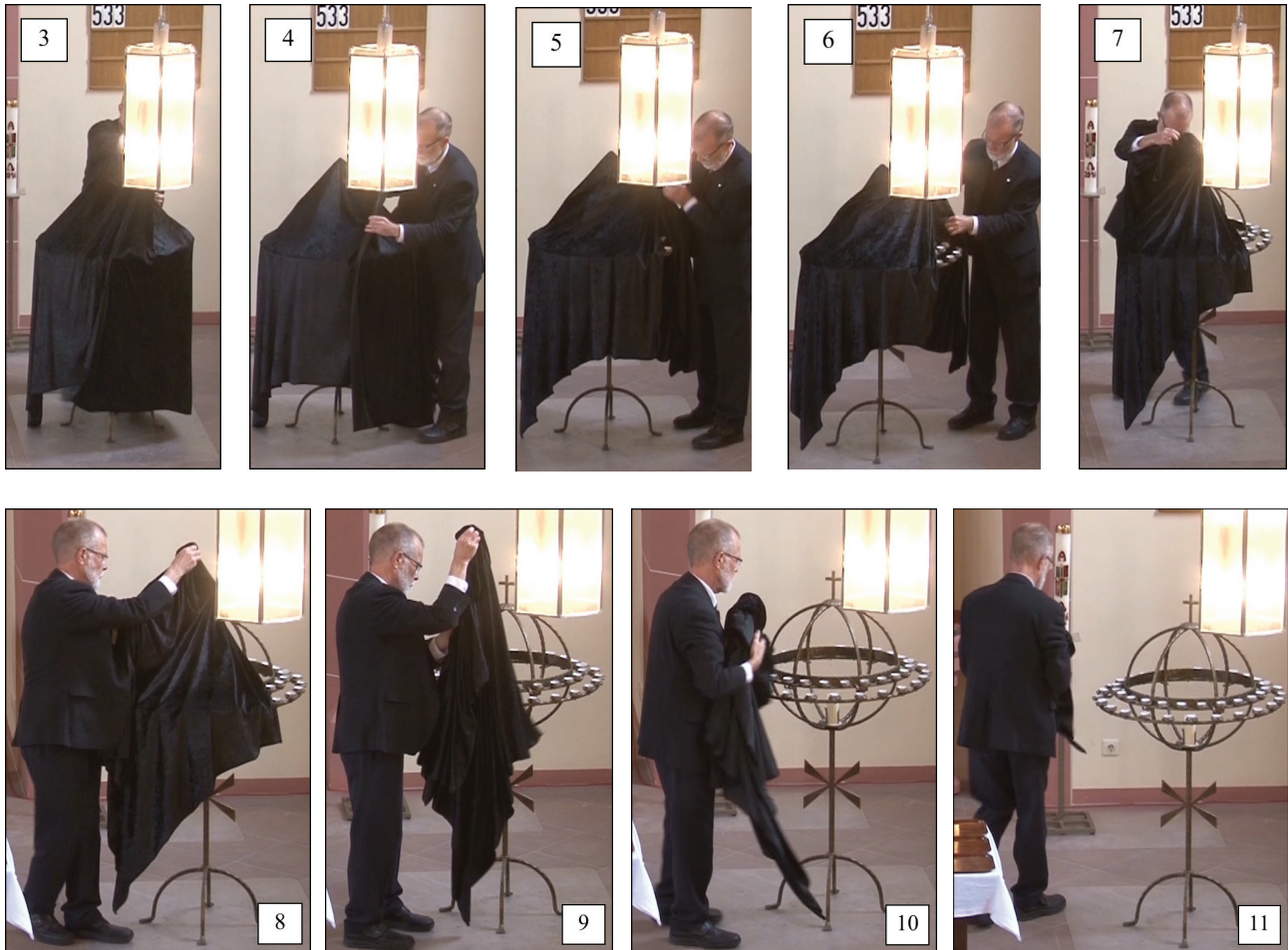


Abbildung 3-11: Das Aufdecken der Weltkugel durch den Küster

Aufdecken als Vorbereitung des Erinnerungsrituals wahrnehmen. Gerade dadurch, dass sie nicht schon von Beginn an sichtbar ist, wird ihre besondere Bedeutung im Kontext der Erinnerung an die Verstorbenen hervorgehoben. Sie wird speziell für dieses Ritual und daher auch erst zeitnah zu dessen Vollzug sichtbar gemacht und rituell aufgeladen.

5.4 Vollzug des Erinnerungsrituals

5.4.1 Ankündigung des liturgischen Elements

Der Pfarrer, der bereits seit längerer Zeit hinter dem mittig im Altarraum platzierten Standmikrofon positioniert ist, kündigt – [14:45 nach offiziellem Beginn] nachdem ein gesungenes Amen ausgeklungen ist – das Erinnerungsritual an: *wir hören jetzt die namen der verstorbenen des ver-*

gangenen kirchenjahres. Hatte er im Zusammenhang mit der Vorankündigung im Rahmen der Gottesdiensteröffnung das Erinnerungsritual über das Anzünden einer Kerze für jeden Verstorbenen benannt, referiert er nunmehr ausschließlich auf das Vorlesen der Namen – und damit auf die verbalen Ressourcen der Realisierung.

Dabei ist die Formulierung *wir hören jetzt* interessant. Der Pfarrer nimmt sich mit dieser Formulierung als Handelnder zurück (nicht: *Ich lese jetzt die Namen*) und inkludiert sich selbst durch die Kollektivreferenz *wir* als Teil der hörenden Gemeinde. Es ist gängige, gottesdienstliche Praxis, dass Pfarrer das inkludierende *wir* in Situationen verwenden, in denen ihre Exklusion sichtbar ist (Beispiel: Der Pfarrer sagt *Wir stehen auf*, wobei er diese Äußerung stehend vor dem Altar realisiert). In dieser spezifischen Form der Selbstpositionierung, in der der Pfarrer sprachlich (nicht handlungsfaktisch) als Fokusperson zurücktritt,



12

Abbildung 12: Grundpositionen des Ritualvollzugs

kommt zum einen ein genereller Hinweis auf den Gottesdienst als rituelle Vergesellschaftung zum Ausdruck. Zum anderen produziert der Pfarrer einen Verweis auf die spezifische Ritualität des Totensonntagerinnerns. Wesentlicher Aspekt dabei ist, zwar für den Vollzug verantwortlich zu sein, die eigene Person jedoch ganz in den Dienst des rituellen Vollzugs zu stellen. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch in der Folgeäußerung des Pfarrers. Hier verdeutlicht er mit *hören* die Gemeinde (und besonders die Hinterbliebenen) als Adressaten des Rituals. Es ist nicht primär wichtig, dass die Namen (von ihm) *verlesen* werden, sondern dass sie von der Gemeinde und den Hinterbliebenen *gehört* werden.

Im Anschluss bittet der Pfarrer die Anwesenden ihre bisherige Präsenzform *sitzen* aufzugeben und für den Vollzug des Erinnerungsrituals aufzustehen: *wem es möglich ist den bitte ich dazu aufzustehen*. Hier kann man sehen, dass sich der Pfarrer mit der *ich*-Referenz an dieser Stelle nunmehr als Initiator der Präsenzformveränderung kenntlich macht. Man kann dies als Ausdruck einer Binnendifferenzierung des Rituals hinsichtlich konstitutiver und präparativer Bestandteile verstehen.

Dies ist im bisherigen Gottesdienstverlauf die erste Situation, in der die Gemeinde aufsteht. Das Aufstehen als allgemeines Zeichen von Respekt den Toten gegenüber ist eine wesentliche Voraussetzung für den angemessenen Vollzug des Erinnerungsrituals und – wenn man so will – ein aktiver Beitrag der Gemeinde hierzu. Auch hier kann man wieder die oben skizzierte doppelte Indikativität des Ritualvollzugs sehen: Die Gemeinde wird im Rahmen eines bereits im Vollzug befindlichen Rituals (Gottesdienst) zur Teilnahme am Erinnerungsritual aufgerufen. Dieses wird – aufgrund seiner ‚Einmaligkeit‘ im Kirchenjahr und der Anwesenheit der Hinterbliebenen als vom Ritual in spezifischer Weise Betroffene – nochmals gesondert markiert.

In der folgenden 13-sekündigen Sprechpause erheben sich die Anwesenden in ihren Bänken. In der dritten Bankreihe steht eine Frau auf und geht nach vorne in den rechten Altarraum. Dort nimmt sie eine Kerze von der Kirchenbank und zündet diese an der zuvor vom Küster entzündeten Zentralkerze der Weltkugel an. Sie positioniert sich dann mit der brennenden Kerze in der Hand in Armlänge rechts neben der Weltkugel, sodass diese von allen Anwesenden gesehen

werden kann. Aufgrund ihrer Positionierung und des zurückliegenden Hinweises auf das Anstecken einer Kerze für jeden Verstorbenen ist klar, dass diese Frau den Pfarrer als Assistentin beim Vollzug des Rituals unterstützen wird.

Die folgende Abbildung [Abb. 12] zeigt das Ende der Sprechpause und die inzwischen eingenommenen Positionen des Pfarrers und seiner Assistentin. Der Pfarrer steht in aufrechter Positur seitlich versetzt zur Gemeinde und ist körperlich auf die Weltkugel ausgerichtet. Aber auch seine Orientierung auf die Gemeinde bleibt durch seine Position, in der er hinter dem Mikrofon steht, sichtbar.

5.4.2 Die Namensnennung und das Entzünden der Kerze

Im Folgenden erinnert der Pfarrer an den ersten von insgesamt elf Verstorbenen, und seine Helferin zündet nach dem vorgelesenen Namen ein Teelicht auf dem Mittelring der Weltkugel an. Dieser Vorgang wiederholt sich dann insgesamt noch zehnmal. Wir wollen uns nun die erste Realisierung in ihrer multimodal-räumlichen Spezifik im Detail ansehen, wobei wir mit der Analyse des verbalen Geschehens unter besonderer Berücksichtigung der Prosodie beginnen.

Der Pfarrer beginnt erst dann mit dem Verlesen des ersten Namens, als die Glocken bereits leise eingesetzt haben. Hier gibt es also einen motivierten Startpunkt und eine motivierte Synchronisierung. Das Läuten der Glocken trägt die Erinnerung an die Verstorbenen auch in die kirchenräumliche Außenwelt. Da die Glocken an einem Totensonntag und zu einem ‚systematischen‘ Zeitpunkt läuten, werden die wissenden Hörenden außerhalb der Kirche darauf hingewiesen, dass aktuell im Gottesdienst etwas Besonderes geschieht.¹⁴

122 PF: hErr tEo Albert bAtO- (.)¹⁵

123 verstOrbn am drEIundzwAnzigstn jAnuAr-

14 Ähnlich verhält es sich in Zotzenbach mit dem so genannten *Ausläuten*, bei dem der Tod eines Gemeindemitglieds durch ein spezielles Läuten zu einem unsystematischen Zeitpunkt (= keine Kundgabe der Uhrzeit, kein Rufen zum Gottesdienst) mitgeteilt wird.

15 Bei allen nachfolgenden Namen und biografischen Angaben handelt es sich um Masken.

124 PF: im Alter von sEchsundAchtzig jAhren.

125 (3.0)

Der verbale Beitrag des Pfarrers besteht aus insgesamt drei Elementen: 1) der Nennung des Namens des Verstorbenen, wobei der Nennung das Anredepronomen *hErr* vorausgeht; 2) der Angabe des Todeszeitpunktes unter Berücksichtigung von Tag und Monat sowie 3) der Angabe des Alters des Verstorbenen. Mit diesen drei Elementen wird (vor allem durch die Angabe des erreichten Lebensalters) eine maximal komprimierte Kurzbiografie des Verstorbenen konstruiert. Damit wird nicht nur der Verstorbene mit seinem Namen genannt, sondern ein Teil seiner Lebensgeschichte wird in Erinnerung gerufen. Dieser Moment wird bei den Frauen durch Angabe ihres Mädchennamens noch deutlicher, wodurch ihr Familienstand thematisiert wird. Diese Information wird bei den Männern nicht gegeben.

Bei der Segmentierung dieser Kurzbiografie wird die Nennung des Namens von den nachfolgenden beiden Elementen durch eine Sprechpause etwas abgetrennt. Die beiden lebensgeschichtlichen Informationen werden hingegen flüssig und ohne erkennbares Absetzen der Stimme realisiert. Die Lautstärke und das Sprechtempo sind reduziert; zudem fehlen markante Akzentsetzungen und Betonungen. Dadurch entsteht eine gedämpfte, pietätvolle Sprechweise.

Schaut man sich die Realisierung der drei Intonationsphrasen an, wird Folgendes deutlich:¹⁶ Die erste in Zeile 122 wird ohne Phrasenakzent (bzw. Fokusakzent) realisiert, da jedes Wort akzentuiert ist. Der erste Steigakzent liegt schon auf *Herr*, das in nicht ritueller Rede („normalerweise“) im Nebenton und ohne Akzent steht. Der Artikulationsdruck (Intensität) hat drei Gipfel (jeweils bei 65–67 dB), und zwar bei den ersten drei Silbenkernen (*hErr tEo Al*). Die Intonationsphrase endet mit Level-Pitch (schwebende Intonation, projiziert Fortführung).

Auch Intonationsphrase zwei (Zeile 123) wird wieder ohne Fokusakzent realisiert. Wir haben hier jedoch eine streng trochäische Rhythmisierung mit fünf Akzenten und – wie in der vorgängigen IP – mit finalelem Level-Pitch. Im Vergleich zur ersten Intonationsphrase 122 fällt das Grund-

16 Unser Dank gilt hier Ralf Knöbl für das Einbringen seiner prosodieanalytischen Kompetenz.

frequenzniveau ab (von durchschnittlich 115 Hz auf 100, wobei beide Phrasen ein Pitchrange von 35 Hz zwischen Minimal- und Maximalwert haben). Dafür erhöht sich nun die Artikulationsintensität (von durchschnittlich 62 dB in der ersten IP auf 64 dB in der zweiten).

Auch die dritte Intonationsphrase (Zeile 124) wird ohne Fokus, aber wieder mit tröchäischem Rhythmus realisiert. Im Unterschied zu den vorgängigen IPs nunmehr mit fallender finaler Tonhöhenbewegung (Projektion: Gesamteinheit der drei IPs wird beendet). F0- und Intensitätsniveau sind im Vergleich zu den beiden vorangehenden IPs niedriger (Durchschnitt F0: 95 Hz, geringerer Range: 17 Hz, Durchschnitt Intensität/Artikulationsdruck: 59 dB, Range 12 dB).

Als Gesamteindruck kann man sagen: Hier wird durch Parallelität und durch Rhythmisierung/Akzentuierung ein ‚Päckchen geschnürt‘, wozu auch die Einheitsmarkierung durch Grenzintonation der Untereinheiten beiträgt (IP 122 und 123 mit schwebender Intonation, 124 dann final fallend.)

Die nächste Abbildung [Abb. 13] zeigt das Geschehen in der kurzen Sprechpause, die der Pfarrer nach der Nennung des Namens macht. Während

er unverändert in sein Buch schaut, ist seine Assistentin gerade dabei, das erste Teelicht anzuzünden.

Es ist deutlich, dass es ihr dabei nicht nur darum geht, das erste Teelicht zum Brennen zu bringen. Neben dieser handlungspraktischen Relevanz, für deren Realisierung es sicherlich einen bequemeren Stand gibt, spielt für die konkrete Ausführung des Anzündens noch ein anderer Aspekt eine Rolle: die Sichtbarkeit dessen, was sie tut für die Gemeinde.

Wenn sie es hätte bequem haben wollen, hätte sie das Teelicht unmittelbar vor ihr anzünden können. Hätte sie sich dafür entschieden, wären das Anzünden und die brennende Kerze jedoch für viele der Anwesenden nicht zu sehen. Es ist also ganz offensichtlich auch hier der Aspekt der Sichtbarkeit, der sich verhaltensstrukturierend auswirkt und nicht die alltagspraktische Technik *ein Teelicht anzünden*.

Zudem spielt im Kontext und als wesentlicher Bestandteil des Erinnerungsrituals das Teelicht in seiner alltagspraktischen Bedeutung keine Rolle. Das Teelicht ist vielmehr sakral aufgeladen und erhält einen religiösen Status als Sinnbild des ewigen Lichts und des ewigen Lebens. Dass es nicht um die Lösung des alltagspraktischen Pro-



13

Abbildung 13: Entzünden der ersten Kerze

blems *Kerze anzünden* geht, sondern um ihre aktive Beteiligung am Vollzug des Rituals, die darin besteht, die Verstorbenen durch das Licht zu symbolisieren, zeigt auch die beidhändige Haltung der Kerze, mit der die Assistentin die nachfolgenden Teelichter entzündet.

Die Bildfolge [Abb. 14-18] zeigt den Ablauf des Kerze-Anzündens und das körperliche Verhalten der Assistentin. In Bild 14, das die Sprechpause zwischen zwei Namensnennungen zeigt, sehen wir sie in Wartestellung mit Blick auf den Pfarrer. Sie hält die Kerze in beiden Händen, die dadurch an gefaltete Hände erinnern. Das hat den Vorteil gegenüber einer einhändigen Haltung, dass sie nicht mit dem Problem konfrontiert wird, was sie mit ihrer dann freien Hand anstellen soll. Die Bilder 15 bis 17 zeigen die leichte Vorwärtsbewegung der Arme und Hände auf dem Weg zur Kerze auf dem oberen Ring der Weltkugel und wieder zurück. Sie hat ihren Oberkörper auch minimal etwas nach vorne gebeugt und fixiert das fragile Teelicht mit ihrem Blick. Auf dem Bild [Abb. 18] sehen wir die Assistentin wieder in ihrer Ausgangsposition wie in Bild 14 mit aufrechtem Stand und dem koordinierenden Blick in Richtung Pfarrer. Bild 14 und 18 zeigen also die „home position“ (Sacks/Schegloff 2002), in die sie nach erfolgtem Anzünden einer Kerze immer wieder zurückkehrt.

Die nächste Abbildung [Abb. 19] zeigt das Ende der dreisekündigen Pause, die der Pfarrer

nach dem erstmaligen Vollzug des Erinnerungsrituals und dem Abschluss der Minimalbiografie des ersten Verstorbenen macht.

Man sieht die Assistentin wieder in ihrer Ausgangsposition und in derselben Positur mit Blick auf den Pfarrer. Sie wartet darauf, dass an den nächsten Verstorbenen erinnert wird. Durch den Rückgang in ihre Ausgangsposition ist die brennende Kerze für nahezu alle Anwesenden sichtbar. So wie der Pfarrer durch die längere Sprechpause den Abschluss des erstmaligen Vollzugs des Erinnerungsrituals markiert, so markiert die Assistentin mit der Einnahme ihrer Ausgangsposition, dass sie auf den nächsten Namen wartet, um die nächste Kerze zu entzünden.

5.4.3 Die Rolle der Gemeinde beim rituellen Vollzug

In Reaktion auf die Aufforderung des Pfarrers erheben sich alle in den Kirchenbänken Sitzenden und bleiben bis zum Ende des Erinnerungsrituals stehen. Während des gesamten Ritualvollzugs sind alle Anwesenden in der Präsenzform *stehen* vereint. Dies hat ungeachtet der kulturell begründeten Tatsache, dass durch Stehen (nach vorherigem Sitzen) Respekt und Achtung zum Ausdruck gebracht werden kann, noch eine weitere Implikation. Das Stehen als kollektive Prä-

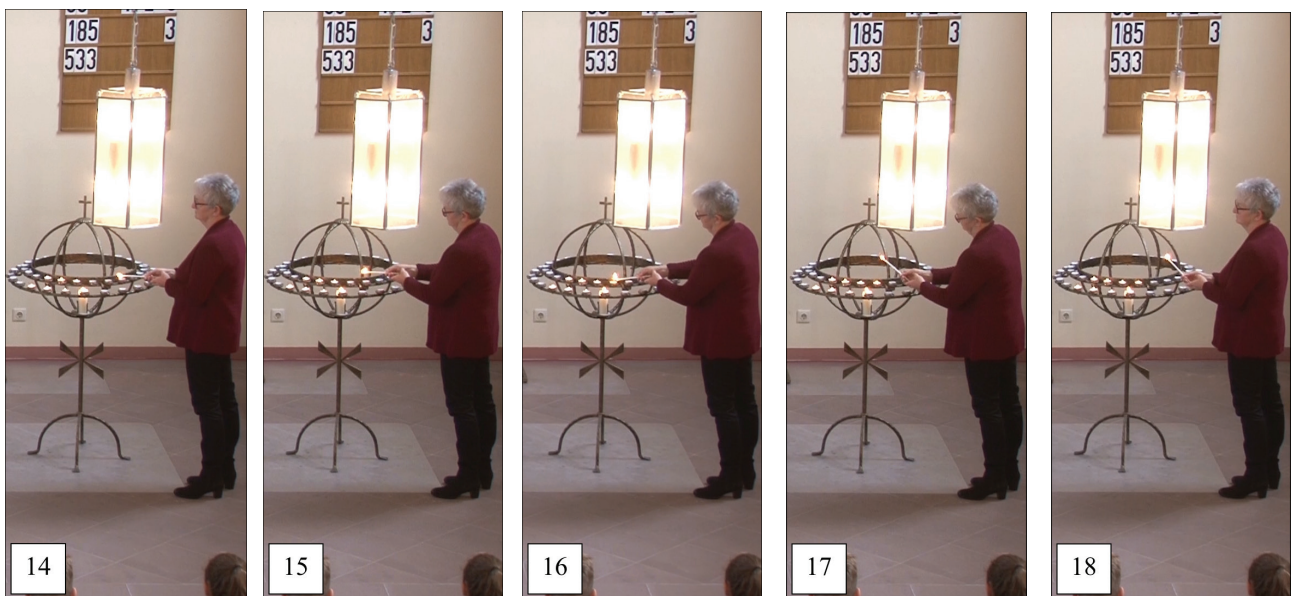


Abbildung 14-18: Beidhändiges Anzünden der Kerzen



Abbildung 19: Vorlesen des nächsten Namens

senzform etabliert ungeachtet der klaren Aktiv-Passiv-Struktur bei der Durchführung des Rituals auch ein Moment der Gemeinsamkeit.

Letztlich zeigen auch die Positionierung und das körperliche Verhalten der beiden im Altarraum agierenden Personen die Relevanz der Gemeinde. Der Pfarrer steht seitlich rechts eingedreht hinter dem Zentralmikrofon, dessen Schwenkarm er nach rechts gedreht hat. Er dreht sich also der Gemeinde gegenüber nicht vollständig ins Profil und ist dadurch körperlich nicht vollständig auf die Weltkugel ausgerichtet. Die Assistentin wiederum steht so neben der Weltkugel, dass der Blick der Gemeinde auf die von ihr in Reihe entzündeten Kerzen fallen kann.

5.4.4 Nach der Erinnerung an die Verstorbenen

Nachdem alle Namen der Verstorbenen verlesen und alle Kerzen angezündet sind [Dauer 2:10 Minuten], leitet der Pfarrer mit den Worten *lasst uns beten* zum Gebet über. In der Anfangsphase des Gebets klingen die Glocken langsam und leise aus. Auch hierbei handelt es sich (wie zu Beginn des Rituals) nicht um eine zufällige Koinzidenz,

sondern um einen zeitlich genau abgestimmten Beitrag des (nicht sichtbaren) Küsters zum Vollzug des Erinnerungsrituals. Nach Abschluss des Gebets gibt der Pfarrer der Gemeinde das Zeichen zum Hinsetzen. Die Assistentin verlässt ihren Platz im Altarraum und begibt sich wieder zu ihrem Sitzplatz in der Kirchenbank. Der Pfarrer räumt das Mikro in der Altarraummitte zur Seite und setzt sich wieder in die erste Kirchenbank, während sich der Kirchenchor in der Mitte des Altarraums etabliert. Spätestens mit diesen Veränderungen der Präsenzformen aller Beteiligten ist der Vollzug des Erinnerungsrituals abgeschlossen.

5.5 Fallbezogenes Resümee (Zotzenbach)

Das in Zotzenbach realisierte Erinnerungsritual besteht – sequenziell geordnet und arbeitsteilig realisiert – aus folgenden Teilen:

- Vorlesen des Namens eines Verstorbenen plus Familienstand bei den Frauen (Pfarrer),
- Anzünden einer Kerze für den Verstorbenen auf der Weltkugel (Assistentin),

- Verlesen des Todestags des Verstorbenen (Pfarrer) und
- Verlesen des Lebensalters des Verstorbenen (Pfarrer).

Die Orientierung an weitgehender Gleichbehandlung ist letztlich dafür verantwortlich, dass alle Erinnerungen (auch intonatorisch) auf nahezu identische Art und Weise realisiert werden (sieht man von den oben ausgewiesenen geschlechtsspezifischen Implikationen einmal ab). *Invarianz*¹⁷ und *Rekurrenz* bestimmen nicht nur äußerungsstrukturell, sondern auch intonatorisch den Vollzug des Erinnerungsrituals. Das gilt sowohl für den Pfarrer als auch für seine Assistentin.

Beim Pfarrer wird *Invarianz* und *Rekurrenz* bei folgenden Aspekten deutlich:

1. Die Informationen, die er über die Verstorbenen gibt, besitzen alle die gleiche dreiteilige Struktur.
2. Diese Struktur wird auf identische Weise segmentiert, wobei die Namensnennung (und bei den Frauen der Familienstand) vom Todestag und dem Lebensalter durch eine Pause abgetrennt werden. Auch die Abschlussegmentierung zwischen den einzelnen Namensnennungen besitzt mit etwa drei Sekunden dieselbe Dauer.
3. Die Sprechweise ist bei allen Beispielen identisch. Reduzierte Lautstärke und verlangsamtes Sprechtempo, Akzentlosigkeit der Formulierung und die Abwesenheit von markanten Betonungen sind hier die bestimmenden Merkmale.
4. Das körperlich-räumliche Verhalten des Pfarrers wird durch Stabilität und Statik seiner Position und Positur und eine weitgehende körperliche und mimische Inaktivität charakterisiert. Zu beobachten sind lediglich kurze, koordinierende Blicke zur Assistentin.

Bei der Assistentin fallen folgende Rekurrenzaspekte ihres körperlich-räumlichen Verhaltens auf:

1. eine stabile Verankerung neben der Weltkugel,

2. das Anzünden der Kerze immer zum gleichen Zeitpunkt, nachdem der Pfarrer den Namen des Verstorbenen vorgelesen hat,
3. die Abfolge der entzündeten Kerze in Reihe und im Wechsel der beiden Ringe der Weltkugel,
4. die Rückkehr in eine Art Home-Position, die bei jedem neuen Namen eine ‚Ausgangszuwendung‘ ermöglicht bzw. erfordert und
5. die beidhändige, gebetsartige Technik des Anzündens.

Wenn man sich nun die Frage nach den besonderen Implikationen des Verhaltens der Assistentin stellt, sind es vor allem zwei Aspekte, die einen Beitrag zur Konstitution von Ritualität leisten: die versetzte Reihe der entzündeten Kerzen und die beidhändige Technik des Kerzenanzündens.

Durch die versetzte Reihe wird die Ausdehnung des Bereichs, in dem Teelichter brennen, im Vergleich zu einer Abfolge auf nur einem Ring halbiert und verbreitert. Dadurch kommt es zu einer Fokussierung der brennenden Teelichter und damit einer Verdichtung der Symbolisierung des Lichts. Hierbei spielen nicht in erster Linie ästhetische Aspekte der Liturgie eine Rolle, sondern vielmehr die Sichtbarkeit der Ergebnisse des Verhaltens der Assistentin für die Gemeinde. Das ist gewissermaßen die ergebnisorientierte Implikation. Darüber hinaus strukturiert der Wechsel der Ringe auch den Bewegungsablauf der Assistentin. Durch den Wechsel der Ringe reduziert sich die Extension und die Dynamik ihrer Anzündbewegung und sie benötigt – nach der fünften brennenden Kerze – nur einen einzigen kleinen Schritt nach hinten, um wieder in eine für das Anzünden der restlichen Teelichter stabile Position zu gelangen.

Durch die damit verbundene Reduktion ihrer räumlichen und körperlichen Bewegung entsteht eine Gleichförmigkeit ihrer Anzündbewegung, die sich mit der vom Pfarrer äußerungsstrukturell und prosodisch produzierten Gleichförmigkeit vergleichen lässt. Gleichförmigkeit lenkt in beiden Fällen von der handelnden Person ab und orientiert bei der Assistentin den Blick der Gemeinde auf das, was sie tut. Der Wechsel der Ringe hat somit unmittelbare Rückwirkungen auf ihre soziale Positionierung im Sinne einer Reduktion der Wichtigkeit ihrer Person. Man kann sich sehr gut den Fall und die dafür notwendige Bewegung und Um-Positionierung vorstellen, bei dem

¹⁷ *Invarianz* ist hier nicht im Sinne faktischer Identität zu verstehen. Es gibt beim Sprechen und praktischen Handeln durchaus Varianz im engen Bereich. Diese ist jedoch für den Vollzug des Rituals im Sinne einer konsistenten Ritualität nicht relevant.

sie die Teelichter so entzündet, dass sie über die gesamte Weltkugel bzw. die beiden Ringe verteilt sind. Auch ihre betenden Hände, mit denen sie die Anzündkerze hält, verdeutlichen, dass sie nicht in der alltagsweltlichen Aktivität *eine Kerze anzünden* begriffen ist, sondern einen Beitrag zum Vollzug eines religiösen Rituals leistet, der darin besteht, einen Verstorbenen durch das Anzünden einer Kerze sichtbar zu repräsentieren.

Ritualität ist eine spezifische Qualität der Handlungsausführung und als solche ein kontinuierlicher, sich permanent reproduzierender Prozess. Über unterschiedliche Formen von Rekurrenz und Invarianz wird dabei eine durchgängige, fallexplikative Ordnungsstruktur produziert. Ritualität wird in der Regel gerade nicht dadurch erreicht, dass segmental eigenständige Verhaltensweisen realisiert werden, die auf die Produktion und Sichtbarmachung von Ritualität spezialisiert sind. Es sind vielmehr unauffällige und kleine Details eines Handlungsvollzugs (wie der *Wechsel der Ringe beim Anzünden der Teelichter*), die im kontinuierlichen Zusammenspiel Ritualität als spezifische Handlungsqualität konstituieren und sichtbar machen.¹⁸ Diese spezifische Handlungsqualität zeichnet sich durch eine strukturelle Kontrastivität zu vergleichbaren, alltagsweltlichen Handlungsdurchführungen aus. Der zentrale Unterschied zu pragmatisch bestimmten, alltagsweltlichen Handlungsrealisierungen ist dabei: Ritualität ist auf Sichtbarkeit ausgelegt und soll wahrgenommen werden.

Invarianz und Rekurrenz sind nicht fraglos gegeben und auch nicht zufällig. Sie sind vielmehr das Ergebnis kollektiver Anstrengungen. Beides wird erreicht durch den Einsatz verfahrensspezifischer Verhaltensweisen seitens des Pfarrers und der Assistentin. Grundlagen hierfür sind eine arbeitsteilige Organisation, eine fein abgestimmte interpersonelle Koordination und eine kollektive Orientierung an einer adäquaten Vollzugsmodalität, bei der das körperlich-räumliche Verhalten der Assistentin den verbalen Aktivitäten des Pfarrers entspricht. Nur wenn all das zusammenkommt, kann die Erinnerung an die Verstorbenen von den Hinterbliebenen und der Gemeinde als ritueller Vollzug und rituelle Hand-

lungsdurchführung und damit als Verdeutlichung religiöser Praxis wahrgenommen werden.

Ritualität ist kein Selbstzweck der Gottesdienstteilnehmer, sondern ein analytisches Konzept. In den Worten von Schütz (1971, 7) formuliert, handelt es sich um eine Konstruktion zweiten Grades. Konstruktionen zweiten Grades sind

Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und in Übereinstimmung mit den Verfahrensregeln seiner Wissenschaft zu erklären versucht.

Mit der Fokussierung auf Ritualität als spezifische Qualität der Handlungsdurchführung versuchen wir, den gemeinsamen Vollzug des Erinnerungsrituals am Totensonntag (Konstruktion ersten Grades und Ausdruck der Relevanz der Beteiligten) als wesentliche Voraussetzung für die gemeinsame Produktion einer alltagskontrastiven, religiösen Erfahrung zu verstehen. Ritualität ist für die Gottesdienstbesucher kein bewusstes Motiv oder Ziel. Es ist viel eher auf Seiten des Pfarrers und seiner Assistentin eine dominante Orientierung und auf Seiten der Gemeinde und Hinterbliebenen eine fraglose Erwartung, die für die Organisation der eigenen Teilnahme am Gottesdienst und für die Wahrnehmung und das Verstehen des Verhaltens der anderen Anwesenden wichtig ist. Ritualität als hör- und sichtbare Handlungsqualität ist in ihrer alltagskontrastiven Qualität eine wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit, im Gottesdienst religiöse Erfahrungen im Sinne einer – zumindest situativen – Transzendenz machen zu können. Diese religiöse Erfahrung wird nicht bereits durch die Struktur eines Rituals (hier Totensonntags-erinnern) gewährleistet. Vielmehr bedarf es einer spezifischen Vollzugsqualität, in der dies geschieht – und die wir als Ritualität konzeptualisiert haben.

Hierzu trägt auch die grundsätzliche Entscheidung bei, den rituellen Vollzug von institutionellen Vertretern ohne Beteiligung der Hinterbliebenen durchzuführen. Das Zotzenbacher Ritual basiert auf einem würdevollen, am Schutz der Hinterbliebenen orientierten rituellen Vollzug. Bei diesem werden die Angehörigen – in ihrem potenziell vorhandenen Schmerz – nicht gezwungen, sich in ihrer Trauer (hier gemeint auch als eine soziale Erwartung und nicht als individuelle Disposition) vor der Gemeinde zu exponieren.

¹⁸ Zur Bedeutung von Details siehe Heritage (1984, 24): „[...] no order of detail in interaction can be dismissed a priori as disorderly, accidental, or irrelevant.“

6 Das Erinnerungsritual in Sarepta

Sarepta ist vor allem deswegen ein interessanter Vergleichsfall, weil das Erinnerungsritual auf der Grundlage einer anderen Vorentscheidung vollzogen wird. In Zotzenbach werden die Kerzen für die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres von einer Vertreterin der Kirche entzündet. In Sarepta hingegen werden Kerzen von Angehörigen oder Freunden der Verstorbenen entzündet. Zudem werden Kerzen nicht nur für die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres angezündet, sondern auch für Personen, an die Hinterbliebene erinnern möchten und die schon mehrere Jahre tot sind. Das führt zu einer gänzlich anderen Struktur des Erinnerungsrituals und einer eigenständigen Vollzugscharakteristik (Ritualität).

6.1 Die Interaktionsarchitektur: Das Vorne in Sarepta

Das Vorne und der Altarbereich in Sarepta sind interaktionsarchitektonisch nur wenig hervorgehoben. Einerseits ist der Altarbereich nur minimal mittels eines Podestes gegenüber dem Besucherraum erhöht, andererseits vereinheitlicht das dominante Weiß den gesamten Raum [Abb. 20].

Zusätzlich verstärkt wird der Eindruck einer eher egalitären Raumstruktur durch die unmittelbare Nähe der ersten Reihe von Kirchenbänken, die sehr nahe zum leicht erhöhten Altarbereich platziert sind. Farblich kontrastiv sind lediglich das Kreuz über dem Altar, der Altarschmuck sowie das Antependium, ein Teil der Rückseite des Ambos und der Aufsatz des Taufbeckens und sein Behang.

Durch das dominante Weiß rückt auch der Altar, der die Form eines normalen Tisches hat, in den Hintergrund. Er erscheint fast als Wandelement. Der Altar ist in der Mitte einer breiten Wand platziert und seitlich von jeweils zwei großen, hochstrebenden Fenstern mit durchsichtigem Glas gerahmt. Die Größe der Fenster lässt den Altar klein und keineswegs als das herausgehobene sakrale Zentrum des Kirchenraums erscheinen. Die breite Altarrückwand wird durch visuelle Durchlässigkeit charakterisiert und schafft dadurch Transzendenz zur Außenwelt.

Das charakteristische Strukturelement des Vorne ist seine *Horizontalisierung*. Dieser Ein-

druck wird nicht etwa durch bewegliches Mobiliar, sondern bereits unmittelbar durch die gebaute Interaktionsarchitektur aktualisiert. Insgesamt entsteht – anders als in Zotzenbach – kein Sog, der durch eine Mitte-vorne-oben-Orientierung charakterisierbar ist und die Wahrnehmung der Gemeinde auf einen Punkt im Vorne fokussiert. Der Blick geht hier vielmehr in die Breite.

Symmetrie ist unverkennbar ein Gestaltungsprinzip, sie hebt jedoch nicht den Altar als ihren Kulminationspunkt hervor. Vielmehr wirkt der Altarraum als begehbare Fläche, die durch drei mehr oder weniger gleichwertige Objekte – Altar, Taufbecken und Ambo – strukturiert wird. Vor allem der Ambo tritt dabei in Konkurrenz zum Altar.

Im Unterschied zur Zotzenbacher Interaktionsarchitektur werden potentielle Sprechorte nicht durch das Aufstellen von Mikrofonen markiert. Das Problem der Hörbarkeit scheint für diesen Raum nicht von Bedeutung zu sein.

Insgesamt produziert die Interaktionsarchitektur einen Raum mit alltagsweltlicher Anmutung, bei dem der Aspekt der institutionellen Funktionsräumlichkeit mit seiner Verweisqualität auf religiöse Vergesellschaftung etwas in den Hintergrund tritt. Die Grundfläche des Raumes, die Platzierung des Altars an der Mitte der Breitseite und die Horizontalisierung des Vorne verleihen dem Raum etwas Saalartiges und betonen den Aspekt der Versammlung mit durchaus alltagsweltlichem Beiklang. Zu diesem Eindruck tragen auch die grazilen Bänke bei, die nicht fest im Boden verankert sind, das Fehlen einer Kanzel sowie die Relevanzrückstufung des Altars durch unmittelbar angrenzende Bänke mit Blick in die Gemeinde.

6.2 Ankündigung des Ablaufs

Während das Erinnerungsritual in Zotzenbach etwa 15 Minuten nach dem offiziellen Gottesdienstbeginn und vor der Predigt platziert ist, findet es in Sarepta etwa 50 Minuten nach Beginn statt. Nach der Predigt werden zunächst Kirchenlieder in russischer und deutscher Sprache gesungen.¹⁹ Danach gibt der Pfarrer das Ergeb-

¹⁹ Diese Zweisprachigkeit hat ihren Grund darin, dass es sich um eine russlanddeutsche Gemeinde handelt. Näheres dazu in Abschnitt 6.3 „Modellimplikationen“.



Abbildung 20: Der Altarraum und seine relevanten Handlungszonen

nis der letzten Kollekte bekannt. Im Anschluss beglückwünscht er zwei Schwestern zu ihrem Geburtstag, wobei er sich zu ihren Plätzen in den Kirchenbänken begibt und Präsente überreicht. Danach wird das Erinnerungsritual angekündigt. Der Pfarrer steht dabei mittig vor dem Altar und erklärt ausführlich, wie das Erinnerungsritual, das er bereits vorangekündigt hatte, ablaufen soll. Seine Erläuterungen sind ausführlich und kontrastieren erkennbar mit der Vorbereitung des Rituals in Zotzenbach. Zunächst kündigt der Pfarrer explizit an, dass er nachfolgend Erklärungen zum Ablauf des Erinnerungsrituals geben wird.

22 PF: я напомню еще раз правило (0.5)²⁰
ich erinnere noch einmal daran

23 э(1.0) как это (1.0) поминовение
усопших происходит

20 Zur besseren Lesbarkeit verzichten wir auf die übliche Translationspraxis in Transkripten, bei der das Gesprochene zunächst wortwörtlich und dann seinem Sinn nach wiedergegeben wird. Wir kommen – gewissermaßen – sofort zum Sinn. Darüber hinaus orientieren wir uns nicht konsequent an der für GAT (Selting et al. 2009) konstitutiven Segmentierung nach Intonationseinheiten. Wir ziehen zuweilen mehrere Intonationsphrasen in einer Zeile zusammen.

wie dieses gedenken der verstorbenen
ablaufen soll

Die Formulierung *ich erinnere noch einmal daran* verweist darauf, dass seine nachfolgenden Ausführungen grundsätzlich schon einmal (zumindest einmal) erfolgt sind, was nicht unbedingt in der aktuellen Situation der Fall gewesen sein muss. Und sie weisen den Ausführungen einen Status zu, der nicht nur über einen deutlichen Grad von Verfestigung, sondern auch von Kodifizierung verfügt. Dadurch wird auch die nachfolgende Praxis als regelhaft und regelgerecht – und damit im Verständnis gängiger ritualtheoretischer Vorstellungen – durch den ‚Verweis auf Tradition‘ legitimiert.

6.3 Beschreibung des Ablaufs

Dann beschreibt er den konkreten Ablauf des Rituals, wobei er auf eine Besonderheit aufmerksam macht, die eine gewisse Ablaufrelevanz besitzt. Teilweise liest er mehrere Namen von Verstorbenen einer Familie vor. In diesem Zusammenhang erfolgt sein Hinweis, nicht für jeden einzelnen Verlesenen, sondern kollektiv für die Familie eine

Kerze zu entzünden. Die entzündete Kerze steht dann stellvertretend für alle verlesenen Namen.

- 24 PF: я буду зачитывать (-)
ich werde die nachnamen und vornamen
- 25 фамилии (.) имена ваших близких и
родных
eurer nächsten und verwandten vorle-
sen
- 26 э (1.5) поскольку в списке находятся
(1.0)
teilweise werde ich dabei auch
- 27 несколько имен э от одной фамилии
mehrere namen einer familie vorlesen
- 28 то (1.0) я предлагаю
ich schlage in diesem falle vor
- 29 чтобы зажигали одну свечу на семью
dass sie dann eine kerze für die
familie entzünden

6.4 Beschreibung des Beitrags der Kerzenanzünder

Dann beschreibt er die Beteiligungsweise derjenigen, die für die Verstorbenen die Kerzen entzündet werden: Sie sollen die ‚Verstorbenen-Kerze‘ an einer Kerze, die auf dem Altar steht, entzünden und die brennende Kerze dann auf einem speziell dafür positionierten Gestell platzieren.

- 30 и ставили ее в подсвечник (0.5)
und auf dem kerzenständer abstellen
- 31 свечи надо зажигать
die kerzen sollen an der kerze ent-
zündet werden
- 32 от алтарной свечи
von der altarkerze
- 33 которая находится на алтаре (5.5)
die auf dem altar steht

Die Expansion und Expliztheit seiner Ausführungen hängen mit der Vorentscheidung zusammen, Angehörige der Verstorbenen die Kerzen anzünden zu lassen. Die Ausführungen sind also nötig, damit die Betroffenen wissen, wie sie sich beim Ker-

zenanzünden verhalten und welche Laufwege sie nehmen sollen. Im Kontext dieser Erklärungssequenz realisiert der Pfarrer zwei gestikulierende Verweise: Zunächst zeigt er mit seiner rechten Hand auf den im Altarbereich stehenden schwarzen Kerzenhalter, auf den die entzündeten Kerzen abgestellt werden sollen [Abb. 21]. Dann dreht er sich etwas zum Altar zurück und verweist auf die Altarkerze(n), an der/denen die Kerzen entzündet werden sollen [Abb. 22]. Er weist also die zentralen Stationen des Kerzenanzündens nicht nur sprachlich, sondern auch gestikulierend aus.

Die Entscheidung, Angehörige die Kerzen für die Verstorbenen entzünden zu lassen, wirkt sich zunächst auf den Ablauf der Vorbereitung des Rituals aus. In Sarepta werden genaue Ausführungen zum Ablauf notwendig, die in Zotzenbach nicht erfolgen müssen. Auch hinsichtlich der Konstitution von Ritualität sind mit beiden Lösungen unterschiedliche Implikationen verbunden.

Ein formalisierter ritueller Vollzug (wie in Zotzenbach) wirkt umso unmittelbarer und eigenrelevanter, je fragloser er auf der Grundlage geteilten Wissens und einer bis ins Detail fein abgestimmten, kollektiv koordinierten Orientierung aller Beteiligten erfolgt. Demgegenüber verdeutlichen die in Sarepta erfolgten expliziten Handlungsanweisungen des Pfarrers die Rolle der Angehörigen eher als Umsetzer seiner Anweisungen und weniger als fraglos und eigenständig rituell Handelnde. Der explizite Hinweis auf den Ablauf beeinträchtigt die Konstitution und Wirkung des Rituals als fraglose und eigenständige Qualität religiöser Vergesellschaftung. Reflexivität und Transparenz sind in Sarepta jedoch wichtig, weil der Pfarrer das Erinnerungsritual zusammen mit liturgischen Laien vollzieht, die über den konkreten Ablauf des Rituals nicht Bescheid wissen. Die Orientierung an Partizipation wiegt hier also mehr als die Orientierung an formaler Ritualität. Es handelt sich dabei um eine Gewichtung, die durch einen hohen kommunikativen Aufwand erkauft wird.

6.5 Vollzug des Erinnerungsrituals

Bei der Analyse des fast 20-minütigen Rituals sind drei Aspekte deutlich geworden, die für dessen Vollzug konstitutiv sind: *Ungleichzeitigkeit* verweist auf eine situative, bifokale Handlungs-



Abbildung 21 und 22: Verweis auf Kerzengestell und Altarkerze

struktur (6.5.1), *drei-positionale Raumstruktur* bezieht sich auf die räumliche Organisation des Kerzenanzündens (6.5.2) und *strukturelle Offenheit* verdeutlicht die weitgehende partizipative Anlage des Ritualvollzugs (6.5.3).

In Sarepta wird nicht nur an Verstorbene des letzten Kirchenjahres erinnert, sondern grundsätzlich an Personen, die Hinterbliebenen Erinnerungswürdig sind. Letztlich wird das Erinnerungsritual in Sarepta als ‚Familienmodell‘ vollzogen, bei dem nicht für den Einzelnen, sondern für die Familie (und deren weiteres Umfeld) eine Kerze entzündet wird. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu Zotzenbach. Nach Nennung des ersten Namens einer Familie, realisieren die Angehörigen die nachfolgenden Teilhandlungen in chronologischer Abfolge: Sie

1. treten aus der Kirchenbank heraus,
2. gehen nach vorne zur ersten Kirchenbank,
3. spenden dort einen Betrag für die Kerze (auch hier ein Teelicht), die sie entnehmen,

4. nehmen die Kerze und gehen zum Altar,
5. zünden dort die Kerze an der Altarkerze an,
6. gehen mit der brennenden Kerze zum Kerzengestell,
7. stellen dort die brennende Kerze ab und
8. verlassen den Altarraum wieder in Richtung ihrer Kirchenbank.

6.5.1 Strukturelle Ungleichzeitigkeit (der Ritualkonstitution)

Die in dieser Auflistung beschriebenen Bewegungen im Raum und die ausgeführten Handlungen haben ihre eigene Zeitlichkeit. Wenn eine ältere Frau aus der letzten Bank ihre Kerze entzündet, beansprucht das wesentlich mehr Zeit als das Verlesen von Namen durch den Pfarrer. Die unterschiedliche Zeitlichkeit von *Namen vorlesen* und *Kerze entzünden* stellt an die Koordination dieser beiden Tätigkeitszusammenhänge gewisse

Anforderungen. Gleichzeitigkeit der beiden Handlungszusammenhänge könnte nur erreicht werden, wenn der Pfarrer sein Verlesen an den körperlich-räumlichen Aktivitäten der Angehörigen ausrichten würde. Das hätte zur Folge, dass er lange Pausen machen müsste und sich der Vollzug des Rituals stark in die Länge ziehen würde.

Nur wenn der Pfarrer viele Namen aus einer Familie vorliest und der Hinterbliebene keinen zu langen Weg nach vorne hat, können beide ihre Aufgabe annähernd gleichzeitig bearbeiten. Dies ist jedoch selten der Fall. In der Regel ist die Kerzenanzünderin von Familie ‚Burger‘ noch mit der Platzierung ihrer Familienkerze beschäftigt, während der Pfarrer bereits Namen der Familie ‚Maier‘ vorliest. So repräsentiert die Vertreterin der Familie Burger zeitlich überlappend ihre eigenen Verstorbenen und die der Familie Maier im Altarbereich. Eine solche Überlappung der Repräsentanz ist der Normalfall des Erinnerungsrituals in Sarepta.

Besonders deutlich wird die Ungleichzeitigkeit in den Fällen, in denen nur ein einzelner Name verlesen wird, der Repräsentant aber aus den hinteren Bankreihen nach vorne kommen muss. Hierzu das nachfolgende Beispiel:

Nachdem der Pfarrer den Namen einer Einzelperson vorgelesen hat (*maier boris antonowitsch*), macht er eine längere Sprechpause von fünfzehn Sekunden.

71 PF: майер борис антонович (5.5)²¹
maier boris antonowitsch (5.5)

In dieser Sprechpause tritt ein Mann aus der linken Bankseite ins Bild, geht zu den Kerzen in der ersten Kirchenbank und nimmt von dort eine Kerze, als der Pfarrer bereits den nächsten Namen vorliest.

21 Im russischen Namenssystem ist es üblich, bei der Identifikation einer Person auch den Vornamen des Vaters anzugeben, wobei die Identifikation über den Vornamen des Vaters geschlechtsspezifisch differenziert wird. Beispiel: Die männliche Person namens Anton Schäfer hat einen Vater mit Vornamen Ivan. Er wird durch Anhängen des Namensteils Ivanovitsch kenntlich gemacht und heißt dann – vollständig entweder Anton Ivanovitsch Schäfer oder Schäfer Anton Ivanovitsch. Anna, die Schwester von Anton Schäfer, heißt hingegen entweder Anna Ivanovna Schäfer oder Schäfer Anna Ivanovna.

72 PF: мюллер ернст (5.5)
müller ernst (5.5)

Sogleich setzt sich die Vertreterin der Familie, zu der dieser Name gehört, in der dritten Bankreihe in Bewegung. Nach kurzer Zeit sehen wir dann die Repräsentanten von zwei Verstorbenen im Vorne, die sich beide auf das Anzünden ihrer Kerze vorbereiten. Der Repräsentant von *maier boris antonowitsch* kommt seinem Beitrag zum Vollzug des Rituals nach, als der Name des Verstorbenen, den er repräsentiert, bereits verklungen ist. Er teilt sich also mit der Repräsentantin der aktuell verlesenen Familie das kirchenräumliche Vorne. Für eine gewisse Zeit sind beide für die Gemeinde im Altarraum beim Anzünden ihrer Kerzen sichtbar. Der Mann steht also – objektiv betrachtet aufgrund der versetzten Zeitlichkeit – auch für die Verstorbenen der Familie Müller. In den folgenden Abbildungen [Abb. 23, 24] sehen wir die beiden Repräsentanten im Altarraum.



73 мюллер анита (6.0)²²
müller anita (6.0)

22 *Multimediale Transkripte* versuchen, neben der schriftlichen Notation des Gesprochenen, auch Abbildungen, Standbilder, Markierungen und andere nicht-schriftliche Dokumentationsformen im Transkript zu integrieren. Der Einsatz unterschiedlicher Medien (Schrift, Bild, Markierungen etc.) soll dabei wichtige Aspekte der komplexen multimodalen Qualität menschlichen Ausdrucksverhaltens in



75 мюллер элизабет (4.0)
müller elisabeth (4.0)

Während mit *anita* der zweite Name der Familie Müller verlesen wird (Zeile 73), ist der Mann damit beschäftigt, seine Verstorbenen-Kerze an der Altarkerze anzuzünden, während die Vertreterin der Familie Müller sich ‚anstellen‘ muss, da es nur einen Zugang zu der Altarkerze gibt und nicht zwei Personen gleichzeitig ihre Kerzen entzünden können. Gleichzeitig mit dem Verlesen des vierten und letzten Namens der Familie Müller (*elisabeth* in Zeile 75), ist deren Repräsentantin gerade dabei, ihre Kerze an der Altarkerze anzuzünden. Der Mann ist inzwischen bis zum Kerzengestell gekommen und stellt gerade sein brennendes Teelicht ab. Er ist jetzt bereits die ganze Zeit über im Altarraum sichtbar, in der die Verstorbenen der Familie vorgelesen werden, die von der Frau repräsentiert werden.

Als der Pfarrer den Namen eines Verstorbenen vorliest, der nicht mehr zur Familie Müller gehört, befindet sich der Mann immer noch in der Nähe des Kerzengestells im Bereich des Altarpodestes [Abb. 25].

der Interaktion zumindest annähernd erfassen. Siehe dazu beispielsweise Stukenbrock (2009) und Mondada (2016).



76 PF: фельдман ernst (5.5)
feldmann ernst (5.5)

Das Familienmodell garantiert also nicht, dass es zu einer Gleichzeitigkeit von Namensnennung und Repräsentanz der Verstorbenen kommt. Das jedoch ist keinesfalls ein Fehler, sondern Ausdruck einer systematischen Relevanz des Ritualvollzugs. Es ist letztlich fast wichtiger, dass die Familie der Verstorbenen und nicht ein einzelner, namentlich genannter Verstorbener durch den Repräsentanten in Erinnerung gebracht wird. Dabei gewährleistet die unterschiedliche Zeitlichkeit auch die sichtbare Repräsentanz derjenigen Verstorbenen, von denen keine Angehörigen im Gottesdienst anwesend sind. Voraussetzung hierfür ist in erster Linie die dezentrale, dreipositionale räumliche Struktur von signifikanten Objekten, über welche die Beteiligungsweise der Repräsentanten der Verstorbenen organisiert wird. Diese Mitrepräsentanz wird in Zotzenbach durch die Assistentin gewährleistet, die für anwesende und nichtanwesende Angehörige gleichermaßen agiert.

6.5.2 Drei-positionale räumliche Struktur (des Kerzenanzündens)

Der Beitrag der Gottesdienstbesucher zum Erinnerungsritual ist mit einem längeren und auch anspruchsvollen Laufweg verbunden. Ein Teil der Kerzenanzünder ist bereits älter und auch nicht

mehr gut zu Fuß. Für sie stellt der Laufweg – vor allem der Gang mit den bereits brennenden Teelichtern zum Kerzengestell – eine echte Herausforderung dar.

Alle Repräsentanten bewegen sich sehr vorsichtig und schützen die Flamme mit der freien Hand, damit sie nicht wieder erlischt. Dieses vorsichtig-zögerliche Gehen produziert in den Situationen, in denen bereits die nächsten Repräsentanten im Altarraum warten, einen gewissen Stau [Abb. 26-28].

Noch deutlicher wird die Anfälligkeit der dezentralen räumlichen Grundlage des rituellen Vollzugs, wenn – wie das zweimal der Fall ist – das Teelicht tatsächlich erlischt und die Person ihre Bewegung unterbrechen und nochmals zum Altar zurückkehren muss. Eine weitere Anfälligkeit zeigt die Struktur bereits bei den in der ersten Bank platzierten Teelichtern, bei deren Entnahme ein symbolischer Betrag deponiert wird. Einmal wird die Spende bei der Entnahme des Teelichts zunächst vergessen und nach geleistetem Beitrag zum Zustandekommen des Rituals nachgeholt: Die Person kommt nochmals von ihrem Platz nach vorne in die erste Kirchenbank. Ein anderes Mal wird zwar die Spende platziert, aber die Repräsentantin nimmt keine Kerze mit, muss also noch einmal kehrtmachen und ein Teelicht holen.

Die dezentrale, drei-positionale räumliche Struktur hat für die Beteiligung der Repräsentanten am rituellen Vollzug jedoch eine wichtige Implikation. Die Repräsentanten halten sich relativ lange im Vorne auf und sind so für alle sichtbar. Die Dreipositionsstruktur organisiert den Repräsentanten also eine längere, legitime Präsenz im Vorne und eine gewisse Dauer der Repräsentanz der Verstorbenen. Der Verstorbene wird nicht nur durch die Nennung seines Namens und die für ihn entzündete Kerze symbolisiert, sondern letztlich auch durch den Laufweg der Hinterbliebenen zu den drei signifikanten Objekten *Kerzen in der ersten Kirchenbank*, *Altarkerze* und *Kerzengestell*. Dass diese drei Objekte weit auseinanderstehen, produziert eine markante Verweildauer und Mobilität im Vorne. Die Repräsentanten erhalten dadurch eine Sichtbarkeit und Bedeutung für den rituellen Vollzug, den die (nicht im Vorne sichtbaren) Angehörigen in Zotzenbach nicht haben.²³

²³ Man kann sich weitergehend fragen: Symbolisiert der zurückgelegte Weg der Repräsentanten nicht den Lebens-

Man kann sich nun an dieser Stelle mit zwei unterschiedlichen Aspekten beschäftigen: Zum einen kann man fragen, welche Chancen und Risiken mit diesem bewegungs-basierten, partizipativen Ritualvollzug verbunden sind. Zum anderen kann man darüber reflektieren, inwieweit sich in der damit verbundenen Sichtbarmachung der Hinterbliebenen ein Aspekt kultureller Spezifik der Russlanddeutschen in Sarepta ausdrückt.

Während die erste Frage noch relativ nahe an der Empirie und ohne große interpretative Zwischenschritte beantwortet werden kann, führt der zweite Aspekt in den gleichermaßen interessanten wie schwierigen Bereich der kulturellen Grundlagen und Voraussetzungen lokaler Verhaltensspezifik. Wir werden uns gleich mit der ersten Frage beschäftigen, zu den kulturellen Implikationen und Voraussetzungen kommen wir im Abschlussteil zurück.

Bezogen auf die Frage nach den Chancen und Risiken kann man die Vollzugsspezifität und räumliche Ordnungsstruktur des Erinnerungsrituals aus der Perspektive einer formalen Vorstellung von Ritualität betrachten. Dabei kommt dann schnell der Aspekt struktureller Anfälligkeit in den Blick, denn der würdevolle Vollzug des Rituals (so man eine solche Erwartung an den rituellen Vollzug hat) ist durch lange Laufwege mit brennenden Kerzen von primär älteren Menschen und einer partiellen Bi-Fokalität des Handlungszusammenhangs gefährdet oder doch zumindest beeinträchtigt.

Man kann den rituellen Vollzug jedoch auch aus der Perspektive einer primär auf Partizipation ausgelegten Orientierung betrachten. Dann gewinnt die räumliche Struktur und der lange Laufweg eine andere Qualität: Er erscheint als eine (bereits in der Interaktionsarchitektur des Vorne angelegte) Möglichkeit der Partizipation der Repräsentanten und nicht als Risiko. Eine solche Orientierung an Partizipation setzt jedoch eine strukturelle Offenheit des Ritualvollzugs voraus, bei der der Pfarrer mit Strukturierungsleistungen der Repräsentanten rechnen muss, die nur noch sehr bedingt seiner Kontrolle unterliegen. Das bringt uns zum dritten Aspekt, der *strukturellen Offenheit*.

weg der Verstorbenen? Man könnte darin dann eine körperlich-räumliche Variante der in Zotzenbach verbal konstituierten Kurzbiografie der Verstorbenen sehen.

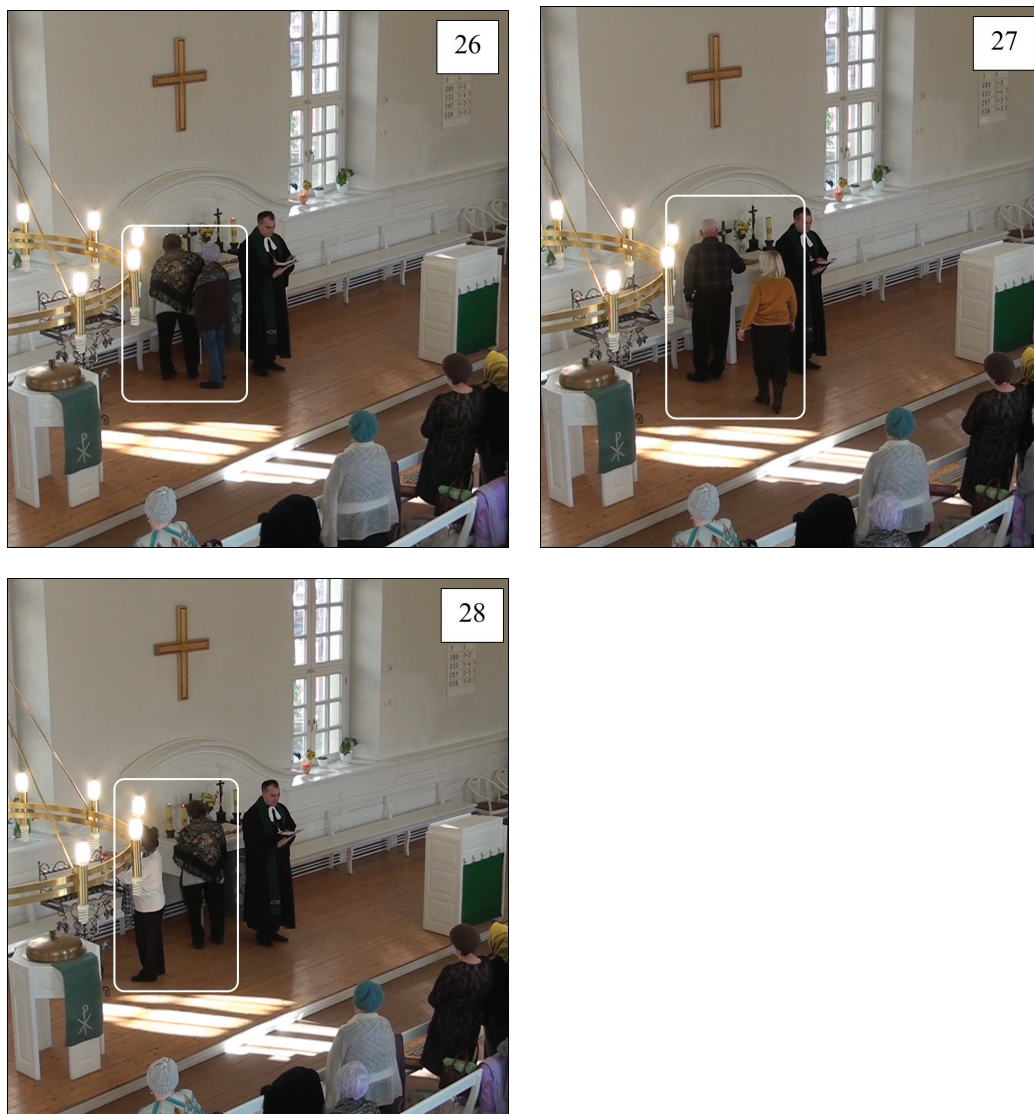


Abbildung 26-28: Stau vor der Altarkerze

6.5.3 Strukturelle Offenheit (des Ritualvollzugs)

Die strukturelle Offenheit ermöglicht es den Repräsentanten der Verstorbenen beim rituellen Vollzug eigenständig und in individueller Bewegungsdynamik zu agieren und den Ablauf mitzubestimmen. Ein besonders instruktives Beispiel struktureller Offenheit findet sich am Ende des Erinnerungsrituals. Der Pfarrer hat den letzten Namen vorgelesen und auch die letzten Repräsentanten der Verlesenen haben das Vorne bereits verlassen. Der Pfarrer hat sich bereits zum Altar umgedreht und beginnt laut zu beten. In sein Gebet hinein tritt eine ältere Frau aus ihrer Kir-

chenbank, geht zur ersten Bankreihe, nimmt von dort ein Teelicht, geht damit – recht beschwerlich – zum Altar, zündet dort in unmittelbarer körperlicher Nähe zum betenden Pfarrer ihr Teelicht an, geht mit dem brennenden Teelicht bedächtig zum Kerzengestell und platziert es dort.

Eine zweite, ebenfalls schon ältere Frau, fühlt sich offensichtlich durch das Verhalten der ersten Frau animiert. Sie holt sich nun ebenfalls ein Teelicht, entzündet dieses neben dem immer noch betenden Pfarrer am Altar, stellt das brennende Teelicht auf das Kerzengestell, geht zu ihrem Platz zurück und erreicht diesen mit dem gesungenen *Amen* der Gemeinde, durch welches das Gebet des Pfarrers abgeschlossen wird. In beiden Fäl-

len entzünden die Frauen Kerzen für Verstorbene, deren Namen nicht verlesen wurden. Obwohl der Vertreter der Institution durch seine Um-Positionierung (Abkehr von der Gemeinde und Ausrichtung auf den Altar) und durch den Beginn einer neuen Aktivität (Gebet) das Ende des Kerns des Erinnerungsrituals kenntlich macht, führen die beiden Frauen das von ihm bereits abgeschlossene Ritual selbstbestimmt weiter.

Die Abbildung [Abb. 29] zeigt den Moment, in dem sich der Rückweg der ersten Frau und der Hinweg der zweiten im erhöhten Altarbereich fast kreuzen. Wir können anhand der nach links gedrehten Köpfe der vor der ersten Kirchenbankreihe stehenden Frau und dem Mann erkennen, dass die Bewegung der beiden Frauen einen alternativen Wahrnehmungsfokus zum am Altar stehenden Pfarrer etabliert, was das konzentrierte Anhören des Gebets sicherlich tangiert.



102 PF: мы верим **что** никому не даешь пропасть
wir glauben daran **dass** bei dir niemand verloren ist

Die beiden Frauen vollziehen für sich und ohne offiziellen Anlass das Ritual (nach) und es scheint für sie kein Problem zu sein, fast in Berührungsnähe zum betenden Pfarrer ihre Kerzen zu entzünden und ihren Ritualanteil ohne Mitwirkung des Pfarrers zu vollziehen. Die Aktivitäten der Frauen und die Anwesenheit der beiden Frauen unmittelbar neben ihm am Altar beim Gebet scheinen auch den Pfarrer nicht zu stören. Er betet unbeeinträchtigt weiter und wir erkennen in seinem Verhalten keinerlei Hinweise darauf, dass er auf die ganz dicht neben ihm stehenden Frauen reagiert.²⁴

24 Bei dem Verhalten der beiden Frauen handelt es sich nicht etwa um einen Fall von Selbstermächtigung (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005), das heißt einem

Der kurzzeitig durch die beiden Frauen etablierte alternative Wahrnehmungsfokus scheint für keinen der Anwesenden ein Problem zu sein. Das Verhalten der Frauen ist nur aufgrund der strukturellen Offenheit des rituellen Vollzugs in den Gottesdienstablauf integrierbar. Nur wenn eine geteilte Orientierung an der breiten Beteiligung der Anwesenden existiert, wird die Frag- und Problemlosigkeit des Umgangs der Gemeinde und des Pfarrers mit den beiden Frauen verständlich.

Die Frauen ihrerseits positionieren sich durch ihr Verhalten als Mitglieder der Gemeinde, die am Vollzug des Rituals teilnehmen möchten. Sie zeigen damit aber auch ihren kategorial anderen Status, denn sie sind Repräsentantinnen von Verstorbenen, deren Namen nicht verlesen worden sind. Es ist ihre Orientierung an dieser kategorialen Differenz, die dafür verantwortlich ist, dass sie das Ende des ‚offiziellen‘ Teils des Erinnerungsrituals abwarten. Sie respektieren diese Tatsache und nehmen damit auch in Kauf, zur Etablierung einer bi-fokalen Wahrnehmungsstruktur beizutragen, indem sie ihre Repräsentanz sichtbar machen.

Die institutionelle Struktur sieht für die Beteiligung ‚namenloser‘ Repräsentanten zwar keine Stelle vor, ist jedoch offen und flexibel für die Fälle, in denen Beteiligte selbstbestimmt entscheiden, in genau dieser Eigenschaft am rituellen Erinnern teilzunehmen.²⁵

verhaltensbasierten Ausdruck einer institutionenkritischen, autonomen Orientierung. An anderer Stelle (Schmitt/Petrova: in Vorbereitung) haben wir analysiert, dass sich die erste der beiden Frauen vor ihrem Losgehen mit einer Nachbarin bespricht und abklärt, ob ihr Vorhaben sozial akzeptabel oder legitim ist. Es ist deutlich zu sehen, dass sie von ihrer Nachbarin und einer zweiten Frau in ihrer Absicht bestärkt und gestikulatorisch zum Gang nach vorne ‚aufgefordert‘ wird. Erst nach dieser ‚Besprechung‘ und der damit verbundenen Absicherung geht sie los – und die zweite Frau folgt dann ihrem Beispiel.

25 Ein weiteres Beispiel für das, was wir als *strukturelle Offenheit* bezeichnen, findet sich in der folgenden ethnografischen Beobachtung aus einem anderen Gottesdienst in Sarepta: Der Pfarrer hat bereits seit einiger Zeit am Ambo stehend mit der Predigt begonnen, als zwei Gottesdienstbesucher verspätet den Kirchenraum betreten. Der Pfarrer unterbricht daraufhin seine Predigt und bittet die Verspäteten freundlich nach vorne zu kommen. Er predigt erst dann weiter, als die beiden Nachzügler seiner Einladung Folge geleistet und sich in eine der vorderen Bankreihen gesetzt haben.

7 Modelle der Konstitution von Ritualität

Die Videoaufnahmen von Zotzenbach und Sarepta repräsentieren zwei prototypische Modelle, in denen das Erinnerungsritual durchgeführt werden kann: In Zotzenbach wird das Erinnerungsritual von Vertretern der Kirche als *demonstratives* und in Sarepta mit Beteiligung der Angehörigen der Verstorbenen als *partizipatives* Modell vollzogen.

Die begriffliche Unterscheidung orientiert sich – das ist ein wichtiger Punkt – ausschließlich an der Tatsache, dem Ausmaß und der Qualität, in der die Hinterbliebenen am Vollzug des Rituals beteiligt sind. Beiden Formen des Ritualvollzugs ist gemeinsam, dass sie auf Wahrnehmbarkeit durch die Gemeinde angelegt sind. Denn es ist ja gerade die Sichtbarkeit des Vollzugs, die (unabhängig von einer aktiven oder passiven Rolle der Gemeinde) eine zentrale Bedingung der Konstitution situativer Ritualität als Gemeinschaftserfahrung darstellt. Dass beide Ritualvollzüge sichtbar sind, dafür sorgt – wie oben detailliert geschildert – bereits die Interaktionsarchitektur des Kirchenraums mit ihrer – aufgrund der Platzierung der Kirchenbänke produzierten – strukturellen Wahrnehmungsausrichtung der Gemeinde auf das kirchenräumliche Vorne als dem Ort des Ritualvollzugs. Diese interaktionsarchitektonischen Grundlagen sind eine gebaute Voraussetzung für die permanente Wirksamkeit einer Struktur von „Wahrnehmungswahrnehmung“ (Hausendorf 2003).

Auch im partizipativen Modell agiert die Mehrheit der Gemeinde in der Rolle der *Zuschauer* und nur die *Aufgerufenen* tragen durch ihre interaktiv-räumliche Präsenz im kirchenräumlichen Vorne aktiv zum Ritualvollzug bei. Während für die Hinterbliebenen aufgrund der körperlich-räumlichen Grundlagen ihrer Partizipation damit zusammenhängende sensorische Erfahrungen von situativer Relevanz sind, besitzt der Ritualvollzug für die Zuschauer natürlich auch demonstrative Implikationen. Umgekehrt gilt auch für die ‚inaktive‘ Beteiligung der Hinterbliebenen – die im demonstrativen Modell nicht sichtbar werden – aus ritueller Sicht eine symbolische und aus konversationsanalytischer Sicht eine aktive Form der

Beteiligung. Dies verdeutlicht die Vorstellung von *discourse as achievement* (Schegloff 1971) oder die Idee von Heidtmann/Föh (2007), die *verbale Abstinenz* als gleichwertigen Modus interaktiver Beteiligung begreifen.

So wie Partizipation wahrnehmbar gemacht und auch demonstriert werden muss, so stellt die repräsentative Demonstration bezogen auf die Hinterbliebenen einen Modus mehr als nur symbolischer Partizipation dar. Demonstrativität und Partizipation sind hier in ihrer grundlegend interaktionsstrukturellen Bedeutung und ihrem Bezug auf das räumlich-handlungsförmige Beteiligungsformat der Angehörigen zu verstehen. Und Demonstrativität stellt in diesem Zusammenhang auch kein Gegenkonzept zu Sichtbarkeit dar.

Man muss sich jedoch fragen, wie konstitutiv die interaktive Präsenz und aktive/symbolische Mitgestaltung der Hinterbliebenen für beide Vollzugsmodelle jeweils ist. Es ist offensichtlich, dass in Sarepta das Ritual nicht in der hier dokumentierten Weise partizipativ vollzogen werden kann, wenn die Hinterbliebenen vorab keine Namenslisten einreichen und auch im Gottesdienst nicht anwesend sind. In Zotzenbach ist dies jedoch anders. Hier ist für die Generierung der Namensliste das vergangene Kirchenjahr – und damit ein Aspekt institutioneller Ordnungsstruktur – verantwortlich. Und aufgrund der demonstrativen Grundlagen des Erinnerungsrituals kann dieses in der hier dokumentierten Form auch dann vollzogen werden, wenn keine Hinterbliebenen im Gottesdienst anwesend sind.

Im Vergleich der beiden Institutionen zeigt sich also die Kirche in Zotzenbach durch ihre Entscheidung für Demonstrativität als wesentlich autonomer den Hinterbliebenen gegenüber. Dieser Aspekt institutioneller Autonomie, der seinen Vollzugsausdruck in der *Durchführungsgewalt* des Pfarrers und seiner Assistentin hat, existiert in Sarepta aufgrund der partizipativen Vollzugsstruktur nicht.

Neben der interaktionsstrukturellen Implikation und ihrem Verweis auf basale Beteiligungsmöglichkeiten besitzen die beiden modellkonstituierenden Begriffe also auch institutionsreflexive Implikationen. Sie sind in diesem Sinne wichtige Zwischenschritte bei der Beantwortung der Frage nach der Spezifik der institutionellen Reproduktion, die durch den Ritualvollzug – quasi nebenbei – miterledigt wird. *Demonstrativität* und *Partizipativität* lassen in diesem Sinne – auf der Grundlage

der konstitutionsanalytisch produzierten Einsichten in die beiden Fälle – auch Aussagen über die Institution und ihrem Konzept von Gemeinde zu.

Im Rahmen der unterschiedlichen institutionellen Verfasstheit (institutionelle Autonomie und Kontrolle versus institutionelle Offenheit und Partizipation) sind nun auch die mit den beiden Modellen implizierten Vorentscheidungen (hinsichtlich der Mitwirkung der Angehörigen und Freunde) zu sehen. Diese institutionellen und institutionsreflexiven Vorentscheidungen wirken sich bis in den Bereich mikrostruktureller Organisation des Ritualvollzugs aus und garantieren im Bereich mikrostruktureller Ordnung so institutionelle Reproduktion.

7.1 Das demonstrative Erinnerungsmodell (Zotzenbach)

Bei der Rekonstruktion der mikrostrukturellen Ordnung der Vollzugsspezifik mit ihren beschriebenen Details (Invarianz und Rekurrenz aller eingesetzten Ressourcen) wurde ein grundlegendes Konzept deutlich, das für den Vollzug des liturgischen Elements *Erinnerung an die Verstorbenen* in Zotzenbach prägend ist. Dabei handelt es sich um die arbeitsteilige Durchführung des Rituals durch zwei offizielle Vertreter der Kirche (Pfarrer und Assistentin) im Altarraum ohne aktive (sichtbare) Beteiligung der Gemeinde/Hinterbliebenen. Wir bezeichnen dieses Modell als *demonstrative Ritualität*, weil das Ritual von Vertretern der Kirche für die Wahrnehmung der Hinterbliebenen und der Gemeinde vollzogen wird. Das ist eine wesentliche Voraussetzung für die kategoriale Gleichbehandlung sowohl der Verstorbenen als auch der anwesenden Hinterbliebenen. Auf der Grundlage gemeinsamen Struktur- und Ablaufwissens und der dafür notwendigen inter- und intrapersonellen Koordination konstituieren der Pfarrer und seine Assistentin eine durchgängige formal-rituelle Qualität des Ablaufs. Dabei gewährleistet die Entscheidung, das Ritual ohne aktive Beteiligung der Gemeinde durchzuführen, ein Maximum an Kontrolle, die für die Konstitution von Ritualität und ihren wesentlichen Merkmalen *Wiederholung* und *Invarianz* notwendig ist. Damit wird ein problemloser und würdevoller Vollzug des Erinnerungsrituals garantiert.

7.2 Das partizipative Erinnerungsmodell (Sarepta)

Der Vollzug des Erinnerungsrituals in Sarepta geschieht auf der Grundlage eines *partizipativen Erinnerungsmodells*. Das Ritual wird unter aktiver Mithilfe der Angehörigen der Verstorbenen vollzogen, welche die Aufgabe übernehmen, für die Verstorbenen die Kerzen zu entzünden. Mit dem aktiven Beitrag der Angehörigen ist nicht nur die Reduktion der Kontrolle des Pfarrers über den rituellen Ablauf verbunden. Vielmehr wird durch die drei-positionale Grundstruktur des Kerzenganges ein Aspekt von *Alltagsweltlichkeit* in den Ritualvollzug importiert, der in Zotzenbach gänzlich – und nicht zufällig – fehlt. Aufgrund der handlungspraktischen Anforderungen, die sich den Kerzenanzündenden stellen (Teelicht entzünden und die Flamme beim Transport zum Kerzengestell schützen), ist eine vergleichbar rituelle Vollzugsqualität (wie das in Zotzenbach der Fall ist) nur sehr bedingt möglich.

Die Implikationen des partizipativen Modells von Sarepta zeigen sich auch darin, dass die Angehörigen bestimmen, welche Namen auf welche Weise verlesen werden. Im Unterschied zu Zotzenbach, wo nur die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres genannt werden, stellen in Sarepta die Hinterbliebenen kleine Listen von Verstorbenen zusammen, deren Tod mehrere Jahre auseinanderliegen kann. Dadurch, dass manche nur den Vor- und Nachnamen der Verstorbenen nennen, anderen dazu noch die Vorgängergeneration (Vater), wird eine weitgehende Gleichbehandlung beim Vorlesen weder ermöglicht noch angestrebt. Im Unterschied zum Zotzenbacher Modell verzichten die Beteiligten in Sarepta auf der Basis einer partizipativen Grundstruktur ersichtlich auf die Produktion formaler Ritualität.

7.3 Modellimplikationen

Unsere Analysen weisen darauf hin, dass ein Ritual zu vollziehen, nicht automatisch mit der Produktion derselben formalen Ritualität einhergeht. Formale Ritualität ist vielmehr eine von den Beteiligten produzierte Qualität ihres Verhaltens. Diese Qualität hat in dem Sinne demonstrativen Charakter, als sie auf Wahrnehmung ausgelegt

ist. Diese Demonstrativität steht in einem kontrastiven Verhältnis zu alltagsweltlichem Verhalten, das sich an Kriterien wie *Ökonomie*, *Einfachheit* und auch *Bequemlichkeit* oder *Notwendigkeit* orientiert. Im erkennbaren Gegensatz zu solchen alltagsweltlichen Aspekten steht beispielsweise die *betende* Handhaltung der Assistentin in Zotzenbach. Wir wollen damit nicht sagen, dass sich der rituelle Vollzug nicht ebenfalls an Zwecken orientiert. Die Zweckhaftigkeit im religiösen Kontext ist jedoch eine, die sich strukturell von alltagsweltlichen Zwecken und ihrer handlungsmäßigen Realisierung abhebt. Bei der Aufnahme aus Sarepta führt die Vorentscheidung, auf ein anderes Model (Partizipation der Hinterbliebenen, die das Kerzenanzünden übernehmen) zurückzugreifen, nicht nur zu einer anderen Beteiligungsstruktur, sondern letztlich zu einer eigenständigen Form des Vollzugs des Erinnerungsrituals.

Die Charakterisierung der beiden Erinnerungsmodelle als *demonstrativ* und *partizipativ* gründet in der mikrostrukturellen Rekonstruktion des jeweiligen rituellen Vollzugs. Die Bezeichnungen sind in keiner Weise evaluativ intendiert, und sie sind auch nicht als ethnografisch abgesicherte Beschreibungen entstanden. Vielmehr reflektiert das jeweilige Modell mit seinen konstitutiven Bestandteilen allgemeine Relevanzen der beiden Gemeinden in ihrem Umgang mit dem Erinnern an Verstorbene und mit den dafür konstitutiven Beteiligten. In diesem Sinne haben wir zwei fallspezifische, empirische Evidenzen für die ritualtheoretische Annahme, wonach sich im Ritual selbst die durchführende Institution situativ reproduziert. Der zentrale Unterschied der beiden Erinnerungsmodelle liegt letztlich in dem Ausmaß, in dem sich die Autonomie und Ausschließlichkeit des Gottesdienstes als zentrale, von der jeweiligen Institution strukturierten, Vergesellschaftungsform im „geschlossenen Sinnbereich“ (Schütz 1971) der Religion²⁶ reproduziert.

Hier sehen wir den Gottesdienst in Sarepta offen für die aktive Beteiligung von offiziell und inoffiziell Betroffenen des Erinnerungsrituals. Beide haben aktiv Teil an der sicht- und hörbaren Konstitution des Erinnerungsrituals. Ihr Beitrag wirkt sich über die Zusammenstellung der Namenslisten bereits vor dem Gottesdienst in strukturprä-

gender Weise aus. Denn die Gemeinde legt fest, an wen im Erinnerungsritual gedacht wird. Dabei werden teilweise auch Namen von Personen verlesen, die bereits mehr als zehn Jahre tot sind. Es ist also primär die Länge der Listen, die für die Dauer des Rituals verantwortlich ist, und nicht die Anzahl der im Kirchenjahr Verstorbenen. Das Beispiel der beiden andockenden Frauen verdeutlicht in anschaulicher Weise das Ausmaß, in dem sich der Pfarrer in seiner liturgischen Eigenständigkeit und strukturellen Zuständigkeit dem Einfluss der Gemeinde aussetzt. Dies geht so weit, dass er situativ weitgehend die Kontrolle über das gottesdienstliche Geschehen und seinen eigenen Status als alleinige Fokuspersion verliert.

Demgegenüber ist das Erinnerungsritual in Zotzenbach von Aspekten aktiver Mitwirkung der Betroffenen frei. Die Namen der Verstorbenen und die Liste, die im Gottesdienst verlesen wird, entstehen durch das formale Kriterium *im zurückliegenden Kirchenjahr verstorben*. Eine von diesem Kriterium unabhängige Aufnahme auf die Liste auf Wunsch von Gemeindegliedern existiert nicht. In Zotzenbach behält der Pfarrer als offizieller Vertreter der Kirche zu jedem Zeitpunkt die Kontrolle über den Ablauf und seinen Status als Fokuspersion. In Zotzenbach ist dies – bezogen auf die etablierte Erinnerungskultur, bei der die Gottesdienstbesucher selbstbestimmt Kerzen an der Weltkugel entzünden – auch ein Mittel der Kontrastbildung. Hierüber wird die spezifische Ritualität des Totensonntagserinnerns im Unterschied zum privaten Erinnerungsritual verdeutlicht. In Zotzenbach wird der Gottesdienst vollständig auf Basis der Eigenständigkeit des religiösen Sinnbezirks und seiner institutionellen Relevanzstrukturen vollzogen. In diesem Sinne sehen wir die beim Vollzug des Erinnerungsrituals produzierte Formalität der Ritualität als einen solchen Ausdruck der Eigenwertigkeit des religiösen Sinnbereichs.

Die beiden Modelle verfügen weiterhin über deutliche interaktionsräumliche Implikationen, womit wir uns nochmals die beiden Abbildungen (Abb. 1 und 20) des jeweiligen Vorne der Kirche in Zotzenbach und Sarepta in Erinnerung rufen wollen. Die rituelle Nutzung des Altarraums in Zotzenbach während des Erinnerns an die Verstorbenen korrespondiert mit der zentrierten, vertikalen Ordnungsstruktur der Interaktionsarchitektur des kirchenräumlichen Vorne. Im Erinnerungsritual

²⁶ Zu den Kriterien geschlossener Sinnbereiche siehe Schütz (1971, 266ff.).

wird diese vertikale Ordnung durch eine institutionell-demonstrative Ritualität bestätigt und reproduziert, die ohne sichtbare Beteiligung der Gemeinde und der Angehörigen im Vorne vollzogen wird. Hier bleibt das Vorne-Oben den institutionellen Vertretern, dem Pfarrer und seiner Assistentin, vorbehalten.

Auch in Sarepta spiegelt die besondere Art und Weise des rituellen Vollzugs die Interaktionsarchitektur des kirchenräumlichen Vorne wider. Dieses Vorne (inklusive Altar!) ist beim Erinnerungsritual für die Gemeinde und die Angehörigen ein integraler und begehrter Bestandteil des Kirchenraums. In dieser Qualität ist das Vorne zudem speziell für die aktive Mitgestaltung des Rituals durch die Gemeinde und Angehörigen im Hinblick auf Begehrtheit und temporäre Verweilbarkeit und auch Sichtbarkeit hergerichtet. Durch diese Herrichtung werden die Hinterbliebenen – neben den Verstorbenen – in ihrer partizipativen Rolle in den Fokus der visuellen Wahrnehmung gerückt.

Diese partizipative Ritualität in Sarepta hat eine besondere Motivierung und eine spezifische kulturelle Grundlage. Um diese zu verstehen, wollen wir zum Abschluss zumindest kurz skizzieren, wie sich die Situation der Russlanddeutschen im Großraum Wolgograd aktuell darstellt und was es konkret mit Sarepta auf sich hat.

Zum aktuellen Zeitpunkt besteht die russlanddeutsche Gemeinde aus circa 1.000 – überwiegend älteren – Personen. Sie sind durchgängig Mitglieder der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde und halten engen Kontakt zu den Verwandten, die nach Deutschland ausgesiedelt sind. Die deutsche Kultur spielt im Alltagsleben der Russlanddeutschen kaum noch eine nennenswerte Rolle. Inzwischen ist auch der Sprachverlust so weit fortgeschritten, dass die Kompetenz, einem vollständig in deutscher Sprache gehaltenen Gottesdienst folgen zu können, mehrheitlich nicht mehr vorhanden ist. Der deutsche Kulturanteil kommt zum einen als Folklore und in der Pflege deutschen Brauchtums zum Ausdruck, zu dem beispielsweise auch das Feiern des Oktoberfestes gehört. Zum anderen ist der kirchliche Kontext ein wichtiger Aspekt im Selbstverständnis der Russlanddeutschen. So stellt der sonntägliche Besuch des evangelisch-lutherischen Gottesdienstes eine Möglichkeit der kollektiven Konstitution als russlanddeutsche Minderheit dar. Der Ort, an dem diese kollektive Konstitution seit

1990 stattfindet, ist die Kirche in Alt-Sarepta. Diese Kirche wurde von den Herrnhuter Glaubensbrüdern gebaut und inzwischen aufwändig renoviert²⁷. Die Russlanddeutschen begehen darüber hinaus die hohen kirchlichen Feiertage (Ostern, Pfingsten, Weihnachten etc.), wobei auch hier der Gottesdienst in der Regel in russischer Sprache stattfindet. Es scheint also nicht die deutsche Sprache zu sein, die hier identitätsstiftend wirksam wird, sondern das gemeinsame Feiern des evangelischen Gottesdienstes. Zweisprachig wird der Gottesdienst dann durchgeführt, wenn einer der häufigen kirchlichen Besuche aus Deutschland vor Ort ist.

Kirchlichen Kontakt zu Deutschland gibt es über diverse Partnerschaften mit deutschen Kirchengemeinden (beispielsweise die Evangelische Kirchengemeinde Berlin-Heiligensee). Und das Gustav-Adolf-Werk (Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland) trug einen Großteil der Kosten, die bei der Sanierung der Heizung entstanden sind. Auch die evangelische Kirche Berlin-Brandenburg hat sich für die Sanierung der Kirche eingesetzt und die Orgel, die heute zu den Gottesdiensten gespielt wird, ist eine Spende aus Cottbus. Aber auch nichtkirchliche Organisationen engagieren sich in Sarepta. So stiftete das

27 1722 entstand in der Oberlausitz die Siedlung Herrnhut (unter dem Schutz des Herrn), die zur Anlaufstelle unterschiedlicher reformatorischer Glaubensgemeinschaften wurde. Von hier aus brachen die ersten Herrnhuter Brüder nach dem zweiten Einwanderungsmanifest Katharina II. von 1763 nach Russland in das Gebiet der südlichen Wolga auf. Nachdem das erste Einwanderungsmanifest (gänzlich ohne Privilegien für die Kolonisten) erfolglos blieb, versprach das zweite umfangreiche Privilegien. Zu diesen gehörten Selbstverwaltung, Freistellung vom Militärdienst und Steuer- und Abgabefreistellung für 30 Jahre sowie Religionsfreiheit. Im Zuge der darauf einsetzenden Einwanderungsbewegung kamen auch die Herrnhuter Glaubensbrüder an die Wolga. Sie errichteten dort ab 1765 die Siedlung Sarepta nach dem Vorbild der sächsischen Stammsiedlung Herrnhut. Die Kolonie prosperierte bis Mitte des 19. Jahrhunderts, 1823 kam es jedoch zu einem großen Brand, von dem sich die Kolonie nicht mehr erholte. Die letzten Herrnhuter Glaubensbrüder kehrten 1892 nach Deutschland zurück. Inzwischen ist Sarepta ein Freilichtmuseum. Von den 20 denkmalgeschützten Häusern sind inzwischen unter anderem die Kirche und das Vorsteherhaus, in dem sich die deutsche Bibliothek befindet, unter deutscher Mithilfe renoviert. Zu weiteren Informationen zu den Herrnhuter in Russland siehe Teigeler (2006).

Land Nordrhein-Westfalen 1996 eine deutsche Bibliothek, die gepflegt und erweitert wird.

Folgt man Theis (2006, 81f.), so ist für das kulturelle Selbstverständnis der Aspekt der Religiosität immer noch wesentlich. Dieser Aspekt steht neben

dem Wissen um die kulturelle Bedeutung der Deutschen für die historische Entwicklung Russlands einerseits, der Erfahrung unverschuldeter Entrechtung durch Zwangskollektivierung und ‚Entkulakisierung‘ und des 2. Weltkrieges als ‚traumatisches Kernerlebnis‘ sowie ferner dem Bezug auf ein fernes, unbekanntes Deutschland als ‚Fluchtpunkt des Selbstverständnisses‘ und der Zugehörigkeit zur nicht-orthodoxen Konfession: Das Bewusstsein, deutsch zu sein, war mit dem Gefühl der Zugehörigkeit zum evangelisch-lutherischen, katholischen oder mennonitischen Glauben verbunden.

Die Hervorhebung von Religiosität für das Selbstverständnis der Russlanddeutschen deckt sich mit unseren Schlussfolgerungen der zurückliegenden Analyse. Wenn die russlanddeutsche Minderheit in der Kirche von Sarepta Gottesdienst feiert, so tut sie dies an einem kulturell und historisch bedeutsamen Ort: in der im Jahre 1771 von der Herrnhuter Brüdergemeinde begonnenen und 1772 geweihten Kirche. Die Herrnhuter wurden als deutsche Kolonisten von Zarin Katharina II. zwecks Urbarmachung und Entwicklung der Wolgaregion ins Land gerufen (Aspekt der kulturellen Bedeutung der Deutschen für die historische Entwicklung Russlands). Dass das Kirchengebäude heute Teil eines Freilichtmuseums ist, spiegelt die fehlende alltagsweltliche Relevanz der deutschen Kultur und die weitgehend folkloristischen Grundlagen der deutschen Kultur wider. Gleichwohl wird durch das Engagement deutscher Institutionen für die Kirche und das Freilichtmuseum die Bedeutung Deutschlands quasi auch von außen symbolisiert.

In Sarepta wird jedoch nicht nur an einem historisch bedeutsamen Ort gemeinsam Gottesdienst gefeiert und dabei an Verstorbene erinnert. Vielmehr wird der Gottesdienst – und die Spezifik des Ritualvollzugs – auch als eine Gelegenheit genutzt, bei der sich die Gottesdienstbesucher als kulturelle Minderheit vergesellschaften (Aspekt der Zugehörigkeit zur nicht-orthodoxen Konfession). Bezogen auf eine solche Motivierung befördert eine partizipative Struktur des Gottesdienstes den kulturellen Vergesellschaftungspro-

zess stärker als das demonstrative Modell in Zotzenbach.

8 Abschlussbemerkung

Wir wollen mit einer kurzen Abschlussbemerkung den Bogen zurück zur Einleitung schlagen, in der wir unser Erkenntnisinteresse und die Ziele unseres Beitrags skizziert haben. Unseres Erachtens zeigt der Aspekt der *institutionellen Autonomie* in exemplarischer und prototypischer Weise, wie weit man mit einer fallbezogen-kontrastiven Konstitutionsanalyse in Richtung Rekonstruktion sozialer und – weitergehend – kultureller Implikationen kommen kann. Dass damit aus kulturwissenschaftlicher Sicht vielleicht nur ein erster Schritt getan wurde und es nun darauf ankommt, die empirisch aufgezeigte Richtung weiterzugehen, ist uns durchaus bewusst. Das zu tun, war jedoch nicht nur im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, sondern auch auf der Grundlage unserer konstitutionsanalytischen Methodologie nicht zu leisten. Wir begreifen unseren Beitrag jedoch im positiven Sinne als Versuch, mögliche Schnittstellen empirisch fundiert zu entdecken, an denen sich eine multimodal-räumliche Interaktionsanalyse (mit falltranszendierendem Anspruch) und eine (an empirischer Fundierung interessierte) Kulturwissenschaft produktiv reiben können.

Wir selbst würden dabei möglichst lange das Potenzial institutions- und situationsstruktureller Erklärungen ausschöpfen. Bezogen auf unseren konkreten Fall heißt das beispielsweise: Die strukturprägende Vorentscheidung, das Ritual in Zotzenbach demonstrativ, in Sarepta partizipativ zu realisieren, ist selbst noch nicht spezifisch im Sinne einer gesellschaftlichen und/oder kulturellen Differenz. Partizipative Lösungen werden durchaus auch in Gottesdiensten in Deutschland realisiert. Das, was jedoch eine deutliche kulturspezifische Aufladung besitzt, sind neben der spezifischen Nutzung der Interaktionsarchitektur (die historisch betrachtet in Sarepta jedoch ein deutscher Export ist) vor allem zwei Aspekte: zum einen die Zusammenstellung der Namenslisten durch Hinterbliebene im Rahmen eines ‚Familienmodells‘, zum anderen die weitgehende strukturelle Offenheit hinsichtlich der selbstbe-

stimmten und mit dem ‚offiziellen‘ Ablauf zeitlich inkompatiblen Partizipation von nicht durch einen ‚Listenplatz‘ legitimierte Anwesenden. Nicht nur in liturgisch traditionellen Gottesdiensten hätte eine selbstbestimmte Partizipation, wie wir sie bei den beiden Nachzüglerinnen in Sarepta sehen, anders als dort tatsächlich die Qualität einer institutionskritischen Selbstermächtigung.

Literaturverzeichnis

Quellen

Sarepta Gottesdienst-Korpus (unveröffentlicht)
 Zotzenbacher Gottesdienst-Korpus (unveröffentlicht)

Forschungsliteratur

- Bayer, Klaus (2004): Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung. Münster: LIT Verlag. (= Religionswissenschaft: Forschung und Wissenschaft; 2).
- Bell, Catherine M. (1992): *Ritual theory, ritual practice*. Oxford/New York: Oxford Univ. Press.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bergmann, Jörg R. (1981): Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Schröder, Peter/Steger, Hugo (Hgg.): *Dialogforschung*. (= Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache. Düsseldorf: Schwann, S. 9–51.
- Bloch, Maurice (1989): *Ritual, history and power. Selected papers in anthropology*. London: Athlone Press. (= London School of Economics Monographs on Social Anthropology; 58).
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Cicourel, Aaron V. (1975): *Sprache in der sozialen Interaktion*. München: dtv.
- Cölfen, Hermann/Enninger, Werner (Hgg.) (1999): *Sprache in religiösen Kontexten*. Oldenburg: Redaktion OBST. (= Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie; 58).
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold/Wieder, Lawrence D. (1992): *Two incommensurable, asymmetrically alternate technologies of social analysis*. In: Watson, Graham/Seiler, Robert M. (Hgg.): *Text in context. Contributions to ethnomethodology*. London: Sage, S. 175–206.

- Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, S. 133–151.
- Greule, Albrecht (2012): *Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache*. Tübingen: Francke. (= Mainzer hymnologische Studien; 25).
- Greule, Albrecht/Kucharska-Dreiss, Elżbieta (Hgg.) (2011): *Theolinguistik. Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. In: *Ingingen: Bauer und Raspe*. (= *Theolinguistica*; 4).
- Gülich, Elisabeth/Paul, Ingwer (1984): *Gottesdienst: Kommunikation – Institution – Ritual. Linguistische Überlegungen zum Problem von horizontaler und vertikaler Kommunikation und zur institutionellen Vermittlung des Rituals*. In: Ermert, Karl (Hg.): *Gottesdienst als „Mitteilung“*. Kommunikative Aspekte rituellen Handelns. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 26. bis 28. Oktober 1983. Loccum: Pressestelle der Evangelischen Akademie. (= *Loccumer Protokolle*; 24), S. 84–141.
- Habscheid, Stephan (2016): *Handeln in Praxis. Hinter- und Untergründe situierter sprachlicher Bedeutungskonstitution*. In: Deppermann, Arnulf/Feilke, Helmuth/Linke, Angelika (Hgg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin/Boston: de Gruyter. (= *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache* 2015).
- Hausendorf, Heiko (2003): *Deixis and speech situation revisited. The mechanism of perceived perception*. In: Lenz, Friedrich (Hg.): *Deictic conceptualisation of space, time and person*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, S. 249–269.
- Hausendorf, Heiko (2013): *On the interactive achievement of space – and its possible meanings*. In: Auer, Peter/Hilpert, Martin/Stukenbrock, Anja/et al. (Hgg.): *Space in language and linguistics: geographical, interactional and cognitive perspectives*. Boston/New York: de Gruyter, S. 276–303.
- Hausendorf, Heiko/Kesselheim, Wolfgang (2013): *Können Räume Texte sein? Linguistische Überlegungen zur Unterscheidung- und Benutzbarkeitshinweisen*. (= *Arbeitspapiere des UFSP „Sprache und Raum“ (SpuR)*; Nr. 02). Universität Zürich: www.zora.uzh.ch/84555/1/SpuR_Arbeitspapiere_Nr02_Aug2013.pdf. (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Kesselheim, Wolfgang (2016): *Die Lesbarkeit des Textes und die Benutzbarkeit der Architektur. Text- und Interaktionslinguistische Überlegungen zur Raumanalyse*. In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. (= *Studien zur Deutschen Sprache*; 72), Tübingen: Narr, S. 55–85.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2010): *Opening up Openings. Zur Struktur der Eröffnungsphase*

- eines Gottesdienstes. In Mondada, Lorenza/Schmitt, Reinhold (Hgg.): *Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 47), Tübingen: Narr, S. 53–102.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2013): *Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Umriss einer raumlinguistischen Programmatik.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 01) 59 Seiten. Universität Zürich: http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/78153/1/SpuR_Arbeitspapiere_Nr01_Mai2013.pdf (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2014): *Vier Stühle vor dem Altar. Eine interaktionslinguistische Fallstudie zur Raumnutzung in einem „Alpha-Gottesdienst“.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 03), 88 Seiten. Universität Zürich: http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/99117/1/SpuR_Arbeitspapier_Nr03_140702.pdf. (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016a): *Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Eine Konzeptklärung.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* Tübingen: Narr, S. 27–54.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016b): *Vier Stühle vor dem Altar. Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum in einem „Alpha“-Gottesdienst.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72), Tübingen: Narr, S. 227–262.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016c): *Standbildanalyse als Interaktionsanalyse: Implikationen und Perspektiven.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72), Tübingen: Narr, S. 161–188.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2017): *Räume besetzen im Gottesdienst. Interaktionsanalytische Argumente für ein Konzept sozial-räumlicher Positionierung.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 06), 112 Seiten. Universität Zürich: http://www.spu.uzh.ch/dam/jcr:bbd30fd8-5228-43c7-85fc-abebe54ce1fb/SpuR_Arbeitspapier_Nr06.pdf. (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.) (2016): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* Tübingen: Narr. (= Studien zur Deutschen Sprache; 72).
- Heidtmann, Daniela/Föh, Marie-Joan (2007): *Verbale Abstinenz als Form interaktiver Beteiligung.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination: Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38), Tübingen: Narr, S. 263–292.
- Heritage, John (1984): *Garfinkel and ethnomethodology.* Cambridge/New York: Polity Press.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie.* Berlin/New York: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Campus.
- Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (2015): *Sprache und Religion.* In: Felder, Ekkehard/Gardt, Andreas (Hgg.): *Handbuch Sprache und Wissen.* (= Handbücher Sprachwissen; 1), Berlin/Boston: de Gruyter, S. 475–492.
- Leach, Edmund R. (1978): *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liebert, Wolf-Andreas (2017): *Religionslinguistik.* In: Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (Hgg.): *Handbuch Sprache und Religion.* (= Handbücher Sprachwissen (HSW); 18). Berlin: de Gruyter Mouton, S. 7–36.
- Luckmann, Thomas (1967): *The invisible religion. The problem of religion in modern society.* New York: Macmillan. Deutsch: *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Luckmann, Thomas (1988): *Die >massenkulturelle< Sozialform der Religion.* In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Kultur und Alltag.* (= Sonderband 6 der Sozialen Welt). Göttingen: Schwartz & Co., S. 37–48.
- Luckmann, Thomas (1996): *Religion – Gesellschaft – Transzendenz.* In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne.* Frankfurt a.M.: Fischer, S. 112–127.
- Mondada, Lorenza (2007): *Interaktionsraum und Koordination.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 55–93.
- Mondada, Lorenza (2016): *Zwischen Text und Bild: Multimodale Transkription.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72). Tübingen: Narr, S. 111–160.
- Müller, Cornelia/Bohle, Ulrike (2007): *Das Fundament fokussierter Interaktion. Zur Vorbereitung und Herstellung von Interaktionsräumen durch körperliche Koordination.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 129–165.
- Paul, Ingwer (1983): *Der evangelische Gottesdienst als institutionell inszeniertes Ritual.* In: Redder, Angelika (Hg.): *Kommunikation in Institutionen.* Osnabrück: Redaktion OBST. (= Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie; 24), S. 91–106.
- Paul, Ingwer (1990): *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals.* Tübingen: Narr. (= Kommunikation und Institution; 18).
- Petrova, Anna/Schmitt, Reinhold/Stuhlberg, Oleg E. (im Druck): *ПАРТИЦИПАТИВНАЯ РИТУАЛЬНОСТЬ: мультимодальное исследование ритуализованной*


- коммуникации в пространстве церкви [Partizipative Ritualität im Gottesdienst]. Erscheint in: Tomsk State University Journal.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. (= Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 110).
- Rappaport, Roy A. (2008): *Ritual und performative Sprache*. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hgg.): *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 191–210.
- Rauch, Elisabeth (1992): *Sprachrituale in institutionellen und institutionalisierten Text- und Gesprächsorten*. Frankfurt a.M.: Peter Lang. (= Arbeiten zu Diskurs und Stil; 1).
- Sacks, Harvey/Schegloff, Emanuel A. (2002): *Home position*. In: Kendon, Adam (Hg.): *Gesture 2/2*, S. 133–146.
- Schegloff, Emanuel A. (1971): *Discourse as an interactional achievement: Some uses of 'uh huh' and other things that come between sentences*. In: Tannen, Deborah (Hg.): *Analyzing discourse: Text and talk*. Washington DC: Georgetown University Press, S. 71–93.
- Schegloff, Emanuel A./Sacks, Harvey (1973): *Opening up Closings*. In: Danesi, Marcel (Hg.): *Semiotica 8*, S. 289–327.
- Schmitt, Reinhold (2012a): *Gehen als situierte Praktik: „Gemeinsam gehen“ und „hinter jemandem herlaufen“*. In: *Gesprächsforschung Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* (ISSN 1617-1837), Ausgabe 13, S. 1–44. <http://www.gespraechsforschung-online.de/fileadmin/dateien/heft2012/ga-schmitt.pdf>. (Oktober 2017).
- Schmitt, Reinhold (2012b): *Störung und Reparatur eines religiösen Ritus: Die erloschene Osterkerze*. In: Klein, Wolfgang/Habscheid, Stephan (Hgg.): *Dinge und Maschinen in der Kommunikation*. (= Sonderheft der Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 42/168). Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 62–91.
- Schmitt, Reinhold (2013a): *Körperlich-räumliche Aspekte der Interaktion*. Tübingen: Narr. (= Studien zur Deutschen Sprache; 68).
- Schmitt, Reinhold (2013b): *Zum „Be-Greifen“ relevanter Aspekte der räumlichen Umgebung*. In: Shamne, Nikolai Leonidovich (Hg.): *Raum in der Sprache. Raum der Sprache; Raum der Interaktionen*. Festschrift zum 30-jährigen Bestehen des Instituts für Philologie und interkulturelle Kommunikation der Universität Wolgograd. Wolgograd: Wolgograd University Press, S. 13–27.
- Schmitt, Reinhold (2015): *Positionspapier: Multimodale Interaktionsanalyse*. In: Dausendschön-Gay, Ulrich/Gülich, Elisabeth/Krafft, Ulrich (Hg.): *Ko-Konstruktionen in der Interaktion. Die gemeinsame Arbeit an Äußerungen und anderen sozialen Ereignissen*. Bielefeld: Transcript, S. 43–51.
- Schmitt, Reinhold (2016): *Der Frame Comic als empirische Grundlage für Interaktionsanalysen*. In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.) (2016): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. (= Studien zur Deutschen Sprache 72), Tübingen: Narr, S. 189–224.
- Schmitt, Reinhold (2017): *Multimodale Objektkonstitution: Wie eine Kirchenbesichtigung funktioniert*. In: *Science Journal of Volgograd State University Linguistics*, Volume 16, No. 1, S. 163–183.
- Schmitt, Reinhold (in Vorbereitung): *„Augenblicks-Kommunikation“: Interaktive Struktur und soziale Implikationen einer kommunikativen Minimalform*.
- Schmitt, Reinhold/Deppermann, Arnulf (2007): *Monitoring und Koordination als Voraussetzungen der multimodalen Konstitution von Interaktionsräumen*. In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 95–128.
- Schmitt, Reinhold/Petrova, Anna (2015): *Zur Positionierung von Talkshowgästen in einer Sendung von Maybrit Illner*. In: *Science Journal of Volgograd University. Linguistics 5/29*, S. 60–75. <http://i.jvolsu.com/index.php/en/archive-en/349-science-journal-of-volsu-linguistics-2015-5-29/intercultural-communication-and-comparative-studies-of-languages/1211-schmitt-r-petrova-a-a-positioning-guests-in-a-maybrit-illner-talk-show>. (Oktober 2017).
- Schmitt, Reinhold/Petrova, Anna (in Vorbereitung): *Totensonntagserinnern: Eine multimodal-raumanalytische Studie zur Ritualkonstitution*. Erscheint in: *SpuR 07, Arbeitsberichte des Universitären Forschungsschwerpunktes Sprache und Raum*. Zürich.
- Schütz, Alfred (1971): *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Selting, Margret/Auer, Peter/Barth-Weingarten, Dagmar et al. (2009): *Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2)*. In: *Gesprächsforschung - Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, Ausgabe 10, Seite 353–402. <http://www.gespraechsforschung-online.de/fileadmin/dateien/heft2009/px-gat2.pdf>. (Oktober 2017).
- Soeffner, Hans-Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): *Symbolische Forschung: Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*. Ort: Velbrück Wissenschaft.
- Streeck, Jürgen/Goodwin, Charles/LeBaron, Curtis D. (Hgg.) (2011): *Embodied interaction. Language and body in the material world*. Cambridge: Cambridge University Press. (= Learning in Doing: Social, Cognitive and Computational Perspectives).
- Stukenbrock, Anja (2009): *Herausforderungen der multimodalen Transkription: Methodische und theoretische Überlegungen aus der wissenschaftlichen Praxis*. In: Birkner, Karin/Stukenbrock, Anja (Hgg.): *Die Arbeit mit Transkripten in Fortbildung, Lehre*

- und Forschung. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung, S. 144–169.
www.verlag-gespraechsforschung.de/2009/pdf/transkripte.pdf. (Oktober/2017).
- Teigeler, Otto (2006): Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen: Vandenhoe & Ruprecht.
- Theis, Stefanie (2006): Religiosität von Russland-deutschen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner, Gerhard (2007): Herrschaft und soziales Handeln – eine Notiz zur Systematisierung zweier soziologischer Grundbegriffe. In: Gostmann, Peter/Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hgg.): Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 19–26.
- Werlen, Iwar (1984): Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen: Narr.
- Werlen, Iwar (1987): Die "Logik" ritueller Kommunikation. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 65, S. 41–81.
- Werlen, Iwar (1988): Linguistische Analyse von Gottesdiensten. In: Liturgisches Jahrbuch, 38, S. 79–93.
- Werlen, Iwar (2001): Rituelle Muster in Gesprächen. In: Brinker, Klaus/Antos, Gerd/Heinemann, Wolfgang et al. (Hgg.): Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin/New York: De Gruyter (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 16.2), S. 1263–1278.

Artikel

Barbara Lutz*

Von der *documenta* lernen? Über die kulturelle Dringlichkeit im Ursprung der Ausstellungsreihe und ihre transkulturellen Implikationen für das kuratorische Konzept der *documenta 14*

 © 2017 Barbara Lutz, licensee De Gruyter Open.
This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: With the guiding principle „Learning from Athens“ the 14th edition of *documenta* took place in 2017 both in the Greek metropolis of Athens and the German city of Kassel. As such, *documenta 14* did not appear as a touring exhibition but as two single and at the same time correlated exhibitions in two different countries located in the middle of Europe and on its outskirts. With this curatorial approach, Artistic Director Adam Szymczyk goes counter the basic parameters of the well-established Western exhibition institution, which was founded in 1955 and, since then, is implemented as a periodical exhibition with a one hundred-day duration at its venue in Kassel. Taking a transcultural perspective, this article considers how the curatorial concept of *documenta 14* challenges not only the institutional history, structure and status of *documenta* but also how it resumes and transforms its initial understanding of an ethics of cultural connectivity in times of crisis and traumatic historical ruptures for today. Moreover, it critically scrutinizes, how far the curatorially initiated „terms of invitation“ and „forms of collaboration“ for the exhibition between Kassel and Athens can be acknowledged as a shared cultural practice.

Keywords: *documenta 14*; kulturelles Selbstverständnis; Ursprung der *documenta*; Biennale; Ausstellungspraxis/exhibition practice; terms of invitation; transcultural perspective; forms of collaboration; curatorial concept; role of guest; shared experience

***Barbara Lutz:** Diplom-Kulturwissenschaftlerin und freie Kunstvermittlerin, Doktorandin an der Stiftung Universität Hildesheim, FB Kulturwissenschaften und Ästhetische Kommunikation, email: lutz.barbara@gmx.net

Unter dem Motto „Von Athen lernen“ hat die 14. Folge der *documenta* im April 2017 für jeweils 100 Tage in der griechischen Metropole Athen und anschließend im Juni in der deutschen Stadt Kassel eröffnet. Jedoch ist damit keine Wanderausstellung verbunden, sondern eine Teilung der *documenta 14* in „two autonomous, simultaneous and related exhibitions in two very different cities and countries“¹, wie ihr künstlerischer Leiter, Adam Szymczyk, in seinem Konzept anlässlich seiner Wahl² Ende 2013 vorstellte. Zum ersten Mal in der Geschichte der Institution wird damit eine strukturelle Zweiteilung der *documenta* vor-

genommen, die – zumindest für die Dauer der 14. Ausgabe – die Verlagerung eines Teils der *documenta* aus der Mitte Europas an dessen südwestlichen Rand und eine zeitliche Ausdehnung der *documenta* um 63 weitere Tage mit sich bringt. Wie Szymczyk in seinem Vorhaben darüber hinaus deutlich macht, soll die *documenta* damit von ihrer angestammten Position als gastgebende Institution für Künstler_innen und Kulturschaffende aus der ganzen Welt entbunden werden und die Rolle des Gastes – mit all den Möglichkeiten und Begrenzungen, die solch ein Status impliziert³ – einnehmen und sich im Sinne einer „dissolution of barriers separating those who lack the simplest means from those who are usually all-too-willing to give them lessons but seldom a hand“⁴ manifestieren.

Die teilweise räumliche Verlagerung und zeitliche Ausdehnung der *documenta*, die Neupositionierung der Institution als Gast, verbunden mit der grundlegenden Aufforderung von Athen zu

¹ Szymczyk, Adam: *documenta 14: Learning from Athens*. In: Eichel, Hans (Hg.) 60 Jahre *documenta*. Die lokale Geschichte einer Globalisierung. Berlin, Kassel 2015, S. 243.

² Die künstlerische Leitung einer *documenta* wird auf Vorschlag einer unabhängigen, internationalen Findungskommission vom Aufsichtsrat der *documenta* und Museum Fridericianum Veranstaltungs-GmbH (gegründet 1959) gewählt. Dem Aufsichtsrat der *documenta* GmbH gehören fünf Vertreter des Landes Hessen (Staatsminister und Staatssekretäre), fünf Vertreter der Stadt Kassel (Oberbürgermeister, Bürgermeister und Stadtverordnete) und zwei Vertreter der Kulturstiftung des Bundes (Vorstand der Verwaltungsdirektion und der künstlerischen Direktion) an.

³ Szymczyk: *documenta 14: Learning from Athens*. 2015, S. 240f.

⁴ Szymczyk: *documenta 14: Learning from Athens*. 2015, S. 243.

lernen und sich im gleichen Zuge der Situation in Griechenland anzunehmen sowie konkrete Hilfe zu leisten, all dies erscheint wie ein Affront gegen die grundlegenden Parameter der über sechzig Jahre bestehenden Ausstellungsinstitution, die eng an ihre Entstehung geknüpft sind: Die *documenta* wurde nach dem Zweiten Weltkrieg 1955 durch die Initiative einer Gruppe um den Künstler und Kunstpädagogen Arnold Bode in Kassel gegründet, der nicht nur die hunderttägige Dauer der Ausstellung verantwortet, die an seine Idee des *Museums der 100 Tage*⁵ angelehnt ist, sondern auch die Realisierung und periodische Wiederkehr der Ausstellung am Austragungsort Kassel, die neben der jeweiligen Neuwahl der Künstlerischen Leitung⁶ bis heute zu den wesentlichen Merkmalen einer jeden *documenta* gehören. Bode glaubte „an die Verbesserung der Zustände durch ästhetische Eingriffe“⁷ und sah die „Notwendigkeit, sich wieder zurechtzufinden mit neuen Freunden in Kassel, in Deutschland, in Europa – sich ‚zurechtzufinden‘, aber nicht einfach wieder einzurichten“⁸.

Eine genauere Betrachtung des kuratorischen Konzepts der *documenta 14* zeigt jedoch, dass sich Szymczyk in besonderer Weise mit dem Ursprung der *documenta* auseinandersetzt, die aus seiner Sicht eine experimentelle Ausstellung hervorbrachte, die nicht nur als Vorbote eines Wandels verstanden werden kann, sondern auch „as a means to build a national and international com-

munity with the help of an aesthetic experience“⁹. Sein Anspruch ist es daher, die im Ursprung der *documenta* begründete „cultural urgency“¹⁰ für die *documenta 14* wieder aufleben zu lassen. Im Vordergrund steht für Szymczyk dabei jedoch nicht die Affirmation eines Zustands, der nach dem Krieg herrschte und der heute so weder in Kassel noch in Athen gegeben ist, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit gegenwärtigen virulenten Fragen in Bezug auf „the specific timing and choice of locale“¹¹, die ihn dazu führten, die *documenta* räumlich und zeitlich zu verlagern und zu erweitern.

Wodurch aber zeichnet sich die ursprüngliche kulturelle Dringlichkeit der *documenta*, mit dem Ziel, eine nationale und internationale Gemeinschaft mittels Kunst zu bilden, aus, und inwiefern prägt sie die kulturelle Ethik des kuratorischen Konzepts der *documenta 14*? In Szymczyks Vorhaben für die 14. Folge der *documenta* wird die Beziehung zum Ursprung nicht weiter erläutert. Im Folgenden werde ich daher zunächst der Frage nachgehen, wie sich das kulturelle Selbstverständnis im Ursprung der *documenta* darstellt und inwiefern hier von einer nationenübergreifenden Gemeinschaftlichkeit in Zeiten der Krise und der gesellschaftlichen Umbrüche gesprochen werden kann. Im Anschluss daran werde ich erörtern, inwiefern das kuratorische Konzept der *documenta 14* die Entstehung, die geopolitische Lage und den Status der im Westen etablierten Kulturinstitution aufgreift und auf heutige global-kulturelle Verhältnisse überträgt bzw. modifiziert. In diesem Zusammenhang soll die räumliche und zeitliche Spezifik der *documenta 14* sowie ihre Statusänderung aus transkultureller Perspektive reflektiert werden. Diese Perspektive bietet die Möglichkeit, Kultur als einen kontinuierlichen Herstellungs- und Neugestaltungsprozess zu begreifen, bei dem historische Einheiten und Grenzen nicht mehr als gegeben vorausgesetzt werden, sondern diese vielmehr als Untersuchungsgegenstand und als Produkt raumzeitlicher Verschiebungen herangezogen werden können.¹²

5 Bode verwendete die Bezeichnung das erste Mal im Vorwort des Katalogs zur *documenta 3*, Band 1: Malerei und Skulptur. Kassel, Köln 1964, S. XIX. Er wollte damit nicht nur den für ihn zur damaligen Zeit unscharfen und sinnentleerten Begriff der internationalen Ausstellung rehabilitieren, sondern er kritisierte damit indirekt auch die bewahrende Funktion des Museums als eine Mumifizierung von Vergangenheit und appellierte stattdessen an das Museum als Produktionsstätte und lebendiger Ort der Begegnung. Vgl. Siebenhaar, Klaus: Die Ausstellung als Medium. Überlegungen zu einem Zentrum kuratorischer Theorie und Praxis. In: Eichel, Hans (Hg.) 60 Jahre *documenta*. Die lokale Geschichte einer Globalisierung. Berlin, Kassel 2015, S. 226f.

6 Bode prägte die Position der Künstlerischen Leitung insofern mit, als er nach seiner Leitung der ersten vier *documenta*-Folgen aus dem Leitungsgremium des *documenta*-Rates austrat und Harald Szeemann als sogenannten ‚Generalsekretär‘ für die fünfte Folge einsetzte. Von da an regelte der Aufsichtsrat der *documenta* GmbH das Auswahlverfahren für die stets wechselnde Position des alleinverantwortlichen Kurators in einer *documenta*.

7 Nemeček, Alfred: *documenta*. Hamburg 2002, S. 32.

8 Nemeček: *documenta*. 2002, S. 12.

9 Szymczyk: *documenta 14: Learning from Athens*. 2015, S. 237.

10 Szymczyk: *documenta 14: Learning from Athens*. 2015, S. 237.

11 Szymczyk: *documenta 14: Learning from Athens*. 2015, S. 239.

12 Vgl. Juneja, Monica/Kravagna, Christian: Understanding Transculturalism. In: Model House Research Group

Das kulturelle Selbstverständnis der *documenta*

Das kulturelle Selbstverständnis der *documenta* ist eng mit den zeitlichen und örtlichen Umständen ihrer Gründung durch Arnold Bode und dessen Auseinandersetzung mit der damals gegenwärtigen Situation der im Zweiten Weltkrieg großflächig zerstörten Stadt Kassel verbunden, die als „kulturell verödet“¹³ galt. Als Kunstschaffender Visionär und Hochschullehrer¹⁴ war es nicht nur sein Anliegen, wieder menschenwürdige Verhältnisse in der Stadt herzustellen, sondern insbesondere die durch die Herrschaft des Nationalsozialismus verlorenen Jahre der künstlerischen Entwicklung in Deutschland von 1933 bis 1945 zu kommentieren und zu dokumentieren.¹⁵ Angesichts der ausgebombten Kriegsrune des klassizistischen Museum Fridericianum – dem ältesten, für die Öffentlichkeit konzipierten Museum auf dem europäischen Kontinent (erbaut 1779) – realisierte Bode in enger Zusammenarbeit mit dem Kunsthistoriker Werner Haftmann eine „internationale Ausstellung der Kunst des 20. Jahrhunderts“¹⁶. Er machte es sich zur Auf-

gabe, die „Entwicklung und Europäische Verflechtung der modernen Kunst“¹⁷ darzustellen und bis dahin in Deutschland so nie ausgestellte Werke von im Dritten Reich verfeimten Künstler_innen zusammen mit abstrakten und expressionistischen Werken von Künstler_innen aus Westeuropa¹⁸ und den Vereinigten Staaten von Amerika zu präsentieren. Wie Haftmann in Bezug auf das damalige Kunstschaffen feststellte, war „[g]anz Europa [...] daran tätig, in Ruf und Gegenruf die Ausdrucksweisen zu schaffen, in denen der bildnerische Ausdruck der zeitgenössischen Weltvorstellung möglich werden konnte.“¹⁹ Um diesen wechselseitigen kulturellen Austausch auf ästhetischer Ebene nach der Isolierung Deutschlands durch den Krieg wieder aufzunehmen, lag der kuratorische Anspruch der ersten *documenta* darin, „den internationalen Kontakt in breiter Form aufzunehmen und in ein lange unterbrochenes Gespräch sozusagen im eigenen Hause wieder einzutreten“²⁰.

Mit diesem Ziel der kulturellen Wiederbelebung der Stadt Kassel und des Wiederanschlusses an das künstlerische Schaffen in Europa kann die *documenta* nicht nur als ein Ort der Reflexion des damals gegenwärtigen Kunstgeschehens verstanden werden, sondern auch als ein Mittel für die Veränderung der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. In globaler Hinsicht schließt die erste *documenta* jedoch mit ihrem internationalen Anspruch an ein Kunstverständnis an, das lediglich die westliche Perspektive²¹ der europäischen Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts repräsentiert.²² Auch der kulturelle Dialog blieb dabei

(Hg.) *Transcultural Modernisms*. Akademie der Bildenden Künste Wien. Berlin 2013, S. 28.

13 Nemeček: *documenta*. 2002, S. 16.

14 Zusammen mit befreundeten Künstler_innen und Kolleg_innen gründete Bode nach dem Krieg nicht nur die Kasseler Kunstakademie wieder neu, sondern auch die Gesellschaft *Abendländische Kunst des XX. Jahrhunderts e. V.*, durch die er seine Projektpläne für eine große internationale Kunstausstellung, der ersten *documenta*, verwirklichen konnte.

15 Mit diesem Anspruch der Dokumentation ist auch die Namensgebung der *documenta* verbunden. Die erste *documenta* trug jedoch nicht nur zur Aufarbeitung und Präsentation der durch den Nationalsozialismus und den Krieg verbotenen und verschütteten Kunst bei, sondern sie stellte auch eine kunsthistorische Bestandsaufnahme von Kunststilen und -richtungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bzw. der westlichen Moderne zwischen 1905 und 1955 dar. Vgl. Nemeček: *documenta*. 2002, S. 19f.

16 Haftmann, Werner: Einleitung. In: Bode, Arnold/Nickel, Heinz/Schuh, Ernst (Hgg.) *documenta*. Kunst des XX. Jahrhunderts. Internationale Ausstellung im Museum Fridericianum in Kassel, Katalog. München 1955, S. 15. Für einen Abgleich zwischen Anspruch und Wirklichkeit bezüglich der Internationalität der ersten *documenta*-Folgen siehe: Grasskamp, Walter: *Becoming Global: From Eurocentrism to North Atlantic Feedback – documenta as an „International Exhibition“ (1955–1972)*. In: *Oncurating*, Issue 33/June 2017, S. 97–108.

17 Haftmann: Einleitung. 1955, S. 18.

18 Neben etablierten Positionen der europäischen Moderne, wie z.B. Pablo Picasso, Henri Matisse oder Henry Moore, wurden auf diese Weise erstmals auch Begründer der modernen Kunst aus Deutschland, wie z.B. Paul Klee, Oskar Schlemmer und Max Beckmann, vorgestellt.

19 Haftmann: Einleitung. 1955, S. 18.

20 Haftmann: Einleitung. 1955, S. 23.

21 Walter Grasskamp weist darauf hin, dass bis auf einige wenige Künstler_innen, die ursprünglich aus Russland und Ungarn kamen (wie z.B. Marc Chagall, Wassily Kandinsky oder Victor Vasarely), keine Künstler_innen aus Mitteleuropa, sowie Ost- und Südosteuropa an der ersten *documenta* beteiligt waren. Vgl. Grasskamp: *Becoming Global*. 2017, S. 98.

22 Zum Ausdruck kommt diese Perspektive auch in dem Verständnis einer universell gültigen Weltvorstellung von Kunst, welche die Kunst weniger entsprechend ihrer da-

weitgehend auf Westeuropa begrenzt. Dies wird etwa in der Auswahl der Künstler_innen und ihrer Auflistung im Katalog der ersten *documenta* deutlich. Sie galten als Repräsentanten einzelner Nationen und wurden in der damals noch als üblich und hilfreich erachteten Manier entlang einzelner Länder²³ aufgelistet: Über ein Drittel der beteiligten 148 Künstler_innen sind Deutschland zugeordnet, danach folgen Frankreich mit 42 Künstler_innen, Italien mit 28, England mit 8, die Schweiz mit 6, Holland mit 2 und als transatlantische Beteiligung drei Künstler_innen aus den USA.²⁴ Die Einteilung der Künstler_innen in sieben Nationen entsprach jedoch nur in einigen Fällen ihrer ursprünglichen nationalen Herkunft. Geht man dieser nach, so ergibt sich laut Walter Grasskamp eine inoffizielle Beteiligung von insgesamt 18 Nationen.²⁵ Laut einem Hinweis im Katalog trägt die Auflistung den damaligen Umständen Rechnung, dass „die nationale Zugehörigkeit bei einer Reihe von Künstlern“ – mit Vermerk auf die „politische Emigration aus Russland und Deutschland“ – „unsicher geworden“ ist und sie daher „je nach dem Grad ihrer Wirkung ihren Heimat- bzw. Gastländern zugeordnet“ wurden.²⁶ Exemplarisch hierfür ist etwa der Umgang mit den Biografien der in Deutschland geborenen

und 1933 nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in die USA emigrierten Künstler Josef Albers und Kurt Roesch, die im Katalog den USA zugeordnet wurden, während etwa der in Amerika geborene Künstler Lyonel Feininger²⁷ Deutschland zugeordnet wurde.²⁸ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Künstler_innen, aufgrund ihrer temporären oder anhaltenden Mehrfachzugehörigkeit – ausgelöst durch freiwillige oder unfreiwillige Migration – nicht mehr in erster Linie entsprechend ihrer nationalen Herkunft, sondern vielmehr entsprechend ihrer kulturellen Zugehörigkeit im Hinblick auf ihr Leben und Wirken betrachtet wurden. Wenngleich die transkulturellen Biografien der Künstler_innen aufgrund der damaligen Etikettierungsregeln nicht explizit im Kontext der ersten *documenta* ausgewiesen sind, so scheinen sie doch implizit anerkannt und berücksichtigt worden zu sein.²⁹

Der spezifische Gegenwartsbezug der *documenta* zeichnet sich damit bereits in ihrem Ursprung durch einen kuratorischen Ansatz aus, Kunst und Künstler_innen auch im Kontext transkultureller Verhältnisse zu betrachten und nicht lediglich im Kontext einzelner Nationen. Mit diesem kulturellen Selbstverständnis unterscheidet sich die *documenta* grundlegend von der Zielsetzung anderer großformatiger Ausstellungen wie etwa der Biennale, deren Geschichte auf der Idee der Weltaus-

mals aktuellen Geografie situierte, als vielmehr über ein anthropologisches Weltbild erweiterte: Im Sinne eines internationalen Humanismus erhielt damit etwa die als *primitiv* oder *naiv* bezeichnete Kunst ihre kunsthistorische Legitimation innerhalb der Moderne. Vgl. Grasskamp: *Becoming Global*. 2017, S. 102.

23 Wie Grasskamp erläutert, geht die Einteilung von Kunst entlang nationaler Geografien auf das 19. Jahrhundert zurück, als die europäische Kunst dazu eingesetzt wurde, Nationen mittels ihrer kulturellen Güter zu prägen und zu zelebrieren. Problematisch wurde diese Einteilung mit dem Aufkommen eines radikalen Modernismus in verschiedenen nationalen Zentren, der sich dann in internationalen Metropolen wie Berlin, Paris oder New York vermischte. Vgl. Grasskamp: *Becoming Global*. 2017, S. 99.

24 Vgl. Bode, Arnold/Nickel, Heinz/Schuh, Ernst (Hgg.): *documenta. Kunst des XX. Jahrhunderts. Internationale Ausstellung im Museum Fridericianum in Kassel, Katalog*. München 1955, S. 27.

25 Während die meisten unter Deutschland und Italien aufgelisteten Künstler_innen tatsächlich aus diesen Ländern stammten, kamen viele, die Frankreich zugeordnet wurden, ursprünglich aus Belgien, Spanien, Portugal oder Russland. Darüber hinaus stammten einzelne Künstler_innen aus Ungarn, Dänemark, Böhmen, Österreich oder Griechenland. Vgl. Grasskamp: *Becoming Global*. 2017, S. 97f.

26 Bode/Nickel/Schuh (Hgg.): *documenta. Kunst des XX. Jahrhunderts*. 1955, S. 27.

27 Feininger galt in Deutschland als amerikanischer Künstler, obwohl seine Eltern aus Deutschland kamen und er viele Jahre seines Lebens hier verbrachte, bevor er ebenfalls 1937 aus Deutschland floh und in die USA zurückkehrte.

28 Vgl. Grasskamp, Walter: *Kunst, Medien und Globalisierung. Ein Rückblick auf die documenta 11*. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Die Kanäle der Macht. Herrschaft und Freiheit im Medienzeitalter*. Wien 2003, S. 202.

29 Auch im Kontext der *documenta 14* werden die unterschiedlichen nationalen oder kulturellen Zugehörigkeiten der Künstler_innen nicht explizit ausgewiesen. Jedoch zeigt sich gerade in der Vernachlässigung jeglicher Form von linearer Künstlerbiografie im *Daybook* der *documenta 14* und in der nur gelegentlichen Beschreibung eines Lebenswegs zwischen den Zeilen der einzelnen Beiträge zu den Künstler_innen eine Berücksichtigung ihrer nicht kategorisierbaren, transkulturellen Biografien. Im *Daybook* ist jede_r Künstler_in einem Tag der 163-tägigen Ausstellung zugeordnet und wird auf jeweils zwei Seiten mit eigens ausgewählten Bildern und einem, von Kunstkritiker_innen, Kurator_innen, Dichter_innen, Schriftsteller_innen oder Historiker_innen verfassten Text zur künstlerischen Praxis vorgestellt.

stellung aus dem 19. Jahrhundert und deren Konstruktion von nationaler Identität über Ausstellungen in einzelnen Länderpavillons basiert.³⁰ Auch wenn sich nicht nur das, was präsentiert wird, sondern auch die Modi der Präsentation über die Jahrzehnte wesentlich verändert haben, wie etwa am Beispiel der ältesten, im Jahr 1895 gegründeten und bis heute regelmäßig stattfindenden Venedig-Biennale zu sehen ist, so ruft die Einteilung von Kunst und Künstler_innen in einzelne Länderpavillons immer noch die national-kulturelle Klassifizierung von Objekten und Subjekten nach traditionellen, längst überholten Kriterien der westlichen Kunstgeschichtsschreibung ins Bewusstsein.

Trotz dieses Unterschieds im Ursprung wird die *documenta* heute zu den weltweit über zweihundert existierenden Biennalen gezählt,³¹ was sich darauf zurückführen lässt, dass der Begriff *Biennale* heute nicht mehr nur für einen zweijährigen Turnus steht, sondern generell für ein großformatiges, in regelmäßigen Abständen und auf verschiedenen Kontinenten wiederkehrendes Format einer global angelegten und ausgerichteteten sowie längst üblich gewordenen Ausstellungspraxis.³² Im Vergleich der Biennalen weist Okwui Enwezor daher auf die jeweiligen Beweggründe ihrer Entstehung hin und hebt in diesem Zusammenhang etwa Nachkriegsgründungen hervor. Er vergleicht die *documenta* z.B. mit der Gwangju-Biennale in Südkorea und der Johannesburg-Biennale in

Südafrika³³ und fragt sich, „inwieweit das Projekt, solche Schauplätze zur Kunstrepräsentation einzurichten, auch als Teil einer Strategie gesehen werden kann, einen traumatischen historischen Umbruch zu bewältigen“³⁴. Nach Enwezor spiegeln alle drei Ausstellungsprojekte auf jeweils eigene Weise „sehr präzise die politischen und sozialen Übergangsperioden der jeweiligen Länder wider, in denen sie angesiedelt sind“³⁵.

Die *documenta* als Strategie zur Bewältigung gesellschaftlicher Umbrüche

Szymczyks Idee, die *documenta 14* zu einem wesentlichen Teil in Athen anzusiedeln bzw. von dort aus zu denken, schließt indirekt an die von Enwezor diagnostizierte Strategie der *documenta* zur Bewältigung einer traumatischen Umbruchsituation mit Bezug zur Geschichte des Landes an. In dieser Hinsicht kann die *documenta 14* dazu beitragen, die politische und sozioökonomische Krisensituation Griechenlands als eine politische und soziale Übergangsperiode des Landes zu reflektieren. Die Argumente, die Szymczyk jedoch für die Wahl der Stadt Athen nennt, sind nicht nur von Interesse für Griechenland. Die *documenta 14* stellt vielmehr den Versuch dar, „to deliver a real-time response to the changing situation of Europe, which as a birthplace of both democracy and colonialism is a continent whose future must be urgently addressed“³⁶. Er regt damit nicht nur an, über die antike Bedeutung Athens als Wiege bzw. als Ort der Entstehung der Demokratie nachzudenken, sondern auch über die sich vom 16. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hineinreichende gewaltsame Übernahme von Ländern und Kulturen durch europäische Mächte. Das Geschehen der am Rande Europas gelegenen Stadt Athen versteht Szymczyk daher als ein „model example of often extremely violent contradictions, fears,

30 Die erste Weltausstellung fand 1851 unter dem Dach des *Crystal Palace* in London statt und begründete die Idee der Zurschaustellung von technischen und kunsthandwerklichen Leistungen. Im Zuge der Eroberung und Kolonialisierung verschiedener Länder wurden Entdeckungen und Errungenschaften aus fremden Ländern, u.a. in Form von Spektakeln und Völkerschauen präsentiert und mit zunehmendem Platzbedarf in einzelne Länderpavillons verlegt, die das universalistische Selbstbild der jeweiligen Nation nachhaltig stärken sollten. Siehe z.B. Pastor Roces, Marian (2005): *Crystal Palace Exhibitions* (S. 50–65); Preziosi, Donald (2001): *The Crystalline Veil and the Phallomorphic Imaginary* (S. 30–49), beide in: Filipovic, Elena/Hal, Marieke van/Øvstebø, Solveig (Hgg.) *The Biennial Reader. An Anthology on Large-Scale Perennial Exhibitions of Contemporary Art*. Ostfildern-Ruit, Bergen 2010.

31 Für einen Lageplan der *Biennalen* weltweit siehe z.B.: <http://www.biennialfoundation.org/home/biennial-map/>, zugegriffen am 29.6.2017.

32 Vgl. Filipovic, Elena/Hal, Marieke van/Øvstebø, Solveig: *Biennialogy*. In: Dies. (Hgg.): *The Biennial Reader*. 2010, S. 14.

33 Beide fanden zum ersten Mal 1995 statt, wobei die zweite Johannesburg-Biennale im Jahr 1997 kurz vor Ende ihrer geplanten Dauer wieder eingestellt wurde.

34 Enwezor, Okwui: *Großausstellungen und die Antinomien einer transnationalen globalen Form*. München 2002, S. 21.

35 Enwezor: *Großausstellungen und die Antinomien einer transnationalen globalen Form*. 2002, S. 21.

36 Latimer, Quinn/Szymczyk, Adam: *Editors' Letter*. In: *South as a State of Mind, Fall/Winter 2015/ Issue 6 [documenta 14 #1]*, S. 5.

and fragile hopes³⁷, das heutzutage auch auf jede andere, von Schwankungen und existenziellen Veränderungen betroffene Demokratie übertragen werden kann. Damit spricht er einerseits die Auseinandersetzung Griechenlands und Europas mit den Konsequenzen der ökonomischen Krise des Landes und der Zerrüttung sozialer Strukturen, sowie mit dem Aufkommen rechtspopulistischer Strömungen an. Andererseits weist er damit auf die gemeinsame Herausforderung für Europa hin, mit den erhöhten Migrationsbewegungen an seinen Grenzen umzugehen.³⁸

In gewisser Weise wird mit dieser räumlich und zeitlich spezifischen Ausgangsposition der *documenta 14* auch die relationale Perspektive der ersten *documenta* aufgegriffen: Wenngleich entsprechend der aktuellen Weltverhältnisse weit- aus globaler als noch Bodes westliche Perspektive auf die europäischen Entwicklungen der Kunst, betrachtet Szymczyk die Situation Griechenlands nicht als eine auf dieses Land begrenzte Angelegenheit. Er nimmt vielmehr die national und kulturell miteinander verwobenen Ereignisse innerhalb und außerhalb Europas zum Anlass, um die Gegenwart mit den Mitteln der Kunst kritisch zu reflektieren, bzw. über das Medium Ausstellung auch zu transformieren. Athen oder besser Griechenland ist damit nicht nur ein Beispiel für den Zustand und die unklare Zukunft westlicher Demokratien, sondern bildet laut Szymczyk geradezu „the most productive location from which to think and learn about the future to come“³⁹. Ähnlich wie Bode scheint Szymczyk damit die gegenwärtigen dramatischen Ereignisse in Griechenland und Europa nicht als eine ausweglose Krise zu begreifen, sondern als eine Chance, die gemeinsame Zukunft Europas durch die kulturell miteinander verbundenen und verflochtenen Verhältnisse der Kunst und mittels des spezifischen Formats der *documenta 14* anders bzw. neu zu denken.

Kulturelle und strukturelle Verflechtungen innerhalb Europas

³⁷ Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 241.

³⁸ Vgl. Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 241. In diesem Zusammenhang verweist Szymczyk etwa auf die ansteigende Zahl sogenannter illegaler Migranten aus dem Balkan, dem Mittleren Osten, Afrika und aus Südasien, die über den Grenzfluss Evros, der die Türkei von Griechenland trennt, nach Griechenland kommen.

³⁹ Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 241.

Anstatt die Krise nach Kassel zu importieren, dort ihren Zustand zu bezeugen, sie zu diskutieren, auf ästhetischer Ebene zu reflektieren und eine zentrale Kunstaussstellung mit Bezug zur spezifischen Situation Griechenlands in Anbindung zum übrigen Weltgeschehen zu veranstalten, verlagert Szymczyk von Beginn der Vorbereitungen an einen Teil ihres Produktionsortes direkt nach Athen und wendet sich damit den gegenwärtigen transkulturellen Verhältnissen im globalen Kontext auch auf struktureller Ebene der *documenta* zu.

Die damit eingeleitete Dezentralisierung der *documenta 14* gründet laut Szymczyk auf einem Misstrauen gegenüber „any essentializing and reductive concepts of identity, belonging, roots, and property in a world that is visibly out of joint“⁴⁰. Wenngleich dieses Misstrauen nicht genauer spezifiziert wird, so lässt sich das Infragestellen einer wesensbedingten und reduzierenden Auffassung von Identität, Zugehörigkeit und Eigentum prinzipiell mit einem transkulturellen Verständnis in Einklang bringen.⁴¹ In der Kunst steht dieses Verständnis etwa mit der Entgrenzung der Künste, ihrer Pluralisierung, Dezentralisierung und Verflechtung hinsichtlich ihrer Produktion und Rezeption in Verbindung. Während die transkulturelle Perspektive in der kunsthistorischen Forschung etwa ermöglicht, die Kategorisierung von Kunst nach nationalen, stilistischen oder epochalen Kriterien der westlichen Kunstgeschichtsschreibung zu revidieren,⁴² kann sie im Kontext einer global orientierten Ausstellungspraxis insbesondere dazu beitragen, die etablierte zentraleuropäische

⁴⁰ Latimer/Szymczyk: Editors' Letter. 2015, S. 5.

⁴¹ Wie Christian Kravagna mit Bezug zu verschiedenen Kulturstudien insbesondere in Südamerika zwischen 1920 und 1940 darstellt, zeichneten sich bereits die Ursprünge eines transkulturellen Denkens dadurch aus, dass – entgegen der modernen, westlichen Auffassung von Kultur, die Menschen, Nationen oder Rassen als Inhaber und Repräsentanten *einer* Kultur begreift – nicht nur das Verständnis von Rasse vom Kulturbegriff entkoppelt wurde, sondern auch die Grenzen zwischen europäischen, indianischen und afrikanischen Kulturen als durchlässig betrachtet und ihre hybriden Formen anerkannt wurden. Vgl. Kravagna, Christian: *Transcultural Beginnings. Decolonisation, Transculturalism, and the Overcoming of Race*. In: Model House Research Group (Hg.) *Transcultural Modernisms*. Akademie der Bildenden Künste Wien. Berlin, 2013, S. 36.

⁴² Vgl. Falser, Michael/Juneja, Monica: *Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung*. In: Dies. (Hgg.) *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*. Bielefeld 2013, S. 21.

Position der Institution *documenta* in ihrem Verhältnis zur Welt kritisch zu reflektieren.

Mit Blick auf die einzelnen Ausstellungsfolgen der *documenta* ließe sich einwenden, dass die Kritik der *documenta 14* an der westlichen Perspektive und Verankerung der Institution nicht neu ist und in unterschiedlicher Weise und Dimension bereits im Konzept ihrer drei Vorgängerinnen berücksichtigt wurde: Sowohl die *documenta 11* (2002) als auch die *documenta 12* (2007) und die *documenta 13* (2012) haben spezifische Formate entwickelt, die außerhalb Deutschlands und Europas auf verschiedenen Kontinenten vor oder parallel zur Ausstellung in Kassel stattfanden.⁴³ Mit unterschiedlichen Akzentuierungen wurde auch hier, explizit oder implizit, die westliche Zentrierung der Institution hinterfragt oder zumindest für die Dauer der jeweiligen Folge destabilisiert.

Die 14. Folge schließt in gewisser Weise an ihre Vorgängerinnen an, wenn sie mit Athen bzw. Griechenland eine gegenhegemoniale Position zum etablierten Zentrum des Westens schafft, wie es etwa auch im Namen des Magazins *South as a State of Mind*⁴⁴ der *documenta 14* zum Ausdruck kommt. Rein faktisch geht die *documenta 14* zwar nicht über den Kontinent Europa hinaus, jedoch verlagert sie ihre Ausgangsperspektive in den Süden Europas und fokussiert damit einen Knotenpunkt, an dem verschiedene Weltperspek-

tiven und verschiedene Kulturen zusammentreffen und miteinander konfrontiert werden: Athen bzw. Griechenland steht damit gegenwärtig für einen Ort, „where the contradictions of the contemporary world, embodied by loaded directionals like East and West, North and South, meet and clash“⁴⁵ – insbesondere in Zeiten immens hoher Flucht- und Migrationsbewegungen, wie sie sich etwa auch in Verbindung mit dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg ereigneten.⁴⁶

Die durch die *documenta 14* hergestellte Beziehung zwischen Kassel und Athen weist damit nicht in erster Line auf Kontraste oder Differenzen zwischen den beiden Nationen – etwa auf ökonomischer, politischer oder sozialer Ebene – hin, sondern sie hebt vielmehr ihre kulturelle Verwobenheit hervor, die gleichermaßen von ökonomischen Abhängigkeiten wie von einer gemeinsamen Verantwortung für die gegenwärtige und zukünftige gesellschaftspolitische Lage Europas geprägt ist.

Statusänderung der Institution *documenta*

Das spezifische Verhältnis zur Welt, das die *documenta 14* mit ihrer Zweiteilung eingeht, beruht nicht auf einer einseitigen Bezugnahme Kassels zu Athen, auf ihrer Gegenüberstellung, ihrem Austausch oder gar auf einem Vergleich zwischen Deutschland und Griechenland, bei dem etwa Gemeinsamkeiten, Unterschiede oder Verbindungslinien zwischen den Nationen für einen interkulturellen Dialog und eine darauf aufbauende Projektarbeit genutzt werden sollen. Vielmehr betrachtet Szymczyk Deutschland und Griechenland „as simultaneously real and metaphorical sites“, die es erfordern „to think in solidarity“⁴⁷. Letzteres setzt für ihn voraus, dass die *documenta* ihre, über die Jahrzehnte angenommene exklusive Gastgeberrolle aufgibt und in die Rolle des Gastes schlüpft: „[T]he position of host that *documenta* played toward even the widest variety of guests invited to Kassel [...] becomes ideologically difficult to maintain if the host never dares

43 Ein Jahr vor Eröffnung der *documenta 11* in Kassel brachten vier transdisziplinäre *Plattformen* zu verschiedenen Themen Schriftsteller, Architekten und Wissenschaftler in Wien, Berlin, Neu-Delhi, St. Lucia und Lagos zusammen. Im Rahmen des Publikationsprojekts *documenta 12 Magazines* fanden vor Eröffnung der Kasseler Ausstellung *Transregionale Treffen* in Hongkong, Neu-Delhi, São Paulo, Kairo, Johannesburg und New York statt und brachten Herausgeber, Autoren und Theoretiker von lokalen Zeitschriften aus verschiedenen Teilen der Welt zusammen. Die *documenta 13* organisierte eine öffentliche Ausstellung in Kabul, die für einen Monat zeitgleich zur Ausstellung in Kassel lief, sowie verschiedene nichtöffentliche Programme, wie z.B. ein Studienaustauschprogramm in Kairo und Alexandria oder ein Forschungs- und Residenzprogramm im kanadischen Banff vor und während der Ausstellung in Kassel.

44 In Bezug auf Françoise Vergès Beitrag in der ersten Ausgabe des Magazins verstehen die Herausgeber dieses als eine „gegenhegemoniale Bibliothek für die Schlachten von heute“ – voller Essays, Bilder, Geschichten, Reden, Tagebücher und Gedichte“, die sie auch als ihre Leitidee für das gesamte Publikationsprogramm der *documenta 14* betrachten. Latimer/Szymczyk: Editors' Letter. 2015, S. 6.

45 Latimer/Szymczyk: Editors' Letter. 2015, S. 6.

46 Zu Migrationsbewegungen zwischen 1933 und 1945 siehe z.B. Oltmer, Jochen: Migration und Zuwanderungen im Nationalsozialismus. Bundeszentrale für politische Bildung. 2005, o.S.

47 Latimer/Szymczyk: Editors' Letter. 2015, S. 5f.

to assume the role of guest and leave home."⁴⁸ Er spricht damit die Rolle des Gastes in der Position eines Fremden an, der sich den Bedingungen des Gastgebers zu stellen und sich dabei dessen Regeln unterzuordnen hat. Mit der Vorstellung der *documenta 14* als Gast in der Stadt Athen fordert er indirekt ihre Gastfreundschaft heraus und impliziert ihr und ihrer Bevölkerung gegenüber eine Haltung der Demut, die von einer Belehrung der politisch wie kulturell in Deutschland verankerten Institution absieht und stattdessen – im Sinne der Auflösung alter Dichotomien und Hegemonien zwischen Norden und Süden oder Westen und Osten – etwas lernen will.⁴⁹

Für die Position des_r Kurators_in einer Ausstellungsinstitution scheint dies jedoch ein geradezu paradoxes Unterfangen, wenn man davon ausgeht, dass eine kuratorische Situation immer eine der Gastfreundschaft ist, in der Einladungen ausgesprochen werden – etwa an Künstler_innen, Kunstwerke, Kurator_innen, Besucher_innen oder Institutionen, die daraufhin ihre gewohnte Umgebung verlassen und sich in die Rolle eines Gastes begeben.⁵⁰ Ob die etablierte Gastgeberrolle der Institution in kulturpolitischer und föderaler Hinsicht für die Herstellung einer *documenta* überhaupt aufgegeben werden kann⁵¹ und damit auch die Deutungshoheit der Institution über die Definition von zeitgenössischer

Kunst,⁵² muss bezweifelt werden. Mit der eher symbolisch gemeinten Umkehrung der etablierten Gastgeberrolle der *documenta* trägt Szymczyk jedoch dem Umstand Rechnung, dass Athen „metonymically for the `rest` of the world that is lacking privileges“⁵³ steht. Implizit bezieht er sich damit auf die binäre, im kulturtheoretischen Diskurs verankerte Vorstellung des ‚Westens‘ im Kontrast zum ‚Rest‘ der Welt, die insbesondere in der postkolonialen Theorie (z.B. Zentrum vs. Peripherie) aufgegriffen wurde und die kulturelle Vorherrschaft des (eurozentristischen) Westens und der daran anschließenden Unterdrückung und Unterordnung der nicht-westlichen Welt kritisch reflektiert.⁵⁴ Obwohl Szymczyk Athen aus der Rolle der Unterlegenen befreien bzw. die Stadt erst gar nicht in diese hineindrängen will, spricht er dennoch Einladungen aus. Diese richten sich jedoch nicht an ein fremdes Gegenüber, sondern gleichermaßen an alle, die bereits Teil der *documenta 14* sind oder noch werden wollen, und fordert sie im übertragenen wie im realen Sinne dazu auf, sich auf eine gemeinsame Reise (durch Kassel und Athen) zu begeben, um zu einem besseren Verständnis von der Welt und letztlich auch von sich selbst zu gelangen.⁵⁵ Diese Reise hat jedoch kein klares Ziel und soll auch nicht als eine Forschungsreise missverstanden werden. Sie ist vielmehr als eine innere Reise und eine Selbstbefragung hinsichtlich des jeweils eigenen Verhältnisses zur Welt zu verstehen, bzw. als „willful estrangement that is supposed to lead to new realizations for those who undertake it“⁵⁶. Es handelt es sich damit sowohl um eine Einladung zu einem individuellen wie auch zu einem kollektiven Prozess, der gewohnte Perspektiven hinterfragen oder gar *ver-lernen* bzw. verändern oder hinter sich lassen will, um neue Erkenntnisse gewinnen zu können.

48 Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 240.

49 Annette Bhagwati weist darauf hin, dass viele Biennalen neben ökonomischen Motivationen und Implikationen für den Status der Gastgeberländer allein mit ihrer Anwesenheit darauf abzielen, die Kartografie der zeitgenössischen Kunst von und in den ehemals als Peripherien bezeichneten Regionen der (nicht-westlichen) Welt neu zu schreiben. Vgl. Bhagwati, Annette: *Of Maps, Nodes and Trajectories: Changing Topologies in Transcultural Curating*. In: Dornhof, Sarah/Hopfener, Birgit/Lutz, Barbara et al. (Hgg.) *Situating Global Art. Topologies – Temporalities – Trajectories*. Bielefeld (im Erscheinen), S. 200f.

50 Vgl. Bismarck, Beatrice von/Meyer-Krahmer, Benjamin: *Introduction*. In: Dies. (Hgg.) *Hospitality. Hosting Relations in Exhibitions*. Berlin 2016, S. 8.

51 Jede *documenta* wird zu einem Teil durch Mittel der Stadt Kassel, des Landes Hessen und der Bundeskulturstiftung gefördert, während der andere Teil durch die Ausstellung selbst (Eintrittsgelder, Kataloge, etc.) und durch Sponsorengelder erwirtschaftet werden muss. Die Ausstellung der *documenta 14* in Athen wurde zusätzlich durch das Auswärtige Amt der Bundesrepublik Deutschland und das Goethe-Institut gefördert.

52 In Bezug auf den Anspruch heutiger Biennalen, nicht nur einen Austausch zwischen Lokalem und Globalem herzustellen, sondern auch gleiche Wettbewerbsbedingungen für zeitgenössische Künstler zu ermöglichen, stellt Bhagwati infrage, ob solche Kunst-Events überhaupt in der Lage sind, eine Vision der dezentralisierten, diversen und vielschichtigen Geografie von Kunst umzusetzen. Vgl. Bhagwati: *Of Maps, Nodes and Trajectories*. (im Erscheinen), S. 200.

53 Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 243.

54 Beispielhaft hierfür ist etwa Stuart Halls Aufsatz „The West and the Rest: Discourse and Power“ aus dem Jahr 1992.

55 Vgl. Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 240.

56 Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 240.

Für die Realisierung der Ausstellung sowie für die vorher und parallel dazu stattfindenden Projekte, öffentlichen Treffen und Veranstaltungen der *documenta 14* ging es daher nicht um das Erfüllen eines vorgegebenen Szenarios, das über die gut dreijährige Herstellungsphase der *documenta* erfüllt werden sollte.⁵⁷ Vielmehr ging es um verschiedene Prozesse der Zusammenarbeit, bei der „terms of invitation“ verhandelt und „forms of collaboration“⁵⁸ erst entwickelt werden sollten. Notwendige Voraussetzung für die Zusammenarbeit sollte eine gründliche Recherche an beiden Orten sein, um Verbindungen auch auf politischer Ebene herstellen und Partner für eine engagierte Zusammenarbeit finden zu können.⁵⁹ Die Struktur der Zusammenarbeit sollte Diskrepanzen, irritierende Wiederholungen oder Verschiebungen mit einbeziehen und so auch diskontinuierliche Prozesse umfassen.⁶⁰ Sie wendet sich damit ab von der Vorstellung einer „bridge in the form of projects that complete each other between the two locations, or end up as two isolated sequences of displays addressing the specifics of each of the two sites separately“⁶¹. In Bezug auf das Display resultierte dies etwa darin, dass die Ausstellung in Kassel die gleichen Künstler_innen wie in Athen involvierte, wobei sie entweder das gleiche Werk oder verschiedene Werke an beiden Orten ausstellten und damit verschiedene Kontextualisierungen der Werke eröffnet werden konnten.

Das Herstellen verschiedener Kollaborationsformen widerspricht somit der Vorstellung einer Brücke als Verbindungsglied für den Dialog zwischen den Kulturen. Auf kulturpolitischer Ebene beschreibt die Brücke üblicherweise eine Zusammenarbeit im Sinne einer Kooperation, die aus transkultureller Perspektive⁶² jedoch auf einem veralteten, homogenen Kulturkonzept beruht.

⁵⁷ Vgl. Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 245.

⁵⁸ Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 241.

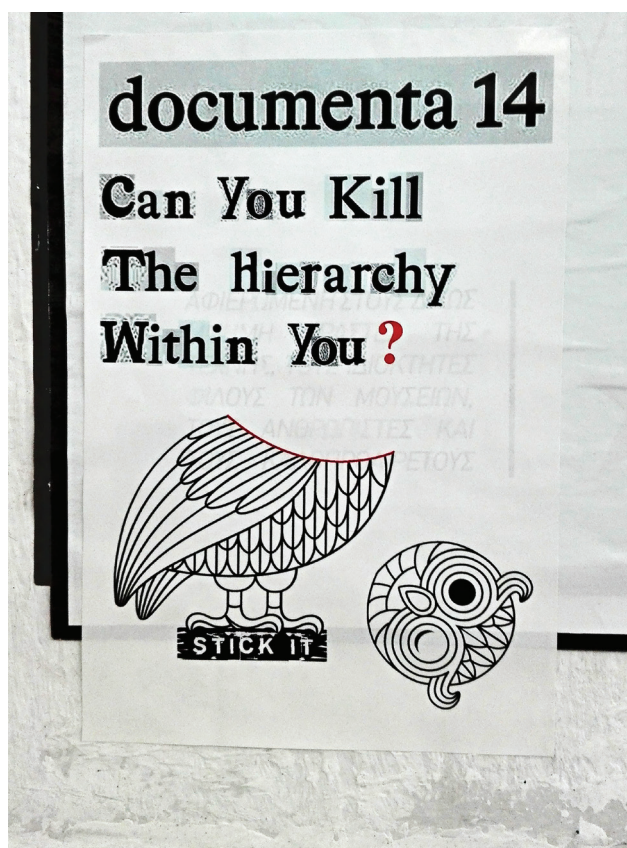
⁵⁹ Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 241.

⁶⁰ Vgl. Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 244.

⁶¹ Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 244.

⁶² Für Wolfgang Welsch treffen bei einer Kooperation im Gegensatz zu einer Kollaboration lediglich verschiedene Akteure aufeinander, die sich nach ihrer gemeinsamen Tätigkeit wieder in intakte Einheiten auflösen und somit auch weiterhin voneinander abgegrenzt bleiben. Vgl. Welsch, Wolfgang: „Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today.“ In: Featherstone, Mike/Lash, Scott (Hgg.) *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London, Thousand Oaks 1999, S. 197.

Nach Mark Terkessidis beschreibt Zusammenarbeit im Sinne von Kollaboration hingegen einen Prozess, innerhalb dessen sich Akteure verändern und dieser Umstand von diesen auch begrüßt wird.⁶³ Geht man mit Terkessidis davon aus, dass Kollaboration immer von Subjektivierung getragen ist und sich durchaus an einem Ergebnis, auch in Form eines Prozesses, orientiert, dann geht es weniger darum, Autorität – oder im Fall der *documenta 14* die Überlegenheit und Verantwortung des Geldgebers – zu verleugnen, als diese im Sinne der Zusammenarbeit transparent zu gestalten.⁶⁴ Insofern scheint der Wunsch nach dem Abbau hierarchischer Strukturen im Kontext der *documenta 14*, wie er insbesondere in Griechenland geäußert wurde, zwar nachvollziehbar, aber am eigentlichen Problem vorbeizugehen.



Plakat auf dem Gelände der Hochschule der Bildenden Künste Athen (ASFA), 2017.

Foto: Barbara Lutz

⁶³ Terkessidis, Mark: *Kollaboration*. Berlin 2015, S. 14.

⁶⁴ Terkessidis, Mark: *Kollaboration*. Berlin 2015, S. 15.

In diesem Sinne lässt sich das Motto der *documenta 14* „Von Athen lernen“ als ein Arbeitstitel verstehen,⁶⁵ der weder eine einseitige noch eine wechselseitige Belehrung zwischen Athen und Kassel zum Ziel hatte, sondern von Beginn an eine prozessbasierte „shared experience mediated by culture and, more specifically, by the contemporary art exhibition“⁶⁶ einforderte. Bezüglich der Umsetzung dieses sowohl ethisch, kulturell als auch strukturell progressiven kuratorischen Vorhabens ergeben sich nach Ende der *documenta 14* jedoch einige Fragen: Lässt sich solch eine ‚geteilte Erfahrung‘ auf kulturpolitischer Ebene überhaupt herstellen, wenn die beteiligten Partner nicht nur ideell, sondern auch finanziell nicht die gleiche Verantwortung tragen (können)? Oder haben die Interessensvertreter und die Geldgeber der *documenta 14* mit dem Ziel eines immer größeren Publikumserfolgs nur nicht realisiert, was es auch finanziell bedeutet, eine der wichtigsten Kunstausstellungen der Welt an zwei Orten bzw. in zwei Ländern auszutragen – ohne dabei ausbeuterische Arbeitsbedingungen zu provozieren oder die Ausstellung als Ort der Kritik und als künstlerisches Experimentierfeld zu gefährden, wie Szymczyk und sein Team in einem offenen Brief formulierte?⁶⁷ Und darüber hinaus: Inwiefern vermag der Anspruch auf eine gemeinsame und geteilte Erfahrung die Besucher_innen miteinzubeziehen, die dann konsequenterweise vor der finanziellen und logistischen Herausforderung standen, beide Städte zu besuchen, um so die *documenta 14* nicht nur in ihren ethischen Zielen verstehen zu können, sondern auch die Kunstwerke in ihren jeweiligen lokalen Relationen sowie an ihren jeweiligen Ausstellungsorten – etwa mit ihren visuellen Referenzen, historischen Parallelen, gestalterischen Differenzen oder kontextuellen Überschneidungen – im Sinne des

65 Alle Newsletter der *documenta 14*, die ab ihrer neunten Ausgabe am 15. November 2016 digital verschickt wurden, markieren das Motto mit einem blau eingefügten Schriftzug als „working title“. Siehe: *documenta 14* – Newsletter Archiv. URL: <http://www.documenta14.de/de/press-materials>, zugegriffen am 26.10.2017.

66 Szymczyk: *documenta 14*. 2015, S. 243.

67 Vergleiche hierzu den offenen Brief des künstlerischen Leiters und seines Teams als Antwort auf die Kritik an der Verschuldung der *documenta 14*, wie sie in der deutschen Presse kursierte. „Documenta 14 curators respond to criticism.“ *ArtReview*, 14.09.2017.

„Parlaments der Körper“⁶⁸ selbst erfahren und begreifen zu können?

Die *documenta 14* zeigt, dass Konzeption und Realisation eines solchen internationalen Großprojekts nicht zwangsläufig übereinstimmen. Jedoch markiert die Zweiteilung und die damit verbundene zeitweise Dezentralisierung und Statusveränderung der Institution bereits heute einen Wendepunkt in ihrer Geschichte, der sie einmal mehr mit ihrem aus dem Erbe der Moderne erwachsenen Selbstverständnis konfrontiert. Damit jedoch solch ein transkultureller kuratorischer Ansatz nicht nur eine Vision bleibt, sondern auch als ein maßgeblicher Impuls für kommende *documenta*-Folgen genutzt werden kann, bedarf es veränderter Strukturen, die die Institution hinsichtlich ihrer repräsentativen Funktion hinterfragen und die das Grundprinzip der Gastfreundschaft nicht etwa als eine heroische Geste begreifen, sondern als kulturelle Notwendigkeit einer ethischen Praxis in der globalisierten (Kunst-)Welt.

Literaturverzeichnis:

Bhagwati, Annette (o. J.): Of Maps, Nodes and Trajectories: Changing Topologies in Transcultural Curating. In: Dornhof, Sarah/Hopfener, Birgit/Lutz, Barbara et al. (Hgg.) *Situating Global Art*. Bielefeld: transcript, S. 191–211. (Erscheint vorauss. 2017)

68 „Das Parlament der Körper“ vereinte verschiedene öffentliche Programme der *documenta 14*, die zum Ziel hatten, gegen wesenhafte Ursprünge, verdinglichte Grenzen und Identitätspolitiken einen Raum für kulturellen Aktivismus zu eröffnen, der neben neuen Affekten synthetische Bündnisse zwischen dem weltweiten Kampf um Souveränität, Anerkennung und dem Überleben hervorbringen sollte. Im Sinne etwa von gemeinschaftlichen Praktiken stellte das Parlament der Körper einen kritischen Apparat dar, der sowohl die Ruinen demokratischer Institutionen als auch traditionelle Formate von Ausstellungen und öffentlichen Programmen durchkreuzte und hinsichtlich ihrer Normen hinterfragte. Als ein Kollektiv von etwa Künstler_innen, Aktivist_innen, Theoretiker_innen, Arbeiter_innen, Migrant_innen und vielen anderen Agent_innen sollte gemeinsam an den Bedingungen für einen radikalen Wandel der Öffentlichkeit und an einer Vielzahl neuer Formen von Subjektivität gearbeitet werden. Vgl. *Das Parlament der Körper*: <http://www.documenta14.de/de/public-programs/927/das-parlament-der-koerper>, zugegriffen am 27.10.2017.

- Bismarck, Beatrice von/Meyer-Krahmer, Benjamin (2016): Introduction. In: Dies. (Hgg.) *Hospitality. Hosting Relations in Exhibitions*. Berlin: Sternberg, S. 6–15.
- Bode, Arnold/Nickel, Heinz/Schuh, Ernst (Hgg.) (1955): *documenta. Kunst des XX. Jahrhunderts. Internationale Ausstellung im Museum Fridericianum in Kassel*, Katalog. München: Prestel.
- Bode, Arnold (1964). Vorwort. In: Förster, Klaus/Hagen, Siegfried/Nemeczek, Alfred (Hgg.) *documenta III (1964)*. Internationale Ausstellung. Katalog. Band 1: Malerei und Skulptur. Kassel, Köln: M. DuMont Schauberg.
- documenta 14 – Newsletter Archiv: <http://www.documenta14.de/de/press-materials>, zugegriffen am 26.10.2017.
- documenta 14 – Das Parlament der Körper: <http://www.documenta14.de/de/public-programs/927/das-parlament-der-koerper>, zugegriffen am 27.10.2017.
- Enwezor, Okwui (2002): Großausstellungen und die Antinomien einer transnationalen globalen Form. München: Wilhelm Fink.
- Falser, Michael/Juneja, Monica (2013): Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung. In: Dies. (Hgg.) *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 17–34.
- Filipovic, Elena/Hal, Marieke van/Øvstebø, Solveig (2010): *Biennialogy*. In: Dies. (Hgg.) *The Biennial Reader. An Anthology on Large-Scale Perennial Exhibitions of Contemporary Art*. Ostfildern-Ruit, Bergen: Hatje Cantz, S. 12–27.
- Grasskamp, Walter (2017): *Becoming Global: From Eurocentrism to North Atlantic Feedback – documenta as an „International Exhibition“ (1955–1972)*. In: Richter, Dorothee, Buurman, Nanne (Hgg.) *documenta. Curating the History of the Present*. *Oncurating*, Issue 33/June 2017, S. 97–108.
- Grasskamp, Walter (2003): *Kunst, Medien und Globalisierung. Ein Rückblick auf die documenta 11*. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Die Kanäle der Macht. Herrschaft und Freiheit im Medienzeitalter*. Wien: Zsolnay, S. 195–213.
- Haftmann, Werner (1955): Einleitung. In: *documenta. Kunst des XX. Jahrhunderts. Internationale Ausstellung im Museum Fridericianum in Kassel*, Katalog. München: Prestel, S. 15–25.
- Hall, Stuart (1992): *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: Hall, Stuart/Geiben, Bram (Hgg.) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity, S. 275–295.
- Juneja, Monica/Kravagna, Christian (2013): *Understanding Transculturalism*. In: Model House Research Group (Hg.) *Transcultural Modernisms*. Akademie der Bildenden Künste Wien. Berlin: Sternberg, S. 22–33.
- Kravagna, Christian (2013): *Transcultural Beginnings: Decolonisation, Transculturalism, and the Overcoming of Race*. In: Model House Research Group (Hg.) *Transcultural Modernisms*. Akademie der Bildenden Künste Wien. Berlin: Sternberg, S. 34–47.
- Latimer, Quinn/Szymczyk Adam (2015): *Editors' Letter*. In: *South as a State of Mind, Fall/Winter 2015/Issue 6 [documenta 14 #1]*, S. 5–6.
- Nemeczek, Alfred (2002): *documenta*. Hamburg: Sabine Groenewold.
- Oltmer, Jochen (2005): *Migration und Zuwanderungen im Nationalsozialismus*. Bundeszentrale für politische Bildung: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56358/nationalsozialismus>, zugegriffen am 25.10.2017.
- Pastor Roces, Marian (2005): *Crystal Palace Exhibitions*. In: Filipovic, Elena, Hal, Marieke van, Øvstebø, Solveig (Hgg.) (2010) *The Biennial Reader. An Anthology on Large-Scale Perennial Exhibitions of Contemporary Art*. Ostfildern-Ruit, Bergen: Hatje Cantz, S. 50–65.
- Preziosi, Donald (2001): *The Crystalline Veil and the Phallic Imaginary*. In: Filipovic, Elena, Hal, Marieke van, Øvstebø, Solveig (Hgg.) (2010) *The Biennial Reader. An Anthology on Large-Scale Perennial Exhibitions of Contemporary Art*. Ostfildern-Ruit, Bergen: Hatje Cantz, S. 30–49.
- Siebenhaar, Klaus (2015): *Die Ausstellung als Medium. Überlegungen zu einem Zentrum kuratorischer Theorie und Praxis*. In: Eichel, Hans (Hg.) *60 Jahre documenta. Die lokale Geschichte einer Globalisierung*. Berlin, Kassel: B & S Siebenhaar, S. 223–229.
- Szymczyk, Adam und das Team der documenta 14 (14.09.2017): *Documenta 14 curators respond to criticism*. *ArtReview*, 2017/9: https://artreview.com/news/news_14_sept_2017_documenta_14_curators_respond_to_criticism/, zugegriffen am 26.10.2017.
- Szymczyk, Adam (2015): *documenta 14: Learning from Athens*. In: Eichel, Hans (Hg.): *60 Jahre documenta. Die lokale Geschichte einer Globalisierung*. Berlin, Kassel: B & S Siebenhaar, S. 237–246.
- Terkessidis, Mark (2015): *Kollaboration*. Berlin: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (1999): *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*. In: Featherstone, Mike/Lash, Scott (Hgg.) *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London and Thousand Oaks: Sage, S. 194–213.

Berichte

Hannah Hagmann, Helga Kotthoff, Wolf-Andreas Liebert, Nicolas Potysch*

Kommunikative Praktiken der religiösen Radikalisierung - Tagung der KWG-Sektion „Sprache und kommunikative Praktiken“

***Hannah Hagmann**, Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz, email: hhagmann@uni-koblenz.de

Prof. Dr. Helga Kotthoff, Deutsches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg, email: helga.kotthoff@germanistik.uni-freiburg.de

Prof. Dr. Wolf-Andreas Liebert, Institut für Germanistik, Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz, email: liebert@uni-koblenz.de

Dr. des. Nicolas Potysch, DFG-Forschergruppe „Journalliteratur“, Germanistisches Institut, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 105, D-44789 Bochum, email: nicolas.potysch@rub.de

Am 29.07.2017 fand an der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, die erste Tagung der KWG-Sektion „Sprache und kommunikative Praktiken“ mit dem Thema „Kommunikative Praktiken der religiösen Radikalisierung“ unter der Federführung der Sektionsleitung Prof. Dr. Wolf-Andreas Liebert, Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Prof. Dr. Helga Kotthoff, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, und Nicolas Potysch, Ruhr-Universität Bochum, statt. Die Sektionstagung knüpfte an die Sektionssitzung der letzten Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft 2016 an, bei der IS-Propagandavideos als Radikalisierungszeugnisse unter kulturwissenschaftlicher Perspektive verhandelt wurden. Bei dieser Veranstaltung standen nun die kommunikativen Praktiken religiöser Radikalisierung als weitergefasster Komplex im Vordergrund, wobei der konkrete Fokus speziell auf islamistischer Radikalisierung und Gewalt lag.

Einführung

Das Thema ‚Religiöse Radikalisierung‘ oder ‚Religiöse Gewalt‘ gewinnt immer mehr an gesellschaftlicher und politischer Brisanz. Konkret zeigt sich die Relevanz des Themas an Jugendlichen, die sich radikalisierten Gruppen anschließen oder in Syrien für den Islamischen Staat kämpfen. ‚Religion‘ findet im öffentlichen Diskurs statt. Die Kulturwissenschaft kann sich dem Thema ‚Religiöse Radikalisierung‘ nicht entziehen. ‚Religion‘ ist Ausdruck menschlichen Handelns und so Teil von ‚Kultur‘. Die entsprechenden sprachlichen und kommunikativen Prozesse können kulturwissenschaftlich analysiert werden, z.B. wie sich Radi-

kalisierung auf der Ebene kommunikativer Praktiken abspielt. Eine Stärke der Kulturwissenschaft hierbei ist die Interdisziplinarität und der Rückgriff auf verschiedene wissenschaftliche Ansätze. In der Religionswissenschaft werden u.a. die Themen ‚Religion und Gewalt‘ oder ‚religiöser Terrorismus‘ verhandelt. Die Gründe oder der konkrete Ablauf von Radikalisierung werden in soziologischen Arbeiten aufgegriffen. Die Rolle von Sprache und kommunikativen Praktiken wird dabei nicht berücksichtigt. Der Zusammenhang von Sprache und Religion wird derzeit in der Linguistik diskutiert, wobei jedoch die Formen religiöser Radikalisierung keine Rolle spielen. Hier setzt die Tagung „Kommunikative Praktiken der Religiösen Radikalisierung“ an und bietet die Gelegenheit, einen interdisziplinären Ansatz einer Radikalisierungsforschung zu entwerfen und Wissen aus verschiedenen Bereichen zu verknüpfen.

Struktur der Tagung

Die Tagung war von ihrer Grundidee als Citizen-Science-Projekt angelegt, bei dem von Anfang an auch studentische Teilnehmer/innen in die Planung eingebunden waren. Der Grundgedanke dieses Modells ist es, wissenschaftliche Laien miteinzubeziehen. Die Tagung sollte also nicht dem gängigen Format einer wissenschaftlichen Tagung mit Frontalvorträgen und anschließender Diskussion entsprechen, sondern einen Interaktionsraum zwischen Expert/inn/en und Teilnehmer/innen schaffen. Abgesehen vom Impulsvortrag von Prof. Dr. Bekim Agai, mit dem eine gemeinsame Wissensbasis geschaffen wurde, folgte die Tagung dem Prinzip des ‚Weltcafés‘ – bzw. ‚Wis-

senschaftscafés'. Die Teilnehmer/innen verteilten sich in Kleingruppen an Experten-Tische, um dort unter Anleitung von Moderator/inn/en unter der Leitfrage nach den kommunikativen Praktiken selbstständig zusammen zu denken und zu diskutieren. Nach der Diskussionsphase folgte eine Reflexionsphase, bei der die jeweils unterschiedlichen Ergebnisse auf Karten an Pinnwänden strukturiert und gesichert wurden. Anschließend wurden die Ergebnisse gesichtet, wobei die Pinnwände für alle Teilnehmer/innen einsehbar waren. Es bestand außerdem die Gelegenheit der Diskussion mit den anderen Expert/inn/en. Neben den Pinnwänden wurden auch Poster von Studierenden des Master-Seminars „Vermittlerfiguren der Transzendenz“ unter Leitung von Prof. Liebert aufgestellt. Diese behandelten u.a. Bekehrungsvideos von ‚Hasspredigern‘, Radikalisierung aus der Elternperspektive und Radikalisierung aus der Innensicht.

Folgende Expert/inn/en waren anwesend:

Prof. Dr. Bekim Agai, Professor für Kultur und Gesellschaft des Islams in Geschichte und Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.
Dr. Marwan Abou-Taam und Evin Merve Jakob, Landeskriminalamt Rheinland-Pfalz.

Kaan Orhon, HAYAT-Deutschland.

Husamuddin Meyer, Gefängnisimam an der Justizvollzugsanstalt Wiesbaden.

Dominic Musa Schmitz, Autor des Buchs „Ich war ein Salafist. Meine Zeit in der islamistischen Parallelwelt“.

Joachim Gerhard, Autor des Buchs „Ich hole euch zurück: Ein Vater sucht in der IS-Hölle nach seinen Söhnen“.

Ergebnisse des

Wissenschaftscafés

Wissenschaftliche Perspektive (Islamische Studien)

Prof. Dr. Bekim Agai bezeichnete in der Diskussion den theoretischen Zugang als schwierig, umso wichtiger sei es, den Kontext und etwaige Erfahrungsdaten hinzuzuziehen. Auch bei der Arbeit mit ‚authentischen‘ Daten wie Videos

könnten keine Prozesse von Radikalisierung untersucht werden, sondern lediglich Milieus. Die Erkenntnis Konstruktion erfolge so immer erst im Nachhinein. Das Erkennen radikaler Phänomene als solche gestalte sich schwierig, da radikales Gedankengut auch in weiten Teilen der gesellschaftlichen Mitte zu finden sei, so z.B. bei vielen AfD-Wählerinnen und -Wählern. Auch der Aspekt der Gewaltbereitschaft sei kennzeichnend für Radikalisierung, gewaltbereite Fußballfans würden jedoch nicht als radikal gelten, da sich deren Gewaltbereitschaft nur auf die eigene Gruppe bzw. die gegnerische Fangruppe beziehe und sie weiter Teil des sozialen Gesamtgefüges seien. Agai bezeichnete Radikalisierung als graduelles Phänomen, an dessen Anfang der Selbstausgrenzungsgedanke stehe, was sich im Radikalisierungsprozess bis hin zu Gewalt entwickeln könne. Durch Ausgrenzung und das Bereitstellen vermeintlich alternativer Weltbilder wird eine enge, nach außen abgeschottete Gruppenzugehörigkeit hergestellt. Den Medien maß Agai eine besondere Rolle bei dem Prozess der Radikalisierung bei. Besonders soziale Medien seien Informations- und Verbreitungsplattform für radikale Positionen. Agai warf hier die Frage auf, inwieweit radikale Positionen so zum Mainstream werden könnten. Agai betonte, dass Radikalisierung immer im Zusammenhang mit der Gesamtkultur gesehen werden müsse, da sich Radikalisierungsprozesse kulturell verschieden darstellten. Gleichzeitig bedeuteten gleiche Sozialisationserfahrungen nicht automatisch gleiche Radikalisierung.

Perspektive Verfassungsschutz (Landeskriminalamt Rheinland-Pfalz)

Dr. Abou-Taam stellte fest, dass es keine allgemeine Erklärung für die Radikalisierung eines Menschen gebe. Ähnlich wie Agai betonte er, dass gleiche Sozialisation nicht zwingend zu einem gleichen Grad von Radikalisierung führen müsse. Für Abou-Taam ist Sprache zentrales Element der Wissensvermittlung und essentiell für jegliche Form der Radikalisierung. Die Heilsideologie und Weltdeutung von radikalisierten Gruppen seien leicht verständlich und in sich stimmig, wofür besonders junge Menschen leicht empfänglich seien. Gerade

junge Muslime der dritten Generation hätten aufgrund von Ausgrenzungen einen starken Wunsch nach gemeinschaftsstiftenden Erlebnissen – Abou-Taam nannte dies das „Nachgeborenenphänomen“ – und an diesem Punkt würden Salafisten mit ihrer Ideologie ansetzen und auf bestehende Bedürfnisse reagieren. Präventionsmaßnahmen müssten an dem Moment der Abkehr vom alten Denksystem und der Hinwendung zu einer neuen Ideologie ansetzen und radikale Angebote dekonstruieren, dieser Moment sei aber schwer herauszufinden. Als problematisch sah Abou-Taam auch die kulturelle und sprachliche Legitimierung von Gewalt. Auch unterscheide sich die Sprache der Vertreter radikaler Gruppen kaum merklich von der Sprache Vertreter nicht-extremer Positionen. Außerdem würden zur Schaffung eines eigenen Weltbilds oftmals Fakten herangezogen, die objektiv zunächst den realen Gegebenheiten entsprächen, woraus zum eigenen Welt- und Wahrheitsbild passende Schlüsse gezogen würden. Dies mache die Bewertung verdächtiger Personen schwieriger. Ein weiterer Punkt, den Abou-Taam ansprach, war die Sprache als Träger von Emotion, was er an einem Beispielvideo von Pierre Vogel deutlich machte, der sich einer aggressiven Intonation und Gestik bediente.

Perspektive Präventionsarbeit

Kaan Orhon von HAYAT sprach von Schwierigkeiten bei der Bewertung von Radikalisierungsprozessen. Das Umfeld der Jugendlichen müsse zunächst genauer betrachtet werden, ebenso wie die eventuell instabile Familiensituation. Auch seien Jugendliche mit instabiler religiöser Biografie eher von Radikalisierung betroffen. Auslöser für Radikalisierung seien Fremd- und Selbstausgrenzung, radikale Gruppen würden Jugendlichen das fehlende Zugehörigkeitsgefühl vermitteln und eine Wir-Identität erschaffen. Dabei sei zu betonen, dass Radikalisierung jeden treffen könne, unabhängig von Herkunft, sozialer Schicht, Bildung und Geschlecht. Wie auch Agai schrieb Orhon den Medien, im Speziellen dem Internet als Informationsquelle und Kommunikationsplattform, eine bedeutende Rolle im Radikalisierungsprozess zu. Der Einstieg in die salafistische Szene geschehe aber meist durch eine Schlüsselperson

aus dem persönlichen Umfeld. Nach dem ersten Kontakt mit Mitgliedern erhielten die Jugendlichen Informationsmaterial, die weitere Vernetzung geschehe über das Internet. Orhon beschrieb auch seine Arbeit bei HAYAT. Nach Klärung des Umfelds und der Familiensituation folge die Intervention. Dies erfordere auch eine enge Zusammenarbeit mit Polizei, Psychologen und Islamwissenschaftlern. Nach positiver Beratung sei der Fall abgeschlossen. Während der Diskussion wurde auch der etwas andere Radikalisierungsprozess bei jungen Frauen angesprochen, weil bei diesen oft amouröse Internet-Kontakte mit Salafisten oder gar Djihadisten eine Rolle spielten, also eine gewisse Romantik in die Verquickung hineinspiele.

Perspektive islamische Gefängnisseelsorge

Gefängnisimam Husamuddin Meyer machte ebenfalls ein mangelndes Selbstwertgefühl und persönliche Probleme verantwortlich für die Empfänglichkeit für radikales Gedankengut. Gerade im Gefängnis würden den Jugendlichen/jungen Erwachsenen der Salafismus oder djihadistische Ideologien als sinnvolle Zukunftsperspektive präsentiert, getragen von dem Spiel mit Identität und Angst. Eine wichtige Handlungsstrategie im Umgang mit Radikalisierung sei hier der Einsatz von islamischen Seelsorgern und Sozialarbeitern. Islamische Experten könnten durch ihr Wissen die Instrumentalisierung islamischer Begriffe – die oftmals dem Koran zuwiderlaufe – zur Legitimierung von Gewalt dekonstruieren und aufklären. Meyer plädierte ebenfalls für einen institutionalisierten islamischen Religionsunterricht an den Schulen, der einem festen Lehrplan folgen solle und durch die Vermittlung von Wissen über den Islam präventive und aufklärerische Wirkung habe. Meyer plädierte für die Zusammenarbeit von staatlichen (Kotthoff) Institutionen und Vertretern des Islams, um entsprechende Vorgaben und Kriterien zu entwickeln.

Perspektive Aussteiger

Dominic Musa Schmitz berichtete über seine Zeit als Salafist und seinen (Kotthoff) Ausstieg. Er

machte unter anderem auch seine instabile Familien- und Lebenssituation für seine Radikalisierung verantwortlich und vermutete, dass jemand mit gefestigter Identität nicht radikalisiert werden könne. Während einer jugendlichen Sinnkrise brachte ein Freund ihn mit dem Islam in Kontakt. Daraufhin knüpfte Schmitz Kontakte zu Salafisten, er besuchte dieselbe Moschee wie Sven Lau. Für Schmitz hielt der Salafismus zu diesem Zeitpunkt Antworten auf seine Lebensfragen bereit und gab ihm Struktur und Halt im Leben sowie ein bisher unbekanntes Gemeinschaftsgefühl. Das Islambild, das sich ihm darbot, entsprach nicht dem negativen Bild des Islams der Medien. Er konvertierte drei Monate nach dem ersten Kontakt allein in seinem Zimmer. Seine Zeit als Salafist sei durch ein Elitegefühl geprägt gewesen, das durch den Kontaktabbruch zu weniger radikalen Gläubigen verstärkt wurde. Der Ausstieg gelang Schmitz ohne professionelle Intervention von außen, auch trotz des Druckes seiner Glaubensbrüder. Schmitz' Ausführungen decken sich mit denen von Orhon und Abou-Taam.

Das Poster zur Aussteigerperspektive behandelte Schmitz' Buch „Ich war ein Salafist“ (2016). Die Studentin (Julchen Krämer) erkennt verschiedene kommunikative Praktiken der Radikalisierung, die die einzelnen Phasen des Radikalisierungsprozesses – Anwerbung, Erweckung, Entfaltung in der Gemeinschaft, Zweifel und Abwendung – kennzeichnen. Zu Beginn stehe das persönliche Gespräch mit Vermittlerfiguren, später überwiege die persönliche Kommunikation mit dem Transzendenten. Schmitz fungierte als aktiver Salafist als Vermittlerfigur, nach seinem Ausstieg nahm er die Rolle einer anti-salafistischen Vermittlerfigur ein.

Elternperspektive

Joachim Gerhard berichtete aus der Elternperspektive über die Radikalisierung seiner beiden Söhne, die nach Syrien gingen, um sich dem IS anzuschließen. In Kontakt mit dem Islam kamen sie durch einen Freund, die konvertierte Freundin des älteren Sohnes habe auch eine große Rolle gespielt. Gerhard sei dann der plötzlich veränderte Lebenswandel seiner Söhne aufgefallen, der Radikalisierungsprozess habe insgesamt nur

drei bis vier Monate gedauert. In der Moschee, die die Söhne besuchten, gab es laut Gerhard keine Anzeichen von Radikalisierung oder radikalen Tendenzen seitens der Imame. Dennoch seien die Söhne durch anwesende Hassprediger beeinflusst worden. Auch hätten Salafisten gezielt Jugendliche in der Moschee angesprochen, um diese bei privaten Treffen radikalieren zu können. Hier bestätigt sich auch die Perspektive der Präventionsarbeit, dass Freunde Auslöser für die Radikalisierung waren und Radikalisierung jeden treffen könne. Gerhard beklagte, dass Eltern radikalierter Jugendlicher von Staat und Polizei nicht unterstützt werden.

Die Studentinnen (Lara Klapperich und Melanie Spenrath), die für das Poster zur Elternperspektive verantwortlich zeichnen, analysierten die Bücher von Neriman Yaman „Mein Sohn der Salafist“ (2016) und Joachim Gerhard „Ich hole euch zurück“ (2016). Beide Autorinnen schildern die große Rolle, die das Internet als Informations- und Vernetzungsplattform bei der Radikalisierung ihrer Kinder einnahm. Auch der persönliche Kontakt zu bereits Radikalisierten, bspw. Prediger oder Freunden, sei essentiell für den Radikalisierungsprozess der Kinder gewesen. Eine solche Perspektive könne mit psychoanalytischen Perspektiven angereichert werden, die sich mit unbewussten Prozessen wie Gier nach Idealen und Wunsch nach Heilung beschäftigen, die alle Jugendliche betreffen können.

Podiumsdiskussion

Bei der anschließenden Podiumsdiskussion stellten die Expert/inn/en nochmals ihre Diskussionsergebnisse vor und es bot sich die Möglichkeit zur direkten Nachfrage. Es folgte eine gemeinsame Datensitzung, bei der ein Video mit dem bekannten Salafisten Abul Baraa, der auch in Bendorf bei Koblenz aktiv war, gezeigt wurde. Hier profitierte die Diskussion von Schmitz' Insiderwissen und Agais und Abou-Taams theoretisch-wissenschaftlicher Verortung. Dies deckte sich in weiten Teilen mit den Ergebnissen des studentischen Posters zu Bekehrungsvideos. Die Studierenden (Vivien Hellweg und Carolin Knopp) verglichen Bekehrungsvideos von Aboul Baraa und Pierre Vogel und stellten in beiden Videos eine Art Wohlfühlat-

mosphäre fest, die von den Predigern erzeugt wurde, sowie das positive Aufnehmen des Konvertiten durch die Gemeinde. Unterschiede gab es in der Benutzung der arabischen Sprache.

Erstellung einer Agenda

Zum Abschluss der Tagung wurden die Eckpunkte einer interdisziplinären Radikalisierungsforschung diskutiert. Dabei wurde Radikalisierungsforschung als Untersuchung von Zusammenhängen kommunikativer Episoden definiert. Die Figuren der Radikalisierung und die sie umgebenden Narrative müssten Gegenstand der Forschung sein. Die verwendeten Konzepte, Begriffe, Schlüsselwörter oder Sinnformeln müssten auf ihre kulturelle Aufladung, das zugrundeliegende Vorverständnis und Ambivalenz hin untersucht werden. Es sollte nach den unterschiedlichen Stilen der Radikalisierung gefragt werden sowie das Weltbild (elitär, polar, transzendente Positionierung) analysiert werden. Ein weiterer Punkt sei die Frage nach Radikalisierungsgewinnen/Distinktionsgewinnen. Hier spielten dann auch psychologische Faktoren hinein. Ebenso sollte die Rolle des ‚Ichs‘ bzw. des ‚Selbstes‘ untersucht werden, wenn es um Selbstaufwertung oder die Selbstaufgabe zugunsten etwas Höherem gehe. Interessant für die Radikalisierungsforschung sollte auch die Betrachtung von Genderaspekten und Rollenstereotypen sein. Des Weiteren sollte der Enkulturationsprozess analysiert werden, die Anschlussherstellung zu einer bestimmten Gruppe und die hybride Identitätsbildung etwa zwischen archaisch begründeten Werten und Nutzung moderner Medien. Auch ließe sich nach dem Sinnstiftungspotenzial von Religion fragen, speziell von radikalen Auslegungen von Religion. Ebenso interessant sei die Aufarbeitung verschiedener Biografien von Radikalisierten unter der Perspektive kommunikativer Praktiken, wie dies auf der Tagung immer wieder thematisiert wurde, und die zur Beobachtung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten

ebenso beitragen können wie zu einer Identifizierung von Elementen für eine gelungene (De-)Radikalisierung.

Literaturhinweise

- Benslama, Fethi (2017): Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt. Berlin: Matthes & Seitz.
- Biene, Janusz/Daase, Christopher/Junk, Julian u.a. (Hrsg.) (2016): Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt/Main: Campus.
- Gerhard, Joachim (2016): Ich hole euch zurück: Ein Vater sucht in der IS-Hölle nach seinen Söhnen. Frankfurt/Main: Fischer
- Habscheid, Stephan (2016): Handeln in Praxis. Hinter- und Untergründe situierter sprachlicher Bedeutungskonstitution. In: Deppermann, Arnulf, Feilke, Helmuth und Linke, Angelika (Hrsg.): Sprachliche und kommunikative Praktiken. Berlin, Boston: de Gruyter Mouton.). S. 127-151.
- Lasch, Alexander und Liebert, Wolf-Andreas (2015): Sprache und Religion. In: Felder, Ekkehard und Gardt, Andreas (Hrsg.): Handbuch Sprache und Wissen. Berlin, Boston: de Gruyter. (=Handbücher Sprachwissen; 1). S. 475-492.
- Liebert, Wolf-Andreas (2017): Religionslinguistik. Theoretische und methodische Grundlagen. In: Lasch, Alexander und Liebert, Wolf-Andreas (Hrsg.): Sprache und Religion. Berlin, Boston: de Gruyter. (=Handbücher Sprachwissen; 18). S. 7-36.
- Schmitz, Dominic Musa (2016): Ich war ein Salafist. Meine Zeit in der islamistischen Parallelwelt. Berlin: Econ.

Internetpräsenzen

HAYAT-Deutschland: <http://hayat-deutschland.de/>, zuletzt abgerufen am 19.11.2017.

Forschungsprojekt „Salafismus in Deutschland: Forschungsstand und Wissenstransfer“ der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung: <https://salafismus.hsfc.de/>, zuletzt abgerufen am 19.11.2017.

Berichte

Jonas Nesselhauf

„Migration und Europa in kulturwissenschaftlicher Perspektive“ Zweite Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG), Universität Vechta, 6.–8.10.2016

 © 2017 Jonas Nesselhauf, licensee De Gruyter Open.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

*Dr. Jonas Nesselhauf, Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften, Universität Vechta, Driverstraße 22–26, D-49377 Vechta, email: jonas.nesselhauf@uni-vechta.de

Die „Flüchtlingskrise“ der vergangenen Monate und Jahre, die sich im September 2015 zuspitzte, als Hunderttausende, vor allem syrische Bürgerkriegsflüchtlinge, in Europa ankamen, stellt ohne Zweifel einen gravierenden zeitgeschichtlichen Einschnitt dar. Die noch immer gegenwärtigen Entwicklungen führen dazu, dass sich Europa (als Kontinent wie auch als Staaten- und Wertegemeinschaft) auf bislang noch unabsehbare Weise verändert. Die Flüchtlingssituation stellt die Gesellschaften nicht nur vor logistische und politische Herausforderungen, sondern bringt auch zwangsläufige Veränderungen im sozialen Gefüge mit sich – von der Integration der Geflüchteten bis zum Kampf gegen Populismus und rassistische Vorurteile. Dabei war Migration seit jeher ein zentrales Element in und für Europa: Völkerwanderungen, der Kulturkontakt durch Reisen sowie Expansion und Kolonialisierung waren jahrhundertlang geradezu die Bedingung für ökonomisches Wachstum und soziokulturelle Veränderung und Entwicklung.

Auf Einladung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG) kamen vom 6. bis zum 8. Oktober 2016 fast 50 ReferentInnen zur zweiten Jahrestagung in Vechta zusammen, um über das aktuelle Thema der Migration, ihre Potenziale und Herausforderungen zu diskutieren. Organisiert wurde die dreitägige Konferenz, bestehend aus insgesamt 16 Panels sowie Workshops von gut einem Dutzend KWG-Sektionen, von GABRIELE DÜRBECK, Vorsitzende der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft, gemeinsam mit MONIKA ALBRECHT (Kulturwissenschaften) und CHRISTINE VOGEL (Geschichte).

Die Themen reichten dabei von Konzepten interkultureller Anerkennung und postmigrantischer Kulturforschung über Diskurse und Praktiken des Migrationsalltags bis hin zu literarischen, ästhetischen, (massen-)medialen oder künstlerisch-objektbezogenen Darstellungen von Migration. So beschäftigte sich beispielsweise ein von ULRIKE STEIERWALD (Lüneburg) organisiertes

Panel mit „Übersetzten Figurationen: Räumliche Entwürfe europäischer ‚Kultur‘“ und legte dabei den Fokus auf aktuell gewordene Metaphern wie dem ‚Haus Europa‘ oder Aussagen wie „das Boot ist voll“ (ACHATZ VON MÜLLER, Basel/Lüneburg); ebenso wurden aber auch symbolische und kulturelle Raumkonstruktionen der „Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremden“ (ROLF PARR, Duisburg-Essen) hinterfragt. Ein weiteres Panel beschäftigte sich dezidiert mit der Materialität von Flucht und damit einem Thema, das in den vergangenen Monaten und Jahren verstärkt in den öffentlichen Fokus rückte. Besonders symbolträchtig sind wohl Aufnahmen von an den Mittelmeerküsten angespülten Schlauchbooten und Rettungswesten, und so gibt es inzwischen ebenso künstlerische Projekte, die aus diesen Relikten der Flucht Taschen und Rucksäcke fabrizieren, während Künstler wie Ai Weiwei oder Manaf Halbouni Schlauchboote oder Linienbusse zu mahnenden Kunstwerken werden lassen. Eine solche (materielle) Darstellbarkeit von Migration und individuellen Schicksalen stand im Zentrum des Panels „Migrationsgeschichten in Objekten“. Vorträge von CHRIS ZISIS (Hamburg) und STEFAN KRANKENHAGEN (Hildesheim) konnten dabei Forschungsprojekte vorstellen, die sich mit (Un-)Möglichkeiten der musealen Ausstellung individueller Migrationserfahrungen auseinandersetzen.

Immer wieder aber auch standen literarische (und damit fiktive oder fiktionale) Texte im Mittelpunkt der Vorträge, beispielsweise mit Elfriede Jelineks Stück *Die Schutzbefohlenen* (2013), das vor dem Hintergrund der „Flüchtlingskrise“ an vielen Theatern der Republik aufgeführt wurde (ROMANA WEIERSHAUSEN, Saarbrücken), mit der Analyse von kulturellen Differenzen und Prozessen der Begegnung in Emine Sevgi Özdamars „Istanbul-Berlin-Trilogie“ (CARMEN ULRICH, Wuppertal) oder mit der Untersuchung von dezidierten Nicht-Orten der Migration in Texten von Herta Müller und Jenny Erpenbeck (TIMO SESTU, Erlangen). Diese Vorträge konnten dabei an den Eröff-

nungsabend mit einer musikalischen Lesung im Rathaus der Stadt Vechta anknüpfen: Dort trug Siegfried Maschek, Schauspieler am Theater Bremen, begleitet vom Jazzpianisten Frederik Feindt, literarische Texte individueller Migrationserfahrungen von Heinrich Heine bis Yoko Tawada und von Bertolt Brecht bis Abbas Khider vor.

Den Abschluss der drei Konferenztage bildete wiederum eine Podiumsdiskussion zum Leitthema „Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Migration und Europa“, die abschließend versuchte, verschiedene Debatten und Theorien zu bündeln. Moderiert von CHRISTIAN GEULEN (Koblenz) und CHRISTINE VOGEL (Vechta) kamen dabei MANUELA BOJADŽIJEV (Lüneburg), RADOSTIN KALOIANOV (Interface Wien), MICHAEL KLEMM (Koblenz) sowie DORIS MCGONAGILL (Utah State University) zusammen, wobei die Runde mit VertreterInnen aus den Literatur-, Geschichts-, Medien- und Sozialwissenschaften die während der Tagung diskutierten Aspekte fruchtbar aufgreifen und zuspitzen konnte. So wurde beispielsweise die oft aus den Medien kommende Frage nach der „Willkommenskultur“ ebenso angerissen wie die mit Sicherheitsbedürfnissen zu vereinbarende, viel grundlegendere und auf die Zukunft ausgerichtete Frage: „Wie wollen wir zusammenleben?“, die zu neuen sozialen Modellierungen herausfordert und die Anerkennung jedes einzelnen unabhängig von seiner Herkunft voraussetzt. Dabei wurde deutlich, dass die Migrationsforschung oft selbst kulturalistisch geprägt ist und erst „entmigrantisiert“ (BOJADŽIJEV) werden müsse, damit der analytische Blick frei wird für die theoretische Etablierung und Anwendung von offeneren Konzepten für eine durch Diversität geprägte, postmigrantische Gesellschaft.

Von den facettenreichen Panels abgesehen ist die Jahrestagung – neben der Mitgliederversammlung – auch der Ort für die Workshops der einzelnen Sektionen der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft, die teilweise das Tagungsthema aufnahmen, darüber hinaus aber auch Raum für einen inhaltlichen Austausch und die Fortführung der Sektionsarbeit boten. So kamen beispielsweise die „Kulturwissenschaftlichen Netzaktivisten“ ebenso in Vechta zusammen wie über ein Dutzend Sektionen oder das KWG-Netzwerk „Kri-

tische Methodologie“. Zusätzlich widmete sich ein gut besuchtes Nachwuchspanel am ersten Konferenztage den Themen Kulturvermittlung und Berufspraxis.

Insgesamt konnte das breitgefächerte Rahmenthema „Migration und Europa in kulturwissenschaftlicher Perspektive“ so während dieser drei Tage ein großes inhaltliches Spektrum von Ansätzen und Fragestellungen zusammenbringen. Ein Großteil der Beiträge nahm dabei direkt Bezug auf die Frage, welchen Beitrag die Kulturwissenschaften bei der Bewältigung und kritischen Reflexion der gegenwärtigen kulturellen und sozialen Wandlungsprozesse leisten können und inwieweit sich damit auch der kulturwissenschaftliche Blick auf Migration in und auf Europa verändert. So wurde in den Panels gefragt, wie sich Europa in Zukunft entwirft, welche Werte und Ideale es vertritt und was Europäisch-Sein meint, ohne in den alten Eurozentrismus oder gar in längst überwunden geglaubte Feindbilder und Abgrenzungsdiskurse zu verfallen. Auch der Begriff der „multikulturellen Gesellschaft“ wurde kritisch diskutiert und verdeutlicht, dass neuere Konzepte wie das der ‚postmigrantischen Gesellschaft‘ angemessener sind, da sie kulturelle Differenzen und die Schwierigkeiten von Integration und Zusammenarbeit berücksichtigen. Insgesamt zeigte die Konferenz und ihre dezidierte kulturwissenschaftliche Perspektive damit das breitgefächerte Spektrum des zeitaktuellen wie gesellschaftlich hoch relevanten Themas auf und brachte neue Forschungsansätze und Neulektüren von theoretischen Ansätzen mit literarischen oder kuratorischen Fallbeispielen und ethnologischer Feldforschung fruchtbar zusammen.

Das Programm der Konferenz „Migration und Europa in kulturwissenschaftlicher Perspektive“ und weitere Informationen finden sich auf der offiziellen Konferenz-Seite:

<<https://www.uni-vechta.de/kulturwissenschaften/tagung-migration-und-europa/>>

Die dritte Jahrestagung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft fand vom 16.–18. November 2017 an der Universität Gent unter dem Thema „Bewegende Körper/Bodies in Motion“ statt.

Rezension

Julius Erdmann*

**Rezension zu: Claudia Emmert,
Ina Neddermeyer, Zeppelin-Museum
Friedrichshafen (Hg.) (2017):
*Möglichkeit Mensch. Körper, Sphären,
Apparaturen. Künstlerische und
wissenschaftliche Perspektiven.*
Berlin: Neofelis-Verlag.**

Julius Erdmann, Institut für Romanistik, Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, D-14469 Potsdam, email: julius.erdmann@uni-potsdam.de

Claudia Emmert, Ina Neddermeyer, Zeppelin-Museum Friedrichshafen (Hg.) (2017): *Möglichkeit Mensch. Körper, Sphären, Apparaturen. Künstlerische und wissenschaftliche Perspektiven*. Berlin: Neofelis-Verlag.

Die technische Erweiterung des Menschlichen, Human Enhancement und die Ideologie des Transhumanismus stehen in Zeiten von Exoskeletten, bionischen Prothesen und sinneserweiternden Implantaten im Fokus des öffentlichen Diskurses. Es verwundert deshalb nicht, dass in den letzten Jahren mehrere thematisch passende, wissenschaftliche Publikationen erschienen sind (vgl. Heilinger 2010; Coenen et al. 2010; Müller 2014; Clarke et al. 2016; vgl. auch Zilch 2017).

Das neu erschienene Sammelwerk „Möglichkeit Mensch. Körper, Sphären, Apparaturen“, Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung im Zeppelin-Museum Friedrichshafen, sticht aus diesen Publikationen hervor, da es in einer multiperspektivischen Betrachtung technische und künstlerische Exponate der Ausstellung mit kunstgeschichtlichen, kulturhistorischen, kulturwissenschaftlichen, philosophischen und medienwissenschaftlichen Zugängen einer Begleittagung zum Thema zusammenführt.

Einen Ausgangspunkt findet der Band mit Friederica Ihlings Beitrag zur Technikgeschichte der Ballonluftfahrt als Beginn der technischen Aneignung neuer Handlungsspielräume menschlicher Bewegung. Während diese frühen Innovationen weitgehend noch vom Körper abgekoppelt waren, reflektieren die von Claudia Emmert anschließend besprochenen und vorgestellten künstlerischen Positionen, Arbeiten und Interviews die vielfältigen Erweiterungsformen des menschlichen Körpers selbst als transhumane Entwicklungen. Hier wird bereits der Fokus der Ausstellung und des Begleitbandes deutlich: Es wird nach der künstlerischen Reflexion des Menschen als ein Möglichkeitswesen gefragt, welches Grenzen überschrei-

tet, Zukunftsentwürfe herausbildet und Umwelt und soziales Umfeld (technisch) aneignet.

Eben diese Reflexionslinie deutet sich ebenso in den nachfolgenden wissenschaftlichen Beiträgen an. In auf den ersten Blick heterogen erscheinenden, kurzen Stellungnahmen wird der Möglichkeitsraum menschlichen Handelns hauptsächlich als Steuerung und Aneignung von Räumen, Körpern, körperlichen Sinnlichkeiten und körperlichen Grenzen, Menschenbildern, Gemeinschaften und zukünftigen Handlungsmustern entworfen. So reflektiert Karin van den Berg die in der Ausstellung angedeuteten räumlichen Grenzüberschreitungen als die Konstruktion und Exploration neuer Räume. Jörg Scheller und Mirjam Schaub stellen in ihren Texten die historischen Menschenbilder von della Mirandola und Aquin bzw. der antiken Kyniker vor, um menschliches Möglichkeitshandeln einerseits in der expansiven Erweiterung der Grenzen des Körperlichen, andererseits in der radikalen Selbstbeschränkung zu suchen.

Eine kunstwissenschaftliche Perspektive nehmen die Beiträge von Jens Hauser, von Jessica Ullrich und von Stephan Schmidt-Wulffen ein. In Hausers Beitrag werden zeitgenössische künstlerische Praktiken der BioArt hinsichtlich ihrer Konzeptionen von Medialität untersucht, wobei das Lebendige als Milieu und Ermöglichungsbedingung, als Mittel und biologisches System und zuletzt als Regel- und Messsystem konzipiert wird. Ullrich thematisiert die Mensch-Tier-Relation in zeitgenössischer Kunst aus Sicht des „Tier-Werdens“. So würden in den besprochenen Werken ästhetische Hybride zwischen Tier und Mensch fabriziert, um einerseits die Ko-Evolution zwischen Mensch und Tier und deren Verhältnisse zu reflektieren und zu dekonstruieren, andererseits werde durch diese Tier-Werdung die Optimierbarkeit des menschlichen Körpers herausgestellt. Der Beitrag von Schmidt-Wulffen fokussiert auf die Kunst Gordon Matta-Clarks, um ihn als

Figur der Überschreitung und stete Herausforderung ästhetischer Konzepte vorzustellen.

Ein weiterer Schwerpunkt der Beiträge liegt auf techno-medialen Aspekten der Erweiterung des Menschlichen. Natascha Adamowsky stellt die Möglichkeiten der digitalen Selbstvermessung des Körpers als eine Form der Selbstoptimierung vor, die, entgegen der Betonung der Vitalität dieser Techniken, ihre Wurzeln und Ideologie in einer digitalen Verwertungsökonomie findet. In Volker Bartenbachs Beitrag wird das Exoskelett nicht nur als Mängelausgleich im Falle von Erkrankung, sondern auch als mögliche Optimierung „gesunder“ Körper thematisiert. Zuletzt wird das Cochlea-Implantat in zwei Beiträgen reflektiert: Einerseits stellt Beate Ochsner das Implantat aus Sicht einer „auditorischen Ökologie“ vor, wobei hier auch das Recht der Deaf-Community auf das Nicht-Hören, als auch Überlegungen zur Verweigerung von Hören einbezogen werden müssen. Andererseits schildert Enno Park seinen persönlichen Zugang zum Cochlea-Implantat als ein Cyborg, der einerseits den Umgang mit der Technik erlernen muss, andererseits seine soziale Zugehörigkeit zu Communities infrage gestellt sieht. Die technischen Erweiterungen des Körperlichen werden in diesen Beiträgen als eine Form der Kontrolle und Steuerung des Körpers – auch in Reaktion auf damit verbundene hegemoniale Prozesse – reflektiert.

Aus anthropologischer und historischer Sicht widmen sich Ulrich Bröckling und Albert Knoll in ihren Beiträgen medizinhistorischen Dimensionen der körperlichen Kontrolle und Grenzüberschreitung anhand der Präventionsdiskurse der Hygiene- und Immunisierungsbewegungen sowie der Humanexperimente in KZs. Besonders hervorzuheben sind zuletzt die diskurs- bzw. literaturanalytischen Untersuchungen von Stephan Packard und von Burkhardt Wolf. Die Stärke dieser Beiträge liegt in der Betonung der Widerständigkeit des menschlichen und des sozialen Körpers als Einschränkung von Möglichkeiten. Packard untersucht die mediale Repräsentation des technisch erweiterten Körpers bei dem selbsterklärten Cyborg Neil Harbisson und im Comic Super

rior Iron Man. In beiden Darstellungen kommt die menschliche Haut als körperliches Organ und als soziale Oberfläche zum Tragen. Die Bruchlinien der Cyborg-Darstellungen ergeben sich in der Aushandlung beider Ebenen, wobei Momente sozialer Desorientierung, des Verdachts und der Ästhetisierung entstehen. Wolf wiederum stellt den Menschen als Möglichkeitswesen in Musils Mann ohne Eigenschaften vor, welcher nicht nur an den körperlichen Realitäten als Grenzen der Entwicklung scheitern kann, sondern auch über die Möglichkeit der Verweigerung verfügt.

Während in den anderen wissenschaftlichen Beiträgen oft technikedeterministische Diskurse der Steuerung überwiegen, heben vor allem die analytischen, biografischen und künstlerischen Beiträge die Dimensionen des Scheiterns, der Verhandlung, der Suche und der Widerständigkeit innerhalb des (technischen) Möglichkeitshandelns hervor. Eine Besprechung der zugrundeliegenden Konzepte (Grenze, Möglichkeit) sowie eine gründliche Zusammenführung der z.T. disparaten Positionen hätten diese bemerkenswerte Publikation abgerundet.

Literatur:

- Clarke, Steve/Savulescu, Julian/Coady, C.A.J./Giubilini, Alberto et al. (2016): *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*. Oxford: University Press.
- Coenen, Christopher/Gammel, Stefan/Heil, Reinhard et al. (2010): *Die Debatte über ‚Human Enhancement‘. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*. Bielefeld: Transcript.
- Heilinger, Jan Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Enhancements*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Müller, Oliver (2014): *Selbst, Welt und Technik. Eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Zilch, Leonie (2017): *Human Enhancement und Möglichkeiten der Alterität*. Sammelrezension zu: *Körper 2.0* (Harasser 2013), *Upgradekultur* (Spreen 2015), *Keywords for Disability Studies* (Adams/Reiss/Serlin 2015), in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 16, 1/2017, S. 192-197.

Rezension

Sandra Folie*

**Rezension zu: Mißler, Heike (2016):
*The Cultural Politics of Chick Lit.
Popular Fiction, Postfeminism, and
Representation*. New York/London:
Routledge. (Routledge Studies
in Contemporary Literature; 18).**

Sandra Folie, Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (DOC) am Institut für Europäische und Vergleichende Sprach- und Literaturwissenschaft, Abteilung für Vergleichende Literaturwissenschaft, Universität Wien, Sensengasse 3a, 1090 Wien, email: sandra.folie@univie.ac.at

Mißler, Heike (2016): *The Cultural Politics of Chick Lit. Popular Fiction, Postfeminism, and Representation*. New York/London: Routledge. (Routledge Studies in Contemporary Literature; 18).

In den letzten Jahren scheint es still geworden zu sein um Chick lit, nicht nur am Buchmarkt, sondern auch in der Forschung. Den oft proklamierten Tod des Genres, dessen Anfänge mit *Bridget Jones's Diary* (1996) festgesetzt werden, relativiert Heike Mißler jedoch in ihrer Monographie. Durch eine kombinierte Kontext- und Primärtext-Analyse gelingt es ihr, Chick lit als kulturelles Phänomen von anhaltender Aktualität zu positionieren.

Im ersten kontextbezogenen Teil liegt der Fokus auf der Produktion, Distribution, Verhandlung und Regulierung der Chick lit, die vor allem als Label für die Vermarktung von ‚Frauenliteratur‘ fungierte. Aus genretheoretischer Perspektive hat sich Chick lit als überaus verwandlungs- und adaptionsfähig erwiesen, weshalb sie sich nur mehr schwer an Charakteren und Plotlines festmachen lässt. Konsequenterweise legt Mißler eine aktualisierte, weite und gerade deshalb sehr brauchbare Neudefinition vor:

On the content level, chick lit is thus best defined as a female-driven quest for happiness usually told from a female point of view, and on the level of form, the most important feature is the confessional mode, marked by its intertextuality and hybridity; and most notably by its use [sic] humour and irony. (S. 33)

Auch wird die zentrale Rolle des Internets in der Rezeption und Verhandlung des Genres hervorgehoben. In Anlehnung an einen der Schlüsseltexte der Rezeptionsästhetik, Janice Radways *Reading the Romance* (1984), führte Mißler eine Analyse von Chick-lit-Blogs und eine kleine Umfrage unter Blogger_innen durch. Das Ergebnis zeigt, dass Fans über Blogs einen Chick-lit-Kanon konstituieren, der in zweierlei Hinsicht als Korrektiv fungiert. Zum einen gleichen sie durch ihre Besprechungen das Desinteresse der profes-

sionellen Literaturkritik aus und erzeugen Sichtbarkeit für das Genre. Zum anderen beeinflusst ihre Selektion aus der beinahe unüberschaubaren Flut an Neuerscheinungen auch künftige Publikationen. Mißler spricht von einer mehr oder weniger symbiotischen Beziehung der Chick-lit-Fangemeinde zur Buchindustrie (S. 77).

Im Fokus des zweiten Teils stehen textnahe Analysen von Primärliteratur. Die Wahl fiel mit Emma McLaughlins'/Nicola Kraus' *Citizen Girl* (2004), Lynn Harris' *Death by Chick Lit* (2006) und Erica Kennedys *Feminista* (2009) auf eher untypische Chick-lit-Romane. Diese eignen sich gerade aufgrund ihres genretechnischen „Versagens“, weil sie Genrekonventionen überstrapazieren, gut zur Überprüfung der von Mißler vorgeschlagenen Minimaldefinition. Die Textanalysen zeigen, dass Ambiguität und subversives Potenzial akzeptierte Bestandteile der Chick lit sind, sofern sie nicht mit normativen Erwartungshaltungen wie der Heldinnen-Identifikation und dem eskapistischen Happy End konkurrieren.

Die im Fazit deklarierte Evolution der Chick-lit-Formel zeigt sich laut Mißler in zwei Tendenzen. Zum einen erscheinen zunehmend Variationen des Genres von/für nicht weiße/n und/oder queere/n Frauen; zum anderen nehmen die Karrieren der Protagonistinnen mehr Raum ein als deren Liebesbeziehungen. Dass letzterer Entwicklung weit mehr Raum zugestanden wird als ersterer, deutet auf einen Forschungs- bzw. Revisionsbedarf im Hinblick auf Chick lit als größtenteils *weißes*, heteronormatives Phänomen hin.

Zu den Verdiensten von Heike Mißlers Monographie zählt, neben der Aktualisierung des Forschungsstandes im Bereich der anglo-amerikanischen Chick lit, die präzise Verortung im übergelagerten Gender- und Genre-Diskurs. Mißler zeigt in ihrer Studie, dass Chick lit nicht nur Teil der Literatur-, sondern auch der Kulturgeschichte ist, da aktuelle Gender- und Machtdiskurse mit einfließen, die wiederum Produktion, Rezeption und Distribution der Literatur von Frauen beein-

flussen. Dass Mißler hinter der Brandmarkung der Chick lit den Anfang vom Ende einer gegender-ten Vermarktungspraxis vermutet, könnte sich in Anbetracht des unlängst ausgerufenen Clit-lit-Labels (Freeman 2014) allerdings als etwas zu optimistisch erweisen.

Quellen:

Freeman, Hadley (2014): Not That Kind of Girl review – Lena Dunham exposes all, again. In: The Guardian, <https://www.theguardian.com/books/2014/sep/30/not-that-kind-of-girl-lena-dunham-review-memoir> (12.06.2017).

Rezension

Elisabeth Heyne*

Depersonalisierte Autobiographien. Zur deutschen Erstübersetzung von Roger Caillois' *Der Fluss Alpheios*

Elisabeth Heyne M.A., Institut für Germanistik, Technische Universität Dresden, Strehleener Straße 22/24, D-01069 Dresden, email: elisabeth.heyne@tu-dresden.de

„De quelque façon, chaque écrivain, même le plus secret, ne cesse jamais de rédiger une autobiographie déguisée: son œuvre.“¹

Der kanarische Drachenbaum (*Dracaena draco*) ist ein Spargelgewächs. Aufgrund seiner tausendfachen Gabelungen und seines hohen Alters, auf das man nur durch seinen langsamen Wuchs schließen konnte – denn Altersringe hat er nicht – faszinierte er bereits 1799 Alexander von Humboldt während seines Aufenthalts auf Teneriffa. Von Humboldts ausführlicher Beschreibung des Drachenbaums angezogen, träumte auch Darwin von einer Begegnung mit dem Gewächs, die aber blieb ihm versagt. Bis ins 20. Jahrhundert und zu den französischen Surrealisten hält sich die Faszination. So reiht sich auch der französische Schriftsteller, Soziologe, Philosoph und Übersetzer Roger Caillois vermittelt über André Bretons Beschreibung des „Baums“ in diese Tradition ein. Caillois machte sich über 150 Jahre nach Humboldt auf, einen Drachenbaum zu sehen, und erhob ihn daraufhin zum Emblem seines Denkens und Schreibens. Dies erläutert nun – neben vielen anderen aufschlussreichen Details – die erste deutsche Übersetzung seines autobiographischen Werks *Der Fluss Alpheios (Le fleuve Alphée)*.

Die in Frankreich 1978, im Jahr seines Todes, publizierte Autobiographie Caillois' ist 2016 in einer schön gestalteten Ausgabe bei Brinkmann & Bose erschienen, präzise übersetzt von Rainer G. Schmidt und herausgegeben von Anne von der Heiden und Sarah Kolb.² Damit wird nach dem Erscheinen von *Dissymmetrie* 2015 oder *Patago-*

nien und weitere Streifzüge 2016 (auch in einer Übersetzung von Rainer G. Schmidt) die Reihe deutscher Übersetzungen von Texten Caillois' weitergeführt. Diese Übersetzung erfreut allerdings deshalb besonders, weil es sich hier um einen für Caillois außergewöhnlichen Text handelt, der oft als sein zugänglichster beschrieben wurde und in dem er „am Ende seines Wegs, bereits gesundheitlich gezeichnet, auf die Prägungen seiner frühen Kindheit zurückblickt [...]“.³ Bemerkenswert an der deutschen Ausgabe ist die aufwendige und sorgfältige Kommentierung des Textes durch den Übersetzer, die auch solchen Leser*innen, die mit Caillois' Werk nicht vertraut sind, eine Orientierung und Kontextualisierung ermöglicht. Eine hervorragende Einbettung in das Gesamtwerk Caillois' unternimmt zudem das kenntnisreiche Nachwort der beiden Herausgeberinnen. So erleichtert die Ausgabe die oft mühselige Lektüre seiner Texte dadurch, dass ein Blick in die Anmerkungen ausreicht, statt die von Caillois beschriebenen Pflanzen, Steine oder Tiere nachschlagen zu müssen. Durch Einblicke in „Caillois' geheime Elixiere“, so der Titel des Nachworts, lässt sich seinen Ausführungen über die „unsichtbaren Analogien“ besser folgen. Denn die geheimen, einheitlichen Gesetze des Universums, die Caillois anhand verborgener Analogien zwischen menschlicher Gesellschaft und Kunst, Tier und anorganischer Natur zu greifen versuchte, beschäftigten ihn zeitlebens. Mithilfe von Nachwort und Kommentarapparat ist es möglich, in Bezügen, wie etwa auf den emblematischen kanarischen Drachenbaum, „in dessen endloser Verdopplung die Kreuzungen und Verzweigungen der Welt unendlichen Wiederhall finden“ (155), ein Modell für sein Denken zu erkennen und Verbindungen mit zentralen Personen des 20. Jahrhunderts wie André Breton nachzuverfolgen.

1 Caillois, Roger (1974): *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, S. 8.

2 Caillois, Roger (2016): *Der Fluss Alpheios*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Rainer G. Schmidt, herausgegeben und mit einem Nachwort von Anne von der Heiden und Sarah Kolb. Berlin: Brinkmann & Bose. Alle folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die genannte Ausgabe.

3 von der Heiden, Anne/Kolb, Sarah (2016): „Caillois' geheime Elixiere“. In: Roger Caillois: *Der Fluss Alpheios*. Berlin: Brinkmann & Bose, S. 175-186, hier S. 179.

„[D]ieses seltsame Buch“⁴, wie es eine zeitgenössische Rezension nennt, trägt zwar zentrale autobiographische Züge, ist aber alles andere als eine klassische Autobiographie: Es berichtet von der Kindheit in Reims, wo Caillois 1913, ein Jahr vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs geboren wird. Nach der Evakuierung verbringt er seine ersten Jahre in dörflicher Abgeschiedenheit: „ohne Spielgefährten, ohne Bücher, selbst ohne Bilder, ohne Kino und selbstverständlich ohne Fernsehen“ (9). Stattdessen widmet sich der junge Roger den Dingen der Natur, einem „ersten Wissen“ (9). Bei der Frage der Entstehung, den Objekten, den einflussreichen Impulsen und der Entwicklung seines Wissens verharret diese Autobiographie. Es geht Caillois dabei weniger um die Wirkung der Dinge als um die Dinge selbst, um das „Eigenleben der Dinge“ (179). Statt der Rekonstruktion eines „klassischen Werdegangs“ erkennen die Herausgeberinnen in diesem Text, wie sie im Nachwort vermerken, folglich vielmehr eine „Rückkehr zu den Quellen“ (179).

Gemeint ist damit einerseits die Hinwendung zu den dinglichen Ursprüngen seines Wissens. Gegliedert ist *Der Fluss Alpheios* in zwei Teile, deren Unterkapitel sich solchen Dingen, Bildern, Pflanzen oder Steinen sowie zentralen Denkfiguren seines Werks widmen. Den kritischen und kursorischen Durchgang, den Caillois hier selbst durch sein literarisches und wissenschaftliches Schaffen vornimmt, ergänzt der Kommentarapparat der vorliegenden Ausgabe dankenswerter Weise durch die konkreten Literaturangaben zu den von Caillois jeweils gemeinten Texten. Andererseits verweist die Rückkehr zu den Quellen auf ein mythisches Bild, auf das sich Caillois' autobiographisches Projekt gründet: Alpheios, neugriechisch Alfios, bezeichnet einen Fluss, der in das Ionische Meer mündet und teilweise unterirdisch verläuft. Zugleich ist es der Name des mythischen Flussgottes, der sich in die Nymphe Arethusa verliebt. Um ihm zu entkommen, verwandelt sich die Nymphe in eine Quelle und entflieht in dieser Gestalt quer durch das Mittelmeer nach Sizilien. Alpheios aber verwandelt sich daraufhin in einen Fluss und verfolgt sie, am Grund des Meeres, bis er schließlich, am neuen Ufer angekommen, aus dem Meer entsteigt, um sich mit der Quelle

der Arethusa zu vereinigen. Caillois bedient sich des Mythos, um sein schriftstellerisches und wissenschaftliches Leben als fließende Bewegung zu beschreiben, mittels derer er sich zwar in den „Ozean der Wissenschaften“ wirft, seine Wasser aber dennoch wieder vom Meer, das er durchquert, zu trennen vermag. Mit dem Ozean bezeichnet er in diesem Bild „die gewaltige kulturelle Klammer“ (175), das Meer des Geschriebenen, der Texte, der Kultur und der Wissenschaft, der gelesenen wie auch der eigenen Bücher, „all dieses gelehrte Geschwätz...“ (175), dem er trotz seiner Verlockung am Ende seines Lebens wieder zu entkommen versucht.

Denn was Caillois' „seltsames Buch“ schließlich doch wieder mit der Autobiographietradition des 20. Jahrhunderts verbindet, ist, dass es sich als eine Geschichte der eigenen Alphabetisierung lesen lässt. Wie in Sartres *Les mots* oder Elias Canettis *Die gerettete Zunge* nimmt das Lesenlernen eine wichtige Stellung ein. Allerdings ist es hier gerade der „ungewöhnliche Aufschub, den ich heute für einen Segen halte“ (36), der es dem Caillois'schen Alpheios ermöglicht, dem Meer der Alphabetisierung wieder zu entsteigen und der zum zentralen Thema des Buches avanciert: Ersehnte er als Kind zwar fieberhaft, in die Welt der Lesenden aufgenommen zu werden, lernte er durch die Folgen des Kriegs erst spät lesen und auch dann nur über den Umweg auswendig gelernter Eigennamen, denn das Alphabet wurde ihm zunächst nicht beigebracht: „Ich wurde eine Art gebildeter Analphabet“ (33). Durch diese späte Prägung verlor sich der Fluss nicht im Ozean und die „Wurzeln und Fasern, die aus meinem alten Wissen kamen“ (37), setzten sich rebellisch fort. Zwischen Text und Ding schreibt *Der Fluss Alpheios* die Kindheitsgeschichte seiner Wissenschaft, die zeitlebens untersucht, wie die Worte und die Dinge zusammenhängen, und dazu den handgreiflichen Dingen jenseits des Textparadigmas nachspürt. So ist die Referenz auf den Fluss letztlich weniger als Bezug auf den (textuellen) Mythos als auf den unterirdischen Fluss als Ding der Natur zu verstehen.

Seltsam ist das Buch aber vor allem, weil es im Modus der Autobiographie versucht, die eigene Autorfigur zu tilgen. Diese Tendenz erlaubt es, einen Bogen zu spannen zwischen diesem letzten und dem ersten Buch, das der gerade 20-jährige Caillois zwischen 1933 und 1935 verfasste, allerdings nie selbst publizierte. Erst 1981, drei Jahre

4 Blot, Jean (1979): Roger Caillois 1913-1978. *Commentaire* 5/2, S. 121-125, hier S. 121: „ce livre étrange“.

nach seinem Tod, wurde *La nécessité d'esprit* (*Die Notwendigkeit des Geistes*) erstmals veröffentlicht. Die im *Alpheios* längst verschwundene Autorperson lässt sich in diesem frühen Text etwas deutlicher erahnen: Anhand der wissenschaftlichen Untersuchung seiner experimentellen Texte, die aus eigenen „psychasthenischen“ Erfahrungen entstanden und Einblicke in teilweise bewusst herbeigeführte psychische Krisenzustände geben, entwickelte er darin bereits die zentralen Themen seines Werkes. Die eigenen deliranten, poetischen Texte und Gedichte aber tilgte er aus allen späteren Veröffentlichungen: Sein sicherlich berühmtester Text, der 1934 in der surrealistischen Zeitung *Minotaure* erschienene Aufsatz über die Gottesanbeterin, enthält sie schon nicht mehr, obwohl er implizit auf sie verweist. Erst das posthume *La nécessité d'esprit*, dessen fünftes Kapitel aus dem Gottesanbeterinnen-Aufsatz besteht, setzt diesen in den größeren Zusammenhang der auto-pathographischen Texte und füllt die Leerstelle der Autorperson paradoxerweise mit Texten, die gerade von Erfahrungen der Depersonalisierung berichten – und dies in Ich-Perspektive. Diese von Anfang an prekäre autobiographische Perspektive wird im *Fluss Alpheios* ganz durch den wissenschaftlichen, (de- oder) entpersonalisierten Diskurs ersetzt. So bleibt die Depersonalisierung ein zentrales Thema Caillois': Als Forschungsobjekt wie auch auf das eigene Schreiben und zudem das eigene Lesen bezogen.

Auf die Lektüre gewendet taucht diese Bewegung im *Fluss Alpheios* besonders deutlich in der Alphabetisierungsszene auf, als Denkfigur des

Zeichens ohne Referenz. Als eine solche Figur spielt sie außerdem im gesamten Werk Caillois' eine entscheidende Rolle: Wie in den Steinen, die Caillois sammelt und mit denen er sich exzessiv beschäftigt. Sie sind für ihn letztlich Archive, in denen sich nichts lesen lässt, die auf nichts verweisen (60). Wie in den unendlichen Verzweigungen und Verweisungen des Drachenbaums, dessen Alter ein Menschenleben weit übersteigt. Oder wie im Bild des umgekehrten Flusses, der schließlich die Nymphe vergisst, der er nachgejagt ist, um in einer Kluft zu verschwinden: „eine umgekehrte Quelle, eine, die verschluckt“ (158). Skizziert Caillois hier das Bild einer Welt ohne Mensch, jenseits des Menschen, nach dem Menschen, das Ende des Anthropozäns, so tut er dies dennoch wieder im Medium des Textes: Eine „Lächerlichkeit“, derer er sich bewusst ist: „Ich kann damit leben“ (158).

Literaturverzeichnis:

- Blot, Jean (1979): Roger Caillois 1913-1978. In: *Commentaire* 5/2, S. 121-125.
- Caillois, Roger (1974): *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Caillois, Roger (2016): *Der Fluss Alpheios*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Rainer G. Schmidt, hg. u. mit einem Nachwort v. Anne von der Heiden und Sarah Kolb. Berlin: Brinkmann & Bose.
- von der Heiden, Anne/Kolb, Sarah (2016): Caillois' geheime Elixiere. In: Roger Caillois: *Der Fluss Alpheios*. Berlin: Brinkmann & Bose, S. 175-186.