

Universität Konstanz
Geisteswissenschaftliche Sektion
Fachbereich Literaturwissenschaft
Magisterarbeit

**"Erzählte Fremdheitserfahrung -
Studien zu Alfred Döblins 'Amazonas'-Trilogie"**

Vorgelegt von Michael Wichert am 09/10/2002

Erstgutachter: Prof. Dr. Klaus Oettinger (Universität Konstanz)
Zweitgutachter: Dr. Hermann Kinder (Universität Konstanz)

"... I suppose any profound change in life involves saying 'I don't know you' to someone."

Philip Roth, *The Human Stain*

Inhalt

Einleitung	1
1. Vorbemerkungen	1
2. Die Gliederung der Arbeit.....	2
3. "Der blaue Tiger" in anderen Studien.....	7
I. FREMDHEITSERFAHRUNG IM THEORETISCHEN ENTWURF: ESSAYISTISCHE KONZEPTIONEN DER ERFAHRUNG	12
1. Erfahrung und das poetologische Prinzip der "offenen Form"	12
1.1. <i>Erfahrung</i> als essayistische Konzeption bei Francis Bacon.....	13
1.2. <i>Erfahrung</i> als essayistische Konzeption bei Theodor W. Adorno	14
2. Konstellationen der Subjektivität und <i>Erfahrung</i> als Fremdheitserfahrung	15
2.1. Gadamers "negative Erfahrung"	15
2.2. Adornos "negative Dialektik"	17
2.3. Egozentrische vs. dialektische Konstellationen der Subjektivität.....	19
2.3.1. <i>Segregation</i> : Subjektivität als egozentrische Konstellation	19
2.3.1.1. Subjekt-Egozentrismus im Kolonialismus.....	20
2.3.2. <i>Kommunikation</i> : Subjektivität als dialektische Konstellation.....	22
2.3.2.1. Subjektivität durch das Fremde: Alterität als mimetische Erfahrung	22
2.3.2.2. Fremdheitserfahrung bei Lévinas als "Aufbruch ohne Wiederkehr".....	23
II. FREMDHEITSERFAHRUNG IN DÖBLINS "EPISCHEM ROMAN": SUBJEKTIVITÄT UND DÖBLINS REAKTION AUF DIE "KRISE DES SUBJEKTS" IN DER MODERNE	26
1. Das Ich im "heroischen Weltzustand" bei Descartes, Kant, Fichte und Hegel	26
1.1. Descartes' Unterwerfung des Empirischen unter das Geistige.....	27
1.2. Kants "egologische" Konzeption	28
1.3. Fichtes Subjekt als <i>Fundamentum Mundi</i>	29
1.4. Hegels "Weltgeist" gegen die "faule Existenz" des empirischen Ich	31
2. Döblins romantheoretisches Verdikt gegen Idealismus und Wissenschaftsglauben	32
3. Döblins "epischer Roman" als anti-idealistisches Regulativ	35
3.1. Konstellationen der Subjektivität bei Döblin	37
3.1.1. Subjektivität und Erfahrung: Döblins "empirischer Mensch"	37
3.1.2. Subjektivität und Fremdheitserfahrung bei Döblin.....	38
3.1.2.1. Der "empirische Mensch" im diachronal-synchronalen Achsenmodell.....	38
<i>Fremdheitserfahrung als Erfahrung sprachlicher Negativität</i>	40
<i>Fremdheitserfahrung als Erfahrung zeitlicher Negativität</i>	41
4. Der "epische Roman" als Erzählmedium für das Subjekt als "empirisches Ich"	42
4.1. Die Ebene des "Erkennens"	44
4.2. Die Ebene des "Erzeugens"	45
5. Döblins "epischer Roman" und Essayismus: Der Roman als Text <i>in statu nascendi</i>	45

III. ERZÄHLTE FREMDHEITSERFAHRUNG AM BEISPIEL VON ALFRED DÖBLINS EPISCHEM ROMAN "DER BLAUE TIGER"	48
1. Die Verstehensebenen des "Erkennens" und "Erzeugens" als episch-narrative Plattform	50
2. Das Motiv des "blauen Tigers" auf der Ebene des "Erkennens"	52
2.1. Zerstörung als transhistorisches Ereignis an der Metropole.....	52
2.1.1. Der Zerfall des christlichen Sendungsbewußtseins infolge machtpolitischer Interessen	52
2.1.2. Zerstörung durch die "frischen Mächte" des Handels und des reformerischen Despotismus'.....	55
3. Das Motiv des "blauen Tigers" auf der Ebene des "Erzeugens"	59
3.1. Zerstörung als transhistorisches Ereignis an der Peripherie	59
3.1.1. Missionskonzepte im Reigen: Die Jesuiten als "Kolonisatoren wider Willen"	59
3.1.1.1. Das Konzept eines naiven Pazifismus': Die Mission als "Jerusalem auf Erden".....	60
3.1.1.2. Das Konzept der "inneren Sicherheit" als Ursache für Militarismus und Entfremdung.....	61
3.1.1.3. Das segregationspolitische Konzept der "Arche Noah"	64
<i>Segregation als Rückfall in den biblischen Mythos</i>	64
<i>Segregation als Reflex gesteigerter Wehrfähigkeit</i>	65
3.1.1.4. Das Konzept der totalen Kontrolle: Segregation als Ursache für Unfreiheit	66
3.1.2. Fremdheitserfahrung als eskalierende Grenzerfahrung: Döblins <i>empirischer Mensch</i> als "Überläufer", "eindeutiger Christ" oder "Imperialist"	69
3.1.2.1. Der "Überläufer" Mariana: Verhinderte Fremdheitserfahrung infolge totaler Identifikation mit den Anderen	70
3.1.2.2. Der "eindeutige Christ" Emanuel de Nobrega: Verhinderte Fremdheitserfahrung infolge religiösen Homogenitätsdenkens.....	76
<i>Maladonata und Nobrega: Kulturelle Integrität im Konflikt mit christlicher Homogenität</i>	79
3.1.2.3. Der "Imperialist" Luis de la Roca: Verhinderte Fremdheitserfahrung als Rückfall in den Barbarismus.....	82
Schlußwort.....	87
Literaturverzeichnis	90

Einleitung

1. Vorbemerkungen

Erzählte Fremdheitserfahrung ist in Alfred Döblins epischem Roman "Der blaue Tiger"¹ als ein literarischer Ansatz zu verstehen. Mit ihm behandelt Döblins Text das Verhältnis menschlicher Individuen zum Anderen inhaltlich wie formal nach Prinzipien, die ein ausgesprochen modernes Verständnis von Subjektivität aufweisen. Das Etikett "modern" meint dabei, dass Döblins Text Subjektivität unter dem Aspekt der erzählten Fremdheitserfahrung nach Prinzipien behandelt, die den Menschen in seinem Verhältnis zum Anderen: zu seiner Außenwelt im Allgemeinen und zu einer Fremdkultur im Speziellen, als eine wechselseitige Beziehung begreifen. Deren Grundmuster ist dialektisch und unterliegt einer ungebrochenen Dynamik. Erzählte Fremdheitserfahrung ist in dieser Arbeit als Ausdruck dieser speziellen (modernen) Form der Subjektivität zu verstehen und manifestiert sich inhaltlich wie formal als essayistisches Erzählprinzip im zweiten Teil von Döblins "Amazonas"-Trilogie.² Aber wie sind nun "Subjektivität" und "Subjekt" in dieser Abhandlung zu verstehen?

Der Verfasser ist sich der definitorischen Problematik eines Begriffes wie der "Subjektivität" oder des "Subjektes" bewußt. "Subjekt" als Signifikant für die "Identität der Person" oder "erkennendes Bewußtsein" eines Individuums sei jedoch für die Fragestellung dieser Abhandlung ein ausreichendes Instrument.³ Das "Subjekt" erscheint hier in Beziehung zu unterschiedlichen Diskursen: dem philosophischen, literarischen und ästhetischen. So trägt das Subjekt im Kontext der idealistischen Philosophie Descartes' und derjenigen der deutschen Tradition eine andere Bedeutung als sie die Konzeptionen von Philosophen nach dem Zweiten Weltkrieg wie Hans-Georg Gadamer, Theodor W. Adorno, Emmanuel Lévinas oder Schriftsteller wie Alfred Döblin aufweisen.

Im Rahmen dieser Studien genügt es zunächst von einer idealistischen Definition zu sprechen, die das Subjekt selbstreflexiv definiert und das Subjekt als "hypokéimenon" betrachtet, als "Zugrundeliegendes": Dabei "[bildet] die menschliche Subjektivität [...] den Quellgrund aller

¹ "Der blaue Tiger" ist ursprünglich Teil des zweibändigen Südamerikaromans, dessen erster Band im Mai 1937 im Querido-Verlag Amsterdam unter dem Titel "Die Fahrt ins Land ohne Tod" erschien. Im Februar 1938 erschien der zweite Band "Der blaue Tiger" noch mit den Kapiteln 7 und 8 als einem Schlußteil. Dieser wurde dann 1947/8 in einer zweiten Auflage unter dem Titel "Der neue Urwald" als dritter Band des Südamerikaromans herausgegeben. Siehe Schmidt-Bergmann, Hansgeorg, "Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins 'Amazonas'-Roman", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 28 (1987). S. 90-102, hier S. 94. Quellentext dieser Arbeit ist folgende Ausgabe: Alfred Döblin, *Der blaue Tiger*, in: Ders., *Amazonas. Romantrilogie*. Werner Stauffacher, Hg., Olten / Freiburg i. Br. 1988.

² Zu diesem Sachverhalt sei Döblin selbst zitiert, dessen Formel von der "doppelte[n] Bewegung in der Welt" die wechselseitige Grundverfaßtheit des menschlichen Daseins in der Welt ausdrückt: "Das Wort von der doppelten Bewegung in der Welt bezeichnet die Eigenart unserer Beziehungen zur Welt, nämlich außer der gewöhnlichen und uns bekannten, täglich geübten Art der Beziehung, wobei wir Dinge ergreifen und verändern, die andere Art: wir werden ständig verändert. Das hängt mit dem offenen System zusammen als seine Folge. Die Veränderung, die wir erfahren und erleiden, müssen wir aber auch zu uns schlagen, [...]" Siehe ders., *Unser Dasein*. Muschg, Walter, Hg., Olten / Freiburg i.Br. 1964. S. 190 f.

³ Siehe hierzu Zima, Peter V., *Theorie des Subjektes. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2000. S. 2 f.

Wirklichkeit und Wahrheit [...] und zweitens die Gewißheit, daß sich menschliche Subjektivität im Denken als solche vollzieht".⁴

Andererseits ist das Subjekt ein "Unterworfenenes" oder "Zerfallenes", was der zweiten etymologischen Bedeutung des Wortes "subiectus" entspricht: "untergeben".⁵ Es stellt in dieser Bedeutung besonders in ideologiekritischen Theorien ein "Produkt von Machtkonstellationen oder Ideologien"⁶ dar. Jedoch im einführenden ersten und im textanalytischen dritten Teil dieser Abhandlung ist Subjektivität nicht mehr nur Ausdruck des "Zerfallenen", sondern auch des Integrierenden zwischen einem Subjekt-Individuum und einem Objekt-Anderen. Hier spielt das "Subjekt der dialogischen Theorie" hinein, die "Identität [eines Subjektes, M.W.] letztlich nur in ihrer Wechselbeziehung zur Alterität" denkt und deutet.⁷ Das Fremde ist demnach Komplement des Subjektes. Es ist davon auszugehen, daß dieses theoretische Subjekt in seiner Definition, zum Beispiel in einem bestimmten Soziolekt, nicht definitiv ist, sondern aufgrund seines Unterschieds zu möglichen anderen Definitionen besteht: "Weit davon entfernt, die Vielfalt [der Soziolekte, M.W.] auszuschließen, lebt es von ihr als *Einheit des Vielen*, als *mehrstimmige Erzählung*."⁸

2. Die Gliederung der Arbeit

Die vorliegende Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil, *Fremdheitserfahrung im theoretischen Entwurf: Essayistische Konzeptionen der Erfahrung*, stellt mögliche Formen von Subjektivitätskonzeptionen vor, er führt in das "Subjekt" und die Subjektivität als Bestandteil der zeitgenössischen Essayismus-Theorie ein und weist auf die Subjektivität in der romanepischen Literatur Döblins hin. Die Essayismus-Forschung erkennt in der neuzeitlichen Geistesgeschichte unter anderem bei Francis Bacon, aber auch bei Hermeneuten, Sozialphilosophen und Ideologiekritikern wie Gadamer, Adorno et al. ein erkenntnistheoretisches Interesse, wissenschaftliches Denken und seinen empirischen Fokus auf positive Erfahrung um den Typus der negativen Erfahrung zu erweitern. Als theoretische Basis dienen hierzu verschiedene essayistische Konzeptionen des Begriffs "Erfahrung". Wolfgang Müller-Funk muß in diesem Kontext besonders erwähnt werden, da der einleitende theoretische Teil dieser Arbeit auf wesentliche Aspekte seiner Essayismus-Studie zurückgreift.⁹

Sämtliche in diesem Kapitel knapp skizzierten "Essayisten", vom frühneuzeitlichen Francis Bacon bis hin zu Emmanuel Lévinas im 20. Jahrhundert, vertreten einen Begriff der Erfahrung, der das Objekt/den Anderen als konstitutiv für das Subjekt betrachtet. "Essayismus" als poetologische Form leitet sich also zunächst aus seiner subjekttheoretischen Bestimmung her, die im romananalytischen Teil für die Gestaltung der Figuren als Handlungsträger wichtig wird. Ein

⁴ Schmidinger, H., in: Beck, E., *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno, Habermas*, Würzburg 1991. S. 49. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 3.

⁵ Zima, a.a.O., S. 3.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 30.

⁸ Ebd. Kursiv im Original.

⁹ Müller-Funk, Wolfgang, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin 1995.

ähnliches Konzept für Subjektivität weist Döblins Romantheorie auf, und es findet sich strukturell in formaler und inhaltlicher Hinsicht im "Blauen Tiger" wieder.

Bauprinzip der Döblinschen Subjektivität ist ein Subjekt, das erkenntnistheoretisch und seinsphilosophisch nicht ohne das Objekt denkbar ist. Hierin kommen wissenschaftskritische Impulse in Döblins Romanepos zum Vorschein, die sich entgegen des Psychologismus des bürgerlichen Romans für ein Subjekt einsetzen, das nicht "im Jenseits aller empirischen Erwägungen"¹⁰ konzipiert ist. Das Subjekt ist weniger mimetischer Fluchtpunkt und Projektionsfläche für die darzustellende (fiktionale) Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit resultiert aus dem wechselseitigen Erfahrungsprozeß des Subjektes mit dem objektiven Anderen.

In einem ersten Schritt, *Erfahrung und das poetologische Prinzip der "offenen Form"*, veranschaulichen die schon genannten "Essayisten", wie sie Wolfgang Müller-Funk in seiner Studie vorstellt, diesen Zusammenhang aus dialektischen Konzepten der Subjektivität und ihre Implikation für eine notwendige "offene" Handlungsgestaltung im Romanepos. Variationen der Erfahrung, ob als "negative", "dialektische" oder "mimetische", behandeln das Subjekt-Objekt-Verhältnis als Interferenz zwischen beiden Polen: als einen Schritt zum Anderen, der ein Wagnis darstellt, sozusagen als einen "Aufbruch ohne Wiederkehr" wie im Falle Lévinas'. Die Erfahrungskonzeptionen dieser Essayisten dienen als Basis eines philosophischen Subjektivitätsmodells und setzen sich antithetisch von sogenannten "egozentrischen" Subjektivitätskonstrukten ab, wie sie sich bei G.W.F. Hegel finden.

Der Abschnitt über *Egozentrische vs. dialektische Konstellationen der Subjektivität* beleuchtet Hegels Subjekttheorie als einen solchen "Egozentrismus": der Andere ist hierbei nicht konstitutiver Pol einer dialektischen Bewegung, sondern ein zu überwindendes Hindernis. Von struktureller Bedeutung für den Komplex der erzählten Fremdheitserfahrung im "Blauen Tiger" ist die Unterteilung des Erfahrungsbegriffs: Zum einen gibt es die "segregationistische" Variante mit Komponenten der Hegelschen Subjektkonzeption, die Abgrenzungserscheinungen von Individuen gegenüber den Anderen behandelt. Zum Anderen gibt es eine "kommunikative" Variante mit Tendenzen der "essayistischen" Konzepte, wie sie der erste Teil vorstellt. Sie beinhalten ein integratives, dialogisches aber auch ein konfligierendes Erfahrungsmoment.

Die kommunikative Variante kommt in Horkheimers/Adornos "negativer Dialektik" zum Tragen, deren "gesunde Mimesis" die Subjekt-Objekt-Beziehung als dialektische "Verschränkung" erkennt. Oder Lévinas' macht sie zum Grundmuster seines "Aufbruchs ohne Wiederkehr", ein Erfahrungskonzept, das den Schritt zum Anderen als ein Wagnis oder als Ausdruck von Hoffnung begreift. Beide kommunikativen Modelle stehen eher für *Erfahrung* im Sinne der Integration des Anderen, weniger der Assimilation. Während das eine Akzeptanz für das Unwägbar und mögliche Scheitern impliziert, steht das andere für die Überwindung des Anderen durch Angleichung an das Bestehende, oder: für Hoffnung oder Öffnung das eine, für Berechnung das andere.

¹⁰ Kracauer, Siegfried, *Die Gruppe als Ideenträger*, in: Ders., *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt a.M. 1977. S. 123-156, hier: S. 126.

Mit Vorgriff auf den kolonialhistorischen Inhalt des Romanepos engt dieses Kapitel den Erfahrungsbegriff auf Subjektivitätskonzepte ein, die für die Kolonialismusforschung relevant sind. So greift diese Hegels segregationistisches und Lévinas' kommunikatives Modell auf, um Kontakte zwischen europäischen Eroberern und überseeischen Fremdkulturen zu beschreiben. Sie machen das "Problem des Anderen"¹¹, die Komplexität der Austauschbeziehungen zwischen den Europäern und den Anderen, ihre Veränderungseffekte für beide Seiten der Beteiligten, zum eigentlichen Thema der Eroberung Amerikas. Auch Döblins Erzählung weist solche Modelle auf. Mit dem ersten einführenden theoretischen Teil will die Arbeit ein Verständnis für Döblins vielschichtiges Verständnis von Interkulturalität und die mit ihr verbundenen Komplikationen entwickeln.

Der zweite Teil mit dem Titel *Fremdheitserfahrung in Döblins "epischem Roman": Subjektivität und Döblins Reaktion auf die "Krise des Subjekts" in der Moderne*, ist als Verlängerung zum vorhergehenden Teil zu sehen. Subjektivität als dialektische Subjekt-Objekt-Konstellation unter dem Leitgedanken der *Erfahrung*, findet sich in ähnlicher Form in Döblins ästhetischen Schriften zum Roman und Epos sowie seinen (natur-)philosophischen Konzeptionen "Unser Dasein" wieder. Döblins Theorie eines epischen Romans entwickelt eine vergleichsweise wissenschafts- und positivismuskritische Subjektivitätskonzeption mit essayistischem Gestus wie sie die Konzeptionen im ersten Teil aufweisen. Der Erfahrungsbegriff des ersten Teiles übernimmt daher eine heuristische Funktion für Döblins Subjektivität.

Zunächst resultiert Döblins Subjektivitätsmodell aus einer Abgrenzung vom bürgerlich-realistischen Roman, der das Subjekt auf idealistische Traditionen gründet. Döblin postuliert ein Subjekt, dessen Erkenntnisfunktion nicht der idealistischen Setzung im Sinne Descartes, Kants, Fichtes und Hegels folgt: als ein totales, selbstreflexiv begründet und ohne dialektischen Rückbezug auf seinen Außenkontext. Döblin reagiert auf die Krise des Subjekts seiner Zeit, die sich von einer solchen Totalität abgrenzt. Während *Das Ich im "heroischen Weltzustand"*¹² bei Descartes, Kant, Fichte und Hegel "unhintergebar"¹³ war, öffnet Döblin seinen Subjektivitätsbegriff, indem er das Subjekt in eine permanente Konfrontation mit dem Anderen versetzt. Einerseits entfernt Döblin seine Erzählkonzeption vom Psychologismus des realistischen Romans, der das mimetische "Dilemma" der Kluft zwischen Zeichen und Referenten nur kaschiert, aber dennoch Totalität beansprucht.

Der zweite und dritte Abschnitt des zweiten Teiles über *Döblins romantheoretisches Verdikt gegen den Idealismus und Wissenschaftsglauben* und *Döblins "epischen Roman" als anti-idealisiertes Regulativ* macht evident, dass Döblin sich zum Anspruch an Totalität bekennt, trotzdem die mimetische Distanz zwischen Zeichen und Referenten als Teil seines Erzählkonzeptes betrachtet und es thematisiert, ohne es zu unterschlagen. Andererseits drückt sich Döblins anti-idealistischer Sub-

¹¹ Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M. 1982.

¹² Hoock, Birgit, *Modernität als Paradox. Der Begriff der 'Moderne' und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933)*, Tübingen 1997. S. 209.

¹³ Höhle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1: *Systementwicklung und Logik*, Hamburg 1987. S. 52. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 72.

jektivitätsentwurf in einem Modell aus, das den Menschen als "ein Ding unter Dingen"¹⁴ in den globalen Zusammenhang einbettet und in seiner Identität auf die Erfahrung des Anderen zurückwirft. Diesen Aspekt entwickelt Döblin in *seiner* erfahrungstheoretischen Konzeption eines Subjektes, dem "empirischen Menschen".

Der Abschnitt *Subjektivität und Erfahrung: Döblins "empirischer Mensch"* erarbeitet dieses Döblinsche Subjekt. Indirekt spiegelt dieser "empirische Mensch" Döblins philosophische Auffassung von der Wirklichkeit, in die der Mensch selbst als "physisches Wesen" in einer natürlichen Totalität eingebettet ist.¹⁵ Döblin meint ein Subjekt, das nicht nur auf die Außenwelt wirkt, sondern auch Veränderungen von außen ausgesetzt ist. Er begreift daher den handelnden "*empirischen Menschen*" im *diachronal-synchronalen Achsenmodell*. Die äußeren Veränderungsfaktoren tragen hierbei den Charakter einer negativen Erfahrung: *Fremdheitserfahrung als Erfahrung sprachlicher Negativität und zeitlicher Negativität*. Sie vermitteln ein Konzept der Subjekt-Objekt-Beziehung, bei der die Subjektivität aus einem Prozeß der unaufhaltsamen Erfahrung zwischen Ich und Welt resultiert.

All diese Gedanken zu Döblins philosophischem Modell der Subjektivität greifen voraus auf die theoretische Folie der "erzählten Fremdheitserfahrung" des "Blauen Tigers". Döblins Subjekt als "empirischer Mensch" führt zu einem Begriff der Fremdheitserfahrung, die die Distanz zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Welt nicht als desintegrierende Kluft, sondern als Möglichkeitsfeld versteht - im "Blauen Tiger" ereignet sich dieses Möglichkeitsfeld in einem tragischen Handlungsszenario. All dies hat für die fiktionale Darstellung ein offenes essayistisches Erzählverfahren zur Folge, ein Verfahren, das in formaler Hinsicht den Gegenstand *in statu nascendi* entwirft und auf inhaltlicher Ebene die Figuren in einem Spannungsfeld mit ihrer natürlichen und zwischenmenschlichen Umwelt entwickelt. Döblins "*epischer Roman*" und *Essayismus: Der Roman als Text in statu nascendi* zeugt von dieser Essayistik.

Um auf narrativer Ebene Fremdheitserfahrung als Ausdruck einer Subjektivitätskonzeption zu erzählen, die sich Subjekt/Ich und Objekt/der Andere in einem untrennbaren Wirkungsverhältnis vorstellt, ob in "segregationistischer" oder in "kommunikativer" Konstellation, führt Döblin zwei Erzählebenen ein, die ein solches "modernes" Konzept der Fremdheitserfahrung verifizieren.

Beide Ebenen entstammen ihren Prinzipien nach der Epostheorie Döblins¹⁶ und sind als *Die Ebene des "Erkennens"* und *Die Ebene des "Erzeugens"* zu bezeichnen. Auf der Erzählebene des "Erkennens" vollzieht sich der epische Anspruch des Romans, einen historischen Komplex aufgrund

¹⁴ Alfred Döblin, *Aufsätze zur Literatur*. Muschg, Walter, Hg., Olten/Freiburg/ i.Br. 1963, S. 175. Zit. nach Dollinger, Roland, *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*, Epistemata - Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, 126 (1994), Würzburg 1994. S. 84.

¹⁵ Dollinger, a.a.O., S. 83.

¹⁶ Grundlage hierfür sind folgende Schriften Döblins: *Der Bau des epischen Werkes*, in: Ders. *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Muschg, Walter, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1963. S. 103-133; *An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm*, in: ders., *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Kleinschmidt, Erich, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1989. Im Folgenden abgekürzt als SzÄPuL (1989). S. 119-123. Bemerkungen zum Roman, in: Ders., SzÄPuL (1989). S. 123-127. Hinzu kommen Erkenntnisse aus den Studien zu Döblins Werk von Hoock, a.a.O., und Dollinger, a.a.O. Für die Ausführungen zu Döblins Epik werden auch Gedanken Adornos zum Thema einer hybriden romanepischen Form herangezogen, besonders Adorno, Theodor W., *Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*, in: Ders., *Noten zur Literatur*. Tiedemann, Rolf, Hg., *Gesammelte Schriften* (Bd. II.), Frankfurt a.M. 1974. S. 41-48.

von "Grundsituationen, Elementarsituationen des menschlichen Daseins"¹⁷ zu erzählen. Kontrastiv zu dieser Ebene des "Erkennens" erhellt die Erzählebene des "Erzeugens" den historischen Komplex in epischer Form aufgrund seiner kausal-logischen Struktur. Hier stellt der Text den historischen Gegenstand - Aufstieg und Fall eines jesuitischen "Zivilisationsprojektes" - nach dem Prinzip des "empirischen Menschen" dar, das die "'lebenswahre Darstellung' von 'persönlichen und gesellschaftlichen Phänomene[n]'"¹⁸ des menschlichen Daseins dem linearen Diskurs der eher grob strukturierten Ereigniselemente auf der "Erkennens"-Ebene vorzieht. Hier entfaltet sich das Thema als Produkt handelnder Figuren - in spannungsreicher und konfliktschürender Konstellation zueinander und weist im Gesamtzusammenhang ein erfahrungstheoretisches Gerüst auf, das sich mit Verweis auf den ersten Teil der Arbeit "essayistisch" nennt.

Der dritte und textanalytische Teil greift die Erkenntnisse aus den ersten beiden Teilen auf und zieht sie für die Analyse unter dem Gesichtspunkt der *Erzählten Fremdheitserfahrung am Beispiel von Alfred Döblins epischem Roman "Der blaue Tiger"* heran. Dieses Kapitel demonstriert wie es dem Text gelingt, das Thema der Fremdheitserfahrung am historischen Ereignis zu erzählen: als tiefgreifendes anthropologisches Problem und transhistorisches Phänomen zwischenmenschlicher Beziehungen, auf privater, auf öffentlicher, sogar auf der Ebene der internationalen Beziehungen. "Der blaue Tiger" erzählt Fremdheitserfahrung, um die Ursachen und Voraussetzungen eines der vielen historisch beispiellosen humanitären Disaster freizulegen. Das "Was": der Zerstörungsprozeß eines vom humanitären und ethischen *Goodwill* der Jesuiten getragenen Missionsprojektes soll in seiner epischen Dimension durch das "Wie" der eskalierenden Fremdheitserfahrung europäischer Missionare mit den Anderen erhellt werden.

Die Arbeit nutzt die Konzeption zweier *Verstehensebenen des "Erkennens" und "Erzeugens" als episch-narrative Plattform*, um Döblins Verfahren in dieser Hinsicht zu demonstrieren und als essayistische Erzählform vorzustellen. Während das "Erkennen" die Zerstörung des "heiligen Experiments" als kausales Ereignis, als Folge machtpolitischer und handelspolitischer Faktoren an der europäischen Metropole darstellt und der historiographischen Ereignisstruktur in etwa folgt, bricht die Ebene des "Erzeugens" mit dieser Ereignisstruktur, indem sie das Missionsprojekt aus der Perspektive der Figurenhandlung erzählt. Auf dieser Ebene des "Erzeugens" äußert sich Subjektivität in einer Reihe unterschiedlicher Entwürfe, wie sie der subjektstheoretische erste Teil skizziert: die Subjekt-Objekt-Beziehung als eine dynamisch-wechselseitige.

Beide Erzählebenen haben eine erzählstrategische Funktion. Sie verhelfen der Allegorie des "blauen Tigers", die Zerstörung versinnbildlicht, zu ihrer Funktion. Auf der einen Ebene ("Erkennen") erscheint *Zerstörung als transhistorisches Motiv an der Metropole*. Hier zeichnet sich der Zerfall der christlichen Mission als Folge "groß" - oder machtpolitischer Interessen der Metropolen mit den Souveränen in Lissabon und Madrid sowie dem Vatikan in Rom ab. Dagegen erzählt die Verstehensebene des "Erzeugens" den Zerfall auf der Wirkungsebene der Figuren, die als Handlungsträger den Plot nach dem Prinzip des "empirischen Menschen" vollführen. Hier erschließt sich der Zerfall der Mission als eine Folge der eskalierenden Grenzerfahrung zwischen Europäern

¹⁷ Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 106.

¹⁸ Ders., *Aufsätze zur Literatur*, a.a.O., S. 175. Zit. nach Dollinger, a.a.O., S. 71.

und der einheimischen Bevölkerung in Amerika, die sich ungünstig mit den Zerfallserscheinungen an der Metropole verbindet. Wo hier (Ebene des "Erkennens") der eine destruktive Faktor angelegt ist: ethischer Verfall in Politik, Wirtschaft und Handel an der Metropole, zeitigt er dort (Ebene des "Erzeugens"), an der Peripherie, erst seine eigentliche Wirkung auf einem Schauplatz, wo die soziokulturelle "Infra-Struktur" nur labil vorhanden ist. Die Folge sind Missionskonzepte mit einer totalitären und desintegrierenden Grundstruktur sowie Jesuitenobere, deren Mentalität unter dem Druck des interkulturellen Konflikts das Maß zwischen der eigenen und der fremden Identität abhanden kommt. In ihnen manifestiert sich *Fremdheitserfahrung als eskalierende Grenzerfahrung* und als eigentliche Ursache für eine humanitäre Katastrophe.

3. "Der blaue Tiger" in anderen Studien

Döblins "Blauer Tiger" ist bisher noch nicht als Gegenstand einer Einzelstudie in Erscheinung getreten. Eine Vielzahl wissenschaftlicher Beiträge bezieht sich auf die Trilogie als ganze mit den unterschiedlichsten Fragestellungen. Sie variieren von literaturhistorischen Ansätzen, die das Romanepos mit dem gesellschaftspolitischen Lebenskontext des Autors konfrontieren¹⁹ bis hin zu Fragestellungen, die im kolonialhistorischen und anthropologischen Stoff Strukturen wähen, die zeitgenössische Verstehenstheorien in der Ethnologie und Linguistik für die Erforschung der Eroberung Amerikas verwenden.²⁰

Die vorliegende Arbeit läßt den autobiographischen Kontext völlig beiseite. Döblins aktive Beteiligung an der "Freiland-Bewegung"²¹ ist nicht Thema dieser Studie, obwohl der Zusammenhang zwischen der Suche nach Ländern außerhalb Europas für jüdische Siedlungspolitik - 1935 nennt Döblin dabei Südamerika als mögliches Gebiet - und der Jesuitenrepublik am Paraná im Roman naheliegend wäre. Aufschlußreicher sind vielmehr die Interaktionen der Figuren auf der Handlungsebene, ihre fiktionalen Spielarten, die dem Text die Form einer literarischen Studie eines interkulturellen Konfliktszenarios verleihen.

Adriana Massa²² und viele andere (Kurz-)Beiträge erwähnen diese Aspekte, exemplifizieren sie jedoch nur sehr stichprobenhaft am Text. Zwar interpretiert Massa den "Blauen Tiger" in seiner interkulturellen Dimension, der Austauschbeziehungen zwischen Jesuiten und Einheimischen, bleibt aber bei einer einseitigen Erklärung des kulturellen "Clash" stehen und verfolgt eine

¹⁹ In dieser Hinsicht nenne ich Werner Stauffacher, der den "Blauen Tiger" aufgrund von Schilderungen von Konzentrationslagern paulistischer Sklavenhändler als eine Andeutung auf die 1938 unter Exilanten befürchtete "absolute[] Entwertung menschlichen Lebens" in Lagern der Nationalsozialisten beurteilt. Siehe ders., *Exil und Exotik. Zu Alfred Döblins "Amazonas"-Roman*, in: Shichiji, Yoshinori, Hg., *Begegnung mit dem "Fremden": Grenzen - Traditionen - Vergleiche* (Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses, Bd. 8), Tokyo 1990. S. 197, hier S. 196.

²⁰ In solchen Theorien erscheint die Konquista als ein komplexes humanitäres Disaster, dessen Ursachen über den "konventionellen" historisch-politischen Erklärungshorizont (internationale Beziehungen, Wirtschaft, Handel) hinausreichen und Erscheinungen aus den Feldern der Linguistik, Subjekttheorie und Anthropologie u.v.m. erfragen. Siehe beispielsweise die Studie des Semiologen Tzvetan Todorov, a.a.O.

²¹ Siehe hierzu Schmidt-Bergmann, a.a.O., S. 91. Oder auch Massa, Adriana, *Südamerika als Gegenbild Europas in den 30er Jahren in Döblins "Amazonas"-Trilogie*, in: Iwasaki, Eijiro, *Begegnung mit dem "Fremden": Grenzen - Traditionen - Vergleiche* (Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses, Bd. 9), Tokyo 1990. S. 60-67, hier S. 62.

²² Siehe Massa wie Anm. 21.

anthropozentrismuskritische Lesart. So führt sie den Untergang auf das Versagen der Jesuiten zurück, die ihren europäischen Zivilisationsimport gegen die Natur und Andersheit der Einheimischen richten und dabei untergehen.²³ Der Gegendruck der Einheimischen und entsprechend die Dialektik und Ambivalenz der Kontaktnahme, die zum Konflikt ausartet, ist nicht Kernpunkt der Studie Massas.²⁴

Roland Dollingers Studie²⁵ ist als Vergleichspol für die vorliegende Analyse des "Blauen Tigers" am ergiebigsten. Nur, während die vorliegende Arbeit hinsichtlich der "erzählten Fremdheitserfahrung" nach Austauschbeziehungen zwischen Individuen fremder Kulturen fragt, genauer: nach dem "Problem des Anderen" als Aspekt zwischenmenschlicher Beziehungen generell, untersucht Dollinger das Verhältnis der menschlichen Individuen zueinander als "Infragestellung des Anthropozentrismus der neuzeitlichen europäischen Moderne"²⁶. Es geht ihm also mehr um die Beziehung zwischen Mensch und Natur allgemein.

Entsprechend interpretiert Dollinger die Allegorie des "blauen Tigers" im gleichnamigen Roman als literarische Stilfigur für die barocke Allegorie, die Ausdruck für das menschliche Dasein als Teil einer Verfallsgeschichte sei. Diese barocke Allegorie besagt, die "Kreatürlichkeit des Menschen und seine[] Geschichte"²⁷ sei das einzige, woran sich der Mensch klammern könnte: Dieser "kreatürliche Mensch" ist stets Einzelmensch innerhalb einer Geschichte des natürlichen Verfalls, die eine der "Trostlosigkeit" ist.²⁸

Für Dollinger ist der Identitätszerfall der jesuitischen Protagonisten Ausdruck ihres gescheiterten Versuchs, diese Naturbezüglichkeit mit Hilfe des christlich-religiösen Utopismus zu überwinden. Dass die Jesuitenrepublik in ein humanitäres Fiasko mit totalitären Strukturen und Selbstvernichtung mündet, ist laut Dollinger Folge dieser Sehnsucht der Jesuiten nach Totalität, denn diese hätten die "Unrealisierbarkeit kollektiver Utopien angesichts der Untrennbarkeit der handelnden Subjekte vom *Naturgeschehen*"²⁹ verkannt.

Dollingers Totalitätsansatz als Problem für die Auflösung der "zwischenmenschlichen Differenz"³⁰ zwischen den Menschen ist in der vorliegenden Arbeit lediglich *ein* Faktor für die eskalierende Fremdheitserfahrung, nicht aber zentraler Gegenstand. So birgt Dollingers Studie einen eher europerspektivischen Zug, weil hier die Desintegration eher vom Versagen der europäischen Protagonisten ausgeht.³¹ In der vorliegenden Arbeit geht es jedoch mehr um das Scheitern der

²³ Ebd., S. 65.

²⁴ Das gleiche gilt für die Studie Schmidt-Bergmanns. Er exemplifiziert die "Vielschichtigkeit" des "Blauen Tigers" aufgrund des "großartigen Menschheitsversuchs" mit den Themen: Religion, Kampf des Christentums "mit der Natur" und "mit den unzulänglichen Christen" nur in groben Zügen, nicht jedoch direkt am Roman. Siehe ders., a.a.O., S. 95. Die Zitatfragmente entnimmt Schmidt-Bergmann aus: Döblin Alfred, *Schriften zu Leben und Werk. Kleinschmidt, Erich*, Olten/Freiburg i.Br. 1986, S. 297.

²⁵ Siehe Anm. 14.

²⁶ Dollinger, a.a.O., S. 107.

²⁷ Ebd., S. 115.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 109. Meine Hervorhebungen.

³⁰ Ebd., S. 141.

³¹ Allerdings belegt Dollinger seine eurozentrische Perspektivierung des Zerstörungsprozesses, der bis in die Kommunikationsebene zwischen Jesuiten als "Sprecher" und Indigenen als "Empfängern" reicht, die zu "Nur-Zuhörern" verdammt werden. So führt er sein Schema: *Kommunikation/Indios vs. Stummheit/Europäer* auf das Fehlen eines "Dialogs" zwischen Kulturen zurück. Siehe Dollinger, S. 138.

Fremdheitserfahrung als Desintegration *beider* Kulturen: Neben den totalisierenden Impulsen der Europäer kommen daher auch lokale Faktoren, etwa die Sogwirkung der einheimischen Kultur auf die Bekehrungsarbeit der Jesuiten, in Betracht.

Dagegen erklärt Ingrid Maaß³² das Scheitern psychoanalytisch und greift Döblins "Affinität zu Freuds Metapsychologie" auf: Die Jesuiten degradieren die Natur zum Feindbild und scheitern aufgrund ihrer "Abspaltung und Projektion der eigenen Triebverfallenheit"³³. Ähnlich Dollinger, situiert Maaß die Jesuiten in einem ideologisch begründeten Kampf gegen die Natur des Menschen, im Speziellen gegen die "dichotomische Struktur der menschlichen Existenz" aus Natur und Geist", der es "durch den Kampf gegen die innere Natur zu entrinnen" gelte.³⁴ Also auch hier eine Fixierung der Desintegration der Kulturen als einseitiges anthropozentristisches Problem der Europäer.

Maaß verfolgt den stufenartigen Wandel der Jesuitenmission unter den wechselnden Generationen von Jesuiten-Oberen. Im Zentrum ihrer Studie steht der Begriff "Regression". Er bedeutet für die Jesuiten, "dem Wiederholungszwang eines Rückfalls in die Naturverfallenheit zu erliegen."³⁵ Den Zerfallsprozeß der Mission führt Maaß wie die vorliegende Studie auf einen doppelten Ursachenstrang zurück: einmal aufgrund der "internen Konflikte" an der Peripherie, und zum Anderen durch die säkulären Motive "Macht und Geld"³⁶. Da Maaß wie Dollinger das Scheitern als eine religiös-ideologische Sehnsucht der Jesuiten nach Totalität zwischen Mensch und Natur betrachtet, erscheinen die Europäer einseitig als Verursacher des Zerfalls, was den Akkulturationsvorgang in seiner Komplexität vereinfacht. Die Wechselseitigkeit des Phänomens "Fremdheitserfahrung" kommt in diesen Studien daher weniger zu ihrer Bedeutung.³⁷

Nicht anders verhält es sich mit Helmut Pfanners Untersuchungen zum "Blauen Tiger". Er interpretiert den Text als Allegorie für das "menschliche Machtstreben", das sich aus Döblins dialektischem Geschichtsbild eines "prometheischen" und "primitiven" Elements ergebe. Aus dieser dialektischen Konzeption leitet Pfanner die Bedeutung des "Blauen Tigers" als Sinnbild dafür her, dass den "prometheischen Mächten von Eroberungs- und Besitzgier der Sieg über des Menschen Verhältnis zur Natur eingeräumt" werde.³⁸ Die desintegrativen Impulse, die sich im "Blauen Tiger" aus den Beziehungen zwischen Individuen ergeben, reiht Pfanner wie Dollinger und teilweise auch Maaß eher allgemein in den komplexeren Zusammenhang der Veränderung der "lebendige[n] Natur" durch den Rationalismus ein.³⁹

³² Maaß, Ingrid, *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie* (Hamburger Beiträge zur Germanistik Bd. 24). Frankfurt a.M. 1997.

³³ Maaß, a.a.O., S. 115.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 117.

³⁶ Ebd., S. 119.

³⁷ Ein Aspekt, der auch nicht zentraler Gegenstand der genannten Studien ist.

³⁸ Pfanner, Helmut, "Der entfesselte Prometheus", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik 46 (1997)*, Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997. S. 135-150, S. 146.

³⁹ Ebd., S. 147.

Eine Ausnahme hierzu bilden Jacob Erhardt und Konstanze Streese.⁴⁰ Erhardt analysiert die Zerfallsmomente in der Identität der Jesuiten Mariana und Emanuel und berücksichtigt für deren Tod zwar auch die Sogwirkung der Natur ("Landschaft"), bezieht sich jedoch auch auf die Widerstandskraft der "Bewohner[] des Neuen Indiens"⁴¹, die den Akkulturationsbestrebungen der Europäer widerstehen. Wobei Erhardt, hier mit Verweis auf "des Autors Voreingenommenheit für die Natur und für die Indios, die in vertrauter Naturverbundenheit leben"⁴², einen sehr autobiographischen Interpretationsansatz verfolgt, der nicht im Sinne eines unbefangenen Verständnisses der Akkulturationsproblematik des Romantextes ist.

Aufschlußreich ist Erhardts Erhellung der dialektischen Form der Austauschbeziehungen zwischen den Kulturen, die er nach Döblins "Resonanzwirkung" beleuchtet. Diese Formel begreift menschliches Dasein in einer "globalen" zeitlich-räumlichen Vernetzung menschlichen Handelns. Sie erscheint in ähnlicher Form in den Ausführungen dieser Arbeit zu Döblins Erfahrungsbegriff im Rahmen seines diachronal-synchronalen "Achsenmodells".⁴³

Konstanze Streese macht in einem Kurzbeitrag⁴⁴ die Wechselseitigkeit der erzählten Fremdheitserfahrung zum Kerngegenstand, wenn auch nur in sehr begrenzter Anwendung auf den "Blauen Tiger". Streese stellt in ihrer Lesart des ersten Teils der Trilogie "Das Land ohne Tod" Döblins Text als Beispiel eines "unvoreingenommenen" Ausdrucks des Anderen/Fremden dar. Sie begründet dies mit Döblins Subjektivitätsbegriff, der sich erzähltechnisch auf die Darstellung des Anderen als eine Art "gerundive" Entfaltung des Gegenstands auswirkt⁴⁵: Leser und Erzähler erarbeiteten den Stoff beziehungsweise das Bild der fremden Kultur gemeinsam.

Die "dichotomische" Lesart mit einer harschen Gegenüberstellung des "Beobachtenden" (Autor/Erzähler/Leser) mit dem "Beobachteten" (die Anderen) stelle ein Grundmuster des "literarischen Exotismus"⁴⁶ oder der "colonialist antecedents" Döblins dar. Die "Amazonas"-Trilogie distanzieren sich dagegen von einer solchen Lesart.⁴⁷ Inhaltlich wirke sich, so Streese, eine solche "produktive" Darstellung der Anderen als diskursive Konfrontation des Beobachtenden (Subjekt) mit dem Anderen (Objekt) aus, die einen Verstehensdiskurs freisetzt und ein definitives Urteil über den Anderen verhindert: Zum Beispiel ein voreingenommenes Bild von der Konquista, die im interkulturellen Konflikt und in der Fusion der Kulturen lediglich eine "Niederlage" der Einheimischen sehe und nicht einen langwierigen Prozeß, der auch Widerstand, Umformung des

⁴⁰ Erhardt, Jacob, Alfred Döblins Amazonas-Trilogie, Worms 1974; Streese, Konstanze, *The Dialectics of Exotism: Alfred Döblin's Amazonas-Trilogy*, in: Bauschinger, Sigrid; Cocalis, Susan, Hgg., "Neue Welt"/"Dritte Welt". *Interkulturelle Beziehungen Deutschlands zu Lateinamerika und der Karibik*, Tübingen/Basel 1994. S. 141-153.

⁴¹ Erhardt, a.a.O., S. 78.

⁴² Ebd., S. 80.

⁴³ "Kraft der Möglichkeit des Mitschwingens, der Resonanz, steht der Mensch mit seiner Umwelt und dem Ur-Sinn im Zusammenhang. Resonanz erlaubt der Person das Mitfühlen und Mitschwingen mit allem Sein dieser Welt." Siehe ebd., S. 39.

⁴⁴ Wie in Anm. 39.

⁴⁵ In der vorliegenden Arbeit wird dieser Aspekt in Döblins Epik, die Darstellung eines Gegenstandes "produzierend", *in statu nascendi*, im Hinblick auf seine essayistischen Formmerkmale thematisiert werden.

⁴⁶ Delgado, Teresa, "Poetische Anthropologie: Interkulturelles Schreiben in Döblins *Amazonas*-Trilogie und Hubert Fichtes *Explosion*. Roman der Ethnologie", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 46 (1997), Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997. S. 151-166, hier S. 162.

Anderen durch das Eigene auf Seiten der Einheimischen mit sich gebracht hat.⁴⁸ Ein solches Prinzip mache evident, dass für das Verständnis der Anderen die Komplexität der eigenen Kultur auch für die andere Kultur mit in Betracht gezogen werden müsse.⁴⁹

Streese macht in Bezug auf den ersten Roman der "Amazonas"-Trilogie auf die Konvergenz zwischen Döblins dialektischer Subjektivität und zeitgenössischen Alteritätskonzepten aufmerksam, die die Eroberung Amerikas, den Völkermord an den Einheimischen als Folge einer kulturell tief angelegten nicht-dialogischen Mentalität der Eroberer für das Fremde erkennen. Die vorliegende Arbeit greift in ihrer Analyse des "Blauen Tigers" hinsichtlich der "erzählten Fremdheitserfahrung" unter anderem solche Elemente des kolonialhistorischen und -anthropologischen Diskurses auf und wendet sie für die Analyse des "Blauen Tigers" an.

⁴⁷ "[...] the dichotomy of the observer and the observed [...] allows for the illusion of the unprejudiced evocation of the unfamiliar." Siehe Streese, a.a.O., S. 144. Solche "kolonialistische" Literatur geht gerne schematisch darstellend nach dem Prinzip: die Europäer vs. die Anderen, vor.

⁴⁸ Ebd., S. 150.

⁴⁹ "[...] for the process of understanding their elementary forces, the same complexity of factors has to be taken into account which is considered indispensable with regard to one's own reality." Siehe ebd., S. 146.

I. Fremdheitserfahrung im theoretischen Entwurf: Essayistische Konzeptionen der Erfahrung

1. Erfahrung und das poetologische Prinzip der "offenen Form"

Für den Zusammenhang zwischen Erzählkonzepten und der narrativen Vermittlung von Fremdheitserfahrung aufschlußreich sind die neuzeitlichen Entwicklungen im essayistischen Denken. Denn als sich das wissenschaftliche Denken auf die abstraktive Leistung und das "theoretische Vermögen eines nicht handgreiflich-empirisch gedachten Subjektes"⁵⁰ verlagerte, machte sich zu unterschiedlichen Phasen der neuzeitlichen Geistesgeschichte Skepsis bemerkbar.⁵¹

Essayistische Denker verweigerten sich verstärkt einer (deutschen) einseitigen, idealistischen Subjektivitätskonzeption.⁵² Diese Tendenz, die äußere Realität aus der induktiven Methode der Naturwissenschaften als eine abstrakte herzuleiten, mit metaphysischen oder sonstigen theoretischen Modellen, fand einen ihrer Höhepunkte in Hegels Theorem vom "absoluten Geist" und seiner Eigenschaft, von den Dingen zu abstrahieren, wie es sich im Falle des Tauschprinzips und der Geldwirtschaft als "Realabstraktion" abzeichnet.⁵³ Gegenpositionen unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Disziplinen forcierten eine praxisorientierte wissenschaftliche Methode. Praxis bedeutet im essayistischen Kontext

"normativ verstanden, stets eine Erprobung der Freiheit, und der Essayismus, der das Denken als einen praktischen Lebensvollzug versteht, ist der reflektierte Ausdruck solch tastender Praxis, die Freiheit möglich macht."⁵⁴

Der Begriff der *Erfahrung* reflektiert ein Erkenntnisprinzip mit praktischem Ansatz, und er reduziert das Denken, phänomenologisch gesprochen, nicht auf seine geistige Dimension, sondern es bezieht seine Erfahrungswerte aus der äußeren Realität. Im essayistischen Denken Adornos manifestiert sich dieser real-pragmatische Erfahrungsbezug als kritische Haltung gegenüber dem Vertrauen der Wissenschaften in die Abstraktion vom Forschungsgegenstand oder vom "vorgängigen Wissen" um diesen Gegenstand. Adorno erkennt daher im Essayismus die "einzig mögliche Form, noch das Besondere in einer Welt diktatorischer Allgemeinheiten zu denken."⁵⁵

Vor dem Hintergrund der Alterität als Ausdruck einer offenen (essayistischen) Form der Erzählung, die auch für den "Amazonas"-Roman "Der blaue Tiger" von Bedeutung sein wird, spielt das Begriffspaar aus "Offenheit" und "Selbstvergewisserung" eine tragende Rolle. Die folgenden Kapitel sollen geisteswissenschaftliche Gegenpositionen aus naturwissenschaftlicher sowie her-

⁵⁰ Müller-Funk, a.a.O., S. 23.

⁵¹ Ein solches Subjekt findet sich in philosophischer Konzeption seit Kants "Kritik der reinen Vernunft" vor. Siehe ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 253.

⁵⁴ Ebd., S. 249.

⁵⁵ Ebd., S. 262.

meneutisch- und ästhetisch-philosophischer Richtung⁵⁶ vorstellen, die ein dialektisches Subjektivitätsmodell etabliert haben, das Fremdheitserfahrung als ein Spannungsfeld zwischen Subjekt-Ich und dem Objekt-Anderen entwirft. Dieses Subjektivitätsmodell ist die Antithese eines "schematischen Bescheidwissens, das sich nach positivistischen Gesetzen die Gegenstandswelt angleicht. Es versteht nämlich "Selbstvergewisserung", das heißt "Selbstbewußtsein", eines Individuums als eine *reflexive* Bewegung mit der äußeren Realität als dem Anderen: "Offenheit" resultiert als *afinales* Strukturmoment aus dieser Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung und steht im Gegensatz zu idealistischen, nach außen holistischen Subjektivitätsmodellen. Will die Erzähldisposition eines narrativen Verfahrens einem offenen Formprinzip gerecht werden, verfährt sie nach dem Prinzip des Versuches oder der "tastenden Intention", nach welcher der "Essay an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen [muß], ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde."⁵⁷

1.1. *Erfahrung* als essayistische Konzeption bei Francis Bacon

In der neuzeitlichen Philosophie und Geistesgeschichte ist eine skeptische Haltung gegenüber einer empirischen Wissenschaft mit Francis Bacon festzustellen. Seine wissenschaftliche Haltung zeugt von einer Skepsis gegenüber dem naturwissenschaftlichen Experiment, dessen Ziel es ist, "Erfahrung so zu objektivieren, daß ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet."⁵⁸ Bacons Methodik vergegenwärtigte die Gefahr einer einseitigen Fundierung des Erfahrungsbegriffs auf eine Theorie der Induktion.⁵⁹ Dies würde eine Erfahrung des Gegenstandes nach rein methodischen, "abstraktiven" (Gadamer) Prinzipien und nicht auf Basis einer "kundige[n] Auslegung des wahren Seins der Natur"⁶⁰ bedeuten. Denn seinerzeit verfuhr die induktive Methode antizipierend, indem eine verallgemeinernde Aussage über einen Gegenstand Gültigkeit beanspruchte, "solange keine Gegeninstanz begegnet[e]."⁶¹

Dem steht Bacons "wahre Methode" diametral entgegen, wenn ihre allgemeinen Aussagen über einen Gegenstand auf der Naturlehre (*interpretatio naturae*) basieren. Dabei tritt der induktiv-abstraktive Gestus der Untersuchungsmethode zurück, und der Forschende überprüft seine Naturbeobachtungen an den Erscheinungen immer wieder neu. Der Geist "darf nicht so, wie er möchte, fliegen."⁶²

⁵⁶ Hierzu verweise ich auf die oben angemerkte Studie von Wolfgang Müller-Funk, der die Erkenntnisse Theodor W. Adornos, Hans-Georg Gadammers und Francis Bacons zum Erfahrungsbegriff heranzieht.

⁵⁷ Adorno, Theodor W., *Der Essay als Form*, in: ders.: *Noten zur Literatur*. Tiedemann, Rolf, Hg., *Gesammelte Schriften* (Bd. II), Frankfurt a.M. 1974, S. 9-33, hier S. 25.

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972, S. 329. Der Zusammenhang zwischen der kritisch-skeptischen Haltung Bacons und der Affinität des essayistischen Denkens zu einer erfahrungsgebundenen (Geistes-) Wissenschaft ist auch dem Kapitel "Die Tafel der Erfindung - Francis Bacon" in der bereits zitierten Studie von Wolfgang Müller-Funk, a.a.O., S. 85-104, zu entnehmen.

⁵⁹ Gadamer, a.a.O., S. 330.

⁶⁰ Ebd., S. 331.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

Das Verfahren geht eher kombinatorisch vor. Seine Funktion ist es, eine zielgerichtete Ausgangsdisposition seiner Erkenntnisse zu vermeiden. Diese Art von Ausrichtung führt Bacon auf die Tendenz des menschlichen Geistes zurück, sein Erinnerungsvermögen und seine Erfahrungen eher auf die positiven Resultate (*Idola tribus*) seiner Beobachtungen zu stützen und negative Momente (*instantiae negativae*) zu verdrängen.⁶³

Daher ist die wahre Methode des Essayisten Bacon eine, die den Kontingenzen der äußeren Realität voll Rechnung trägt und die Herleitung des Allgemeinen aus dem Besonderen durch Vergleiche und Gegenüberstellung der Phänomene befürwortet. Der Forscher variiert und konfrontiert die "entlegensten, scheinbar am meisten voneinander abstehenden Fälle [...], [...] schrittweise und kontinuierlich auf dem Wege eines Ausschließungsverfahrens [...]." ⁶⁴ In dieser Modifikation der empirischen Methode geht es um die Annäherung des Erfahrungssubjekts an seinen Erfahrungsgegenstand, mit dem Ziel eines möglichst differenzierten und realistischen Eindrucks vom Gegenstand.⁶⁵ Dabei zeitigt diese dem Naturkontext und den Kontingenzen verpflichtete Methodik Bacons aporetische Tendenzen. Bacons Methode setzt Erfahrung als dialektisches Spannungsfeld zwischen Erfahrungssubjekt und -gegenstand voraus ("schrittweise und *kontinuierlich*"), deshalb ist das Subjekt als ein *erfahrendes* stets ein tätiges, und im Austausch mit der Natur.

1.2. *Erfahrung* als essayistische Konzeption bei Theodor W. Adorno

Adornos essayistisches Konzept öffnet ebenfalls die Beziehung des Subjektes zu seinem Außenkontext. Sein Modell versteht sich als Gegensatz zum Subjektivitätsbegriff Hegels, der Subjektivität rein idealistisch als Synthese aus dem Subjektiven und Objektiven setzt. Subjektivität äußert sich im Denken Hegels mitunter als eine nur auf sich selbst verwiesene Denkfigur und ist rein theoretischer Natur. Seine vorausgesetzte Identität von Subjekt und Objekt beziehungsweise von Individuum und seiner äußeren Realität isoliert das Subjekt von seinem Außenkontext. Eine solche Subjektivitätsauffassung ist sehr einseitig subjektbezogen. Was hiermit gemeint ist, demonstriert folgendes Zitat Adornos zur kunstästhetischen Subjektivitätskonzeption in Hegels "Vorlesungen über die Ästhetik":

"[...] der Mensch thut dies (d.h. die Außendinge verändern, welchen er das Siegel seines Innern aufdrückt), um als freies Subjekt auch der Außenwelt ihre spröde Fremdheit zu nehmen, und in der Gestalt der Dinge nur eine äußere Realität seiner selbst zu genießen."⁶⁶

⁶³ Ebd., S. 332.

⁶⁴ Ebd., S. 331.

⁶⁵ Beleg hierfür ist Bacons Verfahren einer Biene: "[...] sie zieht den Saft aus den Blüten der Gärten und Felder, behandelt und verdaut ihn aus eigener Kraft. Dem nicht unähnlich ist nun das Werk der Philosophie; es stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Kräfte des Geistes, und es nimmt den von der Naturlehre und den mechanischen Experimenten dargebotenen Stoff nicht unverändert in das Gedächtnis auf, sondern verändert und verarbeitet ihn im Geiste." Siehe Müller-Funk, a.a.O., S. 98.

⁶⁶ Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, in: Tiedemann, R., Hg., *Gesammelte Schriften* (Bd. 7), Frankfurt a.M. 1997; S. 124 ff. Zit. nach: Teichert, Torsten, *"Herzschlag aussen". Die poetische Konstruktion des Fremden und des Eigenen im Werk von Hubert Fichte*, Frankfurt a.M. 1987. S. 22.

Aus dieser Konzeption Hegels leitet sich ein Verlust der objektiven Seite der Subjektivität her, was zugleich die "Erfahrung der Sache"⁶⁷ unmöglich macht. Eben diesen Gegenstandsbezug klagt Adornos essayistisches Denken ein. Subjekt und Objekt sind geschichtlich-real nicht isoliert voneinander zu denken. Vor dem Hintergrund des Erfahrungsbegriffs resultiert Subjektivität aus der dialektischen Verklammerung des Subjekts mit seinem objektiven Zusammenhang aufgrund deren gemeinsamem historischen Gesamtkontext:

"Die Beziehung auf Erfahrung [...] ist die auf ganze Geschichte; die bloß individuelle Erfahrung, mit welcher das Bewußtsein als mit dem ihr nächsten anhebt, ist selber vermittelt durch die übergreifende der historischen Menschheit; daß statt dessen dies mittelbar und das je Eigene das Unmittelbare sei, bloße Selbsttäuschung der individualistischen Gesellschaft und Ideologie."⁶⁸

Der Essay übernimmt die Funktion einer solchen stets "*vermittelten* [...] subjektiven Befindlichkeit"⁶⁹. Auf die Mimesis übertragen, trägt das essayistische Denken dieser Dialektik und Nicht-Identität zwischen Subjekt und Objekt Rechnung, indem der Essay die Nicht-Identität von Darstellung und Sache berücksichtigt, was diesen "zur unbeschränkten Anstrengung nötigt"⁷⁰. Poetologisch wirkt sich dieses Bewußtsein als ein Erzählkonzept aus, das seinen Gegenstand nicht einer finalen Handlungskonzeption aussetzt, sondern ihn in der Mannigfaltigkeit seiner Inhalte erzählerisch entfaltet, daher afinalen Entwicklungskonzepten folgt. Auch in Adornos essayistischem Denken gehen offene Form und Fremdheitserfahrung eine enge Verbindung ein. Die Fremdheitserfahrung vollzieht sich implizit in der Subjektivität selbst. Denn Subjektivität konstituiert sich letztlich aus einem Subjektiven, das aufgrund seiner dialektischen Verquickung mit dem Objektiven stets auf ein Fremdes, Anderes verwiesen ist.⁷¹ Ähnliches wird im Zusammenhang mit Döblins Subjektivitätskonzept festzustellen sein, das eine ähnliche dialektische "Öffnung" des Subjektes zum Objekt veranschlagt und den Abstand zwischen beiden Seiten als (natürliches) Möglichkeitsfeld betrachtet. Im Folgenden sei zu diesem Punkt noch Gadammers "negative Erfahrung" vorzustellen.

2. Konstellationen der Subjektivität und *Erfahrung* als Fremdheitserfahrung

2.1. Gadammers "negative Erfahrung"

Ein wichtiger Aspekt der Erfahrung, auch für die poetologische Anwendung des Begriffs auf die Erzählung, ist sein afinaler Wesenszug. In der empirisch-wissenschaftlichen Methode ergibt sich

⁶⁷ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1991. S. 87 (Aph. 45). Zit. nach Müller-Funk, a.a.O., S. 254.

⁶⁸ Adorno, Theodor W., *Noten zur Literatur I*, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1958 ff. S. 38. Zit. nach Müller-Funk, a.a.O., S. 266 f.

⁶⁹ Müller-Funk, a.a.O., S. 265. Meine Hervorhebung.

⁷⁰ Ebd., S. 266.

Erfahrung aus der Einzelbeobachtung, die für das Wissen um einen Gegenstand konstitutiv ist und erst im Konzert mit weiteren Einzelbeobachtungen einen allgemeinen Schluß über seinen Inhalt zuläßt.

Gadamer unterscheidet jedoch zwischen *positiver* Erfahrung, die eine Erwartung bestätigt oder sich in die Erwartungen einordnet, also vom bestehenden Erfahrungsstand nicht abweicht, und *negativer* Erfahrung, die einen Endzustand der Erfahrung nicht kennt und von einer "grundsätzliche[n] Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung" ausgeht.⁷² Dieses Erfahrungsmodell nennt sich "negative Erfahrung" und zeitigt den afinalen Wesenszug der Erfahrung. Zudem basiert bei Gadamer Erfahrung auf einem Subjektivitätsverständnis, bei dem Erfahrungssubjekt und -gegenstand sich wechselseitig bedingen und Fremdheitserfahrung somit einen konstitutiven, integrativen Gestus erhält.

Der afinale Zug in Gadamers Erfahrungs begriff leitet sich aus seiner hermeneutischen Vorstellung her, dass die "eigentliche Erfahrung"⁷³ über die "positive" Erfahrung hinausgeht und nicht bei ihrer Bestätigung stehen bleibt, indem sie nun das "ehedem Unerwartete voraus[sieht]."⁷⁴ Statt dessen bedeutet "Wahrheit durch Erfahrung" stets Erfahrung durch "ein anderes Unerwartetes"⁷⁵, das eine Offenheit für oder ein aktives Ersuchen um die Erfahrung eines anderen Unerwarteten voraussetzt. Diesen Impuls für einen kalkulierten (präventiven) Schritt in das Unvorhersehbare erklärt der dialektische Erfahrungs begriff Gadamers, bei dem sich ein jedes Individuum in einem wechselseitigen Verhältnis zu seiner Außenwelt befindet.

Gadamer geht dabei von einer reflexiven Beziehung des Subjektes zu seinem Objekt aus. Er koppelt dabei (mit Blick auf Hegel) die Erfahrung eines Gegenstandes unmittelbar an die Erfahrung des Subjektes *mit sich selbst*; denn nach Hegel ist die Erfahrung "die Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selber macht."⁷⁶

Aus diesem Verhältnis entsteht eine Art kommunikativer Situation. Die (subjektive) Selbsterfahrung resultiert aus der (objektiven) Erfahrung mit dem Anderen und umgekehrt. Gadamer nennt diese reziproke Subjektivitätskonzeption in Anlehnung an Hegel "Umkehrung, die dem Bewußtsein geschieht" und kulminiert darin, "im Fremden, Anderen sich selbst zu erkennen."⁷⁷ Gadamer begründet diese Wechselseitigkeit mit Hegels Postulat, dass einer Erfahrung die Gegenwart des Subjektes im Moment der Erfahrung eines Gegenstandes vorauszugehen habe:

"Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Für-Wahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei* sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der *Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde', [...]"⁷⁸

⁷¹ Dieses reflexive Modell ist auch als eine "Dialektik zwischen Fremd- und Selbstverstehen" zu sehen. Teichert bezeichnet sie als "Allgemeinplatz der modernen Sozialforschung". Siehe hierzu Teichert, a.a.O., S. 22.

⁷² Gadamer, a.a.O., S. 334.

⁷³ Ebd., S. 335.

⁷⁴ Ebd., S. 336.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd. S. 337.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Hegel, *Enz.* § 7. Zit. nach Gadamer, ebd. Kursiv im Original.

Hierin manifestiert sich eine sehr enge und reziproke Konstellation aus Afinalität und Fremdheitserfahrung. Erfahrung bedeutet dabei etwas Negatives, weil sie einen gegebenen Zustand negiert und dennoch produktiv ist, denn sie erreicht einen anderen Zustand. So stellt sich Erfahrung immer wieder aus einem Zustand der "Nichtigkeit" her, der besagt: "[...] es ist nicht so, wie wir annahmen."⁷⁹ Diese negative Erfahrung erhält ihren aporetischen Effekt daher aus dieser Verweigerungshaltung gegenüber dem Status Quo eines bestimmten positiven Erfahrungszustands. Aus dieser ungebrochenen Veränderung des positiv Bestehenden durch seine negative Überwindung folgt die Erfahrung mit dem Fremden.

Die Kehrseite eines solchen integrativen Erfahrungsmodells wie es Gadamer's "negative Erfahrung" präsentiert, ist G.W.F. Hegels Erfahrungskonzeption. Sie geht von einer Subjektivität aus, deren Erfahrungsgrundlage "überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat."⁸⁰ Hegel denkt Subjektivität im Erreichen eines totalen Wissenszustandes, und daher in der "Überwindung aller Erfahrung"⁸¹. So vollzieht sich Erfahrung bei Hegel nicht durch den Lebensbezug des Individuums, sondern findet auf der abstrakt-theoretischen Ebene des "absoluten Wissen[s]"⁸² ihr eigentliches Ziel. Hegel verlagert den Erfahrungsbegriff in die Selbstbezüglichkeit des Subjektes und dadurch in die Holistik der Theorie.

Hingegen Gadamer gründet Subjektivität auf einer Erfahrung, die die Auseinandersetzung des Fremden an das eigene Selbstbewußtsein koppelt. Hierin erweist sich Erfahrung als ein niemals abgeschlossenes und zugleich real-pragmatisches Phänomen. Diese auf den Lebensvollzug abzielende Erfahrungskonzeption ist neben ihrer philosophisch-hermeneutischen Bedeutung auch als "realistisches" Prinzip einer narrativen Konzeption zu denken. Auf einen solchen "realistischen" subjektstheoretischen Ansatz im Sinne Gadamer's legt es Döblin's epischer Roman an.

2.2. Adornos "negative Dialektik"

In seiner Definition der Ausdrucksfunktion von Kunstwerken soll Adornos Konzept des Subjektes und seiner "Verschränkung" mit seinem Objekt angeführt werden. Die "Verschränkung" meint, dass die schematische Vorstellung vom Menschen/Ich/Subjekt oder dem Dasein, das von seiner Welt/dem Anderen oder dem Objekt getrennt ist, reine Abstraktion ist und sich allein durch die Sprache hält: "Man kann also nicht wie das naive Bewußtsein, das 'Ich' sagt und sich gegenüber die Welt sieht, Welt und Mensch trennen."⁸³ Das Subjekt ist aufgrund seiner Existenz in der Welt gleichzeitig Teil dieser Welt, seine vermeintliche Außenwelt ist daher stets durch das Subjekt vermittelt.⁸⁴

⁷⁹ Gadamer, a.a.O., S. 337.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., S. 338.

⁸³ Leibfried, Erwin, *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, (Literaturwissenschaft im Grundstudium, Bd. 9), Tübingen 1980, S. 76.

⁸⁴ Ohne auf die Philosophie Heideggers im Detail eingehen zu wollen, sei auf sein "Vor-Struktur-Theorem" aus "Sein und Zeit" verwiesen, in dem dieses Interferenzproblem zwischen Subjekt und Objektbereich behandelt wird.

Aus der kunstästhetischen Perspektive ergibt sich für diesen Gedanken eine Definition von Kunst, deren Funktion ist, dieser Vermittlung gerecht zu werden. Adorno definiert Kunst als Ausdruck des sogenannten "nicht Subjektiv[e] am Subjekt"⁸⁵ und meint damit, dass gerade die Kunst den "grauen" Bereich ausdrückt, der weder nur "Subjekt" noch reines "Objekt" ist. Adornos Konzept ist für den vorliegenden Kontext relevant, weil es zwar die beiden Sphären miteinander verwebt, niemals aber identisch oder konvergent denkt. Für Subjektivität und Erfahrung bedeutet dieser Ansatz, dass das Andere niemals ohne das Subjekt vorstellbar ist, oder: Erst mit dem Subjekt ist ein Anderes überhaupt zu denken.

Ein solches Konzept erschwert ein abgrenzendes Verhalten zum Anderen, weil ein solches negative Auswirkungen für einen Teil des Eigenen implizieren würde. Nun hat Adorno diesen Gedanken als eine der Aufgaben der Kunst definiert, die dieses Paradox ästhetisch auseinanderzusetzen hat.⁸⁶

Eine solche Denkfigur von dem Subjekt als Medium des Anderen selbst, das, wie es Adorno ausdrückt, nur in das Ich "eingeht", nicht aber "aufgeht", hält das Subjekt in einem unaufhaltsamen Austausch mit dem Anderen. Der Zeitfaktor verhindert, dass der Ausdruck des Anderen durch das Subjekt jemals vollendet wird. Solange das Subjekt existiert, verändert es sich stetig, und mit ihm auch das Andere. Ausdruck des Anderen bedeutet demnach ein durch die geschichtliche Veränderung bedingtes mimetisches Dilemma. Eine recht komplizierte Formulierung Adornos veranschaulicht dieses dynamische Modell der Fremdheitserfahrung:

"Die Kunstwerke müssen auftreten, als wäre das Unmögliche ihnen möglich; die Idee der Vollkommenheit der Werke, von der keines, bei der Strafe seiner Nichtigkeit, sich dispensieren kann, war fragwürdig. [...] Soweit geschichtlich-real Subjekt und Objekt auseinandergetreten sind, ist Kunst möglich nur als durchs Subjekt hindurch gegangene. Denn Mimesis ans vom Subjekt nicht Hergerichtete ist nirgends anders als im Subjekt als Lebendigem. Das setzt sich fort in der Objektivation von Kunst durch ihren immanenten Vollzug, der des geschichtlichen Subjekts bedarf. Hofft das Kunstwerk durch seine Objektivation auf die dem Subjekt verborgene Wahrheit, so darum, weil das Subjekt selber nicht das Letzte ist. Das Verhältnis der Objektivität des Kunstwerks zum Vorrang des Objekts ist gebrochen."⁸⁷

Im Folgenden soll ein theoretisches Fundament erarbeitet werden, das dieses Interferenzproblem für die Kunst berücksichtigt. Es betrachtet das Subjekt und Objekt im Systemkontext, behandelt sie als nicht voneinander getrennt zu denkende Größen. Im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Fremden in der Literatur Döblins sollen zunächst unterschiedliche Konzepte des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vorgestellt werden, die eine unterschiedliche Perspektivierung des Blicks für

Es geht von dem Gedanken aus, "daß das verstehende Dasein mit zum Sein, das verstanden wird, gehört. Indem ich 'Objekte' verstehe, verstehe ich gleichzeitig mich." Siehe Leibfried, *Literarische Hermeneutik*, a.a.O., S. 77. Kursiv im Original.

⁸⁵ Adorno, Theodor, *Ästhetische Theorie*, in: Adorno, Gretel; Tiedemann, Rolf, Hgg., *Gesammelte Schriften* (Bd.7) 1970. S. 172.

⁸⁶ Es impliziert integrative und kommunikative Impulse für das Subjekt und eine integrale Distanz des Objekts zum Subjekt, das niemals ganz Teil des Subjektiven sein kann. Adorno schreibt hierzu: "Nur das Subjekt taugt als Instrument des Ausdrucks, wie sehr es auch, das sich unmittelbar wähnt, selber ein Vermitteltes ist. Noch wo das Ausgedrückte dem Subjekt ähnelt; wo die Regungen die subjektiven sind, sind sie zugleich apersonal, eingehend in die Integration des Ichs, nicht aufgehend in ihr." Siehe ebd., S. 172.

das Andere entwickeln. Es gibt von der Philosophie her "egozentrische" Modelle, die das Subjekt überbetonen und solche, die die Interferenz berücksichtigen und eine Dialektik zugrunde legen. Ausgehend von der Philosophie Hegels und seinem subjektzentristischen Erkenntnismodell, seiner Auswirkung auf ein "kolonialistisches" Denken, soll die Relevanz solcher Subjektivitätsmodelle von anthropologischer Warte aus für die Analyse des "Amazonas"-Romans verdeutlicht werden.

2.3. Egozentrische vs. dialektische Konstellationen der Subjektivität

2.3.1. *Segregation*: Subjektivität als egozentrische Konstellation

Ein solches "kolonialistisches" Denken ist in Hegels Kunstbegriff angelegt. Hegels Konzeption kündigt eine wechselseitige Beziehung des Subjekts zum Objekt auf und forciert eine "egozentrische" Subjektivität. Sie gründet auf einem Weltverständnis, das zunächst die Welt aus dem Augenwinkel des Subjekts oder des Ichs betrachtet, sie ist also "egozentrisch" angelegt. Zudem kennzeichnet Hegels Weltverständnis eine grundsätzliche "universelle Entfremdung des Subjektes"⁸⁸ von seiner Außenwelt. Als Folge einer solchen Kluft zwischen dem subjektiven Bedürfnis nach Erfahrung seiner Außenwelt und den Bereichen, die sich seiner Erfahrung entziehen, ergibt sich das aufklärerische Bedürfnis des Menschen nach rationaler Durchdringung seiner Außenwelt: Das Ich bedarf geordneter Verhältnisse zwischen sich und dem Anderen, die rationale Durchdringung des Anderen soll das Ich stabilisieren und sein Selbstverständnis steigern.

Die zeitgenössische Philosophie, hier am Beispiel Lévinas', erkennt in dieser "Klärung" der Verhältnisse zwischen Subjekt und seinem Objekt ein "Abenteuer", das immer den Rückbezug auf sich selbst mit einschließt, "wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht."⁸⁹

Das Gegenteil dieser steten "Heimfahrt" ist die Entdeckungsfahrt ins offene Meer ohne die sichere Nähe zur Küste. Mit diesem aufklärerischen Konzept geht ein theoretisches Denken einher, das das Andere nicht mehr isoliert vom Ich-Bewußtsein denken kann. Stets befindet sich die Wahrnehmung des Anderen im kontextuellen Rückbezug zum Bewußtsein des Ich.

Wir haben gesehen: Im Falle von Gadammers "negativer Erfahrung", bei der das Subjekt in einer reflexiven Beziehung zum Objekt steht und Adornos "negativer Dialektik", die das Subjekt in einem unaufhaltsamen Austausch begreift, ist dieser Interferenzbezug des Subjektes zum Objekt durchaus konstruktiv. Hier zeigt er jedoch destruktive Merkmale. Das Andere muß in die Begrifflichkeit des Ich/Selben übersetzt, begriffen werden. Erst diese Kontextschleife vom Ich zum Anderen und wieder zurück zum Ich macht "Identität und Autonomie" des Bewußtseins möglich.⁹⁰ Diese "Bewegung" hat einen reduktiven Charakter, indem sie das Andere in seiner ursprüngli-

⁸⁷ Ebd., S. 253.

⁸⁸ Teichert, a.a.O., S. 22.

⁸⁹ Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1993, S. 211.

⁹⁰ Ebd., S. 212.

chen Form verändert: Sie bringt das Andere in eine begriffliche Struktur, die vom Bewußtsein ausgeht und das Andere aus seinem unbestimmten Gesamtkontext in den Teilkontext des subjektiven Ich befördert.⁹¹

Bei Hegel äußert sich diese Erfahrung des Anderen durch das Subjekt als Inkorporation. Sie nennt sich "kolonialistisch", weil sie das Subjekt regelrecht durch Angleichung (Assimilation) des Anderen konstituiert. Der Philosoph begegnete der "unüberwindbare[n] Allergie"⁹² des Subjekts gegenüber der Unbestimmtheit des Anderen mit einer Strategie der Durchdringung des Anderen durch rationales Denken - indem der Gedanke dem Gegenstand seine "sinnliche Sphäre" nimmt und seinem Bewußtseinshorizont einverleibt, es in die eigene "Sprache" übersetzt: "[...] erst das Denken ist *Durchbobren des Gegenstandes*, der nicht mehr mir gegenüber steht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte."⁹³

Diese philosophische Mentalität ist geprägt vom Mißtrauen gegenüber dem freien Spiel der Kräfte der Bereiche, die noch außerhalb des Bewußtseinshorizontes liegen. Vor dem Hintergrund der philosophischen Vernunft ist das Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen eines der antizipierenden Fiktionalisierung des Anderen: Szenarien vom Anderen, seine Vereinfachung und Reduktion zur imaginären Vorstellung *bevor* es sein darf wie es ist, nur um doch unter dem rationalen Filter des Ich seiner authentischen Gestalt beraubt zu werden. Hegels Philosophie gibt

"[...] der Erwartung vor dem Tun den Vorzug [...], um gegenüber dem Anderen und den Anderen indifferent zu bleiben, um alle Bewegung ohne Rückkehr zu verweigern.[...] Es ist vielleicht die eigentliche Definition der Philosophie, ein Tun zu sein, das sich schon im voraus eingeholt hat in dem Licht, das es leiten sollte."⁹⁴

Auf der Ebene der Interaktion zwischen den Akteuren auf dem kolonialen Schauplatz übernimmt ein solches projektives Subjektivitätskonzept die Funktion der Inkorporation - wobei sich das Subjekt gegenüber dem Anderen abgrenzt und dieses isoliert begreift.⁹⁵

2.3.1.1. Subjekt-Egozentrismus im Kolonialismus

Hegels egozentrischer Subjektbegriff dient in der Kolonialismusforschung als Erklärungsansatz für die Eroberungsmentalität der Konquistadoren der frühen Neuzeit, deren Kulturexpansionismus einen ähnlichen Konsens verfolgte wie Hegels Subjekt. So mußten Welten, die sie entdeck-

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., S. 211.

⁹³ Teichert, a.a.O., S. 22. Meine Hervorhebung.

⁹⁴ Lévinas, a.a.O., S. 212 f.

⁹⁵ Wenn auch die im Folgenden herangezogenen Kolonialszenarien aus den Anfängen der spanischen Konquista Ende des 15. und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eher auf die Ereignisse des ersten Teils der "Amazonas"-Trilogie anwendbar sind, sind sie von heuristischer Bedeutung für den subjektzentristischen Erfahrungsbegriff. Als Grundlage für das folgende Kapitel dient die Studie von Todorov, a.a.O.

ten und eroberten, mit den Kategorien übereinstimmen, die ihre Vorstellungen von diesen Dingen lenkten. Es galt das Motto: "Was draußen war, war das Feindliche."⁹⁶

In der Praxis birgt ein solches egozentrisches Interpretationskonzept Prinzipien wie sie von der *self-fulfilling prophecy* her bekannt sind. Tzvetan Todorov nennt sie in seiner Studie die "finalistische Haltung"⁹⁷. Der Interpret begegnet dem Anderen mit einem zweckgerichteten Interesse. Diese Interessen können von religiösen oder rein materiellen Interessen ausgehen: Überzeugungen, Glaube. Der Interpret fokussiert seine Deutung der Zeichen im Anderen nach diesen Interessen, und deshalb "[stützt sich] das entscheidende Argument [...] auf Autorität, nicht auf Erfahrung. [...]; die konkrete Erfahrung hat die Funktion, eine Wahrheit zu belegen, die man bereits besitzt, und soll nicht etwa nach vorgegebenen Regeln befragt werden, um die Wahrheit zu ermitteln."⁹⁸

Der Gestus der egozentrischen Setzung des Subjektes im Austausch mit den Anderen manifestiert sich auf dieser interaktiven Ebene darin, dass das Subjekt sein Gegenüber nicht nach dem Gleichheitsgrundsatz betrachtet. Fremdheitserfahrung bei den spanischen Konquistadoren zu jener Phase der Eroberung verstand sich nicht als "uneingeschränkte[] Anerkennung des anderen als Subjekt."⁹⁹

Der Eroberer Hernan Cortés demonstriert laut Todorov den egozentrischen Standpunkt als festen unverrückbaren Angelpunkt des Europäers im Umgang mit den Einheimischen. Unverrückbar ist dabei der Standpunkt des Subjektes als der überlegene Pol gegenüber dem Anderen, "[...] wo das Subjekt in Beziehung zu den Elementen steht, die es konstituieren, [...]"¹⁰⁰ Das sind solche Koordinaten, die von existentieller Bedeutung für den Europäer sind, weil sie das Machtmonopol in ihre Hände legen, etwa den gesellschaftlichen Status des betreffenden Eroberers kennzeichnen.¹⁰¹

Als Subjekt etabliert sich, was unter diese Koordinaten fällt: nur die Spanier, die "überlegen" sind, während die Anderen als "unterlegen" gelten dürfen. Anders wäre die Kräfteverteilung auf der Ebene der handwerklichen Geschicklichkeit oder der Produktivität der Einheimischen, wo sich der egozentrische Standpunkt auflöst und zugunsten des Anderen relativiert.¹⁰²

Nach solchen Schemata gestaltet sich der Verstehensprozeß der handelnden Akteure als asymmetrische Konstellation, die keinen Dialog zwischen Gleichen ermöglicht. Vom Standpunkt der Spanier betrachtet, sind die Einheimischen keine Subjekte, und "da sie keine Subjekte sind, haben

⁹⁶ Teichert, a.a.O., S. 23.

⁹⁷ Todorov, a.a.O., S. 26.

⁹⁸ Ebd.

Eine kolonialistische Ausdrucksweise erstreckt sich über die zeichentheoretische Ebene. Im Falle der spanischen Eroberung bescheinigt Todorov dem Entdecker Colón ein naives Sprachverständnis, das nicht von einer "intersubjektive[n] Realität" bei der sprachlichen Vermittlung von Wirklichkeit ausgeht. Siehe ders., S. 36.

Das bedeutet, Colón setzte den Laut eines Zeichens mit dem bezeichneten Gegenstand gleich. Dies hatte fatale Konsequenzen für den Verstehensprozess im Austausch mit den Einheimischen insgesamt, indem Sprache nicht als systemisch-relationales, das heißt "arbiträres" und situationsbedingtes, Phänomen erkannt wurde, das relativ ist. Siehe ders., S. 40.

⁹⁹ Ebd., S. 160.

¹⁰⁰ Ebd., S. 159.

¹⁰¹ So auch den Status des Schweinehirten Cortés, der sich den Repräsentanten des "größten Kaisers" nennen darf, und dessen "Gott der Christen der mächtigste ist". Siehe ebd., S.159.

¹⁰² Ebd.

sie auch keinen Willen."¹⁰³ Ein Mensch, der nur unter dem Gesichtspunkt seiner Produktivität als ein Subjekt gilt, wird schnell zum Opfer eines "Verständnis[ses] zum Zwecke der Ausbeutung, des 'Nehmens' [...]"¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund einer "kolonialistischen Ausdrucksweise[]"¹⁰⁵, bei der das Subjekt den Anderen einseitig für eigene Interessen vereinnahmt, stellt sich die Frage nach einer Subjektivität, die das Subjekt nicht überbetont. Es geht um ein Subjekt als eine Erfahrungsgröße, das den objektiven Bereich nicht "annektiert".

In der Literatur haben sich solche Konzepte ausgebildet, die die Identität des Individuums als perpetuierende Größe betrachten, ohne feste Grenzen, Zentrum und Peripherie in einem Austauschverhältnis mit dem Anderen.¹⁰⁶ Solche Konzepte kehren die Fremdheitserfahrung im Gegensatz zu Hegels Segregationskonzept gegen das objektive Fremde positiv um zu einem formkonstitutiven Erfahrungsmoment der Subjektivität: Die Selbsterfahrung als Fremderfahrung.¹⁰⁷

2.3.2. *Kommunikation*: Subjektivität als dialektische Konstellation

2.3.2.1. Subjektivität durch das Fremde: Alterität als mimetische Erfahrung

Kontrastiv zu Hegels "kolonialistischer" Subjektivität bietet sich Horkheimers/Adornos "negative Dialektik" an. Sie verweigert sich der Hegelschen Identität von Subjekt und Objekt und ist in Anlehnung an Gadammers und Adornos dialektischer Erfahrung im ersten Kapitel zu denken. An dieser Stelle vollzieht die "mimetische Erfahrung" einen Schritt von der reinen Theorie der Erfahrung zur *Erfahrung* im kunstästhetischen Sinne.

Mit der "negativen Dialektik" verbindet sich ein Subjektivitätsbegriff, der Subjekt und Objekt aufgrund ihres gemeinsamen geschichtlich-realen Horizontes nicht isoliert voneinander begreift, sondern in dialektischer Verklammerung. Sie überträgt die erfahrungsgebundene Interferenz zwischen Subjekt und Objekt auf die sogenannte "mimetische Erfahrung" in der Kunstästhetik. Damit erlaubt sie einen Schritt von der theoretischen Auseinandersetzung der Fremdheitserfahrung auf die Literatur Alfred Döblins.

Adorno versteht Subjektivität im Sinne Gadammers als ein aktives Engagement des Subjektes an der Erfahrung des Anderen. Zusammen mit Horkheimer definiert Adorno in einem Kapitel über den Antisemitismus der Studie "Dialektik der Aufklärung"¹⁰⁸ ein emphatisches Subjektivitätskonzept als "mimetische Erfahrung".

In einem dreistufigen Prozeß sei es dem Menschen gelungen, von einer "organischen Anschmiegung ans andere" in der Vor-Zivilisationsphase, über eine "organisierte Handhabung der Mimesis" in der magischen Phase, zu einer "rationalen Praxis" der Mimesis zu gelangen.¹⁰⁹ Vor

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., S. 160.

¹⁰⁵ Teichert, a.a.O., S. 35.

¹⁰⁶ Ebd., S. 21.

¹⁰⁷ Ebd., S. 22.

¹⁰⁸ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: Dies., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969, S. 177-218.

¹⁰⁹ Ebd., S. 188 f.

der Industrialisierung sei die "objektivierende[] Verhaltensweise"¹¹⁰ der Menschen solcherart gewesen, dass das Subjekt sich in seiner Wahrnehmung eher seiner Umwelt anglich. Anschließend habe sich das Subjekt infolge des Technisierungsprozesses und der wissenschaftlichen Entwicklung mehr zum Zentrum seiner "Austauschbeziehung" zwischen seinem subjektiven Innen und objektiver Außenwelt gemacht: mathematische Logik ermöglichte es dem Menschen, sich die Natur einfach neu zu erschaffen, als abstrakt-formale Größe. Diese Form der "beherrschte[n] Reflexion" veranlaßte die Autoren zwischen "pathischer Mimesis" und "gesunder Mimesis" zu unterscheiden.¹¹¹

Entscheidend für diesen Unterschied ist, inwieweit bei der Außenwahrnehmung des Menschen die Umwelt den eigentlichen Konstituenten seiner Identität darstellt. Eine "gesunde" Mimesis macht sich "das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, [...]".¹¹² Dem steht die positivistische Tendenz diametral entgegen, Realitätsstrukturen in allgemeingültige Formeln, Gesetze oder formale Sprachen zu übersetzen. Sie vereinfachen durch Abstraktion, weil so die Subjekt-Objekt-Beziehung einer wechselseitigen Durchdringung und Erfahrung des Gegenstandes durch das Subjekt entbehrt; es handelt sich um eine "Projektion des Innen auf das Außen". Denn bei dieser Art von Annäherung des Subjektes an die Objektwelt gilt ausschließlich das Interesse des Subjektes:

"Geht es [das Ich, M.W.] positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung."¹¹³

Horkheimer/Adorno entwickeln ein Subjektivitätskonzept, das das Subjekt erst durch den Bereich des Anderen möglich macht; das Andere wohnt dem Subjekt als eine Art anthropologischer Konstante inne.¹¹⁴ Übertragen auf die Kunst, äußert sich diese real-pragmatische Dialektik zwischen Subjekt und Objekt als "Verschränkung" der beiden Sphären. Die Funktion der Kunst ist es, dieser Vermittlung des Objektiven im Subjektiven gerecht zu werden.

2.3.2.2. Fremdheitserfahrung bei Lévinas als "Aufbruch ohne Wiederkehr"

Lévinas entwickelt alternativ zur "gesunden Mimesis" Horkheimers/Adornos einen Erfahrungsbegriff, der sich ebenfalls einer Hegelschen Einheit von Subjekt und Objekt verweigert und hier die Autonomie des Anderen innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung konstruiert. Dies erfolgt in

¹¹⁰ Ebd., S. 190.

¹¹¹ Ebd., S. 190.

¹¹² Ebd., S. 196.

¹¹³ Horkheimer/Adorno, a.a.O., S. 198.

¹¹⁴ Grundlage dieses Gedankens von der inhärenten Verschränkung zwischen Subjekt und Objekt war Kants Definition von der "gegenständliche[n] Welt, als Produkt jener 'verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden!'" Siehe Kant., I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage. Werke. Band III. S. 180 f. Zit. nach Horkheimer/Adorno, a.a.O., S. 197.

einer Konzeption der Subjektivität, in der das Subjekt dem Anderen begegnet, ohne dass diese Begegnung von Absichten und Zielen des Ich gelenkt wird, die sich auf die Interessen des Ich rückbeziehen lassen.¹¹⁵

Bildhaft gesprochen geht es Lévinas um ein Subjektivitätsmodell, bei der sich das Ich auf das Andere nicht bedingungslos, aber ohne Rückversicherungsgarantie einläßt. Lévinas stellt sich eine solche Situation als einen "Aufbruch ohne Wiederkehr"¹¹⁶ vor und bezeichnet diese Ausgangslage als "heteronome Erfahrung"¹¹⁷.

Bei einer solchen Erfahrung handelt es sich um eine idealtypische Situation und ist nur schwerlich als im Alltag erfahrbares Szenario vorzustellen. Lévinas zieht den religiösen Kontext heran, um sie zu veranschaulichen. Als "Erfahrung eines absolut Äußeren"¹¹⁸ berührt sie metaphysische Bereiche und ist eine transzendente Erfahrung.¹¹⁹ Aus ihr folgt zwischen dem Ich und dem Anderen ein Handlungsverlauf, der sich nicht fest bestimmen läßt und zukunftsgerichtet ist. Es ist, was Lévinas als eine "einseitige Tat"¹²⁰ bezeichnet.

Lévinas begründet diese offen angelegte "Bewegung der Transzendenz" des Ich mit dem Anderen mit der Brücken bildenden Funktion eines solchen metaphysischen Ereignisses. Denn in einer solchen "heteronomen Erfahrung" als einer transzendent gesetzten Auseinandersetzung des Ich mit dem Anderen manifestiert sich erst eine "Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt."¹²¹

Der Begriff des "Werkes" beinhaltet eine solche offen angelegte Erfahrung. Damit dem Anderen begegnet werden kann, ohne dass dieses in ein kategoriales Netz geschnürt wird, muß das Ich dem Anderen mit "Güte" begegnen: Die Erfahrung erfolgt, ohne ein Entgelt für ihre Ausführung vorauszusetzen. Deshalb ist sie auch eine "einseitige Tat"¹²², deren Ziel Lévinas eschatologisch denkt:

¹¹⁵ Lévinas geht davon aus, solche Interessen führten zu Umständen, die das Andere in seiner ursprünglichen Gestalt veränderten. Faktoren hierzu seien die bereits angesprochenen "kategoriale[n] Bestimmungen", die den Anderen in einen Kontext *für* das Ich brächten. Siehe ders., S. 215.

¹¹⁶ Ebd., S. 216. An früherer Stelle bezeichnet sie Lévinas als "Bewegung ohne Wiederkehr". Siehe ders., S. 213.

¹¹⁷ Ebd., S. 214.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Lévinas setzt das Andere als das "plotinische Eine", das "oberhalb des Seins und auch Jenseits des Denkens" steht. Siehe ders., S. 213. "Jenseits des Denkens" im Original altgriechisch.

Sein Modell setzt das Andere über den Bereich des "Eine[n]", ähnlich dem der "platonischen Hypothese über das Eine, das eines ist über dem Sein und *über der Erkenntnis*, [...]." Siehe ders., S. 214. Meine Hervorhebung.

Platons Begriff des "Einen" bezweckt eine Erfassung des Anderen alternativ zu gängigen kategorialen Größen. Daher ist das "Eine" bei Platon "fremd der Definition und der Grenze, dem Ort und der Zeit, der Selbigkeit mit sich und dem Unterschied zu sich, [...]." Siehe ders., S. 213.

Lévinas zieht dieses Modell heran, nicht um das Andere dem empirischen Erkenntnisbereich zu entziehen und metaphysisch zu setzen, sondern um nach einer Erfahrung "verschieden von der, durch die das Andere zum Selben wird[...]", zu fragen. Siehe ders., S. 214.

¹²⁰ Ebd., S. 216.

¹²¹ Ebd., S. 215.

¹²² Ebd., S. 216.

"Wer darauf verzichtet, den Erfolg seines Werks zu erleben, hat diesen Sieg in einer Zeit ohne das Ich ; er zielt ab auf diese Welt ohne Ich, er intendiert eine Zeit jenseits des Horizontes seiner Zeit. Eschatologie ohne Hoffnung für sich oder Befreiung von meiner Zeit."¹²³

Das aporetischen Handlungsmoment dieses Modells verstärkt sich in dieser eschatologischen Ausrichtung der Alteritätserfahrung des Ich, denn es kennt sein Ziel nicht. Sein (vorläufiges) "Ziel" ist der *Weg* hin zum Anderen. Seine Triebkraft ist nicht die Berechnung, sondern die Hoffnung, die Lévinas mit dem Begriff der "Geduld" erfaßt und einer unbefangenen Fremdheitserfahrung als ein weiteres Attribut voranstellt.¹²⁴

All diese in ihrem Verlauf unbestimmten Attribute einer Fremdheitserfahrung gipfeln in der Autonomie der Handlung selbst von zeitlich-räumlich bedingten Grenzen. Das Andere ist jenseitlich gesetzt, der Weg des Ich dahin nur zukunftsbezogen und: In diesem transzendenten Modell verhindert die Hinwendung des Ich zum Anderen eine selbstbezügliche Intention, weist sie über das diesseitige Leben des Ich hinaus.¹²⁵

Zu fragen ist nun, inwiefern Fremdheitserfahrung in Döblins Erzählung einen Erfahrungsbegriff enthält, der Subjektivität als Produkt einer dialektischen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt begreift. Bis zu diesem Punkt war zu sehen, dass sich dialektische, eschatologische oder "offene" subjektstheoretische Ansätze gegenüber Methoden abgrenzen, die eine Annäherung des Subjektes an seinen Außenkontext durch schematisch-abstrakte Gesetze, bezwecken, oder die die Kontaktnahme der einen Kultur mit einer Fremdkultur durch kühle Berechnung und projektiven Vorstellungen vom Anderen steuern. Döblins Subjektivitätsentwurf ist als eine solche Abgrenzung gegenüber einer abstraktiven "kolonialistischen" Subjektivitätskonzeption zu verstehen. Sein Entwurf entwickelt eine Theorie des "epischen Romans", die solche Konzepte ablehnt.

"Der blaue Tiger" erzählt Fremdheitserfahrung als ein konfliktreich und tragisch verlaufendes Szenario, indem diese hier vorgestellten Erfahrungs- und Subjektivitätsmodelle zum Tragen kommen. Döblins Erzählverfahren setzt Interkulturalität im Rahmen eines historischen Szenarios als eine Art Konflikt der unterschiedlichen möglichen Subjektivitätsmodelle, ob segregativer (kolonialistischer) oder kommunikativer Natur. *Sein* poetologischer Gestus, den ich aufgrund dieses einleitenden Kapitels "essayistisch" nennen möchte, resultiert aus Döblins erzählstrategischem Spiel mit diesen unterschiedlichen Konzepten, das kein endgültiges Rezept für das Unternehmen Fremdheitserfahrung bietet, sondern offen bleibt.

¹²³ Ebd., S. 217.

¹²⁴ Lévinas hierzu: "Die einseitige Tat ist nur möglich in der Geduld; die bis ans Ende durchgehaltene Geduld bedeutet für den Handelnden: darauf zu verzichten, die Ankunft am Ziel zu erleben, zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten." Ders., S. 216.

¹²⁵ Zur Veranschaulichung dieses Zukunftsaspektes zitiert Lévinas Léon Blum, der 1941 in einem Buch über einen Gedanken Nietzsches reflektiert und zitiert: "Wir arbeiten *in* der Gegenwart, nicht *für* die Gegenwart. Wie oft habe ich nicht in den Volksversammlungen die Worte Nietzsches wiederholt und erläutert: 'Daß die Zukunft und die entferntesten Dinge die Regel seien für alle gegenwärtigen Tage.'" Zit. nach Lévinas, a.a.O., S. 217.

II. Fremdheitserfahrung in Döblins "epischem Roman"¹²⁶: Subjektivität und Döblins Reaktion auf die "Krise des Subjekts" in der Moderne

Döblins Erzählkonzept ist vor dem Hintergrund einer Lebenswirklichkeit der Weimarer Republik zu sehen, die von einer "Fragmentierung von Welt und Ich"¹²⁷ geprägt war. Mit der Krise des Subjektes in der Moderne, das einen Totalitätsverlust des Subjektes metaphysischer, subjektbezogener und sprachlicher Art mit sich brachte, ging das krisenhafte Eingeständnis unter Schriftstellern der Weimarer Republik einher, "daß es mit der Kunst des Erzählens zu Ende geht".¹²⁸

Die Ich-Konzeption in der idealistischen Tradition Hegels verschaffte sich Geltung bis in die Literatur der Jahrhundertwende hinein. Das Ich, eingebettet in ein "einheitliche[s] und kohärente[s] Weltbild[]", wurde zunehmend fragwürdiger.¹²⁹ Und was das Individuum anbelangte, entfernte man sich von der Fokussierung auf das Individuum, wie es die Prosa des bürgerlichen Romans noch praktizierte. Eher galt eine Einsicht wie sie Robert Musil in einer Notiz äußerte, nämlich, "daß man nicht mehr mit naivem Gewissen Einzelschicksale so wichtig nehmen kann wie ehemals."¹³⁰ Aber worin gründet dieser Schritt weg vom bestehenden Subjektivitätsbegriff hin zu seiner Neudefinition? Der Grund ist in der philosophischen Grundlage der literarästhetischen Definition von Subjektivität zu suchen.

1. Das Ich im "heroischen Weltzustand"¹³¹ bei Descartes, Kant, Fichte und Hegel

Die idealistische Philosophie und ihr Einheitskonzept von Subjekt und Objekt hat sich in der Epik und Romankonzeption des frühen 20. Jahrhunderts als sogenannter "heroischer Weltzustand"¹³² niedergeschlagen. Im Roman war unter dem Einfluß der Hegelschen Geschichtsphilosophie der Handlungsaufbau auf ein gestaltendes Aufdecken der "verborgene[n] Totalität des Lebens"¹³³ angelegt. Im Epos war die "Totalität einer Welt- und Lebensanschauung"¹³⁴ prägendes Prinzip, wie auch für den Roman.

¹²⁶ Ich verwende diesen Begriff mit Verweis auf Roland Dollingers Studie zu Döblins Totalitätsbegriff. Siehe hierfür das Kapitel "Die Entwicklung des Totalitätsbegriffes in Döblins Romantheorie", S. 72-84, in: Dollinger, a.a.O.

¹²⁷ Hoock, a.a.O., S. 205.

¹²⁸ Benjamin, Walter, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolai Lesskows*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Adorno, Theodor .W. und Scholem, Gershom. Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Hermann, Hgg. 6 Bde. Frankfurt a. Main 1971-1985. Bd.II.2 Frankfurt a.M. 1977, S. 438-465, hier S. 439. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 207.

¹²⁹ Hoock, a.a.O., S. 208.

¹³⁰ Musil, Robert, *Motive - Einfälle - Notizen (auf losen Zetteln)*, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd.2: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Frisé, Adolf von, Hg., Hamburg 1955, S. 861-864, hier S. 709. Zit. nach Hoock, a.a.O., ebd.

¹³¹ Hoock, a.a.O., S. 209.

¹³² Schröder, Walter Johannes, *Epos (Theorie)*, in: Kohlschmidt, Werner; Mohr, Wolfgang, Hgg., *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Berlin 1958 (Bd. 1), S. 381-388, hier S. 381. Zit. nach Hoock, S. 209.

¹³³ Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Nach dem Text der 1. Aufl. Berlin 1920. Frankfurt a.M. 1988, S. 109. Zit. nach Hoock, S. 211.

¹³⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ästhetik*. Bassenge, Friedrich, Hg. Bd. II., Frankfurt a.M. o.J., S. 452. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 213.

Die Handlungsstruktur des Romans war vor dem Hintergrund der Hegelschen Geschichtsphilosophie auf die Entdeckung eines verborgenen "Weltsinn[s]"¹³⁵ angelegt. Doch eine moderne Lebenswirklichkeit, ihre technisierten Kommunikationsformen, Massenverkehr, -wohnung, -produktion, und -unterhaltung diskreditierte eine solche "Wichtigkeit des Isolierten und der Einzelperson"¹³⁶. Jegliches Weltmodell eines "heroischen" Ich wurde infolgedessen obsolet: sowohl die "Totalität des Ich" wie auch die "Ganzheit der Welt".¹³⁷ Hegels Konzept, das die Subjekthandlung teleologisch festlegt und eine sinnstiftende versöhnliche Ordnung zwischen Ich und Welt suggeriert,¹³⁸ verlor an Bedeutung, als statt dessen der "'defiziente Mensch in der Un-Ord-nung', welcher nach Sinn und Orientierung vergeblich sucht"¹³⁹, nach einem neuen Erzählprinzip im Roman und im Epos verlangte.

Der epischen Romantheorie Döblins geht ein Subjekt voraus, das auf eine breitenwirksame metaphysisch-idealistische Tradition zurückgeht und mit ihr eine Aufwertung des Erkenntnis-subjektes zum absoluten Ich. Döblin setzt sich von dieser Tradition ab, die laut Hooek von den Konzeptionen Descartes, Kants, Fichtes und Hegels geprägt ist. Sein Kernkritikpunkt gegenüber dem Erkenntnissubjekt Descartes, Kants, Fichtes und Hegels, ist "eine bis dahin unerreichte Machtposition", die das Erkenntnissubjekt erreicht habe.¹⁴⁰ Aus dieser hegemoniellen Position des Erkenntnissubjektes ergibt sich die "Subjektivität [...] als 'unhintergehbare und sich reflexiv selbst begründende Struktur'"¹⁴¹. Und diese sucht Döblins "epischer Roman" zu überwinden. Was genau Döblin zu seiner Distanzierung gegenüber den traditionellen Subjektivitätsansätzen bewog, sollen die folgenden Darstellungen zeigen.

1.1. Descartes' Unterwerfung des Empirischen unter das Geistige

Descartes postuliert das Subjekt als Erkenntnisgröße aus seiner Kompetenz des Denkens, ohne reflexiven oder relationalen Verweis auf seine Umwelt. Descartes leitete das Subjekt aus der bis dahin "intuitiv erkannte[n] Ich-Identität [...] die erste absolute Gewißheit, die allein dem Zweifel enthoben bleibt und so die sichere Basis menschlicher Erkenntnis darstellt."¹⁴² Der Weg hin zu diesem selbstreflexiven Charakter des cartesischen Subjektes läßt sich aus mehreren Schritten herleiten. Zunächst geht das cartesische Subjekt aus dem Wandel der Ich-Welt-Umklammerung

¹³⁵ Schröder, a.a.O., S. 381. Zit. nach Hooek, a.a.O., S. 213.

¹³⁶ Döblin, Alfred, *'Ulysses' von Joyce*, in: Muschg, Walter, Hg., *Aufsätze zur Literatur*, Olten/Freiburg i.Br. 1963, S. 287-290, hier S. 288. Zit. nach Hooek, a.a.O., S. 265.

¹³⁷ Hooek, a.a.O., S. 267.

¹³⁸ An dieser Stelle ist an die "epische Einheit" zu erinnern, die laut Hooek zwischen den beiden "Hauptphären" des Epos, dem "besonderen Inhalt der *bestimmten* Handlung" und der "Totalität der Weltanschauung", vermittelt. Hegel, *Ästhetik*, Bd. II., a.a.O., S. 438. Zit. nach Hooek, a.a.O., S. 210. Kursiv im Original.

Grundgedanke dieser Formulierung vom "besonderen Inhalt der *bestimmten* Handlung" dürfte Lukács' Devise sein, ein erzählerisches Werk müsse auf die Individualisierung des Handlungssubjektes zugespißt werden, wobei der Mensch als ein Mikrokosmos seiner Welt einen "Faden" bilde, "auf den die ganze Welt aufgeknüpft und durch den sie abgerollt wird". Lukács, *Theorie des Romans*, a.a.O., S. 71. Zit. nach Hooek, S. 212.

¹³⁹ Rothe, Wolfgang, *Metaphysischer Realismus. Literarische Außenseiter zwischen Links und Rechts*, in: Ders., Hg., *Die deutsche Literatur der Weimarer Republik*, Stuttgart 1974, S. 255-280, hier S. 265. Zit. nach Hooek, a.a.O., S. 267.

¹⁴⁰ Ebd., S. 69.

¹⁴¹ Hölsle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1: *Systementwicklung und Logik*, Hamburg 1987. S. 52. Zit. nach Hooek, S. 72.

durch die Zeit hervor, die sich nach dem Mittelalter auflöste und das "Ich" von der Welt isolierte. Descartes kompensiert den Bruch mit Hilfe eines "Subjektes", das "den führenden Part in der philosophischen Trias von Gott, Welt und Mensch übernimmt."¹⁴³

Damit das Subjekt die "unberechenbare Welt" unter Kontrolle bringen konnte, konstruierte Descartes die Vernunft als ein dem Subjekt abstrakt gegebenes Instrument. Die Vernunft leitet sich aus dem Denken des Subjekts her. Nun ist das Subjekt in seiner Eigenschaft als *Cogitans* an einen (über-sinnlichen) "Auftraggeber [...], der primär als denkendes Wesen aufgefaßt wird [...]", verwiesen.¹⁴⁴ Es kommt zu einem Dualismus des Subjekts: Einmal konstituiert es sich aus der abstrakten Vernunft, die sich wiederum aus dem metaphysischen herleitet - das Subjekt ist hier "selbständig-fürsichseiende[s] Geisteswesen"¹⁴⁵; hinzu kommt die materielle Gebundenheit des Subjekts als "sterbliches Lebewesen"¹⁴⁶. Diese läßt zwar einen empirischen Zusammenhang zu. Doch das cartesische Modell überbetont das Subjekt in seiner Funktion des Denkenden und gründet es damit auf einer abstrakten Basis, die nicht an die Erfahrung des Objektiven gebunden ist; Zima spricht von "cartesischer Unterwerfung" des Empirischen unter das Geistige, "weil sie zusammen mit der äußeren Natur das individuelle Subjekt als Natur dem herrschenden Geist unterordnet."¹⁴⁷ Descartes negiert damit das Subjekt in seinem empirischen Kontext: Welterkenntnis ist demnach ausschließlich Sache des Subjektes.

1.2. Kants "egologische" Konzeption

Mit Kant und Fichte konkretisierte sich die absolute Position des Erkenntnissubjekts um ein Weiteres. Hier äußert sich die Subjektivität in ihrer Vorrangstellung gegenüber der Objektivität aufgrund ihres ausschließenden Charakters. Auf der Basis einer "egologischen Konzeption"¹⁴⁸ emanzipierte Kant zunächst die Welterkenntnis von der "auftraggebenden" abstrakt-göttlichen Instanz neben Subjekt und Objekt, wie sie Descartes als eine dritte, metaphysische Größe konstruiert hatte.

Dagegen macht Kant die Subjektivität zur "Bedingung unserer Erkenntnis"¹⁴⁹. Nur bleibt Kant bei der Vorrangstellung des Subjekts für die Erkenntnis der Welt. Genauer: Bei den "Subjektive[n] Kategorien", Zima führt diese mit "apriorischen Grundlagen und Modi menschlicher Erfahrung" etc. an, verklammert sich die Welterkenntnis unmittelbar mit dem Subjekt.¹⁵⁰

Kant sieht das erkennende Subjekt stets auf seine apriorischen Merkmale bezogen, er denkt es nicht als ein Subjekt, das durch Erfahrung reflexiv an seine Außenwelt gebunden ist. Um diesen Subjektbezug zu erhalten, bindet Kant die Handlungsfähigkeit des Subjektes an die "Gesetze der

¹⁴² Hoock, a.a.O., S. 73.

¹⁴³ Zima, a.a.O., S. 96.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd., S. 97.

¹⁴⁶ Ebd., S. 96.

¹⁴⁷ Ebd., S. 97.

¹⁴⁸ Ebd., S. 99.

¹⁴⁹ Ebd., S. 98.

Vernunft"¹⁵¹. Nur in Anbindung subjektiver Verhaltensformen an diese Gesetze, sei ein subjektiver Wille erst möglich.

Bei diesem Vernunftkomplex handelt es sich abermals um ein abstraktes "allgemeingültiges Prinzip"¹⁵²; das heißt, Kant setzt im Subjekt Vernunft als universell gültigen Verhaltensmaßstab, auf dem die Urteilsfähigkeit eines jeden menschlichen Wesens gründet. Daraus folgt, dass sich in einem solchen "Wille[n] als Vernunft" die Willensbildung des Subjekts abermals als erfahrungsun- gebunden manifestiert, zwar unabhängig von einer cartesischen transzendenten Instanz, nun aber in der "Unterwerfung des Einzelwillens unter ein ihm fremdes abstrakt-asketisches Vernunft- prinzip [...]"¹⁵³

Der Nimbus des "heroischen Weltzustandes" findet hier seinen Raum, indem Kant die Erkenntnis des Anderen, der Welt, an ein individuelles Subjekt knüpft, das er rein geistig definiert. So entsteht ein asymmetrisches Werteverhältnis zwischen subjektivem/geistigem und objektivem/natürlichem/physischen Bereich. Bei diesem Denken "[...] geht [es] darum, von der Erfahrung der Einzelsubjekte zu abstrahieren, [...]"¹⁵⁴, es kommt dabei zur Vernachlässigung des empirischen Kontextes und damit der "Naturseite des Geistes" (Vischer)¹⁵⁵.

Hoock folgert aus diesem Ich-Modell, dass "formaliter - 'die ganze Körperwelt' [...] ohne das denkende Subjekt 'wegfallen' müßte."¹⁵⁶ Doch Kants Modell birgt einen Aspekt, der das Subjekt in seiner Existenz auf den objektiven Bereich verweist. Teilt er das Subjekt in zwei, das denkende und handelnde, ist zwar der denkende theoretische Teil des Subjekts der sinnlichen Welt entbunden. Aber der handelnde Anteil des Subjektes ist frei "von aller sinnlichen Determination"¹⁵⁷ und ist als praktisch-handelnd auf die *Erfahrung* der Welt verwiesen. Denn dieser handelnde Teil des Subjektes ist darauf angelegt, "[...] die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen."¹⁵⁸

1.3. Fichtes Subjekt als *Fundamentum Mundi*

Bei Fichte hebt sich die Zweiteilung des Subjekts in ein sinnlich und ein übersinnlich gebundenes Ich auf. Das Ich ist bei Fichte "absolute[r] Mittelpunkt des Denkens Fragens."¹⁵⁹ Subjektivität ist in Fichtes Modell erst in der Umklammerung der Gegenstandswelt mit dem Subjekt möglich. Kants "empirische" Hälfte eines praktischen Subjekts band das Ich in seiner Selbsterkenntnis

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd., S. 101.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd. Kursiv im Original.

¹⁵⁴ Ebd., S. 102.

¹⁵⁵ Ebd., S. 102.

¹⁵⁶ Reijen, Willem van, *Das unrettbare Ich*, in: Frank, Manfred; Raulet, Gérard; Reijen, Willem van, Hgg., *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1988. S. 373-400, hier S. 390. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 73.

¹⁵⁷ Hoock, a.a.O., S. 73.

¹⁵⁸ Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*. Bd. 6: *Schriften zu Ethik und Religionsphilosophie*. Weischedel, Wilhelm, Darmstadt 1983. S. 103-102, hier A 10. Zit. nach Hoock, S. 74.

¹⁵⁹ Hoock, a.a.O., S. 75.

noch an einen Außenkontext, indem das Ich sich "[...] auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem [...] Bewußtsein [...]" macht.¹⁶⁰

Diesen empirischen Konnex zum Objektiven hin tilgt Fichte und forciert ein Subjekt, das völlig auf Geist und Intellekt reduziert ist. Dieses Subjekt Fichtes ist der "Naturseite des Geistes"¹⁶¹ entledigt und dadurch entindividualisiert. Bei Fichte vollzieht sich diese Negation des empirischen Anteils am Subjekt, indem die Existenz des Ich völlig auf der "*Einheit des Subjectiven und Objectiven*"¹⁶² aufbaut. Ein solches Einheitskonzept basiert auf der "Auffassung des Subjektes als eines *Zugrundeliegenden*, als *fundamentum mundi*, [...]"¹⁶³

Fichte etabliert sein Ich-Konzept diskursiv als ein hermetisch geschlossenes System, indem er sein Einheitskonzept als Entwurf einer "Wissenschaftslehre" festschreibt.

Einerseits geschieht das, indem Fichte sein Einheitskonzept mit dem setzenden Ich auf ideologische Art mit der Wirklichkeit gleich setzt. Und zum Anderen legitimiert sich sein "*Ich* als individuelles Subjekt" ausschließlich aus dem Wissenschaftsdiskurs auf der Basis von Fichte, indem er "[...] nichts Andersartiges außerhalb dieses Subjektes gelten läßt."¹⁶⁴

Die Subjekt-Objekt-Beziehung stellt hier ein in sich geschlossenes System dar, das Wirklichkeit nicht aus einer Beziehung des Subjekts zum Objekt erkennt, das heißt, das Objektive wird nicht dem Subjekt äußerlich und daher unabhängig gedacht, sondern als etwas, das sich erst aus dem Subjekt ergibt: Das denkende Subjekt wird zur Voraussetzung für die Wirklichkeit - zum "Urheber der gesamten Wirklichkeit"¹⁶⁵:

"Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss."¹⁶⁶

Fichtes geschlossen-systemisches Wirklichkeitskonzept läßt ein Anderes außerhalb des Subjekts nicht zu: "Es [Seyn, M.W.] ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung", wie es heißt. Ein solches Denken impliziert einen empirischen Bereich, der "selbst als andersartig und fremd negiert wird". Folglich kann ein solcher Objektbereich "nur 'Unterthanen', d.h. Unterworfenen (subiecti) zeitigen."¹⁶⁷

¹⁶⁰ Siehe Anmerkung 33.

¹⁶¹ Zima, a.a.O., S. 102, zieht einen Ausdruck F. Th. Vischers heran.

¹⁶² Fichte, Immanuel Hermann, *Vorrede des Herausgebers*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I: *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin, 1971, S. IX. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 102.

¹⁶³ Zima, a.a.O., S. 103.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd., S. 104.

¹⁶⁶ Fichte, Johann G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: *Fichtes Werke*, Bd. I: *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, S. 59. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 103. Kursiv im Original. Zu diesem Gedankengang, der Hooocks Studie entnommen ist, siehe auch Hooock, S. 74.

1.4. Hegels "Weltgeist" gegen die "faule Existenz" des empirischen Ich

Hegel versetzt das Ich-Welt-Schema in ein Szenario, bei dem das Ich des Subjektes ähnlich wie bei Descartes eine Trägerfunktion für ein metaphysisches (hier: ideelles) Prinzip übernimmt. Hegel nennt diese Idee "Weltgeist". Er etabliert mit ihr ein ordnungsstiftendes geschichtsphilosophisches Konzept, das dem Ereignisdiskurs der Geschichte einen notwendig-vernünftigen Verlauf aufprägt.¹⁶⁸

Dieser Weltgeist äußert sich als ein "mythischer Subjekt-Aktant"¹⁶⁹. In ihm konkretisiert sich das idealistische Projekt einer "angestrebte[n] Einheit"¹⁷⁰ zwischen "[...] Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein [...]".¹⁷¹ Ein entscheidender Motus für dieses Streben nach Einheit ist die Vernunft, die den Erkenntnisprozeß des individuellen Subjekts auf die Identifikation mit dem mythischen Subjekt-Aktanten konzentriert.

Nun kommt bei Hegels Weltmodell zum Tragen, dass es dialektisch aus dem ideellen Pol der Vernunft und dem Pol der diese Idee ausführenden Subjekte resultiert. Dieses Weltmodell versteht Hegel als ein "weltimmanente[s] Prinzip"¹⁷² und ist ganz dem Ideellen verhaftet - das empirische Element hat in Hegels Weltmodell keine Funktion, denn "[...] die Natur [ist] gleichsam fremdbestimmt durch die Idee"¹⁷³. Diese Ausgrenzung des empirischen Bereiches bei Hegel erklärt sich aus dem "Weltgeist" selbst, dessen Wesen Hegel rein innerlich setzt, hier gilt: "[...] der Geist ist das *Bei-sich-selbst-Sein*."¹⁷⁴

Wenn nun Hegel die Freiheit des Subjektes an die Identifikation mit einem solchen abstrakt-innerlichen Geist bindet, bedeutet das im Klartext für das Subjekt seine völlige Isolation von dem, was sich nicht rein innerlich, nicht "geistig" denken läßt, und das sind all die Dinge, welche zur Materie gehören, d.h. äußerlich sind - das Konkrete im Natürlichen und im Körperlichen.¹⁷⁵

"Es gehört zum Wesen des Geistes, bei sich selbst zu sein, und kein Anderes, kein Fremdes außer sich zu haben: 'Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das *Bei-sich-selbst-Sein*. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin.'" ¹⁷⁶

¹⁶⁷ Fichte, Johann G., *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, in: *Fichtes Werke*, Bd. III: *Zur Rechts- und Sittenlehre I*, Berlin 1971. S. 27. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 105.

¹⁶⁸ Zima zufolge sei nach Hegel Weltgeschichte "[...] der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, [...]." Siehe ders., Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Bd. XII, Frankfurt a.M. 1986. S. 22. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 108.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd., S. 110.

¹⁷² Ebd., S.108.

¹⁷³ Ebd., S. 113.

¹⁷⁴ Ebd., S. 108.

¹⁷⁵ Zima faßt diesen Bereich als "alle Widerstände seitens der ungeformten Materie als *Gegenauftraggeber* und seitens der unbegriffenen *Natur* als *Antisubjekt* oder Ensemble von Antisubjekten (wie Trieb, Traum und Zufall)", zusammen. Kursive Setzung auch im Original. Siehe Zima, a.a.O., S. 111.

¹⁷⁶ Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O. (Anm. 43). S. 30. Zit. nach Zima, a.a.O., S. 109.

Hegels Welt teilt sich schismatisch in zwei Segmente: Auf der einen Seite befinden sich die Subjekte, die sich dem Identitätsdiktat der Vernunft unterordnen.¹⁷⁷ Auf der anderen Seite siedelt sich dasjenige an, was der Idee des Weltgeistes widerstrebt.¹⁷⁸

Hegels Subjekt ist dazu angehalten, das konkret Andere im Objekt gegen die abstrakte Vernunft auszuspielen. Hegels Worte setzen das objektive Andere pejorativ als die "Schwere der Materie", sie hat sich der abstrakten "Freiheit des Geistes" unterzuordnen¹⁷⁹. Das Andere bzw. die Natur als das Nicht-Subjektive disqualifiziert sich dabei von selbst:

"Dem hegelschen Naturbegriff eignet also ganz wesentlich ein Dualismus von reellem Auseinander [Sic!] und ideellem Innern. Ja in diesem Auseinanderbrechen beider Sphären sieht Hegel den defizitären Charakter der Natur, der sodann auch für die Notwendigkeit des Übergangs hin zum Geist verantwortlich ist."¹⁸⁰

Es bleibt festzuhalten: Mit der Vernunft als "Grundmodalität" seines geschichtsphilosophischen Weltbildes hat Hegel ein Prinzip eingeführt, das die Kluft zwischen Subjekt und Objekt mit der theoretischen "Brechstange" aufhob, und dies insofern als Ich-Identität nur noch im Einvernehmen mit der Vernunft möglich wurde. Das führte dazu, dass sich das Subjekt seiner empirischen Hälfte als der "faulen Existenz"¹⁸¹ entledigen mußte und somit "von all dem abstrahiert, was es einmalig und unverwechselbar macht."¹⁸²

2. Döblins romantheoretisches Verdikt gegen Idealismus und Wissenschaftsglauben

Bereits 1910 führte Döblin in seinen "Gesprächen mit Kalypso" (1910) ein Verdikt gegen ein "ganz abstrakte[s], schwindelhaft aufgeblasene[s] Individuum[]"¹⁸³ und rekurrierte dabei auf das cartesische Ich-Konzept. Vehement bricht Döblin mit dem Einheitskonzept der Idealisten, die Ich und Welt ineins denken. Zudem ist Döblins Kritik parallel einer Tendenz des naturwissenschaftlichen Empirismus und einem Vernunft-Glauben zu jener Phase zu denken, die dem Erkenntnissubjekt mehr Erklärungskompetenz für die Welt bescheinigte, als es die "empiriokritizistische[] Sichtweise" vieler Künstler dieser Phase vom "Zerfall[] von Welt und Ich in flüchtige Empfindungskomplexe" zuließ: das Ich war dieser Gruppe zufolge "unrettbar".¹⁸⁴ Und deren

¹⁷⁷ Auf der kollektiven Ebene sind das die "Volksgeister" oder "Agenten des Weltgeistes" und "individuelle Subjekte". Siehe ebd., S. 111.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Zima zitiert hierzu Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O. (Anm. 43). S. 30: "Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit". Siehe Zima, a.a.O., ebd.

¹⁸⁰ Ebd., S. 113. Meine Bemerkung.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O. (Anm. 43). Zit. nach Zima, a.a.O., S. 114.

¹⁸³ Döblin, Alfred, "Blick auf die Naturwissenschaft", in: *Die Neue Rundschau* 34 (1923), S. 1132-1138. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 237.

¹⁸⁴ Ebd., S. 238.

Kritik richtet sich gegen eine Ich-Konzeption, die dem Ich in seiner Erkenntnis zuviel Verfügungsgewalt über die Gegenstandswelt einräumt, hier tritt erneut das Ressentiment gegenüber dem hegemoniellen Anspruch an das Subjekt hervor. Für Döblin "[ist] das individuelle Ich [...] ein Gedanke, aber keine Tatsache"¹⁸⁵. Dieses aneignende Argument spricht Döblin bereits 1910 in den "Gesprächen mit Kalypso" an:

"Die Weisen, die sich um die Frage quälten, was den Dingen gehört und was mir, haben den Dingen alles geraubt und alle Herrlichkeit der Welt über das Ich gehäuft. Aber es ereignete sich da etwas Wunderbares. Es machte einer das Maul auf, einer, das Ich, sie sättigten es, immer mehr; es schluckte mit tiefen Zügen die ganze Welt ein; die füllte es bald bis auf die Haut aus, so daß das Ich nur noch eine dünne Schale um [ihren] Magen war; gespannt platzte sie; die Welt sprang wieder heraus, leckte die armseligen Reste mit der Zunge auf."¹⁸⁶

1913 äußerte Döblin in seinem sogenannten "Berliner Programm" mit der Schrift "An Romanautoren und ihre Kritiker", der Roman müsse "seine Wiedergeburt erleben als Kunstwerk und modernes Epos."¹⁸⁷ Es ging vielen Künstlern jener Phase in der Bewältigung der Subjektkrise um ein Erzählkonzept, das die wachsende Kluft zwischen dem Einzelnen und seiner diffuser gewordenen Umwelt überwinden helfe.

Schon in diesen frühen Romanessays äußert Döblin Skepsis gegenüber einem Subjektivitätsbegriff, der "[...] das Individuum in den Mittelpunkt der Weltgeschichte stellte [...]".¹⁸⁸ Diese Fokussierung auf das Individuum geht auf die idealistische Tradition Hegels zurück und manifestiert sich um die Jahrhundertwende im bürgerlichen Roman. Sie schlägt sich auch in der Geschichtsschreibung in der historischen Biographie nieder und veranlaßt als "Reflex einer fragwürdig gewordenen Ideologie" zu Skepsis, "da sie mit dem Rückgriff auf die Gestalt eines historischen Helden die geschlossene, lineare, am Einzelleben orientierte Erzählform zur falschen Notwendigkeit erhebe."¹⁸⁹ Dies gilt besonders für die ereignisreiche Phase während und nach dem Ersten Weltkrieg. Das Objektive, also Geschichte, die Ereignisse und das Tun außerhalb des Subjekts, formen und verändern den Charakter der Individuen und nicht umgekehrt.¹⁹⁰

In anderer Hinsicht ist die Überbetonung des Individuellen in der Moderne-Literatur als Kritikpunkt im Rahmen des sogenannten Psychologismus zu sehen. Das Individuelle stellt hier einen rationalistisch-positivistischen Effekt dar. Adorno zufolge haben sich die realistische und naturalistische Literatur mit ihren psychologisierenden Erzählelementen von selbst in Mißkredit gebracht. Der wissenschaftliche Positivismus der Zeit und die erzählerische Darstellung seien schwerlich zu vereinen gewesen. So habe Psychologie den Eindruck erweckt, die realistische Lite-

¹⁸⁵ Döblin, Alfred, "Die Natur und ihre Seelen", in: *Der Neue Merkur* 6 (1922). S. 5-14, hier S. 10. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 237.

¹⁸⁶ Döblin, Alfred, *Gespräche mit Kalypso. Über die Musik*, in: ders., SzÄPuL (1989). S. 11-112, hier S. 28. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 237.

¹⁸⁷ Döblin, Alfred, *An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm*, in: ders., SzÄPuL (1989). S. 119-123, hier S. 123. Zit. nach Hoock, a.a.O., S. 209.

¹⁸⁸ Dollinger, a.a.O., S. 73.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

ratur und ihre erzählerische Konzentration auf das seelische Innenleben der Menschen, wäre obsolet geworden:

"Nicht nur, daß alles Positive, Greifbare, auch die Faktizität des Inwendigen von Informationen und Wissenschaft beschlagnahmt ist, nötigt den Roman, damit zu brechen und der Darstellung des Wesens oder Unwesens sich zu überantworten, [...]"¹⁹¹

Zudem hätte sich die psychologisierende realistische Literatur verstärkt auf das Diffizile der individuellen Aspekte eines Handlungsdiskurses beschränkt. Döblin kritisierte diesen wissenschaftlichen Wesenszug des Realismus und Naturalismus als vermeintlich oberflächlichen Umgang mit den materialistischen Wissenschaften. Ihren Anspruch an eine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit verbindet Döblin auf literaturtheoretischer Ebene mit einer Kritik des Realismus seiner Zeit, der ein "naives Vertrauen in eine erkennbare sinnvolle Ordnung der Welt bewahrt" habe und sich der Erfassung der Wirklichkeit einseitig annähere.¹⁹² Dem Rationalismus ähnlich, bleibe eine psychologisierende Darstellungsform bei der Abstraktion stehen und schaffe es nicht, "auf das Konkrete zurück[zu]dringen."¹⁹³ Der psychologisierenden Darstellung wohne ein reduktives Moment inne, das sich in der Anwendung von Analyse- und Differenzierungsverfahren zeige, deren spekulative Erkenntnismodi von der komplexen Struktur des Gegenstandes, der menschlichen Psyche, abstrahierten.

Das eigentliche Problem ist nicht das mimetische Dilemma der realistischen Literatur (sowie des Positivismus), ihrem Anspruch an Objektivität nicht Genüge zu leisten. Döblins Kritik richtete sich gegen die abstraktiven Tendenzen des Positivismus' im realistischen Erzählen, die laut Adorno wie ein "hermetischer Schleier" die elementaren Erfahrungswerte verhüllten.¹⁹⁴

Döblin postuliert einen freieren und bekennenden Umgang der Erzählung mit diesem Dilemma. Ähnlich Adornos "immanentem Anspruch" seiner "negativen Epopöe" verfährt Döblin. Dieser Anspruch beinhaltet ein offenes Bekenntnis des dichtenden Ich, das gezielt auf der Erzählebene "Innenräume" schafft, die "ihm [dem Ich] den Fehltritt in die fremde Welt erspart, wie er zutage käme an der Falschheit des Tons, der mit jener vertraut tut."¹⁹⁵

Adorno veranschaulicht diesen Gedanken an der Literatur Dostojewskis, die auch Wesenhaftes in den Figuren freilegt, jedoch modellhafter, freier in der imaginären Konzeption und weniger im Anspruch an eine empirische Nachempfindung. Dostojewski verfolge demnach eine Darstellung des "intelligiblen" Charakters der Figuren.¹⁹⁶

Döblin hat diesen "Fehltritt" an der realistischen und naturalistischen Literatur empfunden. Die Folgen dieses "Fehltritts" auf Erkenntnisebene äußern sich als ein Verlust an Konzisität und

¹⁹¹ Adorno, Theodor W., *Standort des Erzählers*, a.a.O., S. 43.

¹⁹² Hoock, a.a.O., S. 221.

¹⁹³ Döblin, *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S. 121.

¹⁹⁴ "[...] je dichter und lückenloser die Oberfläche des gesellschaftlichen Lernprozesses sich fügt, um so hermetischer diese als Schleier das Wesen verhüllt." Siehe Adorno, *Standort des Erzählers*, S. 43.

Hierzu Döblin: "Sie [die Romanschriftstellerei, M.W.] imitiert, ohne in die Realität einzudringen oder sie gar zu durchstoßen, einige Oberflächen der Realität." Siehe ders., *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 107.

¹⁹⁵ Adorno, *Standort des Erzählers*, a.a.O., S. 44.

¹⁹⁶ Ebd., S. 42.

Schärfe des Wirklichkeitsbildes. Das veranschaulicht Döblin an der Sprache. Wie die psychologisierende Literatur "ein dilettantisches Vermuten, scholastisches Gerede, spintisierender Bombast, verfehlte, verheuchelte Lyrik"¹⁹⁷ im Umgang mit der menschlichen Psyche, sei, verhalte sich die Romanliteratur entsprechend spekulativ im Umgang mit der Sprache. Döblin postuliert: Auf sprachlicher Ebene müßte ein Sprachmodus, der nicht "illusionistisch" verfare, sich *ex negativo* aus der Sprache des Naturalismus herleiten. Denn diese zeige sich "in dem, was sie vermeidet: ein fehlender Schmuck, im Fehlen der Absicht, im Fehlen des bloß sprachlich schönen oder schwunghaften, im Fernhalten der Maniertheit."¹⁹⁸ Andererseits hält er den Naturalisten vor:

"Da glauben sie das Beste getan zu haben, was sie können, wenn sie möglichst echt und wie die Natur sind. Als wenn das einer könnte. Die Natur läßt sich weder in den Bauch kriechen noch hat sie Schlepenträger nötig." ¹⁹⁹

Diesen Zusammenhang exemplifiziert er an der zeichentheoretischen Diskrepanz zwischen begrifflichen Zeichen und ihren Referenten: Romanautoren hantierten leichtfertig mit Abstrakta wie "Zorn", "Liebe", "Verachtung", um menschliche Handlungen narrativ zu entfalten, ohne sich der "Erscheinungskomplexe" bewußt zu sein, die sich tatsächlich hinter den Begriffen verbergen.²⁰⁰

Doch bleibt Döblin nicht bei diesem Ressentiment, differenziert es und betont ein Element des zeitgenössischen Romans, das sich von seiner positivistischen Abstraktion des Psychologismus abhebt. Dieses Moment treibt aus der Darstellung den "empirischen Menschen"²⁰¹ hervor, indem die Sprache - und nur hier: an der Oberfläche - die lebensnahe Darstellung des Menschen sucht. Zwar "[diskreditiert] Diese Nähe zur alltäglichen Mitteilung [...] den Roman, macht ihn für manche zur niedrigsten Kunstgattung", aber Döblin klagt dieses konkretisierende Element für das Epos ein, daher "soll [das] den Epiker nicht genieren. Er verachte überhaupt die Kunst. Er mache aus der scheinbaren Ungunst seiner Position einen Vorteil: er steht dem *lebendigen Leben* am nächsten kraft seines Materials, des Wortes."²⁰²

3. Döblins "epischer Roman" als anti-idealistisches Regulativ

Vor dem Hintergrund einer idealismuskritischen Haltung zur Subjektivität und einer Skepsis in der Literatur der Moderne gegenüber einer rationalistischen Wirklichkeitskonzeption, ist Döblins

¹⁹⁷ Döblin, *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S. 120.

¹⁹⁸ Ebd., S. 122.

¹⁹⁹ Ders., *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 110.

²⁰⁰ Auch Worte entsprängen einem ordnungsstiftenden Prinzip, denn: "Sie können nie und nimmermehr als Mikroskope oder Fernrohre dienen, diese blinden Scheiben; [...]" Und gerade deshalb könnten, so Döblin, diese "[...] nicht zum Leitfaden einer lebennachbildenden Handlung werden." Siehe Döblin, *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S. 121.

²⁰¹ Hoock, a.a.O., S. 215.

²⁰² Döblin, *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S. 126. Meine Hervorhebung.

"Exilästhetik" von Bedeutung.²⁰³ Aus Döblins Formel, die "'lebenswahre Darstellung' von 'persönlichen und gesellschaftlichen Phänomene[n]'", geht Döblins "erkenntnisphilosophische[r] Anspruch an die epische Literatur"²⁰⁴ hervor, aus dem Totalitätsverlust des Subjektes seiner Zeit literarästhetische Konsequenzen zu ziehen.²⁰⁵ Die "geschlossene, lineare, am Einzelleben orientierte Erzählform"²⁰⁶ des bürgerlichen Romans habe der Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Umwelt nicht genügend Rechnung getragen. Auf der Suche nach einem adäquaten mimetischen Regulativ erkannte Döblin in der epischen Literatur einen Lösungsansatz: Sie schien "dem Leser einen Blick auf die grundlegenden gesellschaftlichen Prozesse und individuellen Erfahrungen zu gewähren."²⁰⁷

Aus rezeptionsästhetischen Gründen, aber auch in gesellschaftlicher Hinsicht definierte Döblin seinen Roman als "epischen Roman" im Gegensatz zum Epos neu. Zwischen der Subjektivität des Textes und dem Rezipienten sollte ein Aktualitätsbezug des historischen Stoffes für die Gegenwart und zugleich Wirklichkeitserkenntnis forciert, nicht jedoch durch Spannung unterhalten werden.²⁰⁸ Dieser kollektive Anspruch schlägt sich in anthropologischen Tendenzen für die Romangestaltung nieder - in der oben erwähnten "lebenswahren Darstellung". Aber auch in einem Subjektivitätsbegriff, der die Bedeutung des Objektiven als Erfahrungsimpuls für den Wandel des Subjektes betont. Dies bringt für die Figuren auf der Handlungsebene eine Konfliktstruktur mit sich, die eher dem Außenimpuls unterliegt als der Motivation durch deren "Innenleben".²⁰⁹

Döblins "epischer Roman" birgt ambivalente Züge. Denn zunächst distanziert er sich von der totalisierenden Subjektivitätskonzeption eines Hegel oder Fichte. Dann vermißt er einen Mangel in der Präzision eines "photographisch" genauen Realismus und entwirft ein eigenes Konzept der Ganzheitlichkeit. Wobei zu betonen ist, dass Döblin Ganzheitlichkeit im Sinne der "Idee einer natürlichen Totalität"²¹⁰ versteht, in die der Mensch als ein "Ding unter Dingen" eingebettet ist.²¹¹ Sie impliziert aufgrund ihrer dialektisch-dynamischen Subjekt-Objekt-Beziehung ein ausgesprochen erfahrungstheoretisches Prinzip und gründet auf Döblins "empirischem Menschen":

Diese Nähe zur alltäglichen Mitteilung diskreditiert den Roman, [...]. Das soll den Epiker nicht genießen. Er verachte überhaupt die Kunst. Er mache aus der scheinbaren Ungunst seiner Position einen Vorteil: *er steht dem lebendigen Leben am nächsten* kraft seines Materials, des Wortes. Zehn Schritte halte er sich Kunst vom Leibe."²¹²

²⁰³ Dollinger verweist in diesem Zusammenhang auf Döblins Behauptung, "daß hinter 'dem verderblichen Rationalismus [...] die ganze Welt mit der Vielheit ihrer Dimensionen völlig versunken' sei." Siehe Dollinger, a.a.O., S. 75.

²⁰⁴ Döblin, Alfred, *Aufsätze zur Literatur*. Muschg, Walter, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1963, S. 175. Zit. nach Dollinger, a.a.O., S. 71.

²⁰⁵ Ebd., S. 73

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., S. 71.

²⁰⁸ Ebd., S. 72.

²⁰⁹ Ebd., S. 74.

²¹⁰ Ebd., S. 83.

²¹¹ Ebd., S. 84.

²¹² Döblin, *Bemerkungen zum Roman*, in: ders. SzÄPuL (1989), S. 126 f. Meine Hervorhebung.

Auf der formalen Ebene manifestiert sich dieses Konzept mit einem Subjekt in einer Position zum Objektiven nach dem Schema der adornschen "dialektischen Erfahrung" als ein Erzählkonzept mit zwei Diskursebenen. Die eine der beiden Ebenen, sie nennt sich Ebene des "Erkennens", entfaltet ein zu erzählendes Thema in seiner "transhistorischen" oder exemplarischen Dimension. Auf der Ebene des "Erzeugens" entfaltet sich das Thema in seiner transhistorischen Dimension an der lebensnahen Darstellung der Akteure im Konflikt der Außenwelt. Auf dieser Erzähldiskursebene artikuliert sich der anti-idealistische Gestus in Döblins Erzählkonzept und sein Subjektivitätsmodell vom "empirischen Menschen". Auf der Diskursebene des "Erzeugens" entwickelt sich die Handlung über das konfliktreiche Aufeinandertreffen der Romanfiguren. Sie wiederum zeitigen gerade über diese Konflikte Veränderungen und rufen so bedeutungstragende Dynamik für die "Tiefengeschichte"²¹³ des Romans hervor. Zunächst ist eine Einführung in Döblins Subjektivitätskonzeption selbst angebracht.

3.1. Konstellationen der Subjektivität bei Döblin

3.1.1. Subjektivität und Erfahrung: Döblins "empirischer Mensch"

Döblins "empirischer Mensch" resultiert direkt aus der rezeptionsästhetischen und sozialen Neukonzeption des (nun epischen) Romans. In den 1930er Jahren formuliert Walter Benjamin in einer Rezension den literarästhetischen Anspruch, "in der Darstellung des menschlichen Daseins das Inkommensurable auf die Spitze [zu] treiben."²¹⁴ Benjamin bemängelt an Döblins "Berlin Alexanderplatz", eben diese Inkommensurabilität unterschlagen zu haben, indem die Figur des Biberkopf "seinen exemplarischen Charakter verloren [habe] und [...] zu einer Figur des bürgerlichen Bildungsromans geworden [sei], [...]".²¹⁵

Döblins nun neues episches Ich reflektiert eine Neuorientierung, die in ihrer Konzeption keineswegs auf den bürgerlichen Individualismus zurückgreift, sondern eine Subjektsidee entwirft, die den Menschen "als physisches Wesen" in einer "natürlichen Totalität [...] eingebettet" sieht.²¹⁶ Dieses Subjektivitätsverständnis offenbart wiederum den lebensnahen, weil auf den Außenkontext des Individuums ausgerichteten, Charakter der Darstellung. Es liegt nahe, diese Auffassung vor dem Hintergrund seiner idealismuskritischen Einstellung zu sehen. Sie richtete sich in erster Linie gegen den Glauben an eine artifizielle Harmonie und Kohärenz zwischen Ich und Welt, die nichts mehr mit den realen Verhältnissen zu tun hat. In seinen naturphilosophischen Schriften "Das Ich über der Natur" (1927) und "Unser Dasein" (1933) entwirft Döblin Subjektivität auf der Basis eines Subjekts im Spannungsfeld mit seiner Außenwelt. Sein "epischer Roman" beherzigt diese Dialektik.

²¹³ Dollinger zieht diesen Begriff der "Tiefengeschichte" aus Döblins "Aufsätzen zur Literatur" heran, um Döblins Grundmotiv für die "Amazonas"-Trilogie zu erläutern, die laut Döblin in "eine[r] Art epische[n] Generalabrechnung mit unserer Zivilisation" bestanden hätte. Siehe Dollinger, a.a.O., S. 69 und S. 70.

²¹⁴ Ebd., S. 82.

²¹⁵ Ebd., S. 83.

²¹⁶ Ebd.

Da das Epos ein "beziehungsreiche[s] Fluktuieren, alle Unsicherheit und Ratlosigkeit gegenüber der letzten Sinnfrage des Lebens"²¹⁷ nicht kennt, verweigert es sich einem Diskurs zwischen Ich und Welt, der teleologisch verläuft und definitive Lösungen für das Gefühl der Negativität im Bezug des Ich zu seiner Welt nicht kennt. Die Epos-Devise: "Sinn ist nicht vorfindbar, sondern kann erst durch die Negation des Sinnes hindurch aufscheinen"²¹⁸, verweist das Subjekt auf das konkrete Reale und nicht auf ein abstraktes Absolutes.

Nun birgt Döblins Subjektivitätsentwurf einen Erfahrungsmodus, der sehr dem Konzept der "negativen Erfahrung" Gadamers ähnelt. Das Subjekt ist für die Erfahrung seiner Außenwelt dazu angehalten, seinen gegebenen Zustand zu verlassen. Das geht mit Döblins Subjekt einher, dessen Position zur Außenwelt stets defizitär ist. Denn das Objektive unterliegt den Veränderungsfaktoren der Zeitlichkeit und der Sprache.

Das "Konkrete", wie es Döblin entwirft, wirkt sich auf das Subjekt als negativer Faktor aus. Wenn nun dieses "konkrete Reale", wie es Döblin entwirft, ein Subjekt impliziert, das nicht mehr auf sich selbst reflektiert, sondern auf seine Aussenwelt, auf das Andere, bedeutet das im Narrativen: Handlung. Das zeigt sich besonders am Begriff des "empirischen Menschen", denn:

"Im Gegensatz Roman erfährt das Ich im Epos keine erkenntnistheoretische oder ontologische Hypostasierung, ist kein Idealtyp, kein Individuum um seiner selbst willen, nicht Objekt der Psychologie und Anthropologie.' Der *'epische Mensch'* ist vielmehr *'der empirische Mensch'*, auf den sich auch eine moderne Romanprosa wieder zurückgeworfen sieht."²¹⁹

Dieser Gedanke vom erfahrungsgebundenen Menschen impliziert darüber hinaus eine Haltung des Ich zu seiner Welt, die aporetisch und zukunftsgerichtet ist, einen dauerhaften Prozeß, bei dem es den Anderen erarbeiten muß. Für die Erzählhandlung bedeutet das einen Vorrang vor der Funktion der Figuren. Handlung wird nicht mehr durch das Innenleben der Figuren motiviert. Den Impuls setzen die Geschehensmomente des objektiven Bereiches, also dessen, was außerhalb des Subjektes ist. So gälte es, die "existentielle Situation des Menschen" am Prozeß des "Suchen[s] [...] nach einem Ratschluß" selbst zu entfalten. Die Handlung des Individuums ist es also, die nun im Zentrum der Darstellung steht.²²⁰

3.1.2. Subjektivität und Fremdheitserfahrung bei Döblin

3.1.2.1. Der "empirische Mensch" im diachronal-synchronalen Achsenmodell

Fremdheit ergibt sich hinsichtlich der Poetik Döblins aus dem Erkenntnisdilemma des Menschen für die Wahrnehmung seiner Außenwelt selbst. Man kann Döblins Subjekt-Objekt- beziehungs-

²¹⁷ Hoock, a.a.O., S. 215.

²¹⁸ Ebd., S. 216.

²¹⁹ Hoock zitiert Döblin aus: *Bemerkungen zum Roman*, in: ders., SzÄPuL (1989), S. 123-127, hier S. 126. Siehe Hoock, a.a.O., S. 215. Meine Hervorhebung.

²²⁰ Kahler, Erich, "Untergang und Übergang der epischen Kunstform", in: *Die Neue Rundschau* 64 (1953). S. 1-44, hier S. 36. Zit. nach Hoock, a.a.O., ebd.

weise Ich-Welt-Verhältnis als ein dialektisches Modell denken, im Sinne der "verschränkten Beziehung", wie sie Adorno entworfen hat. Nach dem Theorem: "Nichts bewegt ohne bewegt zu werden"²²¹, erkennt Döblin das Subjekt in einem untrennbaren Wirkungsverhältnis zu seiner Umwelt. Zwischen beiden Größen besteht ein existentieller Zusammenhang. Menschliche Erfahrung ist eingebettet in ein Kräftefeld von Teilen, deren Gesamtkonzert ein Ganzes bilden. Dabei verortet Döblins Erzählkonzeption das Individuum in einem Globalzusammenhang menschlicher Erfahrung. Der Wille des Einzelnen befindet sich in einem Kräftegeflecht mit dem kollektiven Kontext, in dem beide Sphären aufeinander wirken. Döblin nennt den Vorgang "Gegenbewegung"²²². Erfahrung ergibt sich nicht nur aus der Bewegung der Person auf die Welt, auch die Weltwirkung der Person wird relevant.

Entsprechend kennzeichnet das Ich-Welt-Verhältnis bei Döblin eine Subjekt-Objekt-Beziehung, bei der sich die Erfahrung des Anderen als eine Form nicht-intentionalen Handelns vollzieht: "Denn auch [...] wir sind 'wir' in allen Stücken und Dingen, und wenn von Handeln die Rede ist, dann sind 'wir' auch - im Erleiden."²²³ Und dieses "Erleiden" deutet den Bereich an, in dem sich das Andere ansiedelt. Um dieses Andere theoretisch zu veranschaulichen, entwirft Döblin ein Modell, das das Andere systemisch erfasst. Das Modell versteht hier das Andere als diejenigen Momente menschlichen Handelns, die aufgrund ihrer zeitlich-räumlichen Dimension für das individuelle Bewußtsein eine Art negativen "Graubereich" darstellen. So gesehen ist Realität eine relative Größe und unterliegt für die Wahrnehmungskapazität des Menschen einem Perspektivenproblem.

In seinem Modell verteilt Döblin menschliche Erfahrung auf zwei unterschiedlichen Zeitachsen, die beide eine Perspektivierung im individuellen wie im kollektiv-globalen Kontext erlauben. Es handelt sich dabei um eine *diachrone* Achse, die menschliches Handeln in einem sukzessiven Ablauf veranschaulicht. Die *synchrone* Achse zeigt den Gegenwartshorizont an, auf ihr manifestiert sich das Andere auf einem Gleichzeitigkeitshorizont.²²⁴ In diesem synchronen Existenzzusammenhang des Individuums äußert sich das Andere als das, was "neben" dem Einzelnen stattfindet, sich aber außerhalb seines individuellen Wahrnehmungshorizontes vollzieht: "Nämlich wir sagen: es ist Handeln nicht einseitig das, was von der Person in Richtung Welt ausgeht, sondern überhaupt was mit der Person und an der Person geschieht."²²⁵

Andererseits manifestiert sich das Andere auf der diachronalen Zeitachse lediglich als historische "Spur" menschlichen Handelns, das dem Zeitfaktor anheimfällt und nicht mehr unmittelbar der menschlichen Wahrnehmung präsent sein kann: "Was wir zum Schluß hinterlassen, ist dann nicht bloß das sichtbare, sondern auch ein unsichtbares weltgeschichtliches Material [...]. Wir 'kennen' es nicht, wir sind es mit."²²⁶

²²¹ Döblin, *Unser Dasein*, a.a.O., S. 190.

²²² Ebd., S. 187.

²²³ Ebd., S. 185.

²²⁴ "Diese Gleichzeitigkeit im Jetzt ist eine einzige Wahrheit [...]. Man hat praktische Gründe, dies *Hintereinander* gut zu studieren. Aber darüber hinaus ist noch der Zusammenhang des *Nebeneinander*, der Gleichzeitigkeit, die Aneinanderreihung im ausgefüllten Inhalt des Jetzt zu bedenken." Meine Hervorhebung. Siehe Döblin, ebd., S. 216.

²²⁵ Ebd., S. 185.

²²⁶ Ebd.

Döblin veranschaulicht mit seinem Handlungsschema, dass menschliche Erfahrung einen kollektiv-globalen und einen individuellen Zusammenhang aufweist. Jeder Mensch unterliegt in seiner Erfahrung einem Wahrnehmungsdefizit, weil Handlungen sich in konkrete "sichtbare" Handlungsbereiche und abstrakte "unsichtbare" aufteilen lassen. Zunächst geht das Subjekt von seinem individuellen Kontext aus, dessen Wahrnehmungshorizont die "sichtbare" Welt erfaßt. "Unsichtbar" sind diejenigen Sachverhalte, die auf der diachronen Achse historisch zu weit in der Vergangenheit liegen und auf der synchronen Achse vom Standpunkt des Subjekts räumlich zu weit entfernt sind. Döblins Achsen-Schema ist ein Konzept, das diese Bruchstellen menschlicher Erfahrung veranschaulicht.

Fremdheitserfahrung als Erfahrung sprachlicher Negativität

Über das Achsenmodell hinaus vergegenwärtigt Döblins Realitätskonzept den Erfahrungsbruch des menschlichen Individuums, indem er zwischen sprachlich oder begrifflich vermittelter Erfahrung von Realität und unmittelbar erlebter Realität unterscheidet. Diskurskritisch setzt Döblin die chimärenhafte Eigenschaft eines Begriffes wie "Realität" auseinander: denn die Bedeutung eines Wortes kann den Erfahrungsbruch zwischen Ich und Welt nur defizitär kitten.

Hier entlarvt Döblin Sprache als ein mimetisches Verfahren, das sich seinem Referenten nur defizitär annähern kann, "[...] denn es [das Wort, M.W.] will diesem Fluß des Daseins seine Realität rauben, es will das Frühere als abstrakt und bloß möglich und ebenso das Spätere beiseite schieben."²²⁷ Nicht auch nur im Mindesten erfaßt ein Begriff wie "Realität" oder "Jetzt" worauf er referiert: Eine Miniatur des "Dasein[s] und Vergehen[s]"²²⁸. Eine solche Auffassung begründet Döblin mit dem Begriff der "Zeitlichkeit", die *per se* niemals Entität sein kann.

"Realität hat die Handlung und nicht der Moment. Die Dinge der Welt, alle ohne Ausnahme, und deutlich unsere Triebe spotten des Jetzt. Sie rasen durch dieses Sperrfeuer. Fließend ist die Realität [...]. Wie steht es mit den alten Worten Jetzt und Zeitlichkeit, die ich doch an die Dinge heranbringen muß? Sie sind praktische Begriffe, Gesprächsworte zur Orientierung. Einen Tatbestand analysieren sie nicht. Der ist sehr komplex, und daran hängt die Realität."²²⁹

Also unterscheidet Döblin zwischen wirklicher und vorgestellter Zeitlichkeit. Als "reale Bewegung" ist sie ein Momentum des handelnden Individuums, untersteht der Veränderung. Dabei ist das Ich ein "Grundtatbestand der Welt und Motor der wirklichen Zeitlichkeit."²³⁰

Das Andere manifestiert sich in dieser Sprachproblematik, Sprache ist lediglich ein dem Menschen entstammendes Kompensationsmedium für diesen Zustand der Entfremdung. Aber Döblin entwickelt eine Erzählkonzeption, die diese Problematik nicht nur von theoretischer Seite aus

²²⁷ Ebd., S. 218.

²²⁸ Ebd., S. 217.

²²⁹ Ebd., S. 218 f.

²³⁰ Ebd., S. 207.

reflektiert, sondern auch im Epos selbst auf narrativer Ebene praktiziert. Das zeigt sich bereits darin, dass Döblins Wahrheitsbegriff von einer Darstellung der Wirklichkeit ausgeht, die - hier kommt das Achsenmodell zum Tragen -, über die Handlungsebene des Individuums und des augenblicklichen Handlungskontextes hinaus geht und den kollektiv-globalen Zusammenhang, seine historische Entstehung und Implikation für das Zukünftige mit berücksichtigt.

Nach einer sprachkritischen Veranschaulichung der relativen Referentialität eines Begriffes wie "Realität", begründet Döblin seinen Wahrheitsbegriff auf einer Erfahrung, die nicht sprachlich-begrifflich vermittelt ist, sondern dem unmittelbaren Erleben entspringt. Döblins Epik reflektiert diesen Tatbestand auf narrativer Ebene und stellt Realität unter das Ethos einer Wahrheit des unmittelbar gelebten Lebens dar.

Fremdheitserfahrung als Erfahrung zeitlicher Negativität

Döblin versteht Realität als eine niemals fest einzugrenzende Entität. Diese Eigenschaft geht einher mit Döblins gegenwartsgebundener Definition der Realität: "Das Jetzt, die Gegenwart, ist die einzige Realität, sie ist allein das Dasein [...]. An der Gegenwart haftet Leben. Allein das Jetzt wird erlebt. Dies hebt ganz deutlich das Jetzt aus aller Zeit heraus."²³¹

Realität in ihrer faktischen Manifestation des "Jetzt" vergegenwärtigt die Problematik eines jeden mimetischen Verfahrens, das an sich den Anspruch stellt, Ich und Welt, Subjekt und Objekt, in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen. Dem setzt Döblin einen Realitätsbegriff entgegen, der Wahrheit an das unmittelbare Wirklichkeitserlebnis koppelt. Dies bringt kontingente Faktoren mit sich. Doch Döblin geht es um ein ethisches Anliegen, birgt sein Konzept ein Weltverständnis, das an einen ungebrochenen Bewältigungsprozeß der Gegenwart appelliert. Folgendes Zitat weist auf diesen ethischen Nimbus hin:

"Und gerade dies ist die besondere *Würde* dieser sogenannten Gegenwart. Es ist ganz unmöglich, diese Gegenwart in auch nur eine einzige Beziehung zu einer Vergangenheit oder Zukunft zu stellen. Das Jetzt ist eine Sonderklasse. Es ist gegenüber dem Vorhin und Nachher einfach die Realität."²³²

Diese "Würde" impliziert zudem, dass die (darstellerische) Auseinandersetzung der Gegenwart sich dem Anspruch der Endgültigkeit oder der Absolutheit verweigert. Für Döblin ist Realität niemals Entität, sondern stets

"[...] ausgedehntes, breites und tiefes Jetzt [...]. Ich erlebe das Jetzt nur an seinem Inhalt, nur der ausfüllende Inhalt ist Jetzt. Der Tisch, das Zimmer, das Licht ist Jetzt, aber ihr wirkliches Dasein allein, und nicht die Erinnerung an sie oder der Bericht von ihnen, ist Jetzt."²³³

²³¹ Ebd., S. 214.

²³² Ebd. Meine Hervorhebung.

²³³ Ebd.

Das Andere im Kontext eines solchen Realitätsverständnisses, das Gegenwart nicht als eine Entität begreift, verlagert menschliches Handeln in einen Status der völligen Autonomie über den zukünftigen Fortgang der Dinge. Vor diesem Hintergrund äußert sich Fremdheit nicht mehr als desintegrierende Kluft zwischen weltentfremdetem Ich und seiner Umwelt, sondern als Möglichkeitsfeld. Auf narrativer Ebene deutet ein solches Wirklichkeitsverständnis auf eine Erzählhaltung mit aporetischer Verlaufsform hin. Denn ein solcher dynamischer Gegenwartsbegriff impliziert eine Haltung des Subjektes gegenüber dem Anderen, das unbefangen den Erfahrungsprozeß aufnimmt, sich sein Bild vom Anderen erarbeitet, sich seiner Außenwelt annähert, ohne jemals eine letzte Definition vorauszusetzen. Folgendes Zitat reflektiert eine solche aporetische "Mentalität":

"Dem Jetzt wohnt eine zweifache Würde inne. Sie stammt erstens daher, daß das Jetzt eine unendliche, wirklich unübersehbare Zahl von Faktoren zusammenbringt, zusammenschließt und zu einem Vorgang vereint. [...] Und alles Jetzt ist zweitens, infolge des Zusammenpralls der zusammengeführten Kräfte und weil sie sich nun aneinander messen, eine Probe, ein Gericht, eine Entscheidung. Es kommt zu Vergleichen, zum Aneinanderschmelzen, Amalgamieren. Aber keinem Jetzt gelingt eine endgültige Schlichtung; [...] auf Jetzt folgt Jetzt, Berufungsinstanz nach Berufung, die Zeit rollt und - bringt es - nicht zustande-." ²³⁴

Ein solches Programm, das von der Ich-Welt-Beziehung als einen Prozeß der steten Erfahrung ausgeht, läßt sich ein formkonstitutiver Impuls für das Epos von Döblin ableiten, das eine Erzählhaltung beschreibt, die sich dem Gegenstand *in statu nascendi* annähert. Auf verschiedenen Ebenen der Figurenhandlung etc. manifestiert sich ein solches Konzept.

4. Der "epische Roman" als Erzählmedium für das Subjekt als "empirisches Ich"

Döblins Epos entwirft alternativ zu den konventionellen der Objektivität verpflichteten Erkenntnisverfahren in der Literatur ein narratives Programm. Döblins romanepischem Konzept wohnt ein eigentümlicher Kompromiß inne, der einerseits auf ordnungs- und sinnstiftende Prinzipien der Wissenschaft und des Idealismus verzichtet, andererseits ein "absolutes Prinzip" anstrebt, um "menschliche Ursituationen" aus der Diffusität der Oberflächendaten des positivistischen oder realistischen Diskurses hervorzuholen. ²³⁵

Sein Romankonzept übt Kritik an der "Fassade" angehäufter "Oberflächenwahrheit[en]" ²³⁶ und richtet eine Erkenntnisebene ein, die eine idealtypische Veranschaulichung menschlicher Handlungsphänomene anvisiert.

Aber Döblins "epischer Roman" spürt unter seiner Formel des "empirischen Menschen" den Elementarhandlungen der Menschen *nicht* im reinen intelligiblen Sinne nach wie Adorno dies für

²³⁴ Ebd., S. 219.

²³⁵ "Ja, diese Gestalten, keine platonischen Ideen, dieser Odysseus, Don Quichote, der wandernde Dante und diese *menschlichen Ursituationen* stehen sogar an Ursprünglichkeit, Wahrheit und Zeugungskraft über den zerlegten Tageswahrheiten." Meine Hervorhebung. Siehe hierzu Döblin, *Der Bau des epischen Werkes*, a.a.O., S. 106 f.

²³⁶ Hoock, a.a.O., S. 225.

seine "negative Epopöe" verlangt, sondern im empirischen Sinne. Döblin geht es um die "Erfahrung von der generellen, existentiellen Situation des Menschen"²³⁷ und sucht die "'lebenswahre Darstellung' von 'persönlichen und gesellschaftlichen Phänomene[n]'" des Menschen.²³⁸ Vereinfachend formuliert, läßt sich behaupten, dass Döblins idealtypisches Verfahren auf einer konkreten Ebene anzusiedeln ist. Aber wie ist nun diese Vermittlung der (abstrakten) idealtypischen Darstellung mit der (konkreten) "lebenswahren" Darstellung der Menschen zu verstehen?

Dieser Sachverhalt erhellt sich zunächst an Döblins Betonung des Autorenkonnexes. Döblin kritisierte nicht nur das teleologische Verständnis der Realisten für die Wirklichkeit, sondern auch ein zu distanzierendes Verhältnis der Schriftsteller zur Realität²³⁹: "Denn wie denkt man die Realität zu durchstoßen, wenn man keine Anstalten trifft und auch oft kein Vermögen hat, die Realität anzupacken."²⁴⁰ Es trägt banale Züge, trotzdem sei bemerkt, dass Döblin das Erkenntnisdefizit als kommunikatives Problem definiert. Nicht nur, weil die zeitgenössischen Romanschriftsteller von ihren "Kammern"²⁴¹ aus dichteten. Döblin verlangt daher vom Epiker die Gleichschaltung des Erkenntnisvorgangs und des Entstehungsprozesses des Epos: ein interaktives Modell zwischen realer Welt des Autors und fiktiver Welt des Lesers.

Den Grund hierfür gibt Döblin mit der Berichtform des Epos. Sie stelle einen "eiserne[n] Vorhang [], der Leser und Autor voneinander trennt", dar.²⁴² Aus diesem kommunikativen Dilemma heraus entwirft Döblin einen "epischen Roman", der das dichtende Ich als Konstituenten für das Epos ansetzt. Es bildet den Konnex zwischen Epos und außertextlichem Bereich und koppelt die abstrakt-intelligible Dimension an den Erfahrungskontext des dichtenden Ich. Diese Anbindung mildert die Abstraktheit von Döblins Romanepos ab und fügt dem Diskurs ein zusätzliches konkretes Element hinzu:

*"Der wirkliche Dichter war zu allen Zeiten selbst ein Faktum. Der Dichter hat zu zeigen und zu beweisen, daß er ein Faktum und ein Stück Realität ist und noch immer so gut und faktisch wie die gute Erfindung des Triergon oder wie die Caroluszelle. Die Autoren haben keine Fakta aus den Zeitungen zu stehlen und in ihre Werke einzurühren, das genügt nicht. Nachlaufen und Photographie genügt nicht. Selber Faktum sein und sich Raum schaffen dafür in seinen Werken, das macht den guten Autor, [...]"*²⁴³

²³⁷ Ebd., S. 215.

²³⁸ Döblin, *Aufsätze zur Literatur*, S. 175. Zit. nach Dollinger, a.a.O., S. 71.

Adorno, der in einer eigenen epischen Romankonzeption eine idealtypische Darstellungsweise forciert hat, dient hier als Vergleichspol. Seine Theorie ist eher auf die Menschen ausgerichtet wie sie Dostojewskijs Psychologie erfaßt, nämlich ihrem "intelligiblen Charakter[]" nach und "nicht [...] so wie sie herumlaufen." Siehe hierzu Adorno, *Standort des Erzählers*, a.a.O., S.42 f.

²³⁹ Ein solches teleologisches Verständnis von der Realität erkennt Hoock in Döblins Kritik des Realismus, dem er ein "naives Vertrauen in einer erkennbare sinnvolle Ordnung der Welt" ankreidet; er beurteilt sie als "idealisiertes Erbe". Siehe Hoock, a.a.O., S. 221.

²⁴⁰ Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 107.

²⁴¹ Döblin konstatiert nämlich: "Hinter dem verderblichen Rationalismus ist die ganze Welt mit der Vielheit ihrer Dimensionen völlig versunken; diese Autoren haben wirklich in einer verschlossenen Kammer gearbeitet." Siehe hierzu ders., *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S 122,

²⁴² Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 113.

²⁴³ Ebd., S. 115. Kursiv im Original.

Dabei ist dieses dichtende epische Ich als Mittelachse zweier Ebenen zu verstehen. Diese leiten sich aus dem Bereich des "Erkennens" und "Erzeugens" her.

4.1. Die Ebene des "Erkennens"

Auf der Erzählebene des "Erkennens" verdichtet sich derjenige Anteil menschlicher Handlungen und Erfahrungen, der im Falle eines Erzählverfahrens unter bürgerlich-konventionellen und programmatischen Bedingungen ausgefällt worden wäre.

Unter dem Aspekt des "Erkennens" erfolgt die Dekodierung der "Geschichte" durch den "Text der Geschichte" auf der Basis elementarer Strukturen.²⁴⁴ Hier entfaltet der Erzähldiskurs das Thema einer Geschichte auf der Grundlage von Geschehensmomenten eines historischen Ereigniskomplexes, die transhistorische Bedeutung haben. Sie äußern sich dabei als Verläufe von paradigmatischem Wert. Döblin faßt diese auf der "wahren" Sphäre oder "überrealen" Sphäre zusammen:

"Was nun irgendeinen erfundenen Vorgang, der die Form des Berichtes trägt, aus dem Bereich des bloß Ausgedachten und Hingeschriebenen in eine wahre Sphäre, in die des spezifisch epischen Berichtes hebt, das ist *das Exemplarische des Vorgangs und der Figuren*, die geschildert werden und von denen in der Berichtform mitgeteilt wird. Es sind da starke Grundsituationen, Elementarsituationen des menschlichen Daseins, die herausgearbeitet werden, es sind Elementarhandlungen des Menschen, die in dieser Sphäre erschienen und die, weil sie tausendfach zerlegt wirklich sind, auch so berichtet werden können."²⁴⁵

Döblin verankert seinen Wahrheitsbegriff in diesen transhistorischen Inhalten. Die überreale Sphäre ist von abstrakter Beschaffenheit. Sie erzählt einen historischen Komplex aufgrund von "Elementarsituationen" oder sogar "Ursituationen"²⁴⁶, die Aktualitätsbezüge erlauben und aufgrund ihres Gegenwartsindex eine logisch-kausale Erfassung der historischen Inhalte im Roman forcieren. Ganz anders wird dies für die Ebene des "Erzeugens" der Fall sein. Die Ebene des "Erkennens" kann zweierlei sein: einmal Bedeutungsreservoir für die Erkenntniswerte, die sich aus dem Erzählprozeß auf der sogenannten Ebene des "Erzeugens" ergeben. Zum Anderen kann die logisch-kausale Struktur der historischen Gehalte auf dieser "Erkennens"-Ebene eine Kontrastfläche zu den akausal vermittelten Inhalten auf der Ebene des "Erzeugens" bilden.

²⁴⁴ Schwarze, Hans-Werner, *Die Ebenen narrativer Texte: Geschehen, Geschichte, Diskurs*, in: Ludwig, Hans-Werner, Hg., *Arbeitsbuch Romananalyse* (Literaturwissenschaft im Grundstudium, Bd. 12), Tübingen 1995. S. 65-105, hier S. 77.

²⁴⁵ Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 106. Kursiv im Original.

²⁴⁶ Diese "Ursituationen stehen sogar an Ursprünglichkeit, Wahrheit und Zeugungskraft über den zerlegten Tageswahrheiten." Siehe Döblin, ebd.

4.2. Die Ebene des "Erzeugens"

Auf dieser Ebene, die eine Basisfunktion für den epischen Bericht übernimmt, agiert die Erzählinstanz selbst. In ihr manifestiert sich der "epische Roman", indem die Werkinstanz die Inhalte aus der eigenen Erfahrung des Autors für das Epos depotenziert. Und auf dieser "phantastischen und Fabuliersphäre"²⁴⁷ vollzieht sich der spielerische Umgang mit den faktischen Geschehensmomenten der Realität - als Ausdruck des "souveränen Willens" des Menschen, "zum mindesten des Autors, dem Wissen und der Wissenschaft zum Trotz mit der Realität zu spielen"²⁴⁸:

"[...] die phantastische und Fabuliersphäre, das ist nur die Negation der realen Sphäre und garantiert ein Spiel mit der Realität - die überreale Sphäre [die Erzählebene des "Erkennens", M.W.], das ist die Sphäre einer neuen Wahrheit und einer ganz besonderen Realität."²⁴⁹

Während die Erzählebene des "Erkennens" die historischen Ereignisse in ihrer paradigmatischen Bedeutung entfaltet, das heißt, das Ereignismaterial in seiner kausal-logischen Struktur entwickelt, vollzieht sich der historische Komplex auf dieser "phantastischen und Fabuliersphäre" als *akausaler* Handlungsdiskurs. Auf der Ebene des "Erzeugens" *simuliert* der Text mittels Handlung der Figuren den Entstehungskontext eines (bekannten) historischen Panoramas. Hier entfaltet sich das Thema des historischen Komplexes, der Geschichte der Ebene des "Erkennens" als "Tiefendiskurs" der Textinstanz. Dieser "Tiefendiskurs" ist zu verstehen als der "Spielraum des Verfügungens über die Geschichte"²⁵⁰.

Die Inhalte, die sich aus den Handlungen der Figuren auf der "Fabuliersphäre" ergeben, zeichnen sich auf der Ebene des "Erkennens" in ihrer epischen Dimension ab.

Aber hier auf der "Fabuliersphäre" tragen die Figuren das Thema der Erzählung als nicht vorausschaubares und den Kontingenzen des menschlichen Daseins Rechnung tragendes Szenario aus. Insgesamt verstärkt Döblin mit seiner epischen Romankonzeption den simulativen Aspekt der Narration gegenüber dem imitativ-mimetischen Realismus seiner Zeit.

5. Döblins "epischer Roman" und Essayismus: Der Roman als Text *in statu nascendi*

Der "epische Roman" geht aus einer Krise des Erzählens hervor. Diese artikuliert sich, wie bereits zu sehen war, als "[...] Grundverfaßtheit einer kontingenten, fragmentierten Welt, in welcher Sinn und Kausalität nicht mehr erkennbar sind, [...]"²⁵¹ Zielgerichteten und finalen Handlungs-

²⁴⁷ Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 111.

²⁴⁸ Ebd., S. 110.

²⁴⁹ Ebd., S. 111.

²⁵⁰ Schwarze, a.a.O., S. 77.

²⁵¹ Hoock, a.a.O., S. 215.

verlaufen, kausalen Erklärungsmodellen für Ereigniskomplexe verweigert sich der "epische Roman".

Ein narratives Konzept, das seinen Impuls aus dem Totalitätsverlust der Wirklichkeitswahrnehmung bezieht, "schraubt" seine erkenntnistheoretischen Ansprüche zurück, verzichtet auf die Totale eines Ereignisdiskurses und setzt statt dessen bei der "Substantialität der Teile"²⁵² an. Für diesen sukzessiven Wesenszug in Döblins Narrativität, mit welchem sich der Handlungsdiskurs über einzelne Sequenzen vorantastet, ist an Döblins zeittheoretische Realitäts- und Erfahrungskonzeption zu erinnern, die die Wirklichkeit als einen perennierenden Augenblick denkt. Sie nennt sich "Zeitkunst":

"[...] die Themen entwickeln sich nicht nur musikalisch auseinander, sondern auch wirklich zeitlich, sie entstehen jetzt eben. Und das gibt ihnen wie auch der epischen Durchführung nicht nur einen besonderen Reiz, sondern auch eine eigentümliche Wahrheit [...], denn wenn wir sehen, wie etwas *vor uns entsteht*, so geben wir ihm daraufhin noch besonders leicht das Charakteristikum einer Wahrheit, und es überzeugt uns. Das ist das spezifische Kausalitätsgesetz im Epischen."²⁵³

Für das narrative Szenario bedeutet das einen dynamischen Gestus, in dem sich die fiktionale Welt als eine *im Entstehen* begriffene entfaltet. Sie bedeutet für den Vorgang des Erzählaufbaus eine simulative Bewegung, die sich auf die Erzählform auswirkt. Denn die Auffassung, "daß Moment um Moment sich aus sich rechtfertigt, wie jeder Augenblick unseres Lebens eine vollkommene Realität ist, rund, erfüllt"²⁵⁴, setzt ein entsprechendes Diskursmodell für den Handlungsaufbau voraus. Das "phantastische Fabulieren" auf der Ebene des "Erzeugens" ist die sprachliche Funktionalisierung dieser diskursiven Bewegung. "Phantasie heißt der Ort des zusetzenden, hinzufügenden Wachstums", denn "Realität [ist] nicht in der materiell dinglichen Wirklichkeit erschöpft, so hat auch die Literatur 'etwas zur Realität hinzu[zutun]'"²⁵⁵.

Die bis an dieser Stelle erwähnten Verfahrensmomente, die dem Prinzip des Erzählens *in statu nascendi* folgen und eine imitative Darstellungsweise durch eine simulative ersetzen, artikulieren folgenden epischen Aspekt: Der "epische Roman" maßt sich nicht ein idealistisch-konstruktives Realitätskonzept des *Wissens* an, sondern verfolgt dasjenige des *Erfahrens* im Hubert Fichteschen Sinne. Für das Wortmaterial bedeutet das: "die Physiognomie und das besondere Wachstum eines Ereignisses begreifen und scharf und sachlich geben: Bilder sind bequem."²⁵⁶

Insgesamt verleiht das dem Epos den Gestus eines kommunikativen Ereignisses. Mit dem hier auseinandergesetzten simulativen Prinzip ist eher das Text-Leser-Verhältnis angesprochen, indem der Leser wie Döblin das in seiner Epik betont, den Gegenstand *in statu nascendi* erlebt und der Illusion ausgesetzt ist, er stünde mit dem dichtenden/erzählenden Ich auf einer Wissensebene. Anliegen des Erzählers ist dabei die Autonomie des Gegenstandes "Realität", deren Erfahrung

²⁵² Maiworm, Heinrich, *Epos der Neuzeit*, in: Stemmler, Wolfgang, Hg., *Deutsche Philologie im Aufriß*, Berlin 1978, Bd. II. Sp685-748, hier Sp 687. Zit. nach Hooock, a.a.O., S. 215.

²⁵³ Döblin, *Der Bau des epischen Werks*, a.a.O., S. 123. Meine Hervorhebung.

²⁵⁴ Ders., *Bemerkungen zum Roman*, in: Ders., SzÄPuL (1989), S. 125.

²⁵⁵ Hooock zitiert hier Döblin aus: Ders., *Unser Dasein*, a.a.O., S. 260.

²⁵⁶ Döblin, *An Romanautoren und ihre Kritiker*, a.a.O., S. 122.

und Erlebnis der Text nachempfunden - sozusagen als eine Realität "zweiten Grades"; nach Döblin eine Grunderfahrung der epischen Berichtform.²⁵⁷

Für den Zusammenhang des Kolonialepos und das Thema der Fremdheitserfahrung ist bedeutsam, dass der Produktionsprozeß des Epos', seine Konstitution *in statu nascendi*, einen poetologischen Reflex auf die textimmanente Konzeption des Subjekt-Objektverhältnisses, und zwar auf der Ebene der Figurenhandlung, darstellt. Anders formuliert bedeutet das, dass die Wahl des Autors für die erzählerische Ausarbeitung des Kolonialszenarios *seinen* Subjektivitätsentwurf darstellt - und zwar auf narrativer Ebene. Ein Epos, das nach dem Prinzip der Aporie funktioniert und keinen endgültigen Ausgang vorwegnimmt, scheint die geeignetste Plattform für die Ausarbeitung einer derart kontingenten und von Spannungen geladenen zwischenmenschlichen Situation zu sein, wie sie der interkulturelle Austausch darstellt.

²⁵⁷"Zum Bericht gehörte der Glaube; berichten hieß 'Wahres berichten'. Es waren damals Realität und Traum und Phantasie viel weniger getrennt als heute, dazu ließ die Unklarheit, die Neugier und die Angst die Menschen beständig alles glauben, was gesagt, berichtet wurde." Siehe hierzu Döblin, *Der Bau des epischen Werkes*, a.a.O., S. 108

III. Erzählte Fremdheitserfahrung am Beispiel von Alfred Döblins epischem Roman "Der blaue Tiger"

Es geht in den folgenden Kapiteln darum zu zeigen, wie "Der blaue Tiger" das Thema Fremdheitserfahrung in Form eines historischen Szenarios behandelt, hier am Beispiel des Aufstiegs und Falles der 150 Jahre währenden "christlichen Republik"²⁵⁸ der Jesuiten an der Grenzregion des Paraná-Flusses im heutigen Staat Paraguay.

"Der blaue Tiger" erzählt das historische Ereignis der Jesuiten-Mission als den Versuch einer zunächst siebenköpfigen Gruppe jesuitischer Missionare, fremde Völker in Neu-Spanien zu bekehren und dadurch die christliche Heilslehre zu verbreiten. Die Fiktion behandelt die Expedition der Jesuiten als ein Zivilisationsprojekt, als eine Reaktion auf die gesellschaftspolitische Situation in Europa: Dort herrscht der Dreißigjährige Krieg, und da die Menschen, "ohne Glück", "von ihrer großen inneren Unruhe getrieben" wurden und "kein Ziel [fanden]"²⁵⁹, suchte diese Gruppe als "Streitschar Jesu" nach Mitteln, den Menschen in der westlichen Hemisphäre Werte wie "Frieden, Freundschaft, Liebe" ins Bewußtsein zu bringen.²⁶⁰

Das Unternehmen der Jesuiten beginnt als Wanderschaft mit humanitären Motiven. Die Missionare haben in Südamerika mit der ausbeuterischen und menschenverachtenden Mentalität der Kolonialspanier und der portugiesischen Siedler in Südamerika im Umgang mit der einheimischen Bevölkerung zu kämpfen. Aber es gelingt den Jesuiten, das Projekt eines "zweite[n] Kirchenstaat[s]"²⁶¹ auf die Beine zu stellen: eine Ansammlung mehrerer sogenannter Reduktionen²⁶²,

²⁵⁸ Döblin, *Der blaue Tiger*, a.a.O., S. 5. Im Folgenden in der Kürzel: Amazonas, II.

Nach historischen Erkenntnissen erreichte dieser sogenannte Jesuitenstaat eine Höchstzahl von 30 Siedlungen um 1700, welche die Guaraní-Indianer in dem Gebiet zwischen Flüssen Río Paraguay, Río Paraná und Río Uruguay bewohnten. Die geographische Lage der Reduktionen stellt die Nahtstelle der Grenzen des heutigen Paraguay, Uruguay und Argentinien dar. Der Jesuitenstaat umfaßte in seiner Blütezeit eine Population von mehr als 140.000 Einwohnern (1732). Hinzu kamen Tausende Einheimische der Chiquitos und Mojos im Tiefland des heutigen Bolivien und der Maynas aus dem heutigen Peru, wo die Jesuiten missionierten. Als im Jahr 1767 die Jesuiten aus Südamerika vertrieben wurden, lebten etwa 200.000 in den noch verbliebenen ca. 70 Indianersiedlungen. Siehe hierzu Horst Gründer, *Ein verlorenes Paradies? Der "Jesuitenstaat" in Paraguay* (Kap. 4), in: Ders., *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992. S. 1. Im Folgenden abgekürzt als: "Jesuitenstaat" (1992) zitiert.

²⁵⁹ Amazonas, II., S. 9.

²⁶⁰ Ebd., S. 10.

²⁶¹ Ebd., S. 284.

²⁶² Die Reduktion geht zurück auf Königin Isabella die Katholische, die 1503 in einem Erlaß an den Gouverneur Nicolás de Ovando in Hispaniola verfügte, dass die Einheimischen "an wirtschaftlich geeigneten Plätzen" in Kommunen zusammengefaßt wurden, "damit sie unter Leitung [...] eines spanischen Beamten und eines Priesters mit spanischer Lebensweise vertraut gemacht würden." Die Jesuiten griffen den Gedanken der Zusammenführung im Rahmen eines Schutzprogramms auf, in der Überzeugung, "daß erst ein Zusammenleben [...] in der Ordnung der 'polis' ('reducción a pueblo') ein wahrhaft 'menschliches' Leben und die Voraussetzung der Bekehrung schufen." Siehe hierzu Gründer, Horst, *Der "Jesuitenstaat" in Paraguay. "Kirchlicher Kolonialismus" oder "Entwicklungshilfe" unter kolonialen Vorzeichen?*, in: Bellers, Jürgen; ders., Hgg., *Die Dritte Welt zwischen Kolonialismus, Entwicklungspolitik und eigenständiger Entwicklung* (Geschichte und Kulturen. Zur Geschichte und Entwicklung der Dritten Welt - Münstersche Zeitschrift 1/1988), Münster 1988. S. 1-25, hier S. 4. Im Folgenden abgekürzt als "Jesuitenstaat" (1988).

Zudem spricht die Forschung von der "Bundesgenossenschaft" zwischen Kolonialismus und Missionen und meint eine "weitgehende Autonomie" der Reduktionen von der Metropole durch das Dekret des Papstes Alexanders VI. "Allen [Reduktionen] gemeinsam war die Form der Entstehung: Die Bewohner waren nicht durch das Schwert, sondern durch das Evangelium besiegt worden (conquista espiritual)." Siehe hierzu Blanke, Fritz, *Mission und Kolonialpolitik*, in: Meyer, Ernst, Hg., *Europa und der Kolonialismus*, Zürich und Stuttgart 1961. S. 91-122, hier S. 104 f.

in denen jeweils zwei jesuitische Priester etwa 5000 Einheimische beaufsichtigen, mit "Friedensarmee" für die Wehrhaftigkeit nach außen und einem straffen Reglement für die Disziplinierung der Gemeinschaften nach Innen.²⁶³

Den kirchlichen und weltlichen Vertretern der Krone und der katholischen Kirche erscheint das Projekt mit zunehmendem Maß "allgewaltig"²⁶⁴. An der Peripherie konkurrieren die Jesuiten als "Staat im Staate"²⁶⁵ mit der Kolonialregierung in den Provinzhauptstädten und deren "Kommendensystem"²⁶⁶, in den europäischen Zentren Madrid, Rom und Lissabon sind die Jesuiten aufgrund ihrer Grenzposition zwischen portugiesischer und spanischer Einflußsphäre ein diplomatischer und handelspolitischer Konfliktsfaktor. Später setzen ihnen reformerisch-antiklerikale Machthaber zu.

Das Grundmotiv der Romanhandlung birgt der Titel des "blauen Tigers" selbst: die Zerstörung und das Scheitern eines Zivilisationsprojektes. Gemeint ist damit die "epische" Bedeutung der Geschichte der Jesuitenmission in Paraguay. Nun ist Ausgangspunkt für diesen Gedanken Walter Benjamins These der notwendigen Relevanz eines historischen Ereignisses für die Gegenwart. Demnach sei die Gegenwart ausschlaggebend für die Bedeutung des historischen Gegenstandes: "Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte."²⁶⁷ So gesehen ist es die Funktion dieses Kapitels, die bedeutungstragende "Tiefenstruktur" von Döblins epischer Erzählung des gescheiterten Missionsexperiments der Jesuiten freizulegen.

Ansatz hierzu ist die Aufteilung der Erzählstruktur des epischen Romans in zwei Verstehens-ebenen: die Ebene des "Erkennens" und des "Erzeugens". Beide Ebenen sind auf der narrativen Ebene des "Textes der Geschichte" anzusiedeln, wie sie Karl-Heinz Stierle in seinem "Modell der Struktur narrativer Texte" definiert hat.²⁶⁸

²⁶³ Amazonas, II., S. 282.

²⁶⁴ Ebd., S. 283.

²⁶⁵ Ebd., S. 180.

²⁶⁶ Unter dem "Kommendensystem" ist ein Arbeitssystem zu verstehen, in dem die Indigenen wie die meisten Bauern Europas im 16. Jahrhundert als Hörige zu Frondiensten bei Grundbesitzern verdammt wurden, die von der Krone mit dem entsprechenden Privileg ausgestattet wurden. Zu lange Arbeitszeiten, zu geringer Lohn sowie zu wenig Zeit für die Bewirtschaftung der eigenen Ländereien, führten zur Überbelastung der Indigenen und zu Hunger und Tod. Siehe hierzu Blanke, a.a.O., S. 100.

²⁶⁷ Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart 1992, S. 141-155, hier S. 143. Zit. nach Dollinger, a.a.O., S. 127.

²⁶⁸ So entwirft Stierle ein Textkonstitutionsmodell, das das zweigliedrige Schema aus dem *Stoff* (Geschehen/Histoire/Story) und seiner *Formung* (Discours/Diskurs) differenzierter denkt. Sein Modell unterscheidet auf drei Ebenen zwischen (1) dem "nicht sinnbestimmten" *Geschehen* und den "zeitenthoben" *Konzepten*, die zusammen (2) die *Geschichte* als "sinnbestimmte[n] Unterschied zwischen Anfangs- und Endpunkt auf der Zeitachse" konstituieren. Aus ihr resultiert (3) der *Text der Geschichte*; er besteht aus den zwei Ebenen der "Perspektivierung durch einen Erzähler" und der "sprachliche[n] Realisierung". Zitiert aus: Schwarze, a.a.O., S. 71.

Delgado verweist in diesem Zusammenhang auf Döblins "Tiefengeschichte" als "die der Einzelpersonen und gesellschaftlichen Zustände, die sie umgeben.". Döblin, Alfred, *Der historische Roman und wir* (Erstdruck 1936), in: Ders., *SzÄPuL* (1989). S. 304 f. Siehe Delgado, a.a.O., S. 154.

1. Die Verstehensebenen des "Erkennens" und "Erzeugens" als episch-narrative Plattform

Beide Verstehensebenen gehen episch vor und "dekodieren" (Stierle) die Geschichte zu einem "Text der Geschichte" auf der Basis *elementarer* Strukturen. Stierles These ist, dass Döblin unter dem Aspekt des "Erkennens" die Zerstörung des "heiligen Experiments" (Gründer) auf die Erkenntnisebene als *kausales* Ereignis, als Folge machtpolitischer und handelspolitischer Faktoren an der europäischen Metropole darstellt. Auf dieser Erkenntnisebene vollzieht sich der Zerstörungsprozeß der humanitären Mission der Jesuiten als kausal-logischer Effekt einer Reihe von Handlungsfaktoren, die in etwa dem historiographisch belegten Verlauf vergleichbar sind.

Demnach vollzieht sich Zerstörung auf dieser Ebene des "Erkennens" in Handlungen und Entscheidungen der Akteure, deren Grundlage Interessen und Impulse auf der Ebene der Politik, des Handels, des Militärs und der Wirtschaft bilden. Das Missionsprojekt erscheint nach solchen Gesichtspunkten als "ein bloßer ideologischer Überbau ökonomischer Interessen."²⁶⁹

Diese Perspektivierung des Handlungsdiskurses gibt zu erkennen, dass das humanitäre Siedlungsprojekt der Jesuiten aufgrund der Gegenkräfte von Seiten der kirchlichen und weltlichen Institutionen in der Metropole und aufgrund der Ereignisse an der Peripherie fehlschlagen *mußte*. Von seiner transhistorischen Bedeutung verweist eine solche Perspektivierung der Ereignisse auf eine vermeintliche Fortsetzung der europäischen neuzeitlichen Zivilisationserfahrung, deren Expansion in fremde Kulturen bis ins 20. Jahrhundert einen kontinuierlichen Zerstörungsprozeß begleitete. Erst auf der Ebene des "Erzeugens" vollzieht sich das eigentliche Thema der vorliegenden Arbeit, das der "erzählten Fremdheitserfahrung" und bricht mit dem linearen undifferenzierteren Kontinuitätsansatz.

Während sich auf der Ebene des "Erkennens" das Thema nach wissenschaftlich-logischen Aspekten vollzieht, deren inhaltliche Grundstruktur auch den historiographischen Erkenntnissen folgt, verifiziert der "Text der Geschichte" das Thema hier als ein *akausales* Ereignis. Hier entfaltet sich der Zerstörungskomplex auf der Verstehensebene nach einem ganz bestimmten Konzept der Fremdheitserfahrung und der Subjektivität der Figuren. Döblins Prinzip des "empirischen Menschen" ist hierbei ein Anhaltspunkt dafür, inwiefern der Text ein Konzept der Subjektivität entwickelt, die dem Erfahrungsprinzip nach dialogischen oder wechselseitigen Mustern entspricht oder nicht.

Auf dieser Ebene entbehrt das Thema eines linearen Handlungsverlaufs. So vermeidet das narrative "Erzeugen", dass sich der transhistorische Erkenntniswert des Romans bezüglich des Zerstörungsmotives auf den Gesichtspunkt *entweder* der Metropole *oder* der Peripherie als Ursachenherd festlegen läßt. Den Bruch dieser Ebene des "Erzeugens" mit der schematischen Narration auf der Verstehensebene des "Erkennens" übernimmt der Komplex der Fremdheitserfahrung, der sich am unmittelbarsten auf der Ebene der Figurenhandlung vollzieht. Denn auf ihr

²⁶⁹Reinhard, Wolfgang, "Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem", in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976). S. 535-575, hier S. 542.

wird zu erkennen sein, dass Kommunikation ein Wesensbestandteil einer Beziehung zwischen zwei verschiedenen Kulturen und dadurch auch fundamental von Bedeutung für ein Zivilisationsprojekt ist. Kommunikation kann in Döblins Erzählung je nach Kontext als dialogisches Gefüge oder als monologische Konstellation erscheinen und für den Inhalt entsprechende Aussagefunktionen übernehmen. Sie bildet daher einen entscheidenden Baustein in der narrativen Gestaltung des Zerstörungsmotivs.

Neben der Figurenhandlung entfaltet der Handlungsdiskurs einen konfliktreichen Reigen gesellschaftspolitischer Konzepte, die ein jeweiliges Entwicklungsstadium der Mission begleiten. Diese Konzepte behandeln ein jeweiliges Programm, das die Jesuiten für die Absicherung der Mission heranziehen. Sie stehen deshalb in wechselseitiger Beziehung zu den Entscheidungen der Führungskräfte an der Metropole. So verfolgt der Text einen Wandel von einem "naiven Pazifismus", über das Prinzip der "inneren Sicherheit" mit reaktionären und militaristischen Tendenzen, bis hin zum "Arche-Noah"-Konzept der totalen Abschottung als Nährboden für Abgrenzung und Rassismus. Hier vollzieht sich der Stoff in situationslogischen Handlungssequenzen. Innerhalb dieser Sequenzen konstituieren sich Gesellschaften, nur um in sich zusammenzubrechen und einen Neuanfang anzugehen.

Den konstitutiven Faden dieser gesellschaftlichen Formationsprozesse bildet stets der Erfahrungskomplex der handelnden Figuren. Denn es geht um die Etablierung eines religiös-politischen Gesellschaftsprojektes der Jesuiten unter einem humanistischen Selbstverständnis. Voraussetzung für die Verwirklichung des Projektes ist die "Akkulturation" (W. Reinhard) der Indigenen. "Der blaue Tiger" erzählt Akkulturation, beziehungsweise das Verhältnis der Europäer zu den Anderen, als einen erfolglosen Versuch der Protagonisten, die Einheimischen dem Christentum anzugleichen. Die Allegorie des "blauen Tigers" beschreibt dabei dieses Scheitern in einem Spannungsfeld der "geschichtsbestimmenden Mächte" an der Metropole (Ebene des "Erkennens") und der "Eigendynamik des zivilisatorischen Prozesses"²⁷⁰ an der Peripherie (Ebene des "Erzeugens"). Aus diesem Spannungsfeld resultiert die paradoxe Umkehrung des ethischen Sendungsbewußtseins in sein Gegenteil: "Ansätze zur Aufhebung existentieller Desorientierung sowie sozialer Ungerechtigkeit verhärten sich schicksalhaft zu Strukturen neuer Unterdrückung und Gewalt."²⁷¹ Der Effekt dieser Gegenüberstellung der Handlungsdiskurse ist der Erfahrungswert für den äußeren Betrachter der dargestellten Ereignisse, die sich vor ihm *in statu nascendi* entfalten.

²⁷⁰ Dollinger, a.a.O., S. 135.

²⁷¹ Ebd., S. 131.

2. Das Motiv des "blauen Tigers" auf der Ebene des "Erkennens"

2.1. Zerstörung als transhistorisches Ereignis an der Metropole

2.1.1. Der Zerfall des christlichen Sendungsbewußtseins infolge machtpolitischer Interessen

Der Roman versetzt die Figuren in das Szenario eines Europa der sozialpolitischen Unruhen. Da die Jesuiten ihr Missionsprojekt im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts begannen, ist für den Roman von einer ungefähren Übereinstimmung mit dem historischen Zeitrahmen auszugehen. Der Roman entfaltet das "heilige Experiment"²⁷² der Jesuiten als ein religiös-politisches Exil vor den chaotischen Zuständen in Europa - hervorgerufen durch die amateurhafte Politik der maßgebenden Souveräne und Kirchenoberhäupter in den Metropolen Madrid, Lissabon und Rom.

Das Zerstörungsmotiv des "blauen Tigers" kommt in diesem Kontext als Kommunikationsbruch zwischen den Mächten in der Metropole und ihren Verbindungsleuten an der Peripherie zum Tragen. Seine transhistorische Dimension erhält das Zerstörungsmotiv hier aufgrund seiner Wirkungsebene in den Bereichen der "Großen Politik" und der "frischen Mächte": in Kirche, Staat, Militär und Handel. Die Akteure dieser Bereiche setzen die Impulse für den Zerfallsprozeß der Jesuitenmission und sind Auslöser für den Kommunikationsbruch mit der Peripherie.

Der Dreißigjährige Krieg treibt die spanische Kolonialregierung in einen Zustand des verwalterischen Chaos'. Der Mangel an ausgereifter Technologie für die logistische Bewältigung des Kolonialismus in Übersee, geografische und klimatische Unwägbarkeiten führen zu Resignation und Verzweiflung beim König. Das Resultat dieser negativen Faktoren im Zentrum der Kolonialregierung ist der kommunikative Bruch zwischen Metropole und Peripherie und ein *Laissez-faire* der Kolonialbehörden in Amerika, das zu Willkür und Chaos führt.²⁷³ So schafft die Erzählung eine Atmosphäre der Katastrophen, deren Ursache die Kontingenzen der Natur und des menschlichen Handelns sind. Ein Beispiel gibt der Roman mit dem designierten Gouverneur und Generalkapitän Don Juan de Sanabrar, der die Provinz Rio de la Plata verwalten soll und auf das große Unternehmen sorgfältig vorbereitet wird:

"Das also häufte man in der königlichen Kanzlei mit großer Umsicht auf Don Juan de Sanabrar. Darauf ging dieser nach Sevilla, empfing noch in letzter Stunde, bevor er abreiste, ein königliches Reskript [...]. Und dann stand Sanabrar mit den weisesten Vorschriften versehen vor seinen Schiffen. Und starb im Hafen."²⁷⁴

²⁷² Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 125.

²⁷³ Amazonas, II., S. 109: "Für das Neue Indien waren von ihm und seinem Indischen Rat besondere Instruktionen gegeben worden. Aber Gouverneure, Generäle, Kapitäne, erregte Abenteurer machten alles zunichte. Es war zum Weinen, wenn man die ausgezeichneten Absichten, gefaßt im Kabinett des Königs, mit dem Ende verglich, das sie erlitten."

²⁷⁴ Ebd., S. 109.

Kommunikation ist in diesen Ereignissequenzen ein wichtiges Moment. Das deutet der Erzähler in einer beiläufigen Verhaltensbeschreibung des Monarchen an, als die Rückschläge in dessen Psyche eine Art sprachliche Lähmung bewirken und der Souverän

"Lust [hätte] zu erfahren, was sein devoter Sekretär, der alles neben ihm liest und hört, eigentlich darüber denkt, über diese Verrücktheit, dieses Chaos, das einem wie Sand immer wieder unter den Fingern zerläuft, aber das Maul ist ihm zugefroren, es geht nicht."²⁷⁵

In der Hauptsache sind es jedoch die "Realitäten"²⁷⁶, die den Ausschlag geben für die wachsende Kluft und Entfremdung zwischen Jesuiten und ihrer Zentrale in Madrid/Rom: es geht ums "mehr haben"²⁷⁷, um weltliche Interessen. So übernehmen die Jesuiten eine politisch-strategische Funktion für die spanische Regierung, als Goldvorkommen in der La Plata-Region eine geostrategische Brücke notwendig machen: Die Jesuiten sollen diese Verbindung sichern.²⁷⁸ Solche Zwänge führen im "blauen Tiger" zu Interessengegensätzen zwischen Zentrum und Peripherie, langfristig zum Vertrauensbruch und Mißtrauen der Jesuiten zu Madrid und Rom.

Der Erzähler schildert diesen permanenten Gegensatz im kommunikativen Sinne als den Übergang von einer dialogischen Konstellation zu einer der getrennt verlaufenden Monologe.

Für die katholische Kirche gilt: Sie ist durch den territorialen Verteilungskampf im Krieg der "Mächte der Weißen, Spanien, Deutschland, Italien Frankreich"²⁷⁹ dermaßen vereinnahmt, dass der Papst Züge eines weltlichen Fürsten angenommen hat.²⁸⁰ Eine jesuitische Gesandtschaft bekommt diese "Verweltlichung" des Vatikans in seinem religiösen Selbstverständnis zu spüren - als Gleichgültigkeit des Vatikans gegenüber der Missionsarbeit. Bei einer Audienz der Jesuiten bei Papst Urban dem Achten in Rom erfahren die Akteure diesen Wandel als totale Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber der Mission am Paraná:

"Sie kamen aus den warmen Ebenen am Parana und Uruguay, aus der tiefen Einsamkeit und Stille. [...] Wer wußte etwas von der Errichtung einer christlichen Republik in Guayra, [...]. Hier wußte man nichts, und hier war es nichts. Sie erschienen als wilde Leute, von denen man sich Räubergeschichten erzählen ließ."²⁸¹

Der Kommunikationsbruch zwischen Vatikan und Mission tritt hier deutlich hervor. Hier sind es die politischen Tagesgeschäfte, die den Papst nicht nur gegen Gesuche von Außen mißtrauisch machen, sondern auch in eine Opposition zur spanischen Krone versetzen. Der Bruch äußert

²⁷⁵ Ebd., S. 111.

Über die Stummheit Philipps II. schreibt Delgado: "[...] in seiner Isolation hat er die Stimme und die Fähigkeit zum Dialog verloren." Siehe dies., a.a.O., S. 156.

²⁷⁶ Amazonas, II., S. 358.

²⁷⁷ Ebd., S. 210.

²⁷⁸ Ebd., S. 223.

²⁷⁹ Ebd., S. 211.

²⁸⁰ "Der Papst der katholischen Christen regierte ein Land wie ein König, der baute an den Grenzen seines Gebietes Festungen und sagte, sein Land müsse durch Waffen furchtbar sein." Siehe ebd., S. 210.

²⁸¹ Ebd., S. 211.

sich hier im Monolog Urbans mit sich selbst. Denn insgesamt "zwei volle Wochen" ist die Gesandtschaft damit beschäftigt, ihr Ansinnen beim Papst vorzutragen, nur um festzustellen

"[...], daß der Papst gewohnt war, *nur selbst zu sprechen*. Gegen das, was man ihm vortrug, hegte er Mißtrauen, [...]. Die Väter hatten wochenlang in Audienzen die Gelegenheit, die Fortsetzung der päpstlichen *Selbstgespräche* anzuhören, deren Beginn aus der vorangegangenen Audienz stammte. [...] Die Wanderer aus dem Tropenland merkten: schwer ist es in Europa, schwer."²⁸²

Und auch für die Krone ist das Interesse am Bestehen der Jesuitenmissionen nicht substantiell, sondern zweitrangig. Beziehungen zwischen Kolonialregierung und Mission im Roman tragen eher geschäftliche Züge. Denn in erster Linie zählen wirtschaftlicher Profit und das soziale Prestige der Krone. Zu einer substantiellen Annäherung zwischen spanischer Kolonialregierung in der Metropole und der jesuitischen Mission in Südamerika kommt es deshalb erst vor dem Hintergrund militärisch-strategischer Motive. Beispiel hierfür sind die Mamelucken, die vom portugiesischen Teil aus drohen und gegen die die Jesuitenreduktionen in der La Plata-Region einen Schutzschirm bilden. Oder die Edelmetallvorkommen in der Paraná-Region, die auch einen solchen materiellen Faktor darstellen.

Erst als die spanische Krone feststellt, dass die "Mamelus" in einem Angriff in Richtung Westen "in ihrer Unverschämtheit ihre Hand auf die Goldminen von Cuyaba und Montegrosso gelegt"²⁸³ haben, nähert sich die Regierung den Jesuiten an: Die Jesuitenmission, zufällig in dieser Einfallsschneise der "Mamelus", erhalten zur Verteidigung der spanischen Interessen in dieser Region das Recht, Feuerwaffen zu tragen. Ein Jesuit wertet diesen Schritt der Krone zur Stärkung der Missionen nicht als einen notwendigen Bestandteil der "Bundesgenossenschaft" zwischen Missionen und Kolonialregierung²⁸⁴, sondern als Teil des Interessenkonfliktes zwischen Spanien und Portugal, oder als göttliche Fügung:

"Was keine Beschwörung der Jesuväter, kein Anflehen bei dem gemeinsamen Glauben zustande gebracht hatte, war jetzt möglich. Man duldet nicht nur, man wollte die Bewaffnung: 'Der Himmel steht uns bei', jauchzte Orighi [...], 'er hat die Mamelus verleitet, nach den Goldminen des Königs zu greifen. Das sind die Wege Gottes.'"²⁸⁵

Das Zerstörungsmotiv der religiös-politischen Korruption in Kirche und Kolonialregierung in Europa, ihre Lässigkeit in der administrativen Führung der Geschäfte in Übersee, vermittelt der Text auf einer anderen Handlungsebene. Sie demonstriert, wie das Überhandnehmen der Machtpolitik auch in der Kirche den Stellenwert der christlichen Heilslehre in der europäischen Gesell-

²⁸² Ebd., S. 212. Meine Hervorhebungen.

²⁸³ Ebd., S. 223.

²⁸⁴ Zu dieser "Bundesgenossenschaft" ist der Zusammenhang wichtig, dass sich die Jesuiten durch ihren Einfluß am Madrider Hof "mehr politische Rückendeckung und administrative Eigenständigkeit" sichern konnte. Man spricht hier von einer "Interessenskonkordanz" zwischen Mission und Kolonialstaat, da die Jesuitenmissionen eine effiziente Methode bei der Integration der Indigenen in den spanischen Herrschaftsverband darstellten. Siehe hierzu Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 132 und S. 146 f.

²⁸⁵ Amazonas, II., S. 223.

schaft mindert, was zum Ausverkauf des Christentums in seiner Funktion als humanitäre Institution führt.²⁸⁶ So verkommt die jesuitische Mission zu einem Ablaßhandel für den Gewissenshaushalt der moralisch belasteten Souveräne in Europa:

"Unverändert saß damals Ich der König an seinem Schreibtisch und hörte, las, schrieb. Er trug bald den Namen Philipp, bald Karl. [...] Die Namen der Könige wechselten, die Jesugesellschaft liebten alle. Die Könige, ob sie wollüstig oder keusch, friedlich oder kriegerisch waren, von Sünde und Schuld fühlten sie sich alle durchtränkt."²⁸⁷

"Da mochte Ich der König gern froh sein, seine Macht, seinen Hof, die Kriege und Siege genießen, er mußte immer an seine Priester und seinen Beichtvater denken. Er schenkte den Klöstern mehr, noch mehr. Und die Jesuväter, sie waren eine Wonne, sie brauchen ewig Hilfe."²⁸⁸

Während bis zu der Phase der an dieser Stelle behandelten Entwicklungen der aufgeklärte Dialog zwischen Metropole und Peripherie zulasten der Institutionen in der Metropole ging, ob nun der König "verstummt" und der Papst in "Selbstgesprächen" versinkt, überträgt sich der Kommunikationsbruch auch auf die Handelnden in Südamerika. Doch der Ursachenherd dieser Zerstörungspulse geht von der Metropole aus.

2.1.2. Zerstörung durch die "frischen Mächte" des Handels und des reformerischen Despotismus'

Eine weitere Anhörung einer Delegation der Jesuiten im Vatikan dient für diesen Aspekt der Zerstörung zum Anlaß. Es geht um Verfahrensregeln in der Beschließung von Ehen amerikanischer Einheimischer, die in einer schriftlichen Antwort des Papstes eingeholt werden. Das Schreiben des Kirchenoberhauptes deutet mehr Autonomie für die Jesuiten an: "'Verfährt mit der größten Delikatesse, ihr meine treuen Söhne, gefährdet das Heil der Indianer nicht.'" Nur der Erzähler-Kommentar weist auf die groteske Kluft zwischen dem Aussagegehalt des Textes und der Wahrscheinlichkeit seines Verfassers hin: "Sie [die Jesuiten] hörten aus dem Votum das *vergnügte Kichern* des Papstes nicht."²⁸⁹ Das mit der "größten Delikatesse" implizierte Vertrauensbekenntnis des Papstes zu den Jesuiten wertet der Oberste der Reduktionen Montoya als Gleichgültigkeit des Vatikans gegenüber dem Schicksal der Reduktionen. Montoya stellt fest: "'Man läßt uns allein. Ich weiß schon'", und verstummt:

²⁸⁶ Nach dem Ende des dreißigjährigen Krieges verstärkt sich das weltlich-korrumpierte Element der Kirche, die in der Fiktion als "der alte Hort des Friedens, der Versöhnung stark ins Hintertreffen geraten" ist, mit der Folge, dass "Die Kirche [...] bald nur eine Hoffnung haben [wird], die letzte: die Jesuiten." Siehe hierzu: Ebd., S. 313.

²⁸⁷ Ebd., S. 218 f.

²⁸⁸ Ebd., S. 220.

²⁸⁹ Ebd., S. 322. Meine Hervorhebung.

"Eine finstere Gegenwart stand vor ihm, eine finstere Zukunft drohte. Montoya wurde dürrer, man entlastete ihn von der Arbeit. Er lebte eine Weile völlig stumm, er war taub geworden. So starb er."²⁹⁰

Die weltlichen materiellen Triebkräfte treiben ihrem Höhepunkt zu, als "[...] über den weiten Kontinent Südamerikas [...] frische Mächte vor[rückten]. Sie hießen Kaffee, Zuckerrohr, Baumwolle, Tabak, Kakao, Mais, Holz."²⁹¹ Vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse um den sogenannten Vertrag von Madrid 1750 erzählt der Roman den Zerfall der Jesuitenrepublik als einen wirtschaftlich forcierten Genickbruch der Jesuitenkolonien durch die spanische Adelselite, die hier entschieden amateurhaft und aus materieller Habsucht fährlässig eine humanitäre Katastrophe heraufbeschwört.

Den Kern dieses handelspolitischen Konfliktes stellen portugiesisch-spanische Grenzstreitigkeiten dar, die durch Gebietsabtretungen der spanischen Krone an Portugal gelöst werden sollen. Was die Geschichtsschreibung als eine "kolonialdiplomatische[] Konvenienz"²⁹² wertet, behandelt die Romanfiktion als ein handelsdiplomatisches Debakel der spanischen Kolonialregierung, bei dem aufgrund der Torheit der spanischen Unterhändler unnötigerweise ein Gebiet mit mehreren Tausend Indianern zur Räumung und Umsiedlung freigegeben wird.

Der Diskurs des Romans versetzt das transhistorische Element dieser Vorgänge als ein humanitäres Disaster in das Szenario: das Verschachern eines Siedlungsraumes vor dem Hintergrund eines Nationenkonfliktes aufgrund handelspolitischer Motive. Um den transhistorischen Charakter dieses Vorgangs zu veranschaulichen, setzt die Erzählung mit satirischen Mitteln den Planungsakt der Umsiedlung ein. In folgender Szene diskreditiert der Erzähler die politische Kompetenz der Offiziellen, die die eigentlichen Stränge der Mission ziehen. Hier beraten sich das Königspaar Ferdinand ("Der Schlagsüchtige") und Barbara von Braganza mit dem Hofjesuiten Rabago:

"'Wo liegt Sacramento?' fragte Barbara an dem großen Tisch den schwarzen Mann. Er zeigte hin. 'Ach da?' seufzte sie. 'Ferdinand und ich haben ganz woanders gesucht.' 'Man kann sich irren', meinte Rabago, 'das Reich des Königs Ferdinand ist groß.' Sie hauchte: 'Nennen Sie seinen Namen nicht, sonst wacht er auf.' [...] 'Und wo liegt Buenos Aires?' Er zeigte es. Sie war perplex: 'Sie liegen ja zusammen.' 'Das ist eben das Unglück', erklärte Rabago. 'Was kann man tun, um Gottes willen, man kann sie doch nicht auseinanderbringen.' Sie hatte nicht begriffen. Da fing er geduldig von vorn an [...]."²⁹³

Ein weiteres Indiz für die epische Dimension dieser Ereignisse ist die Darstellung der Figuren. Ohne genaue Datierung der Ereignisse schreitet der Zerfall des jesuitischen Siedlungsprojektes

²⁹⁰ Ebd., S. 323.

²⁹¹ Ebd., S. 334.

²⁹² Gründer, "Jesuitenstaat" (1988). S. 17.

²⁹³ Amazonas, II., S. 350.

Im Hinblick auf das transhistorische Element dieser Passage verweise ich auf Teresa Delgados Formel von der "Verteilung der 'Fremde'". Delgado geht von einer Analogie zwischen den Ereignissen dieser Sequenz und der Aufteilung des afrikanischen Kontinents unter die europäischen Mächte während der Kongokonferenz in Berlin 1884/85 aus. In beiden Fällen geht es um die Verteilung weiträumiger Territorien oder Siedlungsgebiete unter Ausschluß der unmittelbar Betroffenen. Siehe dies., a.a.O., S. 157.

voran. Es ist "ein Karl" auf dem Thron, der den spanischen Staat von der Misswirtschaft und Schuldenpolitik seiner Vorgänger befreit und unter Einfluß der "Legisten" und "Golillas" steht, aufgeklärte Gelehrte und Gutsbesitzer mit machtpolitischen Ambitionen und einem paternalistischen Sendungsbewußtsein.²⁹⁴

"Spanien verfault und will weiter verfaulen. Es wird sich unter allen Umständen benehmen wie ein Säugling, den man trockenlegen will, es wird schreien, um sich schlagen und strampeln."²⁹⁵

Diese machtpolitischen Ambitionen haben ihren Schwerpunkt in Wirtschaft und Handel, motiviert durch antiklerikale Tendenzen. Der Jesuitenstaat und seine Wirtschafts- und Handelsmacht ist diesen Kreisen ein Dorn im Auge, in Spanien wegen des Territorialbesitzes der Kirche, "die immer noch den fünften Teil der spanischen Erde besetzt hielt"²⁹⁶, und in der La Plata-Region wegen der stabilen Handelsgeschäfte. Daher gilt: "Die Vertreibung der Jesuiten ist keine Sache der Religion, sondern des Staates."²⁹⁷ Die weltlichen Mächte gewinnen in den Interessen von "Kaufleuten, Händlern und Soldaten"²⁹⁸ an Stärke und forcieren aus Konkurrenzdenken und Neid gegenüber der autarken und wehrhaften Jesuitenmission ihre Vernichtung, mit Hilfe des Gouverneurs in Buenos Aires; die Missionsgegner verleumdete und diskreditierte die Jesuiten:

"Denn dieser ganze Staat am Parana war ja nur ein Machtapparat in der Hand der Jesuiten, der Widerstand der letzten Jahre bewies es. Außerdem war sonnenklar, daß man die Indianer endlich von den Jesuiten befreien müsse. Sie waren arme Sklaven und mußten den Jesuiten ihre Pracht und Reichtümer erarbeiten."²⁹⁹

Den Zerfallsprozess der "Jesuitenrepublik" beschließt auf der Verstehensebene des "Erkennens" die Politik und Tyrannei des Jose von Carvalho, ehemaliger Botschafter der portugiesischen Krone in Wien und in London, auch bekannt als Pombal. Als historische Figur ist Pombal vor dem Hintergrund eines "antijesuitischen und antikirchlichen Geist[es]"³⁰⁰ zu sehen. Als Minister und Botschafter der portugiesischen Regierung war ihm der jesuitische Einfluß bei europäischen Potentaten ein Dorn im Auge. Pombals Phase als Reformator stand für die "zentralistischen Tendenzen des aufgeklärten bürokratischen Staatsabsolutismus", dessen merkantilistische Politik eine

²⁹⁴ Es ist im Roman von "jungen Männern der Wissenschaft und des *neuen Geistes*" die Rede. Siehe hierzu: Döblin, Amazonas, II., S. 378. Meine Hervorhebung.

Ingrid Maaß bemerkt zu dieser Form der Figurendarstellung, dass sämtliche Herrscher des Romans "nicht selbsttätig Handelnde, sondern Marionetten [sind], die Aufgaben exekutieren, die ihnen zuwachsen". Siehe dies., a.a.O., S. 121 f. Dollinger verweist zu dieser paradigmatischen Form der Figurendarstellung auf Walter Benjamins Erkenntnisse über den Herrscher-Begriff im barocken Trauerspiel, bei dem "der Souverän die Geschichte [repräsentiert]" (Benjamin). Siehe Dollinger, a.a.O., S. 124.

²⁹⁵ Amazonas, II., S. 368.

²⁹⁶ Ebd., S. 370.

²⁹⁷ Ebd., S. 371.

²⁹⁸ Ebd., S. 372.

²⁹⁹ Ebd., S. 372.

³⁰⁰ Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 150.

Stärkung der heimischen und überseeischen Wirtschaft forcierte und in diesem Sinne eine wirtschaftlich autarke "christliche Republik" bekämpfte.³⁰¹

Im Roman erscheint diese Figur als despotischer Machthaber. Mit totalitären Säuberungsmethoden³⁰² zeigt Pombal den in Südamerika verbliebenen Jesuiten "wie die Faust des Staates schmeckt."³⁰³ Es ist die dem Bösen zugeneigte instrumentelle Vernunft eines "Philosophen und Zyniker[s]"³⁰⁴, der kaltblütig dem Projekt ein Ende setzt. Jesuitenveteran Gabriel Malagrida, ehemals Missionar in der Para-Region, Geschichtenerzähler am portugiesischen Hof und *persona non grata* des despotischen "Reformers", wird zum Opfer eines Komplotts gegen die Jesuiten, denn: "Sie hatten Besitz, steckten sich hinter König und Königinmutter."³⁰⁵

In dieser abschließenden Sequenz sind die die Geschichte bestimmenden (Zerstörungs-) Mächte an der Metropole so weit gediehen, dass hier ein Jesuit die Auflösung der Mission unwillentlich selbst vollzieht. Hier vollführt der Handlungsdiskurs eine Wendung von der insinuativen Hinführung der Handlung auf das Zerstörungsmotiv auf kontextueller Ebene, also in bildhafter Form der Metapher, hin zum konkreten handlungsgestützten Vollzug dieses Motivs. So kommt in dieser Sequenz das Zerstörungsmotiv des "blauen Tigers" direkt zum Ausdruck. Dazu greift der Romandiskurs die Metapher des blauen Tigers auf zweierlei Weise auf. Einmal auf Symbolebene, deutet sie das Scheitern als kognitives Bild an. Dann, auf der Ebene der Figurenhandlung, setzt sie den blauen Tiger als handlungsmotivierendes Moment ein: Der "blaue Tiger" wird für die Romanfigur Pombal zum Zerstörungsinstrument selbst, als Malagrida, noch unter den Eindrücken des großen Erdbebens in Lissabon, apokalyptische Zeiten bevorstehen sieht und im König das potenzielle nächste Opfer dieser göttlichen "Zeichen" erkennt. In einem Brief warnt Malagrida den König. Darin gebraucht der Jesuit die Allegorie des "blauen Tigers"³⁰⁶ als Ausdrucksmedium für die drohende Katastrophe. Er schreibt:

"[...] diese Welt hat keinen Bestand, Gewalttäter und Freigeister regieren sie, der blaue Tiger, wie sie im Süden erzählen, *der blaue Tiger*, das böse Untier, der Träger der Vernichtung, ist vom Himmel heruntergestiegen und zerreißt die Welt, das große schreckliche Erdbeben war sein erstes Zeichen, andere werden kommen, [...]."³⁰⁷

Der "blaue Tiger", hier in graphischer Form auf dem Papier, wird Malagrida zum Verhängnis. Zwar hält die Hofmeisterin, die den Brief liest, diesen unter Verschluss. Aber als zufällig später ein Attentat auf den König verübt wird (das Pombal geplant hatte, um im Fahrwasser der Unter-

³⁰¹ Ebd., S. 151.

³⁰² Siehe hierzu folgende Passagen "Er [Pombal, M.W.] häufte Geld und Reichtümer auf. Mit Gefängnis, Geheimpolizei, Beil und Exil trieb er die Gerechtigkeit aus dem Land", und: " Er karessierte den jungen Handel. Den Kompagnien [gemeint sind Handelsgesellschaften, M.W.] am Para, in Brasilien, Pernambuco gewährte er große Freiheiten." Siehe Amazonas, II., S. 378 und S. 379.

³⁰³ Ebd., S. 380.

³⁰⁴ Ebd., S. 379.

³⁰⁵ Ebd., S. 380.

³⁰⁶ Helmut Pfanner weist auf die allegorische Funktion des "blauen Tigers" hin, der "[...] das menschliche Machtstreben [...] verkörpert, der hin und wieder in die Menschheitsgeschichte eingreift und große Zerstörung verursacht." Jedoch geht Pfanner nicht genauer auf die Tragweite dieser Allegorie als Titel gerade des zweiten Buches der "Amazonas"-Trilogie ein. Siehe ders., a.a.O., S. 144.

suchungen des Anschlages Verhaftungen entscheidender Persönlichkeiten am Hof vorzunehmen), legt sie den Brief vor, der dann für Malgrida seine kompromittierende Wirkung entfaltet. Pombal nutzt den Brief, um eine Verschwörung der Jesuiten gegen den portugiesischen König zu lancieren.

So wird er, *der blaue Tiger, wie sie im Süden erzählen*, ein Bild, das in Malagridas Denken eine Naturkatastrophe versinnbildlicht. Als Metapher in einem Brief dient er jedoch als ein Indiz für ein Verbrechen, das die Liquidierung der jesuitischen Republik ermöglicht. Das Motiv des "blauen Tigers" verdichtet sich am Ende des Romans über den transhistorischen Handlungsdiskurs, der beide Manifestationen des Motivs birgt: einmal als kognitive Erscheinung selbst, wie sie Malgrida aus seiner Zeit "im Süden" kennt, und als Teil der Handlung: in der "großen Politik" der Metropole, nun in der Hand eines aufgeklärten Despoten, der Rache an den Jesuiten nimmt, weil diese "am Uruguay die Portugiesen von Sacramento nicht in die Reduktionen gelassen [hatten]."³⁰⁸

3. Das Motiv des "blauen Tigers" auf der Ebene des "Erzeugens"

3.1. Zerstörung als transhistorisches Ereignis an der Peripherie

3.1.1. Missionskonzepte im Reigen: Die Jesuiten als "Kolonisatoren wider Willen"

In diesem Kapitel werden die Ursachen und Folgen dieser Kräfte für das Scheitern der "christlichen Republik" an der südamerikanischen Peripherie behandelt. Das Zerstörungsmotiv des "blauen Tigers" äußert sich unter diesem Blickwinkel als eine Negativentwicklung des jesuitischen Missionsprojektes, die schicksalhafte Züge annimmt, da für die Peripherie diese Negativentwicklung einen Effekt der oben skizzierten macht- und handelspolitischen Interessen in der Metropole darstellt.

So zwingen die Anarchie bei den Kolonialspaniern und der portugiesischen Siedlern sowie deren menschenverachtende Haltung gegenüber der einheimischen Bevölkerung die Jesuiten zu einer Abschottungspolitik, für die eigene Sicherheit. Die Jesuiten kapseln sich einerseits von ihrer Umgebung ab, zur gleichen Zeit erreichen sie mit Hilfe einer gewaltigen indigenen Gefolgschaft und einem straff disziplinierten Regiment ein staatsähnliches Gebilde, das militärisch wehrhaft und wirtschaftlich autark ist. Die Allegorie des "blauen Tigers" versinnbildlicht die wachsende Kluft zwischen diesen gegensätzlichen Gesellschaftsformen.

In der Fiktion artet das Zivilisationsprojekt in seiner sicherheitspolitischen Ordnung zu einem "despotischen Wohlfahrtsstaat"³⁰⁹ aus und eskaliert. Die Jesuiten werden zu "Kolonisatoren wider

³⁰⁷ Ebd., S. 381. Meine Hervorhebung.

³⁰⁸ Ebd., S. 380.

³⁰⁹ Man kann sich darüber streiten, ob Döblin einen sehr "glaubenseifrigen Paternalismus" in der Sozialgestaltung der Jesuiten beschreibt oder das Bild eines "despotischen Wohlfahrtsstaates" zeichnet. Jedenfalls übernehmen die Oberen, besonders während der zweiten beziehungsweise dritten "Generation" unter Luis de La Roca, "die volle Macht der Sozialgestaltung" und üben eine eher schrankenlose Gewalt aus, die "imperialistisch-rassistische" (Gründer) Merkmale aufweist. Dazu jedoch an späterer Stelle mehr. Zur Terminologie in der Geschichtsschreibung siehe hierzu Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 122 und 144.

Willen"³¹⁰: Aus einer Maßnahme zur Christianisierung und zum Schutz der Einheimischen vor kolonialisatorischer Gewalt und Versklavung entsteht ein obrigkeitsstaatliches Gebilde mit Tendenzen zur Apartheit zwischen jesuitischen Oberen und subalternen Indigenen.

3.1.1.1. Das Konzept eines naiven Pazifismus': Die Mission als "Jerusalem auf Erden"

Aufgrund der kolonialen Situation an der südamerikanischen Ostküste setzen sich die Jesuiten von den Kolonisten ab. Grund hierfür sind die Zustände auf der portugiesischen Niederlassung Piratininga, wo die Anbindung an die Justiz und Verwaltung der portugiesischen Staatsmacht noch lax ist und Anarchie herrscht.

In Abgeschiedenheit von den Kolonisten an der Küste, den "Paulisten", intensiviert sich die Konfrontation der Missionare mit sich selbst und mit den Einheimischen in der Fremde. Kurzschlußartig kommt es infolge der Wander- und Bekehrungstätigkeit der Missionare zur Idealisierung des apostolischen Moments ihrer Mission. Fernab von den realen Gefahren durch die Paulisten und ohne Kontakt zur kolonialen Peripherie, verfallen die Jesuiten in ihren Maßnahmen dem Pazifismus. Zudem steht nun nicht mehr die eigentliche Aufgabe im Mittelpunkt: das "Amt" der Bekehrung und die Heilsbotschaft, sondern die *private* Mission, die Erreichung des Unmöglichen, die Aufopferung für das Heil der Menschen in Amerika:

"Warum war das Glück, das sie alle erfüllte, so grenzenlos und überschwenglich? Sie wußten: weil sie mehr taten als Heiden bekehren und Gnaden gewinnen. *Es ging sie an*. Sie sollten erst werden, sie durften werden, was sie geglaubt hatten, schon lange und ohne Mühe zu sein. Sie durften Jesu nachwandeln."³¹¹

Die Missionare besinnen sich auf ihre Aufgabe neu, nachdem es zum Tod ihres Missionsbruders Mariana gekommen und mehrere ihnen anvertraute Tomogas-Indianer von den Paulisten entführt worden waren. Nur handeln die Jesuiten - motiviert vom blinden Vertrauen ihrer einheimischen Gefolgschaft - übermütig und leichtsinnig. Sie verfallen der Magie ihrer apostolischen Mission und definieren ihre Aufgabe rein biblisch-mythologisch, mit geringem Bezug zur Realität:

"Hier [in Guayra, M.W.] sollte ein Ding werden, das auf Erden bis zu diesem Tage nicht seinesgleichen hatte. Jerusalem, o heilige Stadt, dein Name ist der Friede. Die du gebaut bist im Himmel aus lebendem Stein und tausend Engel bekränzen dich wie eine Frau, gewählt bist du durch Gnaden, die keiner nennen kann, [...]. Jerusalem, [...] strahlende Stadt des Himmels."³¹²

Die Benennung dieser ersten Guayra-Reduktion nach Jerusalem zeugt von einer idealistischen Triebfeder, die sich auch in der praktischen Umsetzung des christlichen Glaubens niederschlägt.

³¹⁰ So lautet der Titel des elften Kapitels des dritten Buches der "Amazonas"-Trilogie.

³¹¹ Amazonas, II, S. 118. Meine Hervorhebung.

³¹² Ebd.

Aus dem "Schmerzensweg"³¹³ der Apostel leitet sich das Vorhaben her, die ungetauften Einheimischen in Familien oder einzelne an einem Ort zu sammeln, um Christentum zu lehren und zu leben.³¹⁴ Konvertierung ist hier Basis für eine Vertragsgemeinschaft ohne feste und dafür mit flexiblen offenen Grenzen. Die negative Wirkung einer solchen exponierten Lage drückt folgende Äußerung eines Jesuiten aus: "Man kann uns für Schwärmer ausgeben, man wird es tun. Aber nur einige Zeit. [...]"³¹⁵

Die Ereignisse überstürzen sich als in der nächsten Provinzhauptstadt Assomption ein Riesenaufruch ausbricht und der Guayra-Mission Vertriebene zuführt. Das noch junge Projekt expandiert. Diese ersten Anzeichen einer Verzahnung der Enklave mit den Vorgängen an der kolonialen Peripherie vertragen sich noch gut mit dem Konzept des "Jerusalem auf Erden". Es herrscht Pionierstimmung: "[...] Christentum schwatzen ist unerträglich"³¹⁶, also baut man den Vertriebenen ein Asyl. Doch die Dynamik eines "schönen, neuen Jerusalem" springt in einen regreßartigen Zustand über. Denn der biblische Vorsatz ist nicht realisierbar, wo sich das wachsende Projekt eher als unkontrollierbare Maschine und nicht als eine von Menschen geschaffene Sozialordnung darstellt.

Den Übergang von religiös-politischen Zielen zu pazifistischen wird verursacht durch einen Krieg des Gouverneurs von Assomption, Dom Alvaro. Diese Defunktionalisierung der Mission bringt das "indianische Kanaan"³¹⁷ auf einen unbestimmten Kurs:

"Verblüffung ergriff die Väter. Sie sahen die lebende Unruhe, die vielen selbständigen Wünsche, die sich verflochten, das unablässige Treiben, und fühlten sich selbst davon ergriffen. Dabei blickte man ehrfurchtsvoll auf sie, hielt sie für die Urheber, aber sie waren es doch gar nicht! Sie hatten noch nicht einmal diese Hütten geplant, sie waren ihnen aufgedrängt worden."³¹⁸

3.1.1.2. Das Konzept der "inneren Sicherheit" als Ursache für Militarismus und Entfremdung

Die Jesuitenmission befindet sich in einer ungünstigen Lage. Als eine Enklave dient sie als Puffer für die von den Kolonialspaniern und Paulisten vertriebenen Indigenen. Ohne gesellschaftsvertragliche Rahmenstruktur entpuppt sich ihr Ordnungsgefüge als insuffizient für die organisatorische Bewältigung des von außen induzierten Wachstums. Als Puffer fängt die Mission Spannungen ihrer Umgebung auf, aber die durch den Zustrom entstehende Expansion ruft wiederum selbst Spannungen hervor.

Nach innen trägt die idealistische Atmosphäre eines "indianischen Kanaan"; die Dynamik führt der Mission ein Eigenleben zu, das die Akteure ihrer Entscheidungs- und Handlungskom-

³¹³ Ebd., S. 128.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd., S. 127.

³¹⁷ So lautet der Titel des dritten Buches im "Blauen Tiger".

³¹⁸ Amazonas, II, S. 151.

petenz beraubt.³¹⁹ Diese Dynamik, in ihrer Wirkung chaotisch, macht die Bauphase zu einem Dilemma für die Konstitution der Mission.³²⁰

Der Übergang zur eskalierenden Dynamik der Gemeinschaft liegt nicht mehr fern, als das euphorisch geschäftige Treiben der Missionare verhindert, die Mission sicherheitstechnisch den Gefahren des feindseligen Umlands anzupassen. Die Leichtgläubigkeit der Missionare ist daher *eine* Ursache für den Zerfall des Projektes. Einheimische machen auf die unvermeidbaren Folgen der exponierten Lage des planlosen Projektes aufmerksam:

"Was tut ihr?', fragten sie [indianische Flüchtlinge, M.W.], 'wollt ihr den Weißen eine Burg bauen?' [...] 'Großer Priester, was hast du mit unsern Leuten vor?' [...] 'Du wirst uns nicht gegen die Feuerrohre des Gouverneurs in Assomption schützen. Täusche diese Leute nicht.' [...] 'Wir haben Weiße gesehen, Priester, Soldaten und Händler. Wir werden nicht bleiben. Ihr scheint gute Leute zu sein, aber ihr bringt die Menschen in Gefahr.'"³²¹

Doch die Ohnmacht der Jesuitenväter ist wegen der äußeren Umstände des Projektes größer und Warnungen verhallen im Leeren. Für das Motiv der Zerstörung an der Peripherie kommen Interessen auf einer Wirkungsebene ins Spiel, auf die der einzelne Akteur nur mittelbar Einfluß nehmen kann. Denn nicht nur die unkontrollierte Dynamik der Bauphase, auch die Ansprüche von Seiten der Kolonialkirche und -regierung ausserhalb der Mission tragen zur "Implosion" der Reduktion bei.

Weltliche und kolonialstrategische Interessen der Stadt Assomption intervenieren in das Bekehrungsprojekt der Jesuiten und entfremden das Projekt in seinem religiösen Selbstverständnis. Administratives Chaos mündet in irrationales Verhalten der Akteure: Aufgrund der gemeinsamen Gefahr der Sklavenjäger aus San Paolo und San Sacramento besteht zwischen Assomption und der Mission nur ein funktionales Bündnis nach dem "do-ut-des"-Prinzip. Der Gouverneur von Assomption toleriert ein militärisches Bündnis mit der Reduktion nur aufgrund ihrer geostrategischen Funktion des vorgeschobenen Postens gegen freibeuterische "Mamelus" und feindliche Tupi-Stämme³²². Für die Mission bedeutet dieses Verhältnis nur eine zusätzliche "reale", aber dem Projekt wesensfremde Aufgabe.

Und auch von Seiten der katholischen Kirche in Assomption besteht kein konzeptioneller Rückhalt. Repräsentiert durch den Provinzial Torrez, dominiert das Chaotische auch die Kolonialkirche. Die administrative Konzeptionslosigkeit beider Seiten mündet in eine fatalistische Grundhaltung angesichts einer generell instabilen sozialpolitischen Lage - ein Menetekel für die Zukunft der Jesuiten. Ein Dialog zwischen Torrez und dem Jesuiten Nobrega legt diesen Aspekt frei:

³¹⁹ Hierzu folgendes Zitat: "Eine Glaubensgemeinde? Selbstverständlich. Es gehörte alles zum Glauben. Die Väter brauchten bloß hinzusehen und hinzuhören und konnten feststellen: die Dunklen mischten und brauten alles zusammen, die Schrauben mit der Wanderung Johannes des Täufers durch die Wüste, die Nägel und den Hammer mit der Kreuzigung Christi." Siehe Amazonas, II, S. 153.

³²⁰ "[...], o diese listige eigenwillige Gewalt einer indianischen Siedlung, sie hat etwas von dem Gras, das wir täglich rupfen, es schlägt aber über unserm Kopf, über unsern Dächern zusammen." Siehe ebd., S. 163.

³²¹ Ebd., S. 156.

"In dieses Problem hinein hat Ignaz Loyola unsern Orden getrieben. Sei klug und vorsichtig. Sei listiger als die Schlange. Laß dich auf kein Entweder-Oder ein. Wir *biegen an den Dingen*, bis sie uns passen. Was wir auch machen, wohin wir uns auch begeben, es steckt voller Fallschlingen. Aber Christ sein ist allemal eine gefährliche Sache."³²³

Als die "Sense schlägt"³²⁴ und die Guayra-Mission von Mamelus angegriffen wird, rächt sich das naiv-pazifistische Konzept der Jesuiten auf tragische Weise. Eine paradoxe Konstellation im Denken der Jesuiten beschwört "ein gewaltiges Blutbad unter den Dunklen"³²⁵ herauf. Denn einerseits sind die Jesuiten "der Gefahr, in der sie schwebten", bewußt, andererseits verfallen die Missionare der fast todessehnsüchtigen Haltung, "Des Menschen Sohn werde kommen in seiner Herrlichkeit, und dann werde jedem geschehen nach seinen Taten."³²⁶ Die Folgen sind fatal, denn hatten die Missionare vor "[...], dieses Spiel zu spielen: christlicher Geistlicher, Pater der Jesukompagnie - und dunkler Heide, der zu bekehren ist"³²⁷, entpuppen sich diese utopisch-schwärmerischen Motive als ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Man verfiel eher den anarchischen Kräften an der kolonialen Peripherie, anstatt sie einzudämmen. Folgender innerer Monolog des Oberen Nobrega verdichtet diese realitätsferne Politik als irrationales Handeln, wenn er zuerst konstatiert:

"Ich wollte deinen Schmerzensweg unter den Menschen nicht gehen, ich glaubte klug sein zu müssen und reiße Tausende mit. Weh mir, wie ertrage ich es. Weh mir, was bin ich für ein Mörder"³²⁸,

nur um von den Einheimischen kurz vor dem Angriff zu verlangen:

"Nehmt keine Waffen! Bewegt euch nicht! Es gibt einen Gott! Gott lebt! Er wird uns verzeihen. Er hat Jesus geschickt, uns zu retten."³²⁹

Für das Zerstörungsmotiv auf der Ebene des "Erzeugens" ist das Motiv des "blauen Tigers" die logische Folge einer mißlungenen Anknüpfung der Europäer an die zivile Ordnung an der Peripherie, und dies sowohl von weltlicher als auch von kolonialkirchlicher beziehungsweise jesuitischer Seite. Wie zu sehen ist, geht der Zerstörungsimpuls in dieser sogenannten ersten Aufbau-phase von einer ungünstigen Verbindung anarchischer Kräfte aus: hier das selbstzerstörerische Element infolge eines extrem offenen, dafür aber sektenhaften und naiv-pazifistischen Sendungsbewußtseins, an der Metropole die kolonialen Institutionen, die die Reduktionen als Instrument

³²² Ebd., S. 180.

³²³ Ebd., S. 163 f. Meine Hervorhebung.

³²⁴ Ebd., S. 190.

³²⁵ Ebd., S. 184.

³²⁶ Ebd., S. 182.

³²⁷ Ebd., S. 170.

³²⁸ Ebd., S. 191.

³²⁹ Ebd.

für die Bekämpfung der eigenen Gegner vereinnahmen und selbst keine missionspolitischen Konzepte für die wirksame Konsolidierung der Mission parat haben.

3.1.1.3. Das segregationspolitische Konzept der "Arche Noah"³³⁰

Segregation als Rückfall in den biblischen Mythos

In der zweiten Aufbauphase des Jesuitenprojektes unter dem Jesuitenpater Montoya besinnen sich die Jesuiten bezüglich ihrer Missionspolitik neu. Montoya verurteilt den Pazifismus der Reduktionen in Guayra und die zu verantwortenden Opfer als ein "Verbrechen" und verabschiedet das Konzept der "heiligen Stadt Jerusalem" der Generation Nobregas, die laut Montoya "im Himmel ist"³³¹. Mit Montoya kehrt der Blick zurück auf die unmittelbaren Ereignisse vor Ort, seine Einsicht ist real-pragmatisch: "Es gab keine Sicherheit in der Welt."³³² Trotz Montoyas Kritik am unilateralen Vorgehen der ersten Generation: "Sie betrachten die ganze übrige Welt als nicht zugelassen"³³³, zeichnet sich unter seiner Ägide ein ähnlich "isolationistischer" Kurs ab. Denn auch Montoyas Konzept geht konsequent mit dem politisch-ethischen Verfall in den Institutionen auf beiden Seiten des Atlantiks um. Dabei setzt er sich von der sozialpolitischen Wirklichkeit ab:

"[...] Es geht überall grausig zu. Man darf den Ast nicht anklagen, wenn der Baum schlecht ist. Unsere heilige Kirche steht in einem schrecklichen Kampf. Uns sind einige Kolonien zerstört worden, aber Europa -' [...] 'Wenn Europa erliegt, was sind wir dann noch?'"³³⁴

In Ernüchterung über einen Papst und seiner Vereinnahmung durch das machtpolitische Treiben in Europa, emanzipiert sich Montoya ideologisch von Rom, es bleibt nur noch die institutionelle Rückendeckung durch die spanische Krone. Im Ganzen macht Montoya jedoch reinen Tisch mit den defizitären Zuständen unter den frühneuzeitlichen Christen, die in Europa und Amerika die zivilisatorischen Normen und Werte der europäischen Gesellschaft preisgeben. Der Jesuiten-Obere stellt sein Amt unter einen zweiseitigen Leitgedanken, mit einer ideologischen und einer pragmatischen Komponente.

³³⁰ Der Begriff der "Segregationspolitik" ist Gründers Studie zum "Jesuitenstaat" entnommen und umschreibt treffend die Entwicklung der "christlichen Republik", wie sie "Der blaue Tiger" erzählt. Siehe Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 138.

Eine Begriffskomponente aus der ethnologischen Literatur kommt hier zu ihrer Entfaltung. "Segregation" trifft in diesem Falle zu, weil es sich hier zunächst nicht um eine "Trennlinie zwischen dem Selbst und dem Anderen, sondern innerhalb der heimischen Kultur" handelt, also zwischen europäischen Gesellschaften an der Peripherie. Andererseits kommt seine zweite Bedeutung hier nicht vor: der Verzicht einer Kultur auf die Verteidigung ihres Gesamtterritoriums, die statt dessen "bestimmte Teilgebiete vor einer Kontamination mit ausländischen Einflüssen zu bewahren" sucht. Siehe Peter Burke, *Kultureller Austausch*, Frankfurt a. M. 2000. S. 33.

³³¹ Amazonas, II., S. 206.

³³² Ebd., S. 210.

³³³ Ebd., S. 207.

³³⁴ Ebd., S. 215.

Zum Einen sieht der Jesuit die Rettung des humanitären Erbes des Christentums angesichts des "Triumph[es] der Finsternis, des Heidentums"³³⁵ im Europa des Dreißigjährigen Krieges in Gefahr.³³⁶ Zum Anderen steht sein Leitgedanke auf einem sicherheitspolitischen Fundament. Seine Zielsetzung ist simplistisch: "Nur Rettung. Dem Untergang entgehen"³³⁷, wenn auch die Entwicklung in eine viel komplexere Richtung weist. Ein Besuch bei Papst Urban bringt Montoya auf die Idee von Festungsbauten und auf einen segregationspolitischen Kurs. Der Begriff "Arche Noah", auch der Titel eines Romankapitels, setzt diesen politischen Wandel des Jesuitismus' an der Peripherie bildhaft um: die Absicherung der konsolidierten Gemeinschaft im Innern gegen potenzielle Feinde nach außen durch regelrechte Abschottung. Die Folgen dieses Organisationswandels sind fatal für die Entfaltung der Individualität der betroffenen Menschen.

Segregation als Reflex gesteigerter Wehrfähigkeit

In einer ersten Phase unter dem Oberen Montoya erhält die Mission eine neue innere Ordnung: gestärkt durch eine Anordnung des spanischen Königs, die das Leben der südamerikanischen Einheimischen unter dem Titel königlicher "Treuste[r] Vasallen"³³⁸ schützt, später erlaubt, Feuerwaffen zu tragen.³³⁹ Der Effekt dieser königlichen Ordonnanzen ist ambivalent. Denn die Schutzgarantie des Königs interveniert zugleich in das bestehende "Kommendensystem" der Kolonialspanier³⁴⁰, das auf Schuldknechtschaft und Sklaverei fußt. So dekretiert die Ordonnanz den Verlust an Produktivkräften für die eine Seite ihrer Vasallen und sichert seine Durchführung durch wirksame Abschreckung (Feuerwaffen) ab: eine verzwickte Konstellation, die auf Konflikt hinausläuft, jedoch durch die Krone gedeckt ist:

"Die neuen Reduktionen schützen, die Planken der Arche dichten, auf das Schiff so viele Dunkle führen, wie man konnte, Türe und Fenster rechtzeitig schließen, das war das Leitwort ihrer Arbeit. [...] Das Christentum suchte sich vor seinen weißen Anhängern zu den Dunklen zu retten. So weit war es mit den Weißen gekommen."³⁴¹

Die Entwicklung der sozialen Ordnung der Missionen verläuft ambivalent. Sie konsolidiert sich nach innen wirtschaftlich, verstärkt aber zugleich ihren Gegensatz zur chaotischen Ordnung nach

³³⁵ Ebd., S. 222.

³³⁶ Hier geht es Montoya um die "Wahrheit" selbst: "Und die Wahrheit soll widerstandslos zugrunde gehen? Zu keiner Zeit war die Wahrheit furchtbarer bedroht als heute. Wir wissen, was uns anvertraut ist. Wir verteidigen die Wahrheit." Siehe ebd., S. 222.

³³⁷ Ebd., S. 217.

³³⁸ Ebd., S. 220.

In der Historie ist dieses Schreiben als "königliche Weisung" vom 15. Juli 1608 belegt. Siehe Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 134. Und in der Fiktion besagt es: "[...] Um die Dunklen, die man bekehren will, beim Glauben festzuhalten, muß man sie ihrem bösen Beispiel und ihrer Tyrannei entziehen." Siehe Amazonas, II., S. 218.

³³⁹ Ebd., S. 223.

³⁴⁰ Ebd., S. 241.

³⁴¹ Ebd., S. 217.

außen, so zieht sie Konfliktpotentiale auf sich. An der Figur des katholischen Bischofs Felix reflektiert sich dieser sich anbahnende Konflikt an der Peripherie.

Für das Zerstörungsmotiv bildet diese Figur eine Scharnierstelle, denn sie steht sozusagen in der "Mitte"³⁴² zwischen den kolonialen Gesellschaftsformen: Als Vertreter der Kolonialkirche ist Felix Aufsichtsperson für die Reduktionen und Vertreter der spanischen Kolonisten seines Bistums. Zudem ist Felix' Neffe, den der Bischof sehr liebt, selbst Jesuit in Guayra. Einerseits herrscht dort im Zivilen Anarchie, wenn "Viehzüchter und Pferdehändler" versuchen, den Bischof in "ihre Geschäfte"³⁴³ mit Sklaverei und Menschenhandel hineinzuziehen. Andererseits arbeiten die Kolonialbehörden in Assomption eher den Kolonisten in die Hand.³⁴⁴ Im Kontrast dazu steht die Missionspolitik der Reduktionen als Verfechterin der Heilslehre.

3.1.1.4. Das Konzept der totalen Kontrolle: Segregation als Ursache für Unfreiheit

Diese Stärkepräsenz der Reduktion hat ihren Preis. Die strenge Abriegelung der Gemeinschaft gegenüber der kolonialen Peripherie verhärtet die soziale Ordnung nach innen und es bilden sich Tendenzen der Unfreiheit für die Einheimischen. In einer Wiederbegegnung des katholischen Bischofs mit seinem jesuitischen Neffen äußert Felix diese Tendenzen als Intoleranz und Mißtrauen gegen jegliche Lebensform, die nicht den jesuitischen Glaubensnormen entspricht. Zwar spricht aus den Urteilen der Figur des katholischen Bischofs ein politisches Ressentiment, seine Äußerungen sind aber in erzählstrategischer Hinsicht insinuatив für die Erfassung elementarer Inhalte; hier artikuliert der Bischof diesen Wesenszug der Yapeyu-Mission unter Montoyas Führung:

"Was das für Menschen waren, diese Jesuväter [...]. Kluge, sachliche Männer, ernst, sie konnten auch manchmal lachen, sie waren an allem interessiert, aber an allem nur aus einem Punkt: das Heil der Seele. Das war gut, aber es kann ausarten und ermüdet. [...] Oh, sie sind gnadenlos. Sie sind dieselben, die in Europa hinter den Fürsten und Königen her sind und deren sich auch der Papst nicht erwehren kann und die zum Krieg gegen alles treiben, was nicht katholisch ist. Sie kennen nur Entscheidung."³⁴⁵

Diese Mentalität äußert sich in einer manichäischen Konstellation des Entweder-Oder und ist ein Folgeeffekt der sozialpolitischen Anarchie an der Peripherie. Seine Wirkung erstreckt sich auf die Sozialstruktur der "christlichen Republik" selbst, die sich unter der Generation Montoyas rasch zu einem staatlichen Gebilde entwickelt, aber in Dingen der Integration, etwa der Einfügung in den gesellschaftlichen Gesamtkontext an der Peripherie, eine "Arche Noah" bleibt - wohlgermerkt unfreiwillig, angesichts der Anarchie außerhalb der Reduktion.

³⁴² Ebd., S. 284.

³⁴³ Ebd., S. 294.

³⁴⁴ Ebd., S. 295 f.

³⁴⁵ Ebd., S. 237 f.

In der Gemeinschaftsordnung der Reduktion schlägt sich diese Entscheidungsmentalität als obrigkeitsstaatliche Tendenz nieder. Überspitzt formuliert, lassen sich hier tendenziell Prinzipien mit reaktionärem Gestus erkennen, deren Anbringung mit Hilfe subtiler Methoden erfolgt. Diese Prinzipien sind: Gehorsam und völlige Gleichheit aller bei gleichzeitigem Verzicht auf die Individualität. Sie leiten sich laut Bischof Felix aus einem spezifisch jesuitischen Loyalitätsverständnis zum römischen Papst her:

"Sie haben ihm heute Treue und unbedingten Gehorsam geschworen. *Unbedingten Gehorsam!* Er freut sich darüber. Aber morgen, morgen! Mir gefällt auch ihr Gelübde nicht, sich jedes eigenen Urteils zu enthalten. Das ist so unmenschlich wie alles, was sie betreiben."³⁴⁶

Übertragen auf die Situation der Reduktionen, manifestiert sich diese Tendenz in Felix' Beschreibung als totalitäre Befehlsstruktur:

"Gewiß. Sie kommandieren alles. Sie überlassen den Leuten gar nichts. Sie haben festgelegt, wie hoch der Halskragen am Kleid der Männer sein muß, und so werden die Kleider hergestellt, und jeder trägt sie so, und da gibt es keine Ausnahme. [...] Aber das sehe ich schon jetzt [...]: die Jesuväter haben die Zauberformel gefunden, wie man die Leute behandelt und aus ihnen etwas herausholt. Sie lassen sie in ihren Rudeln oder Sippen, wie sie das nennen, beschützen sie, und im übrigen imprägnieren sie sie mit dem Christentum."³⁴⁷

Die Folge dieser isolierten Konfrontation der Indigenen mit der jesuitischen Mission, im Inhaltlichen der christlichen Lehre wie in ihrer gemeinschaftstiftenden Dimension, ist die Konditionierung der Bekehrten auf das jesuitische Missionskonzept:

"Ihr spracht von Pantoffeln.' Ja, [...]: die Leute sind so zuverlässig und so streng gegen sich, daß sie es als Sünde bekennen, wenn sie ihre Pantoffeln im Raum falsch hingestellt haben. Denn es ist genau festgesetzt, wie in jedem Haus die Pantoffeln zu stehen haben. Es ist natürlich nur der Ordnung halber, aber sie nehmen alles ganz anders, furchtbar ernst.- [...]"³⁴⁸

Die Jesuitenreduktionen desintegrieren immer mehr und steuern auf einen Konflikt zu, weil im Umland eine heterogene Ansammlung kolonialer Gesellschaften eigene Lebensformen ausgebildet hat - bei Verlust der zivilen und ethischen Normen wie sie in Europa gelten. In einer solchen recht heiklen Konstellation der "Systeme" schiebt sich die Jesuitenmission wie ein Keil in die koloniale Landschaft: "Der Haß der Nachbarschaft und der ferneren Umwelt umspülte das neue Gebilde, das sich immer sichtbarer erhob."³⁴⁹ Denn, sozial und wirtschaftlich autark und ausgestattet mit einer effizienten Administration, entwickelt sich die Jesuitenrepublik zu einer

³⁴⁶ Ebd., S. 260. Meine Hervorhebung.

³⁴⁷ Ebd., S. 244.

³⁴⁸ Ebd., S. 245.

³⁴⁹ Ebd., S. 231.

Hegemonie. Das erhöht den Konkurrenzdruck für die Kolonisten und steigert den desintegrativen Faktor. Felix konstatiert:

"[...] Aber diese Politik. Statt das Land zu beruhigen, wird sie es reizen. *Einkapselungen* taugen nie etwas. Ein Kloster zu machen, so groß wie Spanien, und darin Wohlstand aufzuhäufen, während ringsum Armut und Unruhe ist, tut nicht gut."³⁵⁰

Mit dem "Riesenkloster am Parana"³⁵¹ erwachsen irrationale Gefühle unter den Menschen in der Provinzhauptstadt. In dieser Situation zeigt sich wieder das Problem des kommunikativen Bruchs zwischen den Parteien. Holistische Konzepte: "Einkapselungen", wie Bischof Felix im Zitat oben feststellt, verhindern einen Interessenausgleich, was wiederum zu stereotypen Vorurteilen bei den Nachbarn der Mission führt. Aufgrund des politischen Vorteils der Jesuiten, den das Edikt des Königs zu ihrem Schutz ausgestellt hat, kommt es zu einer Art Minderwertigkeitskomplex bei den "unterlegenen" Kolonialbehörden. Die Folge sind paranoide Tendenzen:

"[...] Sie besetzen eine ganze Provinz, sind allgewaltig da, lassen keine Weißen herein, keinen Priester eines andern Ordens, ich wundere mich, daß sie noch Beamte der Krone hereinlassen, sogar die weltliche Behörde in den Reduktionen, die die Regierung bestimmen soll, stellen sie. Es ist ein zweiter Kirchenstaat, aus der Erde gestampft. Es paßt zu dem, was sie sind und was sie sonst tun. Sie rühren die ganze Welt auf. Sie sitzen an allen Höfen. Ihre Schulen und Vorlesungen sind überlaufen. Sie werden noch *die ganze Welt jesuitisch machen*."³⁵²

In der Figur des Bischofs äußert sich die Gefahr eines Isolationismus' bei den Jesuiten in der einseitigen Konzentration auf die inneren Interessen und den Rückfall in ein idealistisches Gemeinschaftsmodell, das sich der realen Situation verschließt und ins Surreale verfällt. Felix verweist auf diese Tendenz, die transhistorisch und erkenntnisfördernd für das Zerstörungsmotiv der Mission ist. Dies gilt wohl deshalb, weil eine solche Tendenz für das Schicksal vieler unter "guten", will heißen: humanistischen Vorzeichen angesetzten Zivilisationsprojekte, bezeichnend ist:

"[...] Sie machen sich hier ihr Traumland. Das werfe ich ihnen vor. Es kommt ihnen nicht darauf an, wenn dieses herrliche Land verkommt. Aber das verkennt die menschliche Natur und das Christentum selber, es fordert heraus. Sie kennen *kein Maß, keine Mitte*. Sie verachten sie. Aber -' [...] 'Die Welt lebt von der Mitte. Alles Übermaß wird auf sein Maß zurückgeführt."³⁵³

Nach Montoyas Tod kommen mit dem neuen Oberen Luis de la Roca die zu Beginn des Kapitels angesprochenen latent-reaktionären Tendenzen immer mehr zum Ausbruch. Wirtschaftliches Wachstum der Yapeyu-Mission führt dazu, dass machtpolitische Interessen bei den Jesuiten-

³⁵⁰ Ebd., S. 247 f. Meine Hervorhebung.

³⁵¹ Ebd., S. 306.

³⁵² Ebd., S. 283 f. Meine Hervorhebung.

³⁵³ Ebd., S. 284. Meine Hervorhebung.

Oberen religiöse Zielsetzungen überlagern.³⁵⁴ Ein Mentalitätswandel resultiert aus einer übersteigerten Funktionalisierung der Mission für das Prestige der Oberen, während der missionarische Auftrag zur Farce verkommt. Nicht mehr die Bekehrungsarbeit zählt, sondern die Zahl der Gefolgschaft unter den Einheimischen: für ein höheres Produktionsvolumen:

"Jetzt ging es ins Großartige. Baumeister und Maler wurden aus Europa geholt, die Kirchen begannen von goldenen Geräten zu strahlen. [...] Man mußte, erklärte man, die Indianer, die Kinder, locken, erheitern, blenden. Im Gebiet der Reduktion gab es Musik von morgens bis abends, das Trommeln und Flöten hörte nicht auf."³⁵⁵

Damit die Oberen unter La Roca "spielend zu den Reichtümern, zu denen die anderen mit Sklaverei und Menschenvernichtung nicht kommen"³⁵⁶, gelangen, entwickeln sie ganz eigene subtilere Methoden. Der Schritt von dieser ideologischen Entfremdung der Mission unter La Roca zum Barbarismus ist nicht mehr groß.

3.1.2. Fremdheitserfahrung als eskalierende Grenzerfahrung: Döblins *empirischer Mensch* als "Überläufer", "eindeutiger Christ" oder "Imperialist"

Die im vorangehenden Kapitel dargestellten gesellschaftspolitischen Konzepte, die sich an der kolonialen Peripherie ergeben, legen eine Entwicklung der Jesuitenrepublik vor, die nur als "Text der Geschichte" einer fiktionalen Auseinandersetzung dieses historischen Kapitels den "Subtext" des gescheiterten Missionsprojektes freilegen kann. Auf der Diskursebene der Figurenhandlung konkretisiert sich dieser "Subtext" des Scheiterns um ein weiteres und zeitigt abermals eine Brechung des *nur an der Oberfläche* linearen Zerstörungsprozesses auf der Ebene der "frischen Mächte" oder der konfligierenden gesellschaftspolitischen Konzepte.

Auf der Handlungsebene der Konzepte erfolgte der Bruch als eine Kippbewegung. Nach dem Prinzip der "negativen Dialektik" Horkheimers/Adornos mündet die ethische Zielsetzung der Jesuitenreduktionen unwillentlich in ihr Gegenteil. Wie zu sehen war, artete der biblisch-mythische Ansatz vom Beginn der Paraguay-Mission in imperialistische Formen der Organisation der Fremdkultur aus.

Im folgenden Kapitel verstärkt sich der Bruch dieses linearen Handlungsverlaufes. Zwar verteilen sich die Konzepte überschaubar über drei Generationen der jesuitischen Oberen Emanuel von Nobrega mit seinem Adlatus Mariana, und den Oberen Montoya und La Roca, deren Figurenhandlung den Prozeß des Scheiterns diskursiv verwirklicht. Aber die Dreiteilung der Geschichte birgt kein evolutionäres, sich stufenartig entwickelndes Schema für den Stoff, wie es der strukturelle Aufbau vermuten ließe.

³⁵⁴ "Die neuen Väter schlugen die Augen auf und sahen, was sie hatten. Sie regierten. Und es tat wohl zu regieren. [...] Wo die Väter sich zeigten, taten sie es in großem Aufzug, mit Würde und Majestät." Ebd., S. 324.

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Ebd., S. 327.

Anhand der drei Jesuiten-Generationen verfolgt der Text den Untergang einer christlichen Mission, deren Verantwortliche keine Methode der *langfristigen* Vermittlung zweier heterogener Kulturen finden. Im historischen Sinne verfehlen die Akteure eine ausgeglichene "Akkulturation"³⁵⁷. Der Begriff meint generell den Austausch zwischen zwei Kulturen "nach beiden Richtungen"³⁵⁸. Als ambivalente Erscheinung setzt der Kulturkontakt "[...] Kräfte frei, die einerseits, *defensiv*, eine Steigerung des kulturellen Selbstverständnisses bewirken, andererseits, *aggressiv*, auf eine Integration der anderen Kultur abzielen können."³⁵⁹ So schwanken die Akteure dialektisch zwischen "Selbstverständnis und Fremdverständnis, zwischen Widerstand und Anpassung."³⁶⁰

Mit Nobrega/Mariana erzählt der Text Fremdheitserfahrung als eine eskalierende Akkulturation, bei der sich die europäischen Protagonisten zu sehr dem fremden Kulturkontext öffnen. Für beide Jesuiten bringt deren ideologisch-religiöser Hintergrund das idealtypische Gleichgewicht zwischen Selbst- und Fremdverständnis ins Wanken.

Umgekehrt verfolgen nach ihnen die Oberen Montoya und La Roca eher reaktionäre Gesellschaftsformen. Ihre Methoden der kulturellen Annäherung radikalisieren sich aufgrund äußerer Faktoren und kompromittieren das religiöse und ethische Selbstverständnis der Jesuitenmission und verfallen in rassistische Ideologeme zurück. Alle drei Generationen beinhalten diesen Kippeffekt als strukturelles Modell eines gescheiterten Gesellschaftskonzeptes. Sie entfalten diesen paradoxalen Effekt als wechselseitigen und schwer voraussehbaren Handlungsdiskurs. Im Folgenden sollen diese genauer betrachtet werden.

3.1.2.1. Der "Überläufer" Mariana: Verhinderte Fremdheitserfahrung infolge totaler Identifikation mit den Anderen

Der Zusammenhang zwischen Subjektivität und erzählter Fremdheitserfahrung in der fiktionalen Darstellung eines scheiternden religiös-politischen Unternehmens erfährt eine eigenwillige fiktionale Umsetzung im "blauen Tiger". Döblin zieht für die erzählte Fremdheitserfahrung der ersten Jesuitengeneration mit den Einheimischen Amerindianern ein Konfliktszenario heran, das aus historischer Sicht eine "Ausnahmesituation" darstellt. Für den "epischen Roman" ist dieser Ausnahmeeffekt wichtig und von erzählstrategischer Relevanz für den essayistischen Hintergrund der erzählten Fremdheitserfahrung im "blauen Tiger".

Döblins Szenario erzählt an der Figur des jungen Jesuiten Mariana ein ethnologisches Phänomen der kolonialen Akkulturation, das sich in der Kolonialismusforschung "Barbarisierung" oder

³⁵⁷ Akkulturation "[...] umfaßt Erscheinungen, die aus dem direkten und dauernden Kontakt zwischen Gruppen von Individuen verschiedener Kultur resultieren, zusätzlich der daraus sich ergebenden Veränderungen einer für die betroffene Kultur charakteristischen Verhaltens- oder Denkform." Diese Definition geht zurück auf M.J. Herskovitz. Zit. nach Bitterli, Urs, "Begegnung, Beziehung, und Zusammenstoß von Kulturen". In: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 3 (1984), *Kolonialismus und Kolonialreiche* (Teil I). S. 231-240, hier: S. 235.

³⁵⁸ Burke, a.a.O., S. 13.

³⁵⁹ Bitterli, "Begegnung", S. 232. Meine Hervorhebung.

³⁶⁰ Ebd., S. 232.

"kulturelles Überläufertum" nennt.³⁶¹ Es handelt sich dabei um ein Phänomen, das zu unterschiedlichen Phasen der überseeischen Expansion der Europäer und je nach Profil der Betroffenen verschiedene Beweggründe für den "letzten entscheidenden Schritt"³⁶² zum Anderen aufweist.

Im Falle des Jesuiten Mariana handelt es sich um ein "kulturelles Überläufertum", das jedoch mit einer Verhaltensweise gekoppelt ist, die nicht dem gängigen Überläufer-Typus entspricht. Bei diesem Typus entspringt der Schritt in die andere Kultur eher rationalen Erwägungen, die andere Kultur dient dabei als eine Option zur eigenen. Dagegen Mariana widerfährt die "Konversion" als Teil seines Identitätsverlusts und ist eine Schockreaktion auf die Akkulturationseffekte. Gemeinsam ist Marianas "Schritt" mit den "Überläufern" die "vollständige Identifikation"³⁶³ mit den Anderen: die Abkopplung von den eigenen kulturellen Wurzeln.

Nun ist erwiesen, dass "Überläufer" in der Geschichte der Eroberung Amerikas eher die Ausnahme bildeten. Und die zerstörerische Schockwirkung der Kulturbegegnung entfaltete sich eher zuungunsten der Indigenen, was mit dem vermeintlichen Vorteil der abendländischen Kultur zusammenhängt, deren "äußerst wechselvolle[] Geschichte der Aneignung, Umsetzung und Verwerfung fremder Einflüsse ein erstaunliches Vermögen zum Wandel [...] und zur vitalen Dynamik ihrer Entwicklung hat erwerben können."³⁶⁴

Döblins Roman erzählt eine solche Ausnahmerecheinung, bei der die Schockwirkung zunächst auf Seiten der Europäer stattfindet und die Anderen als "Empfänger"-Kultur die flexibleren kulturellen Strukturen für Beziehungen mit der anderen Kultur aufweisen. In der Episode um den Tod der Figur Mariana geht es genau um diese Schockwirkung auf Seiten eines Europäers. Auf subjekts- bzw. erfahrungstheoretischer Ebene ist Marianas Tod der Ausdruck dafür, dass eine erfolgreiche Akkulturation jegliches "egozentrisches" Subjektivitätskonzept diskreditiert.

Die Figurenkonzeption Marianas ist zunächst in der Verlängerung zu seinem Mentor Emanuel von Nobrega zu sehen. Dessen Ordenszugehörigkeit geht als eine Konsequenz aus eigenen Kriegstraumata im spanischen Krieg gegen Italien hervor. Gleichwohl Nobregas Wissen um die Grenzerfahrung einem traumatischen Erlebnis im Krieg entspringt, weiß er diese Erfahrung in einen nüchternen, diplomatischen Umgang mit den Indigenen umzusetzen.³⁶⁵ Nobrega geht "das Problem des Anderen" zunächst kalkuliert an und behandelt die Sprache als eigentliches Problem

³⁶¹ "Barbarisierung" umschreibt eine Situation, in der die Europäer beim Austausch mit den Anderen den Halt zu den heimischen kulturellen Wurzeln verlieren und sich völlig mit der Fremdkultur identifizieren. Siehe hierzu Bitterli, "Begegnung", S. 237.

"Überläufer" nennt Karl-Heinz Kohl die "kulturelle Konversion" eines Menschen bei Kontaktnahme mit einer fremden Kultur. Kohl geht von einer häufig beobachteten Verhaltensweise erster frühneuzeitlicher Entdecker aus, die, sofern sie sich mit der eigenen Kultur identifizierten, die Normen der eigenen Kultur verabsolutierten, um sie gegen Fremdeinflüsse abzusichern. Ein "Überläufer" steigert "die entgegengesetzte Verhaltensweise in ihr Extrem": er verabsolutiert die andere Kultur und koppelt sich von seiner eigenen ab. Man spricht hier von "gelebte[m] Exotismus". Ursache solcher Konversionen sei die Feindseligkeit der betroffenen gegenüber Sitten und Gebräuchen der angestammten Gesellschaft. Siehe Kohl, Karl-Heinz, *'Travestie der Lebensformen' oder 'kulturelle Konversion'? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums*, in: Koebner, Thomas, Pickerodt, Gerhart, Hgg., *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Berlin 2000. S. 88-120, hier: S. 90.

³⁶² Kohl, S. 90.

³⁶³ Todorov geht dabei von der Übernahme von Sprache und Brauchtum, Religion und Sitten" der Fremdkultur aus. Siehe ders., a.a.O., S. 233.

³⁶⁴ Bitterli, "Begegnung", S. 237.

des interkulturellen Austausches. Es wird sich zeigen, dass in dieser Episode um den Tod Marianas der ältere Nobrega die Erfahrung seines Schützlings fehleinschätzt. Dies gilt besonders für die Entsendung des noch in Grenzerfahrungen unbedarften Mariana auf eine Expedition mit paulistischen Sklavenjägern in die Wälder.

Nobrega bemerkt zu spät die traumatische Wirkung des mehrmonatigen Raubzuges auf die Psyche Marianas: das Grauen angesichts der Menschenjagden der Paulisten; der Raubzug entpuppt sich als psychologisches Disaster für Mariana, die erlebten Tabubrüche an der Seite der Paulisten zeitigen ihre Wirkung.³⁶⁶

Paradoxaerweise enthemmen Mariana diese Erlebnisse in seiner Bereitschaft für weitere Grenzerfahrungen. Die Konfrontation mit den Riten seiner Gruppe Einheimischer führt in der Figur Marianas sogar zu einer Steigerung seines "egozentrischen" Alteritätsbewußtseins. Im folgenden Kommentar urteilt Nobrega über Marianas Fehltritt:

"[...] Aber wenn ein Mensch von uns, ein Geweihter, von unserm Orden, aufgewachsen in den Lehren, hingeht und alles wegwirft, was er hat, Heimat, fromme Eltern, Kirche, unsere Liebe, um mit Heiden über einen Fluß zu ziehen und *über sie zu herrschen*, wenn er alles in den Wind schlägt vor ihren tierischen Bildern und Tänzen - das ist nicht zu ertragen. [...]"³⁶⁷

Nobregas Akkulturationsmethode ist die Durchdringung und Kontrolle der Gedankengänge der Einheimischen, denn "[...] man mußte kontrollieren, was sie dachten, um festzustellen, wie tief die Lehre, die man ihnen brachte, dringe."³⁶⁸

Sie dienen auch dem Schützling Mariana als Lehrstrategie, doch seine emotionale Anteilnahme am Umgang mit den Einheimischen und der Versuch, per Analyse einen Zugang zum Denken der Anderen zu schaffen, führen bei Mariana zu Komplikationen. Aber noch "[...] rechnete [er] wie die andern Väter nicht auf die Wirkung von Widerlegungen [...]"³⁶⁹

Am Beispiel Marianas erzählt der Text Fremdheitserfahrung als die Antithese einer Kulturbeziehung in Form einer dialektischen Erfahrung, wie sie der idealtypische Transkulturationsbegriff definiert. In Marianas Fall zeigt sich diese Antithese, weil ihm eine solche wechselseitige Beziehung zum Anderen "nach beiden Richtungen" (Burke) nicht gelingt.

Einerseits ist Marianas Nähe zu den Anderen von emotionaler Anteilnahme geprägt³⁷⁰, andererseits ist die Beziehung des Jesuiten zu den Anderen ganz methodischer, real-pragmatischer Natur, die sich durch die "kolonialistische" Option der Akkulturation ausdrückt. Damit ist gemeint, dass die Fremdheitserfahrung als Verstehensprozeß der Anderen aus freien Stücken von sekundären zweckgebundenen Zwängen überlagert wird. Das Verständnis der Anderen und das Ziel, sich seiner durch Wissen zu bemächtigen, gehen eine enge Verbindung ein. Marianas Motiv

³⁶⁵ Amazonas, II., S. 95.

³⁶⁶ Nobrega, nach dem Tod Marianas in Reflexionen resümiert hierzu: "[...] ich hab ihn nicht festgehalten, ich bin schuld, ich wollte ihn versuchen, habe ihn auf den Raubzug geschickt, es hat ihn weggerissen, er hat vom Höllenschein des Verbrechens gesprochen." Siehe ebd., S. 102.

³⁶⁷ Ebd., S. 102. Meine Hervorhebung.

³⁶⁸ Ebd., S. 92.

³⁶⁹ Ebd.

seiner Begegnung mit den Anderen ist nicht mehr eine "*uneingeschränkte*[] Anerkennung des anderen als Subjekt"³⁷¹, sondern folgt einem ideologischen oder politischen Ziel. Laut Todorov besteht in solchen Situationen "die Gefahr, daß dieses Verständnis zum Zwecke der Ausbeutung, des 'Nehmens' genutzt wird; das Wissen wird dann der Macht untergeordnet."³⁷² Diesen Punkt gibt in einer ersten Stufe ein Dialog zwischen Mariana und Nobrega wieder:

"Wie du [Nobrega, M.W.] klug bist', [...]. 'Du bist unser Führer, du. Wir müssen sie doch durchdringen, die Lehre muß in sie wie ein Keim fallen und tief Wurzel schlagen.' [...]"³⁷³

Marianas analytisches Verstehensprinzip steigert sich später in grotesker Weise zu einem Anspruch an das totale Wissen um die Anderen - ein gefährliches Anliegen wie sich im Folgenden zeigen wird. Hier spricht eine "innere Stimme" mit Mariana:

"Zärtlich drückte sich das Getümmel über ihm. 'Sieh, wie sie dir folgen. Du weißt besser, *wer sie sind*. Du wirst sie zum Ziel führen, Mariana."³⁷⁴

Marianas demagogische Fähigkeiten führen zu einem "gegenseitigen Zauber" in der Beziehung zwischen ihm und den Anderen. Die Indigenen, von Mariana angezogen, üben aber als geschlossene Gemeinschaft einen viel stärkeren Sog auf die ungefestigte Psyche des Jesuiten aus, als dies umgekehrt der Fall wäre. Die unheilvolle Verknüpfung zweier sehr sensibler Bereiche der Akkulturation, der Sprache und der Religion, mit dem Motiv der Macht, verstärkt die Vereinnahmung Marianas durch die Fremdkultur der Amerindianer. Zudem verfügen die Einheimischen nach Kulturzusammenstößen mit den Paulisten vor der Ankunft der Jesuiten nun über Erfahrungen mit der europäischen Kultur. Sie hatten also als "empfangende" Kultur einen Einblick in europäische Expansionsmentalität.

Diese Erfahrungen implizieren einerseits eine Widerstandskraft der Einheimischen gegenüber Versuchen der Europäer, auf das Denken der Einheimischen Einfluß zu nehmen. Zum Anderen sind die Anderen motiviert, Europäer für kollaborative Zwecke auf ihre Seite zu ziehen. Marianas mystisches Erscheinungsbild verstärkt diese Position bei den Indigenen. All diese Faktoren wirken auf Mariana und seine Gefolgschaft nach innen gemeinschaftsstiftend; im negativen Sinne trägt sie geheimbündlerische, sektenhafte Wesenszüge:

"Ganz im geheimen spielte sich alles ab. Die dunklen Leute, die an Mariana glaubten, schlossen sich wie ein Bund um ihn zusammen. Man sprach es einige Zeit nicht aus, dann kam es doch zu ihm, daß man nur hinter ihm wanderte."³⁷⁵

³⁷⁰ "Mariana kannte seine Gruppe, er liebte sie. Er trauerte, als einige Kinder starben." Siehe ebd., S. 91.

³⁷¹ Todorov, a.a.O., S. 160. Meine Hervorhebung.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Amazonas, II., S. 93 f.

³⁷⁴ Ebd., S. 96. Meine Hervorhebung.

³⁷⁵ Ebd., S. 95.

Nach außen hin wirken die Faktoren segregativ und feindselig:

"Wie die Dunklen ihn [Mariana] belauschten. Welch heimliches ernstes Spiel sie mit ihm trieben. Wie sie ihn verstehen wollten. Da bereitete sich doch, fühlten sie, für sie viel vor. *Wie schreckliche Sterne* leuchteten die andern Priester über ihren Gruppen, dieser aber stieg von seinem Stern herunter, seine Stimme verlor ihr Donnern, nahm die Sprache ihres Volkes an."³⁷⁶

Dieser Doppeleffekt einer verhinderten Fremdheitserfahrung: Faszination und Liebe des Subjektes für die Anderern bis zum Selbstverzicht, gepaart mit kolonialistischen und ideologischen Interessen, mündet in den Identitätsverlust und die Desintegration des Jesuiten.

In subjektstheoretischer Hinsicht vollführt die Figur eine "egozentrische" Haltung gegenüber den Anderen, die jedoch aufgrund einer labilen eigenen kulturellen Identität einen regreßartigen Zustand erreicht. War es Marianas Aufgabe, die Gedankengänge der Anderen zu "durchdringen", um diese auf das Christentum einzustellen, eskaliert in der Figur des Jesuiten diese Aufgabe zu einer Obsession. Dieser Vorgang führt zur völligen Identifikation Marianas mit der Fremdkultur, zugleich verliert der Missionar den Halt zu den eigenen kulturellen Wurzeln. Erste ambivalente Strukturen seiner Persönlichkeit äußern sich im Anschluß an den Raubzug mit den Paulisten, "diesem Experiment, dieser Versuchung" (Nobrega)³⁷⁷:

"Mariana saß für sich, das Buch der Übungen auf den Knien, und dachte. Seine eine Seele betete und bewegte die Lippen. Die andere Seele: 'Wir haben drüben in San Paolo eine Schlange gelassen, sie züngelt über unsern Weg, und das gehört zur Welt. O Gott, du bist mein Gott, bist du auch der Gott dieser Dunklen? [...].'"³⁷⁸

Im Zuge der Akkulturation und Marianas geheimen Treffen mit den Indigenen erfolgt schließlich der zerstörerische Effekt der einseitig "aggressiven" Akkulturation der Jesuiten:

"Mariana selbst konnte immer weniger standhalten. Wie einer, der im Schnee einen Berg mit dem Schlitten herunterfährt, so sauste er schon dahin. Sie warfen ihren Köder nach ihm aus. Sie brachten ihm Geschenke. Er las aus ihren Bewegungen: es waren Opfer. Er wehrte sich, o greuliches Heidentum. Aber schlage einer um sich, der schon an Händen und Füßen gefesselt ist."³⁷⁹

³⁷⁶ Ebd., S. 94. Meine Hervorhebung.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd., S. 92.

³⁷⁹ Ebd., S. 95.

Für die Textintention, auf die bereits Dollinger hingewiesen hat, die Desavouierung eines naiven selbstherrlichen Subjektes und einer psychologischen Subjektivitätskonzeption³⁸⁰, spricht die "kolonialistische" Subjektskonzeption Marianas. Die Funktion dieser Episode für den Text als "epische" Ausdrucksform, liegt in der Betonung des dialogischen Charakters jeglicher Austauschbeziehung, sofern sie eine Koexistenz der Kulturen darstellen soll.

Der "Text der Geschichte" ist hier das Mißverständnis zwischen den Kulturen als Folge des einseitig-subjektiven Anspruchs eines Europäers, die Anderen mit der eigenen Kultur zu imprägnieren. Diesen Anspruch des Europäers bestraft eine resistente, indigene Fremdkultur, die ihrerseits Schwächen der Europäer für ihre Interessen nutzt: "Die dunklen Leute, wie sie merkten, wen sie vor sich hatten, bezaubert, gaben nicht nach."³⁸¹ Den Anderen kommt hierbei zugute, dass sie die inhaltliche Seite des Christentums nicht verstehen³⁸², aber die politische Dimension der Mission erkennen und sie für ihre Sicherheit gegenüber den kolonialen Gewalten nutzen. Mariana ist für die Einheimischen nicht aus Gründen der Kultur von Interesse, sondern als möglicher Befreier von den "Weißen"³⁸³.

Marianas "Barbarisierung" resultiert aus seiner Fehleinschätzung der desintegrierenden Potentiale einer Fremdheitserfahrung. Diese Figur und die mit ihr verbundene Konzeption einer "kolonialistischen" Subjektivität verkörpert das Gegenteil einer idealtypischen Vorstellung der Akkulturation, die den Kulturkontakt als "Austausch nach beiden Richtungen"³⁸⁴ begreift. Marianas kolonialistische Tendenz läßt sich aus dem negativen sogenannten "aggressiven" Moment der Akkulturation der Anderen beschreiben: Integration im Sinne der Bemächtigung des Anderen für eigene ideologische oder religiös-utopistische Ziele:

"[...] seine Stimme verlor ihr Donnern, nahm die Sprache ihres Volkes an. Er würde ihnen Macht bringen, würde sie dahin in das geheimnisvolle Wunderland der Seligkeit führen, von dem die großen alten Väter erzählen."³⁸⁵

Dagegen hat die lebensnotwendige "defensive" Tendenz der Akkulturation ihr Nachsehen: die wechselseitige Beziehung zum Anderen, bei der die Integrität der eigenen Kultur für eine gesunde Wahrnehmung des Anderen Voraussetzung ist.

³⁸⁰ In Bezug zur "Konversionsgeschichte" Nobregas von einem Soldaten zu einem Jesuiten meint Dollinger: "[...] Psychologie und Tugend werden bedeutungslos in den Figuren dieses Romans, in dem nur der 'physische Schmerz des Martyriums dem Anruf der Geschichte erwidert.' Nicht eine kranke Seele oder ein sittliches Vergehen, sondern die Essenz des kreatürlichen Menschen wird zum treibenden Motor seines Untergangs." Siehe Dollinger, a.a.O., S. 119.

³⁸¹ Amazonas, II., S. 95.

³⁸² "Die Gesellschaft, die er [Mariana, M.W.] führte, mißverstand, was die Jesuväter von ihnen wollten, [...]." Siehe ebd.

³⁸³ "Sie hatten alles vorbereitet, um mit ihm zu flüchten. Sie wollten allein in den Wald ziehen, befreundete Stämme sammeln, Mariana sollte sie führen, der Weiße, einer der Ihren. Und schnell waren auch Stimmen da: 'Er wird uns von den Weißen befreien! Verbreitet es unter den andern!'" Siehe ebd., S. 96.

³⁸⁴ Burke, a.a.O., S. 13.

³⁸⁵ Amazonas, II., S. 94.

3.1.2.2. Der "eindeutige Christ" Emanuel de Nobrega: Verhinderte Fremdheitserfahrung infolge religiösen Homogenitätsdenkens

In der Figur des Jesuiten-Oberen Emanuel von Nobrega äußert sich die Fremdheitserfahrung wie im Falle Marianas als selbstzerstörerischer Reflex einer falschen Einschätzung der möglichen Gefahren einer Grenzerfahrung, die eine Begegnung zweier sich fremder Kulturen mit sich bringt. Anhand der Figur des Nobrega behandelt der Text Akkulturation als einseitigen Vorgang. Das heißt: hier erfolgt Akkulturation nicht in ihrer idealtypischen Form der "Transkulturation". Ursache hierfür ist die homogene innere Verfassung der christlichen Religionsgemeinschaft, die bestimmte Grenzerfahrungen zwischen Menschen und solche, wie sie Nobrega widerfahren, erschwert.³⁸⁶ Akkulturation in Form einer wechselseitigen, interkulturellen Begegnung ist aufgrund dieser Homogenitätsstruktur des Christentums nicht möglich.

Der Text verdichtet in diesem Kontext den strengen Kodex der "Exercitien", die der Gründungsvater des Jesuitenordens Ignatius von Loyola dem jesuitischen Sendungsbewußtsein einpflanzte. Diese Exerzitien verlangen die völlige Konzentration der Missionierung auf die "Nachfolge Christi und die rückhaltlose Ausrichtung auf den Dienst Gottes". Zwar verlangt der Kodex eine "Flexibilität der Methode", aber der kämpferische Wesenszug des Ordens gegen die "bedrohlichen Kräfte des Bösen" offenbart ein gewisses fanatisches Selbstverständnis, das auch den Bezugsrahmen für den "eindeutigen Christen"³⁸⁷ Nobrega in diesem Kapitel herstellt.³⁸⁸

Die Jesuitenmission entwickelt sich zu einer "Gruppe als Ideenträger", deren Loyalität zur Missionsdoktrin Loyolas sich wie zu einer "autoritativen Idee"³⁸⁹ verhält. Ihre Gruppendynamik erhält dadurch ihren homogenen Charakter, dass die Jesuiten ihr missionarisches Anliegen zu sehr auf biblisch-mythologische Konzepte ausrichten und die Voraussetzungen vor Ort ausblenden. Es wird sich zeigen, dass die mythologischen Elemente des "Zivilisationsprojektes" über die praktischen die Oberhand gewinnen. Die christliche Heilslehre präsentiert sich danach nicht als "Ausdruck des leicht wandelbaren Willens einer Mannigfaltigkeit von Individuen". Vielmehr

³⁸⁶ Ein Beispiel für diese "Homogenität" des Christentums im Gegensatz zum Judentum (siehe hierzu auch die folgende Anm.) ist die christliche "Dogmentradition" und ihr einhelliges kanonisches Verhältnis zur heiligen Schrift gegenüber einer "Vieldeutigkeit der [...] Gesetzesschrift", die auf eine besonders offen gehandhabte Auslegung des Talmuds zurückgeht. Siehe hierzu Ethel Matala de Mazzas Ausführungen zu Achim von Arnims "Christlich-deutscher Tischgesellschaft", in: Dies., *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg i.Br. 1999. S. 382.

³⁸⁷ Als Vergleichspunkt zur hier verwendeten Formel verweise ich auf Richard Herzingers *Weltwoche*-Beitrag "Der vieldeutige Jude" über die zur Zeit häufig zu beobachtende Unsicherheit deutscher Politiker im Umgang mit der Politik Israels, die Herzinger auf ein begrenztes Wissen um das Judentum und auf die "Furcht vor einer offenen Identität" des Judentums zurückführt. Er meint dabei die offene Identitätsfrage des Judentums, die im Gegensatz zum Christentum nicht einseitig auf die Religion als Glaubensgemeinschaft fixierbar ist, sondern einen unbegrenzten Katalog von Eigenschaften impliziert, die in den Begriff der jüdischen Identität einfließen: etwa staats- und verfassungsphilosophische, ethnische, genealogische, historische, geographische Bezugsgrößen u.v.m. Umgekehrt steht der offene Identitätsbegriff des Judentums diametral der auf Einheit einer *Religionsgemeinschaft* gründenden Idee des Christentums entgegen. Im übertragenen Sinne verwende ich zum Begriff des "vieldeutigen Juden" den des "eindeutigen Christen". Siehe hierzu Herzinger, Richard, "Der vieldeutige Jude", in: *Die Weltwoche*, vom 13. Juni 2002 (Nr. 24), S. 38 f.

³⁸⁸ Sämtliche Zitatfragmente dieses Abschnittes sind der Studie von: Bitterli, Urs, *Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986. S. 107, entnommen.

"[schweben] ihre idellen Gehalte als Selbstzweck im Absoluten, ohne gezeugt und tilgbar zu sein, [...]".³⁹⁰

Mit Nobregas Untergang entlarvt der Text die Unmöglichkeit einer "offenen" dialogischen Beziehung zwischen Europäern und der südamerikanischen Fremdkultur als systemisch-immanent und daher als einen schwer zu lösenden Defekt der christlichen Heilslehre - mit katastrophalem Ausgang.

Der Diskurs entwickelt diesen Komplex anhand Nobregas Beziehung zur Einheimischen Maladonata. Nun suggeriert der Text, dass Nobrega aus dem desaströsen Zwischenfall mit Mariana als erfahrene Autorität hervorgeht, der gegenüber einer "Barbarisierung" wie im Falle Marianas resistent zu sein scheint. Nobregas Erfahrungshorizont weist aufgrund des Krieges und gewaltiger Schicksalsschläge in Europa einen äußerst realen Hintergrund für seinen Missionsdienst auf. Seine Berufung zum Missionaren selbst gründet auf seiner eigenen Grenzerfahrung, einem grauenvollen Kriegstrauma, als der Offizier Nobrega die brutale Vergewaltigung seiner Frau miterleben mußte. Sein Schützling Mariana bedachte Nobrega noch mit Führer-Tugenden.³⁹¹ Nobregas Charakter leitet sich *ex negativo* aus der Beschreibung Marianas her:

"Er war keine Natur wie Emanuel, der Kriege durchgemacht hatte und durch ein gewaltiges Erlebnis auf den Ordensweg geführt wurde. Er [Mariana, M.W.] hatte sich noch nicht der Welt genähert, [...]".³⁹²

In der Figur des Nobrega präsentiert der Text das Prinzip des "epischen Menschen als der empirische Mensch" Döblins³⁹³, der real-pragmatisch handelt und dessen Subjektivitätskonzeption (zunächst) offen gehalten ist: "Es war Emanuels alte Art, zu versuchen und laufenzulassen, bis er an ein Ende kam - da verließ er sich auf seine harte Faust."³⁹⁴ Überdies macht sich Nobrega die komplizierte kommunikative Dimension der Fremdheitserfahrung und die Gefahr des Mißverständnisses bewußt. Nobrega geht deshalb eher mit diplomatischer Vorsicht und Nüchternheit in der Begegnung mit den Anderen vor.³⁹⁵

Fremdheitserfahrung als Konstitutionsbestandteil der Subjektivität versteht sich in der vorliegenden Studie nicht als Effekt eines Totalisierungsversuches des Subjektes wie das bei Dollinger der Fall ist³⁹⁶, wobei Dollinger für das epische Werk Döblins im Allgemeinen spricht. Der Text zeitigt im "blauen Tiger" unter anderem solche Totalisierungstendenzen, sie sind aber nicht

³⁸⁹ Kracauer, a.a.O., S. 125.

³⁹⁰ Ebd., S. 126.

³⁹¹ "'Wie du klug bist', [...]. 'Du bist unser Führer, du.'" Siehe Amazonas, II., S. 93 f.

³⁹² Ebd., S. 92.

³⁹³ Siehe hierzu Hooek, a.a.O., S. 215.

³⁹⁴ Ebd., S. 95.

³⁹⁵ "Emanuel wußte, man mußte mit den Dunklen diplomatisch sein, es war nicht leicht, mit ihnen umzugehen, sie verstanden alles anders." Siehe ders., ebd.

³⁹⁶ So geht Dollinger mit Bezugnahme auf Döblins "Unser Dasein" davon aus, dass die Figuren in ihrer Annäherung an die Anderen einer "Sehnsucht nach einer das Prinzip der Individuation überwindenden Totalität" unterliegen und dabei als "eine nicht näher bestimmte Sehnsucht" Zerstörungsimpulse freisetzen, weil das Grundprinzip dieses Totalitätsgedankens die von Döblin geäußerte "Unvollendbarkeit des Menschenwesens" sei. Siehe Döblin, Alfred, *Unser Dasein*, München 1988. S. 238. Zit. nach Dollinger, a.a.O., S. 130.

das eigentliche Prinzip des Textes. So gesehen sind Fremdheitserfahrung und Subjektivität unter dem Aspekt der Akkulturation zu sehen. Totalisierung als Problem für eine den Zivilisationsprozeß fördernde Interkulturalität ist hier nur *ein* Aspekt.

Akkulturation ist hier im "blauen Tiger" von Anfang bis Ende der Geschichte eine langfristige Notwendigkeit, die eine Erfahrungsvoraussetzung der Akteure für das Gelingen der christlichen Mission überhaupt darstellt. Der Text veranschaulicht aber, dass das Gegenteil geschieht. Die Jesuitenrepublik scheitert, einerseits wegen der bereits geschilderten machtpolitischen Kräfte an der Metropole, andererseits aufgrund der verhinderten Fremdheitserfahrung im Sinne der Transkulturation, die Momente einer dialektischen Erfahrung Adornos oder Lévinas' zeitigt.

So verkörpert die Figur Nobrega ein Erfahrungsprinzip mit Orientierung auf ein transzendentes Anderes, wie etwa Lévinas' "Aufbruch ohne Wiederkehr". Zur Erinnerung: Lévinas begreift eine solche Erfahrung als eine "[...] Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen hin sich nicht in der Identifikation wieder gewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt."³⁹⁷ Dieser metaphysische Typus der Fremdheitserfahrung vollzieht sich in der Figur Nobregas nun auf autoritativer Ebene, hier in seiner Funktion als Leiter der Mission; er weist Tendenzen eines religiösen Fanatismus' auf, was sich selbsterstörerisch auswirkt. So geht der Komplex der Fremdheitserfahrung und der Subjektivität eine vielschichtige Kombination ein. Bei Mariana hat sich eine solche Totalisierungstendenz als Teil seiner egozentrischen Auffassung der Akkulturation im "Durchdringen" der Gedanken der Anderen geäußert. Nobrega bricht dieses Totalisierungsschema.

An dieser Figur zeigt sich das Mißlingen der Fremdheitserfahrung als systemisches Dilemma der christlichen Heilslehre. Denn aufgrund des sehr auf die homogene Religionsgemeinschaft abzielenden Identitätsbegriffs des Christentums ist eine Akkulturation zwischen den Menschen "von Gleich zu Gleich"³⁹⁸ nicht möglich. "Der blaue Tiger" stellt diese Figur in diesem Zusammenhang unter ein Subjektivitätsverständnis, das die cartesische Vorstellung vom Ich auf diesen Homogenitätskontext des Christentums überträgt:

³⁹⁷ Siehe Lévinas, a.a.O., S. 215.

³⁹⁸ Burke, a.a.O., S. 25.

"[...] Wo das Wort Jesu nicht anklingt, da ist kein Ich genannt. Wo es aber anklingt, ist jedes Ich genannt [...] Jesus ist das tiefste Bewußtsein. Ihr habt das Wort gehört: 'Ich denke, also bin ich.' Es gibt falsches und wahres Sein, täuschendes und wirkliches. Der Satz heißt: 'Jesus ist, also bin ich.' Das ist die Wahrheit; sie hat das Merkmal der wirklichen Wahrheit: sie führt zu einem neuen Dasein. [...]"³⁹⁹

Maladonata und Nobrega: Kulturelle Integrität im Konflikt mit christlicher Homogenität

Mit den Figuren Nobrega und Maladonata zeigt sich das Problem der Fremdheitserfahrung als scheiternder Akkulturationsprozess in einer schicksalhaften Konfrontation zweier Personen mit unterschiedlichen interkulturellen Kompetenzen. Den Reibungspunkt hierbei bildet die Liebe der beiden zueinander. Der europäisch-christliche Kulturkontext stellt den Jesuiten bei dieser natürlichen Grenzerfahrung vor einen unüberwindbaren Konflikt. Die Liebe der Figuren dient hier als erzählstrategisches Motiv, um die christliche Doktrin als eine Homogenitätsfalle zu entlarven: Die Vereinigung zweier Menschen durch Liebe wird hier von der christlichen Moral beschlagnahmt und auf ein metaphysisches Jenseits verwiesen. Das Christentum gibt das Akkulturationsprojekt preis, indem es die Mission auf ein biblisch-mythologisches Konzept fixiert und dadurch den realen Gefahren der Kolonisten unvorbereitet aussetzt.

Besonders im Vergleich zu Mariana ist ein hervorstechendes Merkmal der Figur Maladonatas die Willensstärke und magische Ausstrahlung, die sich mit ihrer Integrität gegenüber dem europäischen Kulturimport paart.⁴⁰⁰ Ihre Willenskraft verschafft Maladonata eine herausragende Rolle innerhalb der Mission als Vermittlerin zwischen den Kulturen. Sie schlägt eine "Brücke zwischen ihnen [den Jesuiten, M.W.] und den Dunklen [...]"⁴⁰¹ und überragt die Männergesellschaft an kultureller Kompetenz: "Sie geht und kommt, sie geht und kommt. Es ist den Vätern lieb, daß sie jemand in Loreto haben, der wie sie ist. Sie ist stärker als alle Väter."⁴⁰²

Ein Merkmal dieser kulturellen Kompetenz ist die Tatsache, dass Maladonata mit der europäischen Fremdkultur frei umgeht und ihre eigene Kultur offen zur Schau trägt. Sie konserviert ihre Riten und integriert sie in den Kontakt mit den Christen, hier am Beispiel eines Ritus', der Liebe durch die Aufbewahrung der Barthaare des Geliebten symbolisiert:

"Maladonata, die die Barthaare von Emanuel eingeknotet auf der Brust trägt - sie beichtet es nie -, hält ihm täglich einmal, mehrmals ihr straffes feierliches Gesicht hin, die breite glatte Stirn, die festen kupferfarbenen Wangen unter den Jochbögen, [...]"⁴⁰³

³⁹⁹ Amazonas, II., S. 105. Siehe hierzu auch Otto Klein, der diesen "cartesianischen Grundsatz[]" als Beleg für den Wandel der Reduktion zu einem "Eroberungsunternehmen" heranzieht. Siehe ders., *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*, Hamburg 1995. S. 244.

⁴⁰⁰ In einem inneren Monolog denkt Nobregas von Maladonata: " Du rote Katze, du braune Katze, dich kenne ich doch, du weißt, was du willst. Du redest, und was ich dir antworte, ist dir gleich, du tust was du willst. Du Städtebauerin, du Schützerin der Flüchtigen." Siehe ebd., S. 164.

⁴⁰¹ Ebd., S. 217.

⁴⁰² Ebd., S. 187.

⁴⁰³ Ebd.

Im Gegensatz zu Maladonatas flexiblem Umgang mit der Fremdkultur steht die Subjektivität der Figur Nobregas. Seine christliche Identität verkörpert eine sehr gefestigte, dadurch aber eine in sich abgeschlossene und von außen schwer beeinflussbare Identität: "[...] ich weiß allein, was ich will, ich bin Christ und Soldat und will es bleiben."⁴⁰⁴ Seine begrenzte Adaptionsfähigkeit an die Bedingungen der Fremdkultur manifestiert sich bereits in der Liebeserfahrung mit Maladonata. Schon die emotionale Erfahrung mit Maladonata erweist sich für Nobrega aufgrund seiner christlichen Moral als konfliktreiche Grenzerfahrung. In der folgenden Passage zeigt sich dieser Konflikt, als Nobrega betet und dabei seine Not mit Maladonatas Liebe äußert:

"Ich habe dich anbeten wollen, deine Herrlichkeit erkunden wollen. Nicht über mein Ziel hinaus, reiße mich nicht über mein Maß hinweg! *Laß mich in meinen Grenzen*. Herr, sei gnädig gegen mich, Herr, sieh, wie ich leide."⁴⁰⁵

Und als eine religiös-politische "Falle" für die Akkulturation und auch für die Sicherheit der Anderen äußert sich der christliche Missionskodex gerade dann, wenn die innere Not zu paranoiden Tendenzen gegen die Anderen führt. Hier stilisiert Nobrega die Liebesausstrahlung Maladonatas zu einer kollektiven Gefahr für die Jesuiten:

"Ich kenne dich doch, du böse listige Katze. Nachher wirst du mir die Hand küssen, wirst sie lecken wollen, um dir Kraft zu holen und *mit uns* zu tun, was du willst. Was redest du von Maria, was weißt du von Maria, rote Katze, ist etwas davon an dein Ohr geklungen, das du hinter den dichten schwarzen Haaren verbirgst?"⁴⁰⁶

Die Verwirklichung der Fremdheitserfahrung als Nobregas "Grenzüberschreitung" in der Vereinigung mit Maladonata ist für den Missionaren nur auf metaphysischer Ebene vorstellbar. Der Text spitzt dieses tragische Dilemma bildhaft in einer Sequenz zu, wenn Maladonata erst kurz vor dem Tode Nobregas, nach einem vernichtenden Angriff der Mamelucken auf die Reduktion konstatiert: "Jetzt bin ich allein mit dir, jetzt läuft das rote Leben aus dir."⁴⁰⁷ Aber der Text macht deutlich, dass die beschlagnahmte Grenzerfahrung Nobregas mit der Einheimischen auch auf der Ebene der Akkulturation, also für das Gelingen der Jesuitenmission insgesamt, negative Auswirkungen hat. Nach kolonialhistorischen Erkenntnissen ist die Intensität der Akkulturation in ihrer Auswirkung auf zwischenmenschliche Beziehungen von einem beträchtlichen anthropologischen Tiefgang.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Ebd., S. 165.

⁴⁰⁵ Ebd. Meine Hervorhebung.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 164. Meine Hervorhebung.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 192.

⁴⁰⁸ Dabei ist davon auszugehen, dass "[...] nämlich der Versuch der religiösen Akkulturation den Kernbereich der beteiligten kulturellen Systeme [betrifft]. Eine in der Intensität des Kontakts vergleichbare kulturelle Totalsituation ist [...] nur noch im Falle der gemischten Ehen und Liebesbeziehungen gegeben [...]." Siehe hierzu Reinhard, a.a.O., S. 536.

Der einseitige Austauschprozeß der Kulturen unter Nobrega, der auf eine volle Identifikation der Einheimischen mit der christlichen Heilsdoktrin hinarbeitet, fördert letztlich das Ausarten der Mission in eine sektenhafte Gemeinschaftsordnung. Ursache hierfür ist eine naive Selbstherrlichkeit des Oberen. Sein schwärmerisches Religionsverständnis radikalisiert die einseitige Akkulturation, die sich in einer bedingungslosen Gefolgschaft der Einheimischen ausdrückt und märtyrerhafte Tendenzen aufweist:

"Er wanderte zwischen ihnen, noch schlanker als sonst, sein langer Bart grau, die Arme hochgestreckt. So ging er. Was er rief, verstanden nicht viele, aber sie sahen ihn. Die Männer und Frauen küßten seine Fußstapfen. 'Nehmt keine Waffen! Bewegt euch nicht! Es gibt einen Gott! Gott lebt! Er wird uns verzeihen. Er hat Jesus geschickt, uns zu retten.' [...] Seine [Nobregas, M.W.] Stimme: 'Jesus ist gestorben. Wenn Gott will, wir wollen für ihn sterben. Das Himmelreich, Herr, dein Glanz. Zu dir, Herr, zu dir!'"⁴⁰⁹

Die Folgen dieser fanatischen Haltung des Jesuiten ist die Auslieferung der Reduktion Loreto an die Truppen des Mamelucken-Anführers Riubuni. Die Akkulturation ist nun kein Zivilisationsprojekt der jesuitischen Mission mehr, sondern ein Produkt der "persönlichen Bewährung"⁴¹⁰ des Jesuiten Nobrega:

"Es war klar, daß Loreto verloren war. Das Opfer wird von uns verlangt. Wir haben des Heilands Wort vergessen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Ich habe viele Sünden in meinem Leben begangen, und als ich schon viele abgestreift hatte, ist mir der Hochmut geblieben."⁴¹¹

Aus erzählstrategischer Sicht und hinsichtlich des essayistischen Aspekts in Döblins "epischem Roman" ist der Bruch dieser Episode bedeutsam. Dieser läßt aus der Perspektive des Rezipienten einen positiven Erfahrungseffekt nicht zu. Statt dessen vollzieht der Text in Nobregas Verhalten einen Rückfall. Die Subjektivität dieser Figur konvergiert mit derjenigen Marianas, wenn Nobrega von sich behauptet: "[...] sein Weg hat mich nicht belehrt. Ich bereue, jetzt geschieht mir wie ihm, [...]"⁴¹²

Bereits an dieser Schnittstelle zwischen Mariana und seinem geistigen Vater Nobrega ist ein erzählstrategisches "Scharnier" im essayistischen Sinne festzustellen. Denn hier verweist der Bruch in der Rezeptionserwartung auf einen katastrophischen Diskursverlauf des "Textes der Geschichte". Der Text erlaubt keinen positiv-evolutionären Verlauf der Handlung, was die interkulturelle Erfahrung der Protagonisten anbetrifft. Der "treibende Motor" des "kreatürlichen

⁴⁰⁹ Amazonas, II., S. 191. Meine Hervorhebung.

⁴¹⁰ Ein solches Verhaltensmuster ist aus historischer Sicht in einigen Berichten, den "Relationen" aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, belegt. In ihnen beschreiben Jesuiten der nordamerikanischen Missionen den "Märtyrertod mit einem Aufwand an morbide ausschweifender Fantasie". Bei Vernachlässigung des (kollektiven) Bekehrungsziels verstärkte sich der (individuelle) Drang nach Bekämpfung des Bösen. Dass die Jesuiten bei ihrem Kampf gegen das Böse gelassen "einem frühen Tod durch Hunger, Entbehrung oder die Hand von Eingeborenen" entgegensehen, interpretiert Bitterli als ein Prinzip, den gescheiterten Missionsauftrag durch "die Hingabe des eigenen Lebens zu erklären." Siehe hierzu Bitterli, *Alte Welt - neue Welt*, a.a.O., S. 118.

⁴¹¹ Amazonas, II., S. 191.

⁴¹² Ebd.

Menschen" (Dollinger) in der Figur des Nobrega steht still. Welchen alternativen Verlauf hat der Text vorzuweisen?

Zerstörung an der Peripherie ist im Hinblick auf die Figur Nobregas als Effekt eines religiös-utopistischen Denkens zu sehen, bei dem die Fremdheitserfahrung die Vereinnahmung des Objektes durch das Subjekt impliziert. Der metaphysische Kontext der christlichen Heilsbotschaft der Jesuiten beschlagnahmt den Realkontext der Einheimischen völlig. Eine Ausnahme bietet hierzu die integre Maladonata, die Nobrega in den Tod eher aus Gründen der Liebe als aus religiösem Fanatismus folgt.⁴¹³ Im folgenden Teil ist das Zerstörungsmotiv ebenfalls als eine verhinderte Fremdheitserfahrung zu verstehen. Auch hier intervenieren Faktoren in eine humane Form des kulturellen Austauschs, die sich aus dem Komplex des Christentums herleiten lassen, nur: Hier spielen eher religiös-politische und weniger rein inhaltliche Aspekte eine Rolle. Es kommt in dieser Episode der verhinderten Fremdheitserfahrung zu einer Verbindung von Faktoren auf der machtpolitischen Ebene mit Faktoren der subjekts- sowie erfahrungstheoretischen Ebene.

3.1.2.3. Der "Imperialist" Luis de la Roca: Verhinderte Fremdheitserfahrung als Rückfall in den Barbarismus

In dieser Episode verkörpert die Figur des Jesuiten-Oberen der dritten Generation, Luis de la Roca, ein Subjektivitätsprinzip, welches die Antithese zu einer Fremdheitserfahrung nach einem dialektischen Erfahrungsprinzip auf die Spitze treibt. Einleitend sei an dieser Stelle noch einmal auf den ethnologischen "Standard" einer gelungenen Subjekt-Objekt-Beziehung (im interkulturellen Sinne) erinnert. Diese setzt in der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen die "uneingeschränkte Anerkennung des anderen als Subjekt" voraus.⁴¹⁴ Todorov benutzt hierfür den Begriff des "Dialogs", der vergleichbar ist mit Kants kategorischem Imperativ. Entsprechend gilt für einen Dialog als Basis einer Austauschbeziehung zwischen mir und dem Anderen:

"Doch nur, wenn ich mit dem anderen spreche (nicht, wenn ich ihm Befehle erteile, sondern wenn ich einen Dialog mit ihm aufnehme), erkenne ich ihm die Qualität eines *Subjekts* zu, das mir selbst als Subjekt vergleichbar ist."⁴¹⁵

Es wird zu sehen sein, dass für die Figur La Rocas dieses Prinzip nicht gilt. Macht- und wirtschaftspolitische Interessen der Jesuiten-Oberen führen zur stärkeren Betonung der wirtschaftlichen Potentiale der Reduktion *vor* ihrer eigentlichen religiösen oder missionarischen Funktion.

⁴¹³ Diese Aussage wendet sich gegen die Interpretation Jacob Erhardts, der den Tod der Figur Nobregas nicht als Folge seines (fanatischen) Abdriftens in die vom Diesseits losgelöste christliche Heilsvorstellung sieht, sondern aufgrund Nobregas Schwäche gegenüber der Anziehungskraft des irdischen Erlösungsgedankens der Einheimischen, die ein "Land ohne Tod" heraufbeschwören, also auch ein "Überläufertum" wie im Falle Marianas: "[...] der Obere [Emanuel, M.W.] [begeht] später den gleichen Fehler wie Mariana. Mit der Gründung Loretos gibt auch er der inneren Stimme nach Glückseligkeit auf dieser Erde nach." Siehe Erhardt, a.a.O., S. 44f.

⁴¹⁴ Todorov, a.a.O., S. 160.

Die christliche Lehre wird dabei für den Aufbau einer ökonomisch-effizienten Gesellschaft instrumentalisiert.⁴¹⁶ Es findet eine Eingliederung der einheimischen Klientel in ein System zur Steigerung der Fiskalität und Produktivität der Reduktion statt. Grundlage für dieses wirtschaftliche Interesse der Missionare ist die christliche Heilslehre und ihr gemeinschaftsstiftendes Element, in diesem Zusammenhang eine wichtige Komponente für die Machtsteigerung. Hier äußert der Obere La Roca diesen Aspekt bei einem Besuch des Visitoren:

"[...] Wir gelangen spielend zu den Reichtümern, zu denen die anderen mit Sklaverei und Menschenvernichtung nicht kommen. Bei uns beruht alles auf der christlichen Lehre. Es gibt nichts Einfacheres. Sie steht aller Welt zur Verfügung."⁴¹⁷

Für den machtpolitischen Kontext kommt eine verstärkte Disziplinierung und Straffung der Gemeinschaft zu einem jederzeit handlungsfähigen Regiment zum Tragen. Die Methoden, mit denen die Jesuiten die Einheimischen für ihre wirtschaftlichen und machtpolitischen (freilich auch verteidigungstechnischen) Interessen gefügig machen, sind keine konventionellen wie Sklaverei, sondern "Plan, Vernunft, Organisation - weiter nichts."⁴¹⁸ Das bereitstehende Inventar und Personal ist immens und verrät eine aggressive Triebfeder in der Urheberschaft des Regiments; dessen Militarisierung reicht bis zu den Kindern:

"Mit aufdringlicher Deutlichkeit hatte der Obere vor dem Visitor die Truppen ihre Evolutionen machen lassen. Da draußen die Leute, die wild eifersüchtig auf die blühenden Reduktionen waren, sollten wissen, daß man Zähne habe. Man führte den hohen Beamten [...] in die Arsenalen. Hunderte Pferde wurden immer in Reserve gehalten, es gab massenhaft Lanzen, Beile, Eisenpfeile, gute Bogen, Schleuder- und Wurfsteine, Feuerwaffen und Pulvervorräte. Der Visitor wurde manchmal ängstlich, er dachte an die schlimmen Gerüchte. Man führte ihm einmal eine militärische Übung von Kindern vor!"⁴¹⁹

Für den Aspekt der verhinderten Fremdheitserfahrung bedeutet dieser instrumentelle Faktor des Christentums die Verhinderung eines Dialoges nach dem anfangs vorgeschlagenen Prinzip Todarovs. Der Text verkehrt in ironischer Erzählhaltung das von Loyola auferlegte und von Papst Paul III. bestätigte Gelübde zur Einhaltung der zwei prinzipiellen Tugenden Armut und Gehorsam.⁴²⁰

Hier dienen Armut und Gehorsam dazu, die Einheimischen in die wirtschaftliche und militärische Apparatur der Reduktionen zu integrieren. Indem die Jesuiten unter La Roca Armut

⁴¹⁵ Ebd. Kursiv im Original.

⁴¹⁶ Vor diesem Hintergrund sei auf das dritte Kapitel "Naturgeschichte als Kreislauf der Gewalt" in Dollingers "Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins", verwiesen. Sie beleuchtet Döblins "Amazonas"-Trilogie unter dem Aspekt der Totalitarismuskritik und entwickelt hinsichtlich der Jesuitenmission die Formel vom "durchrationalisierten Zwangsstaat christlicher Prägung". Siehe Dollinger, a.a.O., S. 132-143, hier S. 141.

⁴¹⁷ Amazonas, II., S. 327.

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ Ebd., S. 328.

⁴²⁰ Im Detail verlangte dieses Gelübde von den Jesuiten "Gott in *vollkommener Armut* zu dienen, ihr ganzes Leben der tätigen Seelsorge zu widmen und sich in *unbedingtem Gehorsam* für die Anträge des Heiligen Vaters bereitzuhalten." Siehe Bitterli, *Alle Welt - neue Welt*, a.a.O., S. 107. Meine Hervorhebung.

instrumentalisieren, sichern sie sich ihre Gefolgschaft als Produktionsmittel für langfristige wirtschaftliche Stabilität:

"Aber wozu Ruhm und Glanz? Wir haben die Armut und den Gehorsam. Wo man uns hinweist, da wirken wir. Auch die heiligen Apostel taten so. Und sie sind unsere schönsten Vorbilder!"⁴²¹

Verhinderte Fremdheitserfahrung resultiert aus der methodischen Grundlegung ungleicher Verhältnisse zwischen Missionsführung und den Einheimischen in Sachen Arbeit, Verteilung der Produktionsmittel etc. Die Methode ist die der Infantilisierung der Anderen. Indem man die persönliche Entwicklung seines Gegenübers aus einer Machtposition heraus gering hält, verändert sich nur schwerlich die Rollenverteilung zwischen dem Kontrollierenden und dem Kontrollierten, Täter und Opfer. Hinsichtlich der Fremdheitserfahrung bedeutet das ein Kommunikationsverhältnis zwischen Jesuiten und Einheimischen unter asymmetrischen Vorzeichen. Die Jesuiten als Subjekte sprechen ihr Gegenüber *nicht* als gleichwertigen Partner an, um ihn zu verstehen. Der Text macht dies an der Figur des "imperialen La Roca"⁴²² fest, hier anlässlich eines Besuchs des Visitoren:

"Gewiß, wir halten die Leute zur Arbeit an, es sind ja *einfache Naturkinder*, und wir sorgen dafür, daß sie nicht verderbt werden, sie neigen zur Trägheit, aber wir überwinden das durch das Beispiel. Man beschämt sie, man zeichnet sie aus, sie sind dafür empfänglich."⁴²³

Ideologische Grundlage für die Reduzierung des Anderen in seiner Subjektivität ist das Missionschristentum, die Lehre selbst. Im Text entsteht ein Szenario der totalen Indoktrination der Einheimischen durch Religion. Die christliche Lehre verhindert einen Dialog zwischen den Kulturen, indem der europäische Kulturkontext den Fremdkontext besetzt. Die Jesuiten monopolisieren in diesem Fall Erfahrung und Denken der Anderen. Das Christentum verkommt in diesem Szenario zu einer Teil des "imperialen" Überbaus der Mission. La Roca und der Visitor äußern diesen Aspekt:

"Und er [La Roca, M.W.] strahlte: 'Sehen Sie, es war eine geniale Methode, ein genialer Einfall von unsern ersten Vätern, unsere jesuitischen Grundsätze, einfach unsere eigenen Grundsätze den Leuten beizubringen. Da wird nicht groß gedacht und gefragt, eigenes Urteil gibt es nicht, wer ist denn auch schließlich dazu fähig, schon in Europa, und nun diese Täubchengehirne, es wird gelehrt, einfach, freundlich, und dann wird gefolgt.'"⁴²⁴

Der Schritt von diesen despotischen Methoden zum Rassismus ist nicht mehr groß. Diese gezielte Förderung einer statisch-asymmetrischen Beziehung zwischen den Oberen und ihren einheimischen Schützlingen nährt eine Herrschermentalität und die Auflösung eines ethischen Wert-

⁴²¹ Amazonas, II., S. 329 f.

⁴²² Ebd., S. 329.

⁴²³ Ebd., S. 326 f. Meine Hervorhebung.

und Normgefüges. Der Andere degradiert zu einem minderwertigen Geschöpf. Religion ist dabei ein sehr mächtiges Utensil für die Determinierung des Anderen zu einem Nicht-Menschen. Die folgende Passage, ein Gespräch La Rocas mit dem Visitor, birgt diesen Sachverhalt⁴²⁵:

"[...] Sie sind folgsam wie ein Hauch. Das hat Gott in sie gelegt, da er ihnen anderes versagt hat.' Sie sind gelehriger als Hunde', sagte der Visitor, [...]. 'Gelehrige Pudel, habe ich immer gesagt. Man tut ihnen wohl, wenn man sie so nimmt und nicht mehr von ihnen verlangt. Das war der Fehler, gelegentlich, früher. Jetzt benehmen sie sich ordentlich. Sie gehen in die Kirche, arbeiten, du lieber Gott, welche Wohltat ist das für die armen Menschen, die früher in Höhlen wohnten und Menschen fraßen.'"⁴²⁶

Der einseitige "kolonialistische" Wesenszug der Subjektivität der Figur des La Roca, der die Anderen in ihrer Existenz als Menschen eskamotiert hat, springt über auf die Politik der Mission im Ganzen.

Wie im Innern der Dialog zwischen den Kulturen im Keime erstickt wurde, festigt sich diese politische Haltung der Abschottung nach außen zu einer regelrechten Mentalität des Status Quo. So frieren die Jesuiten ihren Austausch sowohl mit den Anderen, die es zu akkulturieren gälte, als auch mit der Umgebung außerhalb, in ihrem Handeln als auch in ihrer Erfahrung ein: "[...] Wir sind die letzten, die für modernen Firlefanzen, für Kommunismus sind. Das ist Leeres Geklinge. Wir haben uns in dem festen Haus eingerichtet, das die alte Kirche erbaut hat."⁴²⁷

Nach außen hin geht die Yapeu-Mission dazu über, eine Politik der Verhandlung und des Dialoges mit den Mächten kategorisch abzulehnen.⁴²⁸

"Eine Zeitlang waren wir dumme, ahnungslose und vertrauensvolle Kerle. Es lag wahrhaftig nicht an uns, wenn man uns nicht mit Liebe begegnete. [...] Man gönnte uns das bißchen Platz nicht zur Existenz. Jetzt vertrauen wir nicht mehr! Wo wir sitzen, sitzen wir! Wir sind ganz offen. Mit Freundlichkeiten braucht uns unsere liebe Umgebung nicht mehr zu kommen. Wir sind herangewachsen. Wir haben Haare auf den Zähnen. Wer sich an uns versuchen will, soll es."⁴²⁹

Das Zerstörungsmotiv des "blauen Tigers" ist in den Fallstudien Marianas und Nobregas als eine Zusammenführung der Zerstörungsimpulse auf der Ebene des "Erkennens" und derjenigen der Ebene des "Erzeugens" zu sehen. Die bei Mariana, Nobrega und Montoya immanent sich entwickelnde Dynamik verdichtet sich unter dem "Falken" La Roca mit den Mächten der Wirtschaft

⁴²⁴ Ebd., S. 330.

⁴²⁵ La Rocas Position ähnelt der kolonialetischen Position der sogenannten "Theokraten", die in Anlehnung an die Lehre von Aristoteles ("Sklaven von Natur aus") den Indigenen den "anthropologischen Status" aberkannten und sie mit "wilden Tieren" verglichen, so zum Beispiel der Theokrat und Las Casas-Opponent Sepúlveda. Siehe hierzu Gründer, "Jesuitenstaat" (1992), S. 122.

⁴²⁶ Amazonas, II., S. 330 f.

⁴²⁷ Ebd., S. 327.

⁴²⁸ La Roca artikuliert diese Mentalität: "Wo wir sitzen, sitzen wir! Wir sind ganz offen: Mit Freundlichkeiten braucht uns unsere liebe Umgebung nicht mehr zu kommen. Wir sind herangewachsen. Wir haben Haare auf den Zähnen. Wer sich an uns versuchen will, soll es." Siehe ebd., S. 328.

⁴²⁹ Ebd.

und des Handels, die von Europa auf die koloniale Peripherie übergreifen und alte Bindungen zwischen weltlichen Mächten und Kirche bzw. Missionen kappen: Die unbestrittene Macht der Souveräne in den europäischen Königshäusern kapituliert vor den (informellen) "frische[n] Mächte[n]"⁴³⁰, und mit ihnen reißt die Kommunikation zwischen Jesuiten in Südamerika und der Krone ab. Machtpolitische und weltliche Interessen treffen mit antikirchlichen Strömungen zusammen - die Jesuiten haben ausgedient.⁴³¹ Und auch von Seiten des Vatikans ist an der Peripherie kein Rückhalt mehr zu erhoffen. Das Interesse an der "Heidenmission" ist erloschen.⁴³²

Nun verlaufen die zerstörerischen Impulse auf den unterschiedlichen Wirkungsebenen zusammen. Im Innern der Reduktion ist eine Akkulturation der Anderen im Sinne eines gegenseitigen Interessenausgleichs gescheitert, statt dessen offenbart der Text eine Subjektivität der europäischen Akteure, die sich für die "kolonialistische" Option entscheidet.

Dieser interkulturelle *Clash* im Innern der Mission, der auf der Verstehensebene des "Erzeugens" vor dem subjekts- und erfahrungstheoretischen Hintergrund behandelt wurde, arbeitet nun den Zerstörungsimpulsen entgegen, die von der Metropole als Ursachenherd ausgehen und sich als abstrakteres (transhistorisches) Szenario auf der Ebene des "Erkennens" abzeichnen.

Nach der offiziellen Auflösung der Jesuitenrepublik erweist sich der soziale Zusammenhalt im Innern als inkonsistent. Es rächt sich der kolonial-rassistische Umgang der Jesuiten mit den Indigenen ohne substanzielle zwischenmenschliche Vertrauensbasis zwischen Missionaren. Als es zu Aufständen zwischen Indigenen der Mission und spanischen und portugiesischen Truppen kommt, erlischt die Loyalität zwischen den Jesuiten und ihren Schützlingen; alte Gegensätze brechen wieder auf und es herrschen bürgerkriegsartige Zustände:

"Die alte Feindschaft gegen die Weißen stand wieder in Blüte. Diese vereinigten Horden kannten keine Grenzen. Sie überfielen sogar, um Lebensmittel, Pulver und Waffen zu holen, Reduktionen. Die Väter da räumten schleunigst die Orte. Und sie waren so geängstigt, daß sie sich an manchen Orten unter den Schutz ihrer Feinde, der vereinigten Portugiesen und Spanier, stellten."⁴³³

Ein Flächenbrand an der Peripherie beschließt das endgültige Ende der Jesuitenmission. Aus einer Politik der Abschottung nach außen folgte letztlich der sozialethische Zerfall im Innern der Mission selbst - sozusagen als Reflex des sozialpolitischen Verfallszustands im kriegsgeschüttelten Europa des Dreißigjährigen Krieges. Hierin liegt die Transhistorizität des Zerstörungsmotivs, dessen Strukturen symptomatisch sind für das Problem sich weltweit entzündender Kriegsherde der europäischen Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert hinein - als Folge des Rückfalls europäischer Gesellschaften in den Barbarismus im Verlauf einer kontinuierlichen Geschichte der Fremdheits- erfahrung mit kolonialistischem Hintergrund.

⁴³⁰ Ebd., S. 334.

⁴³¹ Die Grenzverträge zwischen der spanischen und portugiesischen Krone im Streit um den Schmuggelhafen San Sacramento: "Sie wählen ein Stück der Jesuitenrepublik. Das ist gut. Da schlagen wir zwei Fliegen mit einer Klappe: wir stellen das Raubnest Sacramento kalt und werden einen Haufen Jesuiten los." Siehe ebd., S. 353.

⁴³² "Und da fängt man mit uns an und wirft uns als Ballast über Bord und denkt, die Portugiesen werden dann friedlich sein. [...]" Siehe ebd., S. 362.

⁴³³ Ebd., S. 366 f.

Schlußwort

Die vorliegende Arbeit machte den Versuch, die vielschichtige Bedeutung des Themas "erzählte Fremdheitserfahrung" in Döblins Romanepos darzulegen. Der zweite Teil von Döblins "Amazonas"-Trilogie "Der blaue Tiger" ist aussagekräftig für das Verstehen eines Phänomens wie das der Kontaktnahme zwischen zwei fremden Kulturen, hier im Speziellen für Akkulturation als *eine* Erscheinungsform der Fremdheitserfahrung.

Döblins Romanepos behandelt Akkulturation nicht als bloßes Relikt der kolonialen Eroberung, sondern als eine beispielhafte Situation für eine ideologisch forcierte einseitige Wahrnehmung der einen Kultur durch eine andere. Wie eine solche "Einseitigkeit" auf theoretischer Ebene geartet sein kann, sollte der erste Teil mit Hilfe einer Erfahrungstheorie verdeutlichen. Dabei wurden Variationen von Handlungssubjekten vorgestellt, die in ihrem Bezug zum Objekt zunächst von dessen Vielseitigkeit ausgehen.

Der Erfahrungsprozeß eines solchen Handlungssubjektes zeichnet sich als ein unabschließbarer Vorgang ab, wobei sein Erfahrungsgegenstand, der Andere, niemals entitär zu begreifen ist. Dieses Merkmal des Unabschließbaren veranschaulichte die vorliegende Arbeit anhand des "dialogischen" Elements der "kommunikativen" Erfahrung und führte in seine Bedeutung für die kolonialhistorische Dimension des Romanepos ein. Es erwies sich dabei, dass diese "dialogische" Form der Erfahrung auf ein Denken zurückgeht, das sich "essayistisch" nennt und sich in seiner poetologischen Applikation als "essayistisches" Erzählverfahren auswirkt. Im textanalytischen dritten Teil der Arbeit zeigte sich dieser Effekt inhaltlich in Form zweier verschiedener Erzählebenen, die sich zueinander kontrastiv verhalten.

Der zweite Teil der Arbeit demonstrierte, dass sich dieses dialektische und afinale Moment der "essayistischen" Erfahrungskonzeptionen strukturell in Döblins Subjektivitätskonzept wiederfindet, wobei dieses Konzept Döblins Subjektivitätsmodell des "empirischen Menschen" konstituiert. Der Döblinsche "empirische Mensch" wird schließlich auf der inhaltlichen Ebene der Figurenhandlung im "Blauen Tiger" verifiziert und spiegelt am historischen Szenario im "Blauen Tiger" einige der präsentierten Spielarten der "essayistischen" Handlungssubjekte wieder.

Zur erzählstrategischen Betonung dieses "empirischen Menschen", der als Grundkonzept für die handlungstragenden Figuren dient, setzt die Erzählung die Umsetzung des eigentlichen Stoffes des "Blauen Tigers" auf der Ebene der Figurenhandlung ins Szene: den "blauen Tiger" als Sinnbild für Zerstörung und Zerfall eines gesellschaftlichen Experiments. Diese Erzählebene, die ich Ebene des "Erzeugens" mit Verweis auf Döblins Epostheorie genannt habe, erzählt Fremdheitserfahrung als intendiertes innovatives Subjektivitätskonzept nach den Prinzipien der im ersten Teil vorgestellten "essayistischen" Erfahrungskonzepte.

Essayistisch ist Döblins Text aufgrund seines narrativen Verfahrens, die eigentliche Vollzugsebene für erzählte Fremdheitserfahrung, die Ebene des "Erzeugens", von einer zweiten Erzählebene, die ich Ebene des "Erkennens" genannt habe, inhaltlich abzuheben. Essayistische Momente innerhalb dieses Modells zweier Erzählebenen konnten dabei besonders an Döblins narra-

tivem Verfahren festgemacht werden. Dieses Verfahren vollzieht den eigentlichen Stoff der Erzählung, Zerstörung, sozusagen "produzierend" (in statu nascendi) an den sich wandelnden Figuren und ihrer gesellschaftlichen Umgebung - vom blühenden Aufbau des Gesellschaftsprojektes bis hin zu seinem Zerfall infolge eines Barbarismus und Bürgerkrieges.

"Erzählte Fremdheitserfahrung" zeugt besonders im "Blauen Tiger" von dem überzeitlichen Aussagewert der dargestellten Kulturkontakte. Ob nun der "Überläufer" Mariana der Ausstrahlungskraft der Einheimischen, der Magie und Andersheit ihrer Naturvorstellungen verfällt, oder ob es dem "eindeutigen Christen" Emanuel de Nobrega nicht gelingt, die Missionsgesellschaft abzusichern und für die bedrohliche Umgebung an der kolonialen Peripherie zu wappnen: das Problem ist eines der ego- beziehungsweise der eurozentrischen Annäherung der Europäer an die einheimische Kultur. Döblins "Blauer Tiger" wirft Fragen zu Problemen der Koexistenz und Integration heterogener Kulturen auf, die bis heute die politische Theorie beschäftigen.

So greift Döblin selbst eine Erscheinung seiner Zeit auf, die bis heute brennend aktuell ist und Phänomene wie "Kapitalismus ohne Grenzen" oder "ökonomische Piraterie"⁴³⁴ beschreibt. Die technologisch-kommunikative und kommerzielle Vernetzung der Kontinente mit ihren national voneinander abgegrenzten Gesellschaften, politischen Systemen und Wirtschaften läßt die Schaffung von "Mikrowelten" (Geertz) als in sich abgeschlossene kollektive Systeme nicht mehr zu. Es dominieren die Zusammenhänge und Überschneidungen, internationalistische Konzepte erscheinen erstrebenswert:

"Isolation ist, wenn irgendwann, so heute gar nicht möglich, und man wird, selbst wenn man sich im tiefsten Afrika versteckt, in den allgemeinen Güterverkehr mit hineingerissen werden, man wird von dem Schicksal und dem Andringen der Umwelt mit betroffen, verändert und in irgendeiner Weise so werden wie die anderen, wenn nicht gar aufgesogen und ausgerottet. Wir haben an den Jesuiten in Paraguay ein Beispiel. Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde."⁴³⁵

Aus autobiographischer Sicht könnte behauptet werden, Döblins Pessimismus finde sich in seiner Entscheidung für die Jesuitenrepublik als ein historisches Modell für eine solche "Insel" wieder, und zwar eine die scheitert. Zweifelsohne haben die von mir gewählten Fallbeispiele im Text mit Mariana, Nobrega und La Roca für die Darstellung eines gescheiterten Gemeinschaftsprojektes Aktualitätswert über den historischen Kontext hinaus. Mit Bezug auf Döblins verschwundenen "Inseln" in der Welt, führt der Gedanke von der Isolation, die schon zu Döblins Zeiten nicht mehr realisierbar war, zur exponierten Lage von Kulturen in der industriell-globalisierten Welt generell.

Angesichts einer verwandelten Weltordnung nach dem Zerfall des bipolaren weltpolitischen Modells aus Ost und West und eines Flickenteppichs sich neu bildender Staaten, bedarf es einer differenzierteren Fragestellung nach der "kollektiven Identität" einer in den Weltverband zu integrierenden Kultur. Clifford Geertz spricht von einer "Wer-ist-was-Welt kollektiver Identität-

⁴³⁴ Geertz, Clifford, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996. S. 19.

⁴³⁵ Döblin, Alfred, *Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Graber, Heinz, Hg., Olten/Freiburg i. Br. 1972. S. 327. Zit. nach Schmidt-Bergmann, a.a.O., S. 100.

ten"⁴³⁶, die sich spätestens seit der Auflösung der bipolaren Weltordnung nach 1989 abzeichnet und deren kulturelle Realitäten für den unerfahrenen analytischen Blick noch "emotional, kreativ, irrational und gefährlich"⁴³⁷ anmuten.

"Der blaue Tiger" zeigt jedoch vielmehr, dass die eine fremdkulturelle Identität für die andere Kultur durchaus "emotional, kreativ irrational" sein kann, jedoch "gefährlich" gerade dann wird, wenn eine differenzierte Erfragung der kollektiven Identität einer Fremdkultur ausbleibt. Nobrega und besonders La Roca fragen nicht eigentlich nach der Identität des Anderen, sondern machen ihre eigene (europäische und christliche) kulturelle Identität zur einzig möglichen Basis für das Verstehen der Anderen.⁴³⁸ Ihre Konzepte kollektiver Ordnung ("Arche Noah") sind "nicht von dieser Welt"⁴³⁹ und verlangen von der anderen kulturellen Identität den einseitigen Konsens mit der eigenen: Das Gemeinschaftsprojekt scheitert, und eine Koexistenz findet nicht statt.

Dies sind nur einige Beispiele, die meine Arbeit heranzog, um zu demonstrieren, wie Döblins literarisches Romanepos am Ende der Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts Fremdheitserfahrung erzählt und dabei erkenntnisfördernd für die Bereiche des Essayismus, der Anthropologie und der Kolonialgeschichte ist - bis zum heutigen Tag.

⁴³⁶ Geertz, a.a.O., S. 27.

⁴³⁷ Ebd., S. 25.

⁴³⁸ In Deutschlands jüngster Debatte um die Neugestaltung der Zuwanderungspolitik äußerte sich eben dieses Problem in der Streitfrage, ob eine *assimilierende* oder *integrierende* Form der Akkulturation zu verfolgen sei.

⁴³⁹ Der Jesuit Nobrega gesteht es selbst ein: "Wir haben des Heilands Wort vergessen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Siehe Anm. 410.

Literaturverzeichnis

1. Zitierte Döblinwerke

- *An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm*, in: Ders., *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Kleinschmidt, Erich, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1989. S. 119-123.
- *Aufsätze zur Literatur*. Muschg, Walter, Hg., Olten/Freiburg/ i.Br. 1963.
- *Bemerkungen zum Roman*, in: Ders., *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Kleinschmidt, Erich, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1989. S. 123-127.
- *Der Bau des epischen Werks*, in: Ders. *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Muschg, Walter, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1963. S. 103-133.
- *Der blaue Tiger*, in: Ders., *Amazonas. Romantrilogie*. Werner Stauffacher, Hg., Olten/Freiburg i.Br. 1988.
- *Unser Dasein*, München 1988.

2. Sekundärliteratur

2.1. Literatur zum "Blauen Tiger"

- Delgado, Teresa, "Poetische Anthropologie: Interkulturelles Schreiben in Döblins *Amazonas-Trilogie* und Hubert Fichtes *Explosion*. Roman der Ethnologie", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 46 (1997), Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997. S. 151-166.
- Erhardt, Jacob, *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*, Worms 1974.
- Klein, Otto, *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*, Hamburg 1995.
- Maaß, Ingrid, *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie* (Hamburger Beiträge zur Germanistik Bd. 24), Frankfurt a.M. 1997.

- Massa, Adriana, *Südamerika als Gegenbild Europas in den 30er Jahren in Döblins "Amazonas"-Trilogie*, in: Iwasaki, Eijiro, *Begegnung mit dem "Fremden": Grenzen - Traditionen - Vergleiche* (Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses, Bd. 9), Tokyo 1990. S. 60-67.
- Pfanner, Helmut, "Der entfesselte Prometheus", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik 46* (1997), Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997. S. 135-150
- Schmidt-Bergmann, Hansgeorg, "Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins 'Amazonas'-Roman", in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik 28* (1987). S. 90-102.
- Stauffacher, Werner, *Exil und Exotik. Zu Alfred Döblins "Amazonas"-Roman*, in: Shichiji, Yoshinori, Hg., *Begegnung mit dem "Fremden": Grenzen - Traditionen - Vergleiche* (Akten des VIII. Internationalen Germanistenkongresses, Bd. 8), Tokyo 1990. S. 191-197.
- Streese, Konstanze, *The Dialectics of Exotism: Alfred Döblin's Amazonas-Trilogy*, in: Bauschinger, Sigrid; Cocalis, Susan, Hgg., *"Neue Welt"/"Dritte Welt". Interkulturelle Beziehungen Deutschlands zu Lateinamerika und der Karibik*, Tübingen/Basel 1994. S. 141-153.

2.2. Theoretische Literatur

- Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, in: Adorno, Gretel; Tiedemann, Rolf, Hgg., *Gesammelte Schriften* (Bd.7), Frankfurt a.M. 1970.
- Ders., *Der Essay als Form*, in: Ders.: *Noten zur Literatur*. Tiedemann, Rolf, Hg., *Gesammelte Schriften* (Bd. II), Frankfurt a.M. 1974. S. 9-33.
- Ders., *Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*, in: Ders., *Noten zur Literatur*. Tiedemann, Rolf, Hg., *Gesammelte Schriften* (Bd. II), Frankfurt a.M. 1974. S. 41-48.
- Dollinger, Roland, *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*, Epistemata - Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, 126 (1994), Würzburg 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972.
- Hooek, Birgit, *Modernität als Paradox. Der Begriff der 'Moderne' und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933)*, Tübingen 1997.

- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*, in: Dies., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969.
- Kracauer, Siegfried, *Die Gruppe als Ideenträger*, in: Ders., *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt a.M. 1977. S. 123-156.
- Leibfried, Erwin, *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, (Literaturwissenschaft im Grundstudium, Bd. 9), Tübingen 1980.
- Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1993.
- Matala de Mazza, Ethel, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg i.Br. 1999.
- Müller-Funk, Wolfgang, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin 1995.
- Schwarze, Hans-Werner, *Die Ebenen narrativer Texte: Geschehen, Geschichte, Diskurs*, in: Ludwig, Hans-Werner, Hg., *Arbeitsbuch Romananalyse, Literaturwissenschaft im Grundstudium*, Bd. 12, Tübingen 1995. S. 65-105.
- Teichert, Torsten, *"Herzschlag aussen". Die poetische Konstruktion des Fremden und des Eigenen im Werk von Hubert Fichte*, Frankfurt a.M. 1987.
- Zima, Peter V., *Theorie des Subjektes. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2000.

2.3. Literatur zum kolonialhistorischen Hintergrund

- Bitterli, Urs, *Alte Welt - neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986.
- Ders., "Begegnung, Beziehung, und Zusammenstoß von Kulturen". In: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 3 (1984), *Kolonialismus und Kolonialreiche* (Teil I). S. 231-240.
- Blanke, Fritz, *Mission und Kolonialpolitik*, in: Meyer, Ernst, Hg., *Europa und der Kolonialismus*, Zürich/Stuttgart 1961. S. 91-122.

- Burke, Peter, *Kultureller Austausch*, Frankfurt a. M. 2000.
- Geertz, Clifford, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.
- Gründer, Horst, *Ein verlorenes Paradies? Der "Jesuitenstaat" in Paraguay* (Kap. 4), in: Ders., *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.
- Ders., *Der "Jesuitenstaat" in Paraguay. "Kirchlicher Kolonialismus" oder "Entwicklungshilfe" unter kolonialen Vorzeichen?*, in: Bellers, Jürgen; Gründer, Horst, Hgg., *Die Dritte Welt zwischen Kolonialismus, Entwicklungspolitik und eigenständiger Entwicklung* (Geschichte und Kulturen. Zur Geschichte und Entwicklung der Dritten Welt - Münstersche Zeitschrift 1/1988), Münster 1988. S. 1-25.
- Kohl, Karl-Heinz, *'Travestie der Lebensformen' oder 'kulturelle Konversion'? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums*, in: Koebner, Thomas; Pickerodt, Gerhart, Hgg., *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Berlin 2000. S. 88-120.
- Reinhard, Wolfgang, *"Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem"*, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976). S. 535-575.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M. 1982.

2.4. Presseartikel

- Herzinger, Richard, *"Der vieldeutige Jude"*, in: *Die Weltwoche*, vom 13. Juni 2002 (Nr. 24), S. 38-39.