



**„OPTISSIMISMUS“¹ ANGESICHTS DER FREMDAKZEPTANZ:
EINE EXEMPLARISCHE UNTERSUCHUNG ZU
RIESZS/PRÉDHUMEAUS *DER ZWIESPALT DES SAMBA DIALLO*
(VERDEUTSCHTER VERSION VON C. H. KANES ROMAN
L'AVENTURE AMBIGUË)**

F. S. Franck DOVONOU
franck.dovonou@yahoo.com

V. C. Charlemagne HOUNTON
ladacharly@yahoo.fr

S. Dieudonné AGLEWE
aglewedd@yahoo.fr

Université d'Abomey-Calavi – Bénin

ABSTRACT

Diese Studie sucht, den Roman *Der Zwiespalt des Samba Diallo* hinsichtlich typischer Einstellungen analytisch-interpretatorisch zu reflektieren, die sich bei der Frage nach der Fremdakzeptanz - ob bejahend oder ablehnend - jeweils geltend machen (können); und zwar von der Grundeinsicht ausgehend, dass bei der Auseinandersetzung einander fremder Kulturen miteinander unbeachtet der positiven Aspekte unter Umständen ebenfalls Schattenseiten zu bedenken, ja gar zu befürchten sind. Angesichts der voranschreitenden - sit venia verbo - „Einswerdung“ der Welt lässt sich nämlich zwar Optimismus allerdings - bedingt zu Recht - auch Pessimismus, also schlicht - s. v. v. - „Optissimismus“ hegen. Interpretationsmethodisch wird mit einer hermeneutisch angelegten Herangehensweise operiert, wobei unter neutral reflektierender Sichtung der zentral erörterten existentiellen Problematik der Selbst--vs.- Fremdbestimmung ein interessantes Licht auf mögliche Erfolgsaussichten auf das Phänomen der In- bzw. Akkulturation geworfen und damit der untersuchte Roman hinsichtlich des Konzepts der Fremdakzeptanz neu perspektiviert wird. Hierzu wird das Konzept von (kultureller) Alterität ebenso anschaulich beleuchtet, wie typische Momente der interkulturellen Auseinandersetzung zutage gefördert. Über die im Begriff "Optissimismus" geleistete neologische Wortprägung wird zudem eine neue Deutungsperspektive zur Problematik der Fremdakzeptanz unter mittelbarer Bezugnahme auf die zwar vielversprechenden, jedoch mit unabsehbaren Folgen verknüpften Globalisierungsvorgänge aufgezeigt.

Stichwörter: Bodenständigkeit, Alterität, Kulturbegegnung, Fremdakzeptanz, Globalität

ABSTRACT

The aim of this paper is to reflect typical attitudes regarding the acceptance of the 'strange one' through the lens of the novel "Der Zwiespalt des Samba Diallo". It investigates the question of the acceptance of the 'strange one' in relation to the current global context; namely upon the perception that the confrontation of cultures, reciprocally strange in nature, may, regardless the positive aspects, also comprise a downside to be thought not to say feared of. In fact, towards the ongoing "unification" of

¹ Dieser eigens in Form eines Kofferwortes geprägte Neologismus will den "mittleren" Zustand umschreiben, bei dem sich die Gefühle von Optimismus und Pessimismus im Einzelnen vermischt zeitgleich befinden. Dem Konzeptinhalt bringt v.a. der Schlussteil der Untersuchung näher.

the world, one would feel optimism but - to some extent justifiably - also pessimism thus "optissimism". Whilst applying a hermeneutic approach, the study sheds light on positive perspectives relating to the phenomenon of in-/acculturation through a neutral reflection upon the existential problematic of self-determination vs. 'heteronomy' and thus opens a new perspective to the novel under study. The concept of (cultural) alterity is further disclosed, and typical factors pertaining to intercultural confrontation are brought to light as well. Furthermore, a new perspective to the problematic of the acceptance of the 'strange one' is, as depicted in the neologism "optissimism", highlighted, whereby the current global context, as a promising trend but with uncertain consequences, is alluded to.

Keywords: cultural enrootedness, alterity, encounter of culture, acceptance of the strange one, globality

EINLEITUNG

Die 1960er Jahre stellen im [v. a. west-] afrikanischen Kontext historisch aber zweifelslos auch in literaturhistorischer Hinsicht eine signifikante Wende dar. Ein jahrzehntelanger kolonialer Prozess findet seinen Ausklang und zugleich bricht eine Epochenwende an, wobei das Nord-Süd-Beziehungsverhältnis von der 'Herr-Untertan'-Beziehung zur 'kooperativen Partnerschaft' wechselt. Ein historisch weiter zurückreichender Rückblick auf die Jahrzehnte unmittelbar zuvor ruft, wie schon angedeutet, die Erinnerung an die Episode der okzidentalen Kolonialherrschaft wach, die mit einer frontalen Auseinandersetzung Afrikas und des Abendlandes miteinander einsetzte. Damit ist gerade der historische Hintergrund angegeben, vor dem sich eine ganze Reihe epochemachender schwarzafrikanischer Dichtungen verorten lässt. Zu der zahllosen Menge lässt sich der Roman *L'aventure ambiguë* C. H. Kanes, eines Autors senegalesischer Herkunft, gern zählen. Wenn der vielfache Aufgriff des genannten Romans in der literaturwissenschaftlichen Forschungsdiskussion von seiner dortigen größeren Resonanz Zeugnis ablegen darf, findet die grenzüberschreitende Rezeption desselben ihrerseits in der verdeutschten Fassung nach Riesz/Prédhumeau (1980) u.a. aufs exemplarischste ihren Niederschlag.

Interessanterweise stellt die Handlung mit Hinblick auf die dargestellte Verschiedenheit der aufeinandertreffenden Kulturen den Rezipienten hinsichtlich der Frage nach der kulturellen Identität vor die existentielle Problematik der *Selbstbestimmung* vs. *fremd-mit-bestimmten Identitätsbildung*. Bei der auch beachtlichen Thematisierung des Romans wird dieser bestimmte Aspekt zwar oft aufgegriffen allerdings, begreiflicherweise, nicht erschöpfend ausgelotet. Der bleibt ja nach wie vor, zumal im Zusammenhang der seit längerem zunehmend geführten Diskussion zum Phänomen der Globalisierung, von umso unbestreitbarer Relevanz, ja hochaktuell. Darauf, wie die Konzepte des Fremden und des Eigenen reflektiert werden und sich von der Handlung heraus zueinander verhalten; welche typischen Einstellungen sich in diesem Zusammenhang bei der Frage nach der

Fremdakzeptanz geltend machen und welche Perspektiven sich diesbezüglich erwägen lassen, wird in vorliegender Arbeit untersuchend eingegangen.

Es gilt, so das verfolgte Ziel, den Blick dafür zu schärfen, dass und inwiefern Literatur im Kontext der Globalisierung die (heute bestehenden) Konstellationen bezogen auf die Fremdwahrnehmung bzw. das Verhältnis des *Eigenen* zum *Fremden* reflektiert bzw. gerade hieran partizipiert. Zu diesem Zweck wird methodisch ein hermeneutisch gearteter interpretatorischer Ansatz eingesetzt. Ihrer dreiteiligen Gliederung entsprechend geht die Studie zuerst dem Konzept der Alterität im Licht des untersuchten Romans nach, setzt sich anschließend mit typischen Einstellungen zur Fremdakzeptanz, wie sich diese im Werk erweisen, auseinander, um schließlich mögliche Perspektiven am Beispiel bestimmter *Typen* aufzuzeigen.

1. Kontrastive Kulturdarstellungen: "Afrika" und "Europa" im Licht der kulturellen Alterität

Es treten im Werk zwei Kultur(form)en auf: die von der Diallobé²-Gesellschaft und die der kolonisierenden Europäer. Dieses Kapitel widmet sich der Darstellung - erst mal im Einzelnen - der fraglichen Kultur(form)en auf ihre je spezifischen Grundzüge hin sowie einer anschließenden kontrastiven Reflexion derselben.

1.1 Die religiös und traditionell fest geprägte Kultur der Diallobé

Die Diallobé-Gesellschaft, die in gewissem Maße die traditionelle [schwarz-]afrikanische überhaupt repräsentiert, zeichnet sich von ihrer kulturellen Wesensart her durch zwei wesentliche Merkmale aus: den religiösen Glauben islamischer Ausprägung und die Tradition. Dies geht aus folgender Ausführung seitens Riesz (1980, S. 185) hervor: "Die beiden Quellen, aus denen sich die Kultur der Diallobé [...] speist [, sind]: die afrikanischen Traditionen [...] und die Verwurzelung im islamischen Glauben".³ Auf beides sei in den folgenden Zeilen näher eingegangen.

Die tiefe religiöse Verwurzelung der Diallobé tritt besonders durch ihre Frömmigkeit und ihren Glaubenseifer als Muslime unverkennbar zum Vorschein. Die genannten Werte weisen ganz deutlich auf den erheblichen Stellenwert der islamischen Religion in der Diallobé-Kultur hin; er sei, mit Monteil (s. Anm. 1) zu sprechen, die andere Quelle, von der der Diallobé lebe (vgl. auch Monteil, 1964). Dementsprechend ist die Verhaltens- und Denkweise glaubensmäßigen Vorschriften strikt verpflichtet. In dieser Hinsicht erweist sich – zwar im höchsten Grad allerdings nicht als Einziger – Thierno als ein typisches Muster. Der ist nämlich ein gottesfürchtiger Mensch, der

² Dasselbe Wort wird, so wie auch in der Handlung, verwendet je nach Kontext zur Bezeichnung jeweils des fiktiven Landes und dessen Einwohner.

³Zitat unverkennbar übernommen von Monteil im „Vorwort“ zur französischsprachigen Originalausgabe *L' aventure ambiguë* von Kane (1961).

sein Leben als Ganzes dem Koran möglichst wortgetreu zu führen geneigt ist. Seine Funktion als Meister und damit Garant für die von den Diallobé praktizierte Religion erhebt ihn zu einer hochangesehenen Persönlichkeit unter seinen Landleuten, sodass auch das Oberhaupt der Diallobé selbst in dieser Eigenschaft ihm „große Bewunderung entgegenbringt“ (S. 37). Sein Leben ist einer textgegebenen Figurencharakteristik zufolge mit zwei Dingen erfüllt: geistiger Beschäftigung und Feldarbeit und seine meiste Zeit neben der Tätigkeit als Koranlehrer allem voran dem Beten, Meditieren und Studieren des Korans, kurzum der *vita contemplativa* gewidmet (S. 11f.). Er verfügt über einen besonderen geistig-/geistlichen Einflussreichtum gegenüber der restlichen Gesellschaft, die ihm, ähnlich wie das Oberhaupt, aufgrund seiner Frömmigkeit, in der sie ein einmaliges Beispiel für das wahre Glaubensleben hochschätzt, größte Bewunderung entgegenbringt. Tatsächlich ist diese Bewunderung an ihre geistliche Veranlagung gebunden, die wiederum auf ihren religiösen Glauben zurückzuführen ist.

Dies begründet die rege Begeisterung, mit der sie ihre Kinder so gern in seine Obhut geben. Und so die Erzählung streiten „die größten Familien des Landes [...] um die Ehre, ihm ihre Kinder anvertrauen zu können“ (S. 12).

Auch in der gesellschaftlichen Funktionsweise selbst wirkt der Islam als Ausdrucksform der kulturellen Identität der „Diallobé“. Die Koranschulausbildung ist in diesem Zusammenhang prinzipiell für die männlichen Heranwachsenden deshalb verbindlichen Charakters, weil sie als eine unentbehrliche, sozusagen geistlich-soziale Initiationsetappe gilt, die v.a. die angehende Elite durchlaufen müsste. Dass die „größten Familien“ dem Meister, wie oben erwähnt, ihre Kinder so begeistert anvertrauen, darf dies wohl bezeugen. Der anvertraute Junge - als „Talibé“ bezeichnet - verlässt das Elternhaus und wird dem ausschließlichen Gewahrsam des Meisters preisgegeben. Bis seine gleichsam "einweihende" Ausbildung endet, unterwirft ihn Letzterer „mit Leib und Seele“ (S. 17). Dieser geistliche Sozialisierungsprozess, wobei dem behutsamen Auswendiglernen des Korans womöglich unter der qualvollsten Züchtigungserleidung (vgl. die Eingangsszene der Handlung) eine größte Bedeutung zufällt, dient u.a. der Aneignung solcher Werte wie der Selbstentsagung, der Demut und der Gottesfurcht. Der hieraus resultierende Mensch lebt somit nicht mehr für sich, sondern gerade den religiösen Geboten verpflichtet. Von daher gilt der Islam nicht schlicht als eine Religion, sondern vielmehr als eine intrinsisch gesellschaftliche Institution, die des Menschen Leben und nicht zuletzt die gesellschaftliche Funktionsweise ebenso zwingend reguliert wie die Tradition.

Eben, neben der Religion stellt die - von aus uralter Zeit stammenden, über Generationen hinweg tradierten Sitten und Bräuchen ausgemachte - Tradition die weitere Säule der Kultur der Diallobé. Sie bestimmt dort u.a. die gesellschaftliche Hierarchisierung. Betrachtet man die Familie, wie allgemein angenommen, als

Kernzelle und Spiegelbild der Gesellschaft, so begreift man leicht das Prinzip dieser besonderen Einrichtungsform, die diese Diallobé-Gesellschaft prägt. Der Mann erfreut sich eines privilegierten Status als Hausherr, während der „Platz der Frauen im Hause ist“ (S. 50). Ebenso: gegenüber der gesellschaftlich bestimmten herrschaftlichen Situation des Mannes wird die Frau im sozialen Gefüge in den Hintergrund gedrängt. Dass der Erzähler im ersten Romanteil die Frauen kaum erwähnt, könnte dies als ein Signal dafür herausgelesen werden, dass wir es bei dem Diallobé mit einer phallokratisch ausgerichteten Gesellschaftsform zu tun haben, bei der die Frauen als Randschicht fungieren. Quer durch die Erzählung lassen sich Hinweise auf die soziale Marginalisierung der Frau gegenüber dem Mann eruieren. Aus Platzgründen möge hier ein einziges Beispiel ausreichen: Den Frauen wird das Recht abgesprochen, bei beratenden Zusammenkünften an der Seite von Männern mit zu erscheinen. Nichtsdestotrotz kann sich auch das Alter als höchst privilegierich entpuppen, und dies unabhängig vom Geschlecht. Beigemessen wird dem Alter nämlich eine besonders große Bedeutung und zwar als regulativem Prinzip der gesellschaftlichen Organisation und nicht zuletzt als determinierendem Faktor hinsichtlich der sozialen Kohäsion. Zu Recht betonen McWilliam/Kwamena-Poh u. a. (zit. nach Agboye, 2002, S. 5) z.B. die im kollektiven Bewusstsein verankerte Anerkennung des Alters als erstrangigen sozialen Hierarchisierungsprinzips, worauf die Festigung der Beziehung zwischen Erwachsenen und Jugendlichen in der Gesellschaft gründet. Kein Wunder also, dass in der gerade dargestellten patriarchalischen Diallobé-Gesellschaft einer Frau das Alter das Recht gewährleistet, Ansprüche geltend zu machen, die nach den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen zu urteilen nur als Ausnahmefall nachzuvollziehen sind. Als einzige traut sich die Grande-Royale, das Wort öffentlich zu ergreifen, sich gegen Männer herausfordernd zu sträuben und sich gegen diese sogar durchzusetzen; und all dies hat sie weniger ihrer aristokratischen sozialen Zugehörigkeit als ihrem Alter zu verdanken. Diese 60-jährige Frau flößt daher allen Ehrfurcht ein, weil sie die – in [Schwarz-]Afrika als sakral hochgeachtete – Mutterfigur vertritt. Sie ist besser als sonst kein(e) andere(r) der Tradition des Landes kundig; nicht von ungefähr gilt ihrem Gesicht der Vergleich mit einer „lebendigen Seite der Geschichte der Diallobé“ (S. 25). Ihre altersbestimmte Freiheit von den sexistisch geprägten sozialen Zwängen lässt sie als ein ausgeprägter Typ für die emanzipierte Frau, als die „incarnation de l’Africaine“ (s. Anm. 1, S. 9) auftreten. Sie verkörpert aufgrund ihres Alters Weisheit und Lebenserfahrenheit, welche Grundwerte im [schwarz-]afrikanischen Kontext von unermesslicher Bedeutung sind – das Leben sei, erklärt Badian (1957, S. 27), als Ganzes durch ein einziges Gesetz geregelt: die ‚Hierarchie des Alters, der Erfahrung und der Weisheit‘. Durch dieses Grundprinzip findet sich ihr Anspruch darauf – bei vollem Bewusstsein der Konventionsbrüchigkeit des Vorgehens –, dass sich die Frauen bei der wichtigsten Zusammenkunft der Diallobé, in gleicher Anzahl zu den Männern gesellen dürften (vgl. S. 50), legitimiert.

Vom Bisherigen her lässt sich festhalten, dass der islamische Glauben und die Tradition die kulturelle Identität der Diallobé grundlegend determinieren. In ihrer Gesamtheit findet die betroffene Gesellschaft in diesen gleichsam sozialen Institutionen ihre authentische kulturelle Ausdrucksform. Interessant dabei ist, dass die Diallobé-Gesellschaft den festen Zusammenhalt der Religion und der Tradition aufs anschaulichste illustriert und somit – wie eingangs postulativ angenommen – repräsentativ für die typische traditionelle [schwarz-]afrikanische Gesellschaft stehen darf [vgl. Aguessy, 1992]. Seinerseits zeichnet sich Europa durch völlig andersartige kulturelle Werte aus, welche seine Alterität gegenüber der ersteren Kultur gerade kennzeichnen.

1.2 Die technisch-zivilisatorische Kultur der Europäer

Die technische Macht der Weißen wird in der Erzählung durch bestimmte Elemente symbolisiert, darunter die Kanonen. Die Funktion der Kanonen ist hier allerdings insofern rein ästhetisch-symbolisch zu erfassen, als hierdurch verdeutlicht wird, wie die Europäer sich die Zivilisation – im speziell deutschen Wortsinn nach Elias (1976, S. 2) – zur Stillung ihrer Bedürfnisse und zur Verwirklichung ihrer Vorsätze zu Gebote zu stellen wissen. Nicht verwunderlich, dass Chevrier (1961, S. 194) die pragmatische Beschaffenheit der westlichen Kultur unter Verweis auf deren ‚grundlegenden technisch-zivilisatorischen Gedanken‘ und damit deren ‚Handlungsfertigkeit‘ betont. Im Kapitel 8 der Erzählung z.B. wird Europa mit einer solchen Welt identifiziert, die unter der Belastung der durch die Zivilisation verschafften Bequemlichkeiten ihrer ursprünglichen, menschlichen Beschaffenheit völlig verlustig gegangen ist. Sind die Kanonen die ästhetisch-symbolische Repräsentation der materiellen und technischen Macht der Europäer, so versinnbildlicht die Schule wiederum die verfeinerte Form der okzidentalen Zivilisation.

Die zerstörende und verwüstende Wirksamkeit der Kanone steht diametral im Kontrast zur Schule. Bei Letzterer geht es nämlich nicht darum zu zerstören, sondern gerade das ‚Geschwür zu heilen, das die Kanonen verursacht haben, und das etablierte Chaos abzuschaffen und Ruhe und Harmonie [wieder]herzustellen‘ (S. 56). Die Schule beschäftigt sich, anders als die Kanone, die nur auf die Materie Einfluss ausübt, eher mit der Seele. Sie wirkt nicht brutal, sondern versöhnlich. Diese (scheinbar) pazifistische Natur der Schule darf dennoch nicht über deren zwingenden Charakter hinwegtäuschen. Die Bezwingung, die sie ausübt, ruht zwar nicht auf der brachialen Gewalt, wohl aber auf einer noch wirksameren Grundlage, der der Faszination. Ja, die Schule „fasziniert die Seele“ (56) und übt eine unwiderstehliche, gewaltig erobertungsfertige Anziehung gegenüber dem menschlichen Geist aus. Dies bekräftigt der Erfahrungsbericht des als Eroberer selbstbewussten Erzählers (vgl. Kapitel 1 zu Teil II). Die Schule erscheint hier als ein

zivilisatorisches Eroberungsinstrument der wirksamsten Effizienz. Unter Verzicht auf die rohe Gewalt brachialer Art übt sie nichtsdestoweniger auf subtile Weise einen Bändigungszwang gegenüber dem Geist und, indirekt, auf den Körper aus. Kein anderes Bild würde sie besser umschreiben als die im Text herangezogene zwiefältige Metapher der Kanone und des Magnets (S. 56).

Aus einer kontrastiven Gegenüberstellung beider oben dargestellten Kulturen ergibt sich insgesamt eine eindeutige Alterität der einen gegenüber der anderen. Während auf der einen zu Folgendem stärkster Bezug besteht: der *vita activa*, dem philosophischen Rationalismus, dem Glauben an den Fortschritt, der Religion der Arbeit u.Ä., sind auf der anderen Seite ganz andere Werte wie die *vita contemplativa*, die Geistlichkeit, die Gebundenheit an die Tradition und dergl. vorrangigen Stellenwerts. Es treten somit zwei gegensätzliche Wertesysteme auf, welche sich den betreffenden Kulturen jeweils zuordnen lassen. Die polarisierte Anlage mancher Kontraste – etwa der europäische Modernismus bzw. die europäische Modernität vs. den afrikanischen Traditionalismus oder der tendenzielle europäische Atheismus (im Werk angedeutet durch die übernommene Formel Nietzsches „Gott ist tot“) vs. die ausgeprägte afrikanische Religiosität – lässt sogar auf einigen dualistischen Charakter dieses kulturellen Antagonismus schließen.

2. Kulturbegegnung

Die alteritätsdeterminierte Distanz zwischen der afrikanischen und europäischen Kultur erfährt mit deren Begegnung ein mehr oder minder schrankenhebendes Schrumpfen. Das Aufkommen dieser Begegnung wird wiederum durch bestimmte Faktoren prinzipiell räumlicher und menschlicher Art erst ermöglicht.

Der Ausdruck ‚räumlicher Faktor‘ verweist hier auf die Rolle des Raums, i. S. v. Ort, hinsichtlich des Treffens der Kulturen. Denn obwohl es Menschen sind, die sich als Kulturträger oder, mit Tylor (1871: 1) besser gesagt, als „Inbegriff von Kultur“ zusammentreffen und dadurch die Kulturbegegnung erst zustande kommt, setzt dieses zwischenmenschliche und damit interkulturelle Zusammentreffen das Vorhandensein eines Ortes voraus, wo gerade dieses erfolgen kann. Als erster Schauplatz des Zustandekommens des Kontakts zwischen der europäischen Kultur und derjenigen der Diallobé bietet sich das Land der Letzteren nämlich im Zuge des Eindringens der Ersteren dorthin an. Dieser Moment der Begegnung zwischen Europa und dem Diallobé, den der Erzähler als „denkwürdigen Morgen“ beschreibt, markiert einen entscheidenden kulturellen und historischen Wendepunkt im Leben von den Diallobé, die bis dahin wenig über die Europäer und deren Kultur wussten. Von vornherein fällt die Erzählung, besonders in Anbetracht des Kapitels 5 (Teil I), durch eine historisierende Dimension auf. Doch bei näherer Betrachtung geht es dem Erzähler nicht unbedingt primär darum, das historische Geschehnis der Kolonisation zu vergegenwärtigen. Die Besonderheit der Ausdrucksweise und der blumenreiche,

durch rhetorische Redewendungen geschmückte Stil des Erzählers u. a., die das genannte Kapitel von Grund auf kennzeichnen, deuten vielmehr auf dessen rein metaphorischen Charakter hin. Der "Morgen" bezieht sich eher auf eine gewisse Wiedergeburt. Nicht überraschend, dass der erste Moment der Eroberung mit einem "plötzlichen Erwachen" verglichen wird. Den Ausgangspunkt einer neuen Episode der kulturellen Erfahrung des Diallobé stellt dieser im Land erst erfolgte Kontakt dar. Als weiterer Treffpunkt fungiert im zweiten Teil, umgekehrt, Europa, wo die Diallobé-Kultur, symbolisch in Samba, der westlichen entgegengerht. Der ursprünglich besonders religiös tiefgeprägte Koranschüler und zeitgleich schieres Produkt der afrikanischen Tradition tritt nach mehrjährigem Besuch der fremden Schule noch im Heimatland eine Studienreise nach Europa an, die es ermöglicht, dass er vor Ort mit Menschen in Berührung tritt, die von der europäischen Kultur und hierfür kennzeichnenden Denk- und Verhaltensweise geprägt sind, darunter die Martials. Diese Abreise nach Frankreich bildet den Höhepunkt des kulturellen Abenteuers von Samba. Über das Studium hinaus macht sie es möglich, dass für den Held Europa nicht länger als bloßer 'Gegenstand zum Lernen' gilt, sondern vielmehr als 'Tatsache zum Erleben'.

Nun, mit Blick auf Sambas etappenweise Versetzung in die fremde Kultur des Okzidents lässt sich der Raum als günstiger Faktor der Kulturbegegnung auch einen metaphorischen Sinn zuweisen. Insofern stellt die vom Helden erlebte Versetzung vom Universum des Korans in das der kartesianischen Schule (in der als *L.* anonymisierten Stadt) an sich einen 'Raumwechsel' dar. Das Wirken des Raums, die einander fremden Kulturen näher zu bringen, wird durch das menschliche Handeln vervollständigt.

Die menschliche Leistung, insbesondere aufseiten der Europäer, hinsichtlich der Kulturbegegnung bezieht sich grundsätzlich auf die Assimilation der Eroberten durch die Instrumentalisierung der Schule. Der Erzähler führt ganz philosophisch reflektierend mit dem Bild der Kanone und des Magnets die ambivalente Wirkungsweise der neuen Schule vor. Beim Kämpfen gegen den 'Feind', wobei die einheimische kulturelle Identität etwa durch fremde Lehrinhalte verdrängt wird, übt sie auf den Letzteren zugleich die Faszination [im Werk symbolisch veranschaulicht durch die faszinierende Anziehungskraft des Alphabets] aus, um auf diese Weise der Eroberung Dauer zu verleihen. Hoch symbolisch für das menschliche Handeln im Prozess der Seeleneroberung durch die Schule darf in diesem Zusammenhang die – nicht zufällig eingeschaltete – Figur des "Lehrers" stehen, der als Wertevermittler den Menschen beim Akt des Lehrens geistig "neuformatiert" und so bei ihm eine neue geistige Persönlichkeit schmiedet, ja eine neue kulturelle Prägung hervorruft. Insgesamt: Raum und Mensch spielen in Bezug auf den Kulturkontakt komplementäre Rollen. Während der Raum für das (nicht nur geographische) Näherbringen sorgt, wird seine Rolle durch das darauf folgende menschliche

Handeln vollendet. Die so entstandene Kulturbegegnung gibt den Auftakt zu bestimmten Formen von interkulturellen Beziehungen. Aus Platzgründen wird diesbezüglich im Folgenden auf zwei typische Paradigmen von Identitätsaushandlung und zwar unter Bezugnahme auf ausgewählte Hauptfiguren eingegangen.

3. Identitätsaushandlung vor dem Hintergrund interkultureller Beziehungen

3.1 Samba: Der kulturell 'Schiffbrüchige'

Die Auseinandersetzung mit dem Fremden lässt sich bei Samba zunächst erst ins Zeichen des Kulturschocks stellen, der wiederum die konfliktuelle Form der interkulturellen Beziehung darstellt. Ein Seitenblick auf den Kulturbegriff nach Geert (1991) bringt uns dem Konzept näher. Der versteht Kultur als "Software des Geistes" (ebd., S. 5) und meint mit dieser Metapher, die Kultur sei ‚die mentale Programmierung jedes Mitgliedes einer gegebenen Gemeinschaft [...] entsprechend derer es voraussichtlich folgerichtig handeln wird‘. So gesehen, lässt sich das Phänomen des Kulturschocks als die „mentale Reaktion auf fremde ‚Software‘“ erfassen. In diesem Sinne führt Thomas (1993, S. 380f.) den ‚Anlass zum Kulturschock‘ auf die "charakteristische Unterschiedlichkeit der Kulturstandards" zurück.

Vor dem Beginn seines "Abenteuers" mit der fremden Kultur bewies Samba eine tiefe Verwurzelung in der bodenständigen Kultur. Der Meister hatte ihn nämlich als Kind sehr streng im islamischen Glauben erzogen, wobei ihm auch großen Respekt für die Tradition beigebracht wurde. Doch in der fremden Schule entdeckt Samba fasziniert ein neuartiges Mittel, um seine Gedanken umschreiben zu können, ein Mittel, das er von der Koranschule nicht kannte: das Alphabet. So gelingt es ihm, mit dem westlichen Gedanken stärker vertraut zu werden. V. a. mit dem Studium der Philosophie beginnt wirklich seine "Metamorphose". Aus dem religiös-dogmatischen Menschen, der er war, wird allmählich ein kritisch-rational Denkender, wie etwa das monologische Entgegenstellen von "Beten" und "Leben" bei der Beobachtung des betenden Vaters zeigen will. Ferner stilisiert der Erzähler im inneren Monolog des Helden [cf. Kapitel 1 zu Teil II], wo eine rationalistische Denkweise und eine theokratische Weltanschauung aufeinander prallen, den beim Held erst anbrechenden "Zwiespalt". Dieser innere Konflikt, in dem sich eigentlich der Kulturkonflikt bei Samba quasi zuspitzt, wird durch sein "Exil" (Chevrier 1990, S. 84) in die Fremde akuter. Das Studium der Philosophie verfehlt sein Ziel, ihm die ersehnte ‚Rückkehr zu den Ursprüngen‘ zu ermöglichen. Stattdessen: "tiefe Gläubigkeit, bodenständige Verwurzelung mit der Heimat und die Faszination der europäischen Zivilisation lassen in Samba Diallo einen Zwiespalt aufbrechen, mit dem er nicht fertig wird" (Riesz/Prédhumeau, Klappentext), ein Zwiespalt, der ihn

eher in den Tod führt. Diese - später noch ein Stück näher zu erörternde - pessimistische Perspektive hinsichtlich der Fremdakzeptanz, wie an Sambas existenzieller Krise bzw. dessen unglücklichem Schicksal veranschaulicht, kontrastiert radikal mit der Aussicht, die sich beim Ritter, einer anderen Hauptfigur geltend macht.

3.2 Der Ritter: ein Musterbeispiel für geglückte Akkulturation

Der Ritter, Sambas Vater, ist - offensichtlich nach langjährigem Schulbesuch - in der Kolonialverwaltung tätig (S. 12). Er zeichnet sich auch als ein mit der europäischen Kultur Vertrauter aus, der trotzdem in musterhafter Weise seiner - s. v. v. - "Afrikanität" gerecht wird. Er beweist eine feste Gebundenheit an die Tradition, wovon sein demütiger und quasi devoter Auftritt gegenüber dem Oberhaupt und dem Meister exemplarisch Zeugnis ablegen darf; während seine Treue zum Islam u.a. darin deutlich wird, dass er sich der traditionellen Pflicht nicht entzieht, seinen Sohn in die Koranschule zu schicken und, zudem, auch bei anspruchsvoller dienstlicher Geschäftigkeit seine alltäglichen Gebete mit peinlicher Regelmäßigkeit verrichtet.

An seinem Beispiel stellt sich heraus, dass sich die religiösen Pflichten des Menschen und sein soziales Leben miteinander vereinbaren lassen. Als helllichtiger Mensch weiß er, anders als Samba, sich vernünftig-realistisch mit seiner kulturellen Situation abzufinden und sich diese seiner sozialen Entfaltung dienlich zu machen. Als solcher gilt er als exemplarische Illustration des realistisch-aufgeklärten Gedankens Luciennes, die Liebe zu Gott schließe das Recht auf irdisches Glück nicht aus. Diese realistische Abfindung mit der europäischen Gesinnung affiziert keineswegs seine religiöse Devotion noch seine Anhänglichkeit für die traditionelle Lebensart - seine Kleidungsweise, die eine Präferenz auch im amtlichen Kontext für ein typisch afrikanisches "Boubou" gegenüber etwa einem Anzug à la française aufweist, demonstriert dies wohl. Vielmehr: Er weiß die Widersprüche zu transzendieren und sich mit den Differenzen zu bereichern. Nun welche Perspektiven lassen sich von der Handlung her hinsichtlich der Fremdakzeptanz erwägen? Dieser Frage sei im Folgenden in Auseinandersetzung mit dem zentralen Themenbegriff "Optissimismus" nachgegangen.

4. Zum "Optissimismus"-Begriff im Hinblick auf die Fremdakzeptanz am Beispiel bestimmter "Typen"

Es lassen sich von der Handlung her hauptsächlich zweierlei - nicht unbedingt sich einem strikt manichäischen Deutungsschema fügende - Perspektiven aufzeigen, was die Fremdakzeptanz anlangt. Während die eine eine optimistische Tendenz

aufweist, ist die andere dagegen pessimistischer Art. Dies lässt sich an bestimmten “Typen” veranschaulichen.

4.1. *Der Ritter versus den Meister: Opti[mismus vs. Pe-]ssimismus*

Den beiden Figuren ist gemeinsam, dass sie ihrer Religion durchaus ergeben sind und auf die Tradition größten Wert legen. Dafür gehen ihre Einstellungen gegenüber der fremden Kultur allerdings strikt auseinander. Der Meister zeigt offensichtliches Misstrauen gegen die angeblich fortschrittlichen, zivilisatorischen Werte der europäischen Kultur. Seine Skepsis gründet sich wesentlich auf die vermeintliche Häresie der Europäer. Diese messen nämlich der Wissenschaft mehr Vertrauen bei, meinend, sie stelle ihrer Prüfbarkeit nach eine echte zuverlässige und realitätsnähere Wahrheit dar. Noch gravierender wirkt, dass der Okzident langsam Gott zugunsten der Wissenschaft dem Rücken gekehrt habe; er habe seine Häresie sogar so weit getrieben, ihn als “tot” zu erklären. Der hier leicht erkennbare intertextuelle Bezug zu Nietzsches *Also sprach der Zarathustra* (Nietzsche 1980) dient höchstwahrscheinlich dem Autor als Kniff, die okzidentale ausgeprägte Wissenschaftsgläubigkeit betont herauszustellen. Der Meister empfindet dies als eine Rebellion gegen Gott, ja gar als eine Gotteslästerung. Er ist völlig überzeugt, dass es keinen anderen Gott gibt außer Gott - wir erinnern uns, wie regelmäßig er das *Chahada* gern ausspricht. Er beargwöhnt die neue Schule, folglich, als eine verführerische Methode, anhand derer die Fremden die Diallobé irreführen vorhätten. Sein Bildnis über die letztere ist völlig negativ angelegt, weshalb er dem Druck nicht weicht, den die Diallobé auf ihn ausüben, damit er zusagen würde, dass alle Kinder in die Schule geschickt würden.

Ganz im Gegensatz zu ihm weiß der Ritter seinerseits unbeschadet seines festen Hangs zum religiösen Glauben, Kulturtoleranz zu beweisen. Er, der, wie schon vorausgesetzt, die europäische Kultur aus schulischer Erfahrung kennt, weist ja keine strikt abweisende Haltung gegenüber dieser auf. Unter Berufung auf den französischen Philosophen Pascal z. B. traut er auch den Europäern wahrhafte Gläubigkeit zu. Die objektivitätsbedingte Sympathie des Ritters für die europäische Kultur meint dennoch nicht, dass er absolut kein Bedenken gegenüber letzterer hegt. Betrachtet man z.B. seine Haltung gegenüber der fremden Schule, so lässt sich unschwer feststellen, dass bei ihm zwar Optimismus aber zugleich auch Pessimismus besteht. Als sein Sohn die Koranschule verlassend in die fremde Schule versetzt werden sollte, war er etwas betrübt; und der Grund: er hegte Befürchtungen, dass Samba außerhalb des Heimes, den richtigen Weg zu Gott verlassend, irregehe und dass seine kulturelle Identität, insbesondere seine bodenständige Geistlichkeit verderbe. Trotzdem ernährt er die optimistische Überzeugung des heilbringenden Charakters der Verschulung seines Sohnes. Er ist der Ansicht - und darin zeigt sich

gerade die Objektivität seiner Anschauung –, die Schule vermöge aufgrund ihrer Eignung zum ‚Beherrschen des Äußeren‘ und nicht zuletzt zur ‚Befriedigung der vielfältigen Bedürfnisse des Menschen‘ zu dessen Glück ebenso beizutragen wie die Koranschule, die prinzipiell der Pflege des Inneren dient. Bezeichnend für seinen Optimismus ist die gehegte Hoffnung darauf, dass sich die Versöhnung beider Kulturen miteinander im (verschulten) Sohn verwirklichen wird, dies zum Heil beider Völker, während sich die pessimistische Zurückhaltung gegenüber dem Fremden mit der Ungewissheit hinsichtlich dessen verbunden ist, was sich aus dessen Akzeptanz ergeben würde. Dies gilt über den Ritter hinaus auch der progressiv-reformatorisch gesinnten Grande Royale.

4.2. Die Grande Royale: der nüchterne Optimismus

Die Akzeptanz des Fremden bedeutet nämlich so viel wie ein Wagnis einzugehen. Bei der Grande Royale schaffen aber die Hoffnung auf eine heilbringende Zukunft und die realistische Wahrnehmung der Notwendigkeit des "Kompromisses" dem Optimismus gegenüber der Fremdakzeptanz festen Grund. Nicht etwa, dass sie mit der Tradition rebellisch-ikonoklastisch aufräumen will – ihr sprachlicher Gestus in der Szene des noch nie da gewesenen gemeinsamen Palavers (S. 50) u. a. wäre sonst anders. Ihre (scheinbar) sympathische Haltung gegenüber der westlichen Kultur zeugt eher von einiger Hellsichtigkeit. In der – im Schein resignativen – Akzeptanz des Fremden erblickt sie einen Weg, um die Tradition bzw. das heimische kulturelle Dasein vorm Ersticken zu bewahren. Dieser Logik folgend schlägt sie die *prima facie* hochriskante Vorgehensweise vor, nach der die Diallobé sich höchster Hingabe herbeilassen müssten, indem sie die Elite als Versuchskaninchen dienen lassen. Angesichts der momentanen, ihr schon klar gewordenen Unentbehrlichkeit der Aufnahme von Europa ist, wie sie denkt, ein strategisch-kooperatives Handeln geboten. Diese Aufnahme sollte aber nicht in einer entfremdenden Assimilation enden, sondern, so ihre Hoffnung, zur künftigen Befreiung des Landes von der anspruchsvollen Hegemonie Europas bzw., wie durch das Bild des ‚bestellten Feldes‘ angedeutet, zur "Wiedergeburt" führen. So gesehen, verkörpert die Grande Royale die Hoffnung für den Fortbestand der afrikanischen Kultur auch im Kontakt mit der europäischen Zivilisation. Nur, diese Hoffnung ist – ebenso wenig wie dieser aufgeklärte Realismus – keine Garantie für das Aufkommen dieses heiß ersehnten Glückes; dies scheint etwa mit Blick auf die traurige Erfahrung vom Held sogar umso weniger wahrscheinlich. Aus diesem ist, wie gesehen, als Resultat der Auseinandersetzung mit der fremden Kultur ein kulturell entstellter Mensch geworden. Dieser tragische Zustand Sambas als seltsamen Zwitter darf wohl symbolisch für die Situation einer ganzen Generation insbesondere von jungen Afrikanern stehen, die im Kontext aktuell zunehmender Globalisierung als ‚blinde Konsumenten‘ des Fremden weder sie selbst bleiben noch zum anderen ganz

übertreten, geschweige denn eine homogene Mischung von beiden, etwa als ‚dritten Raum‘ (cf. Bhabba 1994), darstellen. Diesbezüglich motiviert Dziedzic (1999, S. 39) die moraldidaktische Funktion des Romans durch die Intention des Autors (Kane), als Erfahrener die (zeitgenössischen) jungen Afrikaner vor lauernden Risiken zu warnen – sie sollten beim Übertritt zum Anderen/Fremden sich selbst bleiben bzw. einen (neuen) Weg finden, die Kulturen harmonisch miteinander zu vereinbaren zu wissen, von denen sie geprägt sind.

Abschließend gilt, dass jedwede waghalsige Unternehmung an sich wie die Aufnahme des Fremden unter (zwangsläufiger) Entsaugung – auch z.T. – des *Eigenen* mit einem gewissen Risiko verbunden ist. Die unabsehbaren Folgen des eingegangenen Wagnisses für den Einzelnen machen – ganz nachvollziehbar – die Wahrscheinlichkeit des Pessimismus bzw. der Rückhaltung umso höher und so verhält es sich gerade mit der Grande Royale ebenso wie mit dem Ritter, bei denen nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die kulturelle Identität selbst.

FAZIT

Der untersuchte Roman wirft über den Aspekt der Kulturbegegnung hinaus die Problematik der Identitätsaushandlung auf. Einerseits setzen die geltenden Verhältnisse und das realistische Bewusstsein der Unerlässlichkeit der Offenheit hin zum anderen die Akzeptanz des Fremden voraus, die wiederum in einem nüchternen Optimismus der Wiedergeburt als zukunftsfähigere(s) Kultur/Dasein begründet liegt (sowie in der Grande Royale typisiert); andererseits könnte sich die ablehnende Haltung hingegen bedingt durch die unabsehbaren Folgen von existentieller Zukunftsangst heraus wohl aber nicht durch – vom Meister inkarnierten – religiösen Fanatismus noch allzu strikten kulturellen Konservatismus motivierbare Gründe erklären. In diesem Zusammenhang setzt in Hinblick auf die dialektische Anlage der Handlung selbst das "Optissimismus"-Konzept voraus, dass die pessimistische und die optimistische Einstellungen angesichts der Fremdakzeptanz als zwei Antithesen darin gleichermaßen gerechtfertigt sind, dass dem Menschen hieraus eine (geistig-)kulturelle Bereicherung zwar erwachsen kann [so wie dies am idealtypischen Modell des Ritters anschaulich wird], wobei allerdings auch Unheilbringendes mit zu bedenken, ja gar zu befürchten ist [wie die Situation des kulturell desorientierten Helden wohl signalisieren will]. Beide Tendenzen scheinen – quasi synthetisch – in Form der beim Ritter u.a. spürbaren ambigen Haltung – als Echo seiner Perplexität und Unschlüssigkeit – ineinanderzugreifen.

Mit Blick auf Sambas Pessimismus einflößendes tragisches Ende gilt ferner zu betonen, dass sein – angeblich Selbstmord ähnlicher – Tod bei der Werkrezeption nicht als bedeutungslos übersehen werden darf. Dziedzic (1999, S. 39) macht die sich hiermit angeblich verknüpfende politische Tragweite an der "Niederlage" fest –

Samba sei ein ‚Märtyrer der Assimilierungspolitik, die in ihrer Bemühung um Akkulturation gescheitert‘ sei. Er mag aber auch wohl symbolisch für sein Scheitern im Versuch der Versöhnung beider einander fremden Kulturen miteinander stehen und womöglich wohl die - unter Umständen - unmögliche Realisierung dieser versinnbildlichen oder gar problematisieren, ob es so was wie eine problemlose Fremdakzeptanz überhaupt gäbe.

LITERATUR

- Aboagye, J. K. (2002). *Historical & Philosophical Foundations of Education in Ghana*. Accra: Media Guard Ltd..
- Aguessy, H. (1992). *Cultures vodoun: manifestations, migrations, métamorphoses : Afrique, Caraïbes, Amériques*. Cotonou, Bénin: IDEE.
- Badian, S. (1957). *Sous l'orage*. Paris : Présence africaine.
- Bhabba, H. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Chevrier, J. (1990). *Littérature africaine, Histoire et grands thèmes*. Paris : Hatier.
- Elias, N. (1976). *Über den Prozess der Zivilisation*. F/M: Suhrkamp.
- Geert, H. (1991). *Kulturen und Organisationen*. Wiesbaden: Gabler.
- Kane, C. H. (1961). *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard.
- Monteil, V. (1964). *L'Islam noir*. Paris: Editions du seuil.
- Nietzsche, F. (1980). *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- Riesz, J., & Prédhumeau, A. (1980). *Der Zwiespalt des Samba Diallo*. F/M: Otto Lembeck.
- Thomas, A. (Hrsg.) (1993). *Kulturstandards in der internationalen Begegnung*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Tylor, B. E. (1871). *Primitive culture*. London: John Murry, Albemarle Street.

Internetquelle

Dziedzic, A. (1998). La représentation de la mort dans L'aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane. *Dalhousie French Studies*, 45, 121-131. Abgerufen am 18.7.2020 unter: www.jstor.org/stable/40853722 .