

# **Erinnerungsliteratur und Rekonstruktion der Vergangenheit**

**(Eine Studie ausgewählter deutscher und Hindi Erzähltexte)**

*Thesis submitted to the Jawaharlal Nehru University  
in partial fulfilment of the requirements  
for award of the degree of*

**DOCTOR OF PHILOSOPHY**

**Shiv Prakash Yadav**

Enrollment Nr.: 14/53/MG/003

**Supervisor: Prof. Dr. Rajendra Dengle**



Centre of German Studies  
School of Language, Literature and Culture Studies  
Jawaharlal Nehru University  
New Delhi, 110067  
India

E-mail: [sp2yadav@gmail.com](mailto:sp2yadav@gmail.com)

July 2021





# JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY

SCHOOL OF LANGUAGE, LITERATURE & CULTURE STUDIES

CENTRE OF GERMAN STUDIES

NEW DELHI-110 067, INDIA

Tel.: (O) 011-26704204

Fax : +91-011-26741586, 26742525

## RECOMMENDATION FORM FOR EVALUATION BY THE EXAMINER/S

### CERTIFICATE

This is to certify that the dissertation/thesis titled

Erinnerungsliteratur und Rekonstruktion der Vergangenheit (Eine vergleichende Studie ausgewählter deutscher und Hindi-Erzähltexte) submitted by Mr/Ms SHIV PRAKASH YADAV in partial fulfilment of the requirements For award of degree of M. Phil/Ph.D. of Jawaharlal Nehru University, New Delhi, has not been previously submitted in part or in full for any other degree of this university or any other university/institution.

We recommend this thesis/dissertation be placed before the examiners for evaluation for

The award of the degree of M.Phil/Ph.D.

Signature of Supervisor

Date: 30/07/2021



Centre of German Studies  
School of Language,  
Literature & Culture Studies  
Jawaharlal Nehru University  
New Delhi-110067

Signature of Chairperson

Date: 30/07/2021



Dr. Rosy Singh  
Chairperson  
Centre of German Studies  
School of Language,  
Literature & Culture Studies  
Jawaharlal Nehru University  
New Delhi-110067



## **Für meine Eltern**

## DANKSAGUNG

Zuallererst möchte ich meinem Betreuer Prof. Dr. Rajendra Dengle meinen herzlichsten Dank für den anregenden intellektuellen Austausch aussprechen, welcher zu Beginn der Finalisierung meines Promotionsthemas sehr wertvoll war. Seine Betreuung hat mir geholfen, dieses Doktorandenthema zu gestalten und diese Dissertation zu schreiben. Ich danke ihm für sein ständiges Engagement, für seine Geduld, für seine Motivation und sein immenses Wissen, welches er mir bei unseren Treffen im Centre of German Studies, JNU, in seinem Büro, bei ihm zu Hause oder in Wuppertal, wo wir uns im Juni 2019 für eine Woche trafen, mitteilte.

Ich bin auch Prof. Rekha Rajan sehr dankbar, die mich während meines M.Phil und in der frühen Phase meiner Doktorarbeit begleitet hat, bevor ich Prof. Dr. Dengle als meinen Betreuer ausgewählt habe.

Die Inspiration, dieses Thema zu wählen, begann, als ich den Roman *Ein unsichtbares Land* von Stephan Wackwitz las, der mir von Prof. Dr. Dengle vorgeschlagen wurde. Da ich in meiner M.Phil-Dissertation mit deutschen und Hindi-Texten gearbeitet habe, wollte ich in meiner Doktorarbeit ebenfalls mit deutschen und Hindi-Texten arbeiten. Eine hermeneutische Herangehensweise der deutschen Erinnerungs- und Post-Erinnerungsliteratur führte mich auf die Suche nach ähnlichen Phänomenen in der Hindi-Literatur. Und so kam ich zu dem Schluss, dass ich neben der deutschen Erinnerungs- und Post-Erinnerungsliteratur auch Erzähltexte aus der Hindi-Literatur haben kann. Zum Zeitpunkt meiner Exposé-Präsentation im Centre of German Studies, JNU, war die Idee, sich nur mit deutschen Erinnerungs- und Post-Erinnerungsliteratur sowie Partitionsliteratur zu beschäftigen. Die Diskussionen während und nach der Präsentation mit Prof. Dr. Dengle führten jedoch dazu, dass die Dalit-Autobiographien als Traumaliteratur in mein Thema aufgenommen wurden. An dieser Stelle danke ich auch anderen Professorinnen und Professoren des Centre of German Studies, JNU für ihre wertvollen Kommentare zu dieser Zeit, die mir geholfen haben, mein Thema weiter zu entwickeln.

Ich möchte Dr. Rosy Singh meinen aufrichtigen Dank für ihre Ermutigung und Motivation aussprechen, als ich mit ihr sprach. Zum Beispiel bei meiner Exposé-

Präsentation und in den RAC-Meetings (Research Advisory Committee) sowie in anderen Diskussionen. Bedanken möchte ich mich auch bei Prof. Babu Thaliath, der ein Empfehlungsschreiben für das Hanns-Seidel-Stiftung (HSS)-Stipendium verfasst hat und auch immer wieder motiviert und zugesagt hat, seine wissenschaftliche Unterstützung zu verlängern. Auch Prof. Sadhana Naithani möchte ich für ihre guten Wünsche während meiner Arbeit danken. Ebenfalls Dr. Mercy sagte mir immer wieder, ich solle meine Doktorarbeit so schnell wie möglich beenden, und sie war so freundlich, Dinge zu besprechen und mich zu ermutigen, wenn ich mit ihr sprach. Dr. Ram Chandra aus der Hindi-Abteilung in JNU war immer sehr nett, der mir zwei Bücher über Dalit-Autobiographien in Hindi geschenkt hat und beim Verstehen der Hindi-Texte geholfen hat. Ihm bin ich auch dankbar.

Sehr dankbar bin ich Prof. Dr. Werner Frick, der meine Arbeit während meines Forschungsaufenthaltes an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, welche von der Hanns-Seidel-Stiftung (HSS) finanziert wurde, betreut hat. Während dieser Zeit besuchte ich jedes Semester sein Promotionskolloquium, bei dem ich mein Promotionsthema und die Kapitel meiner Arbeit vor anderen Promotionsstipendiaten präsentieren konnte. Dies hat mir sehr geholfen, mein Thema stetig weiter zu entwickeln und gestalten. An dieser Stelle möchte ich mich bei den anderen Teilnehmern des Kolloquiums für ihre wertvollen Kommentare bedanken.

Natürlich möchte ich mich auch bei meiner Universität JNU, wo ich während meiner Doktorarbeit auch drei Jahre als Gastdozent am Zentrum für Germanistik lehren konnte, was mir als Wissenschaftler viel Vertrauen gegeben hat, bedanken. Einen Großteil meiner Bibliotheks- und Nachschlagearbeit fand in der Uni-Bibliothek Freiburg, Uni-Bibliothek Wuppertal, Zentralbibliothek JNU statt. Schließlich hätte ich ohne die Zuschüsse der FIG-HSS-Stiftung und insbesondere die finanzielle Unterstützung während der Covid-19-Pandemie einen Teil meiner Forschungen in Deutschland während dieser Zeit nicht durchführen können. Ich bin und bleibe diesen Institutionen zu Dank verpflichtet.

Einige meiner anderen Lehrer sowie Freunde aus Deutschland waren mir eine große Hilfe, mit denen ich mein Thema besprochen und deren Feedback aufgenommen habe. Prof. Almuth Degener, Prof. Geza von Essen, Matthias, Jonas, Julian, Stefan Angstmann, Björn sind nur einige davon. Meine Mitbewohner im Freiburger Wohnheim waren eine

große Unterstützung, als ich Heimweh bekommen habe. Besonders mein Freund Stefan war mir in jeder Hinsicht eine große Hilfe, als ich in Freiburg war und auch danach. Ich möchte Paul danken, der mir während meines einwöchigen Aufenthalts in Wuppertal seine Hilfe gewährt hat, damit ich Bücher von der Wuppertaler Universität bekommen konnte. Mit ihm konnte ich auch mein Thema diskutieren und seine Vorschläge nehmen. Auch meine Freunde von der JNU waren Teil dieser Reise. Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um den Namen einiger von ihnen zu übernehmen. Dr. Arvind, Dr. Neha Kaushik, Dr. Shreya Gaikwad, Namita Khare, Jayant Señor, Amit kumar, Kishan und viele mehr. Ich danke Om Prakash Sir, der mir zum Abschluss meiner Doktorarbeit eine große Hilfe und Motivation war.

Bedanken möchte ich eine Studentin und Freundin von mir, die mir ihr Laptop angeboten hat, denn mein Laptop war vor einem Monat der Abgabe meiner Arbeit kaputt gegangen.

Dieser Raum wird unvollständig bleiben, wenn ich nicht die bedingungslose Unterstützung meiner Eltern, meiner Brüder und meiner Schwester anerkenne. Besonders die Idee Deutsch zu lernen und Germanistik zu studieren verdanke ich der Initiative meines älteren Bruders. Seine finanzielle und moralische Unterstützung hat mich bis hierher gebracht.

Abschließend möchte ich sagen, dass alle Fehler in der Arbeit allein in meiner Verantwortung liegen. Mein Betreuer (Doktorvater), meine Lehrer und Kollegen haben ihr Bestes getan, um mir zu helfen.

-- SHIV PRAKASH YADAV

JULY, 2021

## Abstract

Die Arbeit beschäftigt sich mit ausgewählten Texten aus der Erinnerungsliteratur Deutschlands und Hindi-Erzähltexten, die einen Einblick in die Vergangenheit Deutschlands, in die Teilung Indiens und in die soziokulturelle Situation der Dalit-Gemeinschaft geben: dies bietet eine Möglichkeit, die Gegenwart und eine neue Perspektive der Vergangenheit zu Wort zu bringen. In den ausgewählten Werken werden Erfahrungen extremer Natur dem Leser erfahrbar gemacht. Das Phänomen des Erinnerns selbst ist eine Situation extremer Natur, da diese Erfahrungen einzigartig, traumatisch und brutal sind. Ist das Erinnern an diese Traumata vergleichbar mit einem Wiedererleben? Erfahrungen extremer Natur in dieser vorliegenden Arbeit basieren dabei auch unterschiedlichen Erlebnissen: (1) Im deutschen Kontext richtet sich die Beschäftigung mit den Erinnerungen nach Kriegen bzw. besonders nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Holocaust. Dem gegenüber stehen (2) die Erzählung von der Exklusion und Viktimisierung der Unberührbaren und (3) die Tragödie der Teilung Indiens.

Die Arbeit dient auch der Untersuchung von "Erinnerungen" und deren Repräsentation in literarischen Werken. In der Arbeit wird untersucht, wie die Autoren konzeptionell unterschiedliche Erinnerungen in ihren Werken verwenden und versuchen, einzigartige Erfahrungen erfahrbar zu machen und ein Bild ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zeichnen. Darüber hinaus soll untersucht werden, wie das Thema Erinnerung in der literarischen Fiktion der Autoren Gestalt annimmt und wie die Autoren mit der Vergangenheit umgehen.

Neben dem Erinnerung- und Post-Erinnerung-Diskurs, wie er sich in der ausgewählten deutschen Literatur widerspiegelt, wird sich die Arbeit weiterhin mit diesem Phänomen auseinandersetzen, allerdings mit dem Fokus darauf, wie es sich in der Post-Unabhängigkeit der Hindi-Literatur manifestiert. Während sich die Teilung Indiens als ein klassischer Raum des Gedächtnisses darstellt, der von einer Reihe von Autoren besucht wurde, soll der explorative Charakter dieses Abschnitts der Studie zeigen, dass in der Literatur nach der Unabhängigkeit Indiens auch Räume von Autoren unter der Nomenklatur besucht werden: "Dalit-Autobiographien", die der Erinnerung/Post-Erinnerungsliteratur auf Hindi eine einzigartige diskursive Textur verleihen. Die vorliegende Studie möchte in keiner Weise andeuten, dass die deutsche Erinnerung/Post-

Erinnerungsliteratur im Kontext des Holocaust der Auseinandersetzung mit den Hindi Texten ähnlich ist – sei es in Bezug auf die Erinnerung an die Teilung Indiens oder die Erinnerung an die marginalisierten Gemeinschaften. Sie versucht lediglich zu zeigen, dass das Phänomen der Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur außerhalb des Holocaust besonders im indischen Kontext der Hindi-Literatur nach der Unabhängigkeit existiert. Sie weist verschiedene Schattierungen auf, die bei genauerer Betrachtung und anhand einiger konkreter Beispiele den Diskurs des Erinnerungs-/Post-erinnerung-Diskurses in der Literaturwissenschaft insgesamt bereichern kann. Der Bezug zu autobiographischen Schreiben der Dalits legitimiert sich dadurch, dass sich damit verbundene Autoren mit der Erinnerung an ihre Vergangenheit und ihren damit einhergehenden Erfahrungen in der Gesellschaft beschäftigt haben.

**Kernwörter:** Geschichte – Vergangenheit – Gedächtnis – Erinnerung – Gegenwart – Trauma - Erfahrungen extremer Natur, Rekonstruktion und Nachvollziehbarkeit der Vergangenheit



## INHALTSVERZEICHNIS

<b>Inhalt</b>	<b>Seite Nr.</b>
Danksagung	II
Abstract	V
Inhaltsverzeichnis	VII- XI
<b>0. Einleitung</b>	<b>1-39</b>
0.1.Relevanz der Arbeit	3
0.2. Forschungsgegenstand	5
0.3. Zielsetzung	9
0.4. Hypothese und Forschungsfragen	12
0.5. Forschungsstand	18
0.6. Methodik	27
0.7. Die Auswahl der Primärtexte und Aufbau der Arbeit	33
<b>Kapitel 1: Theoretische Grundlagen: Erinnerungsliteratur und das kollektive Gedächtnis</b>	<b>40-98</b>
1. Erinnerungsliteratur	40
1.1. Erinnerungskultur	
1.2. Erinnerungskultur und Erinnerungsliteratur	42
1.3. Postmemory	45
1.4. Die autobiographische Erfahrung und Autonomie der Fiktion	47
1.5. Hauptbegriffe der Gedächtnisforschung	48
1.5.1. Gedächtnis und Erinnerung	
1.5.2. Erinnerung und Geschichte	49
1.5.3. Gedächtnis und Geschichte	40
1.6. Gedächtnis	52
1.6.1. Vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis	53
1.6.2. Das kollektive Gedächtnis	55
1.6.3. Das kollektive Gedächtnis und dessen Formen	59
1.6.3.1. Das kulturelle Gedächtnis	60

1.7. Die anderen Formen des kulturellen Gedächtnisses	63
1.7.1. Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis	
1.7.2. Aktives und passives Gedächtnis	65
1.8. Gedächtnis, seine weiteren Konzepte und Erinnerung nach Ricoeur:	65
1.8.1. Die praktische Ebene: das manipulierte Gedächtnis	69
1.8.2. Die ethisch-politische Ebene: das verpflichtende Gedächtnis	71
1.9. Der Umgang mit Vergangenheitsdeutung und Erinnerungspolitik	73
1.10. Medien des kollektiven Gedächtnisses	76
1.10.1. Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses	79
1.10.2. Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses und ihr erinnerungskultureller Kontext	84
<b>Kapitel: 2</b>	<b>99-182</b>
<b>2.1. Rekonstruktion der Vergangenheit als wiederkehrendes Thema der deutschen Erinnerungs/Post-Einnerungsliteratur</b>	
2.1.1. Erzähltechnik der Werke dieser Art	104
<b>A. <i>Am Beispiel meines Bruders</i> von Uwe Timm</b>	107
2.2.1. <i>Am Beispiel meines Bruders</i>	
2.2.2. Zur Gattungsproblematik	112
2.2.3. Gehört <i>Am Beispiel meines Bruders</i> von Uwe Timm zu der Gattung der Autobiographie?	112
2.2.4. Ausgangssituation der Vergangenheitsbewältigung	116
2.2.5. Die Anwesenheit der Abwesende	116
2.3. Rekonstruktion der Erinnerungen von Familienmitgliedern an den verstorbenen Bruder	120
2.3.1. Das Familiengedächtnis	
2.3.1.1. Das Individuelle Gedächtnis	
2.3.1.2. Der Bruder aus der Sicht der Familienmitglieder/Familie als Institution, die die Erinnerung weckt	123
2.4. Die Rekonstruktion des Tagebuchs und der Briefe und ihre Rolle bei der Aufarbeitung der Vergangenheit des Bruders	129
2.5. Das kollektive Gedächtnis	136

2.5.1. Trauma	139
2.5.2. Verlust des Bruders als Familientrauma	140
2.6. Annäherung zum Bruder, Suche nach eigener Identität und die andere Sichtweise der Vergangenheit	143
<b>B. <i>Ein unsichtbares Land</i> von Stephan Wackwitz</b>	145
2.7. Stephan Wackwitz	
2.7.1. <i>Ein unsichtbares Land</i>	145
2.7.2. Autobiographische Vermittlung in <i>Ein unsichtbares Land</i>	152
2.7.3. Gedächtnisbegriff und Medien des Gedächtnisses	154
2.7.3.1. Gedächtnisbegriff	
2.7.3.2. Genealogie des Gedächtnisses	155
2.7.3.3. Medien des Gedächtnisses	156
2.7.4. Autobiographischer Text des Großvaters und die Identitätsbildung	158
2.7.5. Rolle der kulturellen Archive	160
2.8. Familienroman als Gespenstergeschichte	162
2.8.1. Das Unheimliche	162
2.8.2. Unheimliche Zufälle	164
2.8.3. Unheimliche Herkunft	166
2.8.4. Unheimliche Kontinuitäten	171
2.9. <i>Ein unsichtbares Land</i> im Rahmen des Erinnerungsdiskurses	173
<b>Kapitel 3: Dalit-Autobiographien: Widerstand und Rekonstruktion der Vergangenheit</b>	<b>183-231</b>
3.1. Varna und Kastensystem in Indien	
3.2. Dalit	186
3.2.1. Definition von Dalit	
3.2.2. Dalit-Literatur	190
3.3.3. Ursprung der Dalit Literatur in Indien	193
3.4. Dalit Autobiographien als Traumaliteratur	197
3.4.1. Dalit autobiographische Narrative	203
<b>3.5. Tulsi Ram</b> <i>Murdahiya und Manikarnika</i>	205

<b>3.6. Om Prakash Valmiki und seine Autobiografie <i>Joothan</i></b>	209
3.7. Rekonstruktion der Vergangenheit	211
3.7.1. Erinnerung und Rekonstruktion der Vergangenheit	
3.7.2. Kastensystem, Exklusion und Diskriminierung der Dalits (Social Outcaste) Soziales Leben und Gräueltaten an Dalits	213
3.7.3. Armut und Aberglaube	225
3.7.4. Widerstand gegen Diskriminierung und Kritik am Glauben, am Aberglauben sowie an der Religion und an Gott	228
<b>Kapitel 4: Das Trauma der indischen Teilung und seine literarische Wiedererinnerung</b>	<b>232-270</b>
4.1. Partitionsgeschichte und Erinnerungen	236
4.2. Rekonstruktion der Erinnerung in Partitionsliteratur	238
4.3. Partitionsliteratur: ein alternatives Archiv der Teilung Indiens	240
4.3.1. Partitionliteratur in Hindi	244
<b>4.4. A. <i>Tamas</i> von Bhisham Sahni</b>	245
4.4.1. <i>Tamas</i>	
4.4.2. <i>Tamas</i> : Das Erinnern und Wiedererleben der Erinnerungen	248
4.4.3. Die bürgerliche Kommunalpolitik	250
4.4.4. Hoffnung und Hass	251
4.4.5. Identität transzendieren: vom Anderen zum Bruder	252
4.4.6. Der Ehrenmord	253
4.4.7. <i>Tamas</i> : Eine Kritik der Geschichtsschreibung	254
4.4.8. <i>Tamas</i> : ein Zeugnis eines Überlebenden, ein Text der Erinnerung	254
4.4.9. Britten/British als Verantwortliche der Teilung Indiens	255
<b>4.5. B. <i>Adha Gaon</i> von Rahi Masoom Reza</b>	260
4.5.1. <i>Adha Gaon</i> (Ein geteiltes Dorf)	
4.5.2. Brüderlichkeit im Dorf	261
4.5.3. Zugehörigkeit/ Das Eigene	262
4.6. Gangauli nach der Teilung Indiens	264
4.6.1. Teilung der Familie und Trauma	
4.6.2. Dekadenz des Zamindari-Systems	265

4.6.3. Gewalt und Machtkonflikte im Dorf	266
4.7. Ablehnung der Idee der Gründung von Pakistan	266
4.8. Sprache als Symbol der Einheit von Hindus und Muslime	269
<b>Kapitel 5: Eine vergleichende Studie</b>	<b>271-291</b>
5.1. Komparatistik und vergleichende Literaturwissenschaft	
5.2. Gayatri C. Spivaks Perspektive der ‚vergleichenden Literaturwissenschaft‘	274
5.3. Gemeinsamkeiten	279
5.3.1. Trauma	
<b>Schlussfolgerungen</b>	<b>292-303</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>304-329</b>

## 0. Einleitung

„Erinnerung lasse Vergangenes nicht wiederaufleben; sondern sie werde rekonstruiert und gehe dabei von gegenwärtigen Bedingungen aus. Erinnern sei dabei nicht an eine Faktizität, sondern an ihre eigene spezifische Wahrheit gebunden.“<sup>1</sup>

Es gibt eine Kontroverse in den Ansichten der beiden Historiker Johann Gustav Droysen und Leopold von Ranke. Johann Gustav Droysen kritisiert die Objektivität der Geschichtsschreibung in seinem Buch *Grundriss der Historik* aus dem Jahr 1868. Sein Ansatz wendet sich gegen Rankes Idee der Geschichtsschreibung, mit der Ranke zeigen will, „wie es eigentlich war“<sup>2</sup>. Droysen pflichtet dem nicht bei richtet sich gegen die Idee der Objektivität des Historismus. Droysen sagt, „uns interessiert nicht was war, sondern was ist, in dem es noch wirkt“<sup>3</sup>. Droysens historische Methode verbindet Vergangenheit und Gegenwart mit der Tatsachenforschung.

Ranke's methodologischer Standpunkt unterstützt die konservative Konsequenz seiner historischen Vision. Als Antwort auf den offen-liberalen Pragmatismus der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts stachelt er die Neutralität des Historikers und die Gründlichkeit der kritischen Methode an, um die Vorurteile und Wahnvorstellungen aus der Forschung und Geschichtsschreibung zu filtern. Laut ihm kann der Historiker nur „wie es eigentlich gewesen ist“<sup>4</sup> reflektieren. In der rankeanischen Praxis übernimmt die Geschichte die Struktur einer objektiven Handlung, in der sich der Historiker mit

---

<sup>1</sup>Birgit, Nemann: *Erinnerung, Identität, Narration. Gattungstypologie und Funktionen kanadischer „Fictions of Memory“*, Walter de Gruyter (Media and cultural memory, 3), Berlin, New York, 2005, S. 150.

<sup>2</sup>Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Dunter und Humbolt, 3. Aufl. Leipzig, 1885.

<sup>3</sup>Droysen, Johann Gustav: *Grundriss der Historik*, Veit Verlag, Leipzig, 1868.

<sup>4</sup>Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Dunter und Humbolt, 3. Aufl. Leipzig, 1885.



erforschbaren Fakten konfrontiert sieht, die von zeitgenössischen Zeitzeugen präsentiert werden. Droysens Hermeneutik hat zwar den fragmentierten Empirismus der kritischen Methode ertragen, das daraus resultierende historische Wissen auf die Rekonstruktion der Wirklichkeit gelenkt und so Theorie und Praxis vereint - somit handelt es sich um eine Vereinigung, die jedoch auch eine Problemstellung mit sich bringt: die Konditionierung dieses Wissens durch die gegenwärtig-orientierten Anliegen des Historikers. Für Droysen sind die historiographischen Rückwirkungen solcher methodischen Verfügungen parallel zu dem Endergebnis der positivistischen Geschichtsschreibung: die Vernachlässigung des ethischen Aspekts der Geschichte um ihrer intellektuellen und technischen Seite willen. Die rankeanische Praxis ist annehmbar produktiv für eine „erstaunliche Gelehrsamkeit“, geht aber auf Kosten der Vorbereitung von Historikern als spezialisierte „Fabrikanbeiter“, die anstelle von effektiven Dolmetschern der nationalen Geschichte agieren.

Die Korrelation von Literatur, Fiktionalität und Geschichtsschreibung hat eine lange Geschichte. Schiller problematisierte die Geschichtsschreibung schon im Jahr 1789 in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Jena. Die Namen Shaftesbury und Herder bahnten nicht nur den Weg zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung von Nietzsche, sondern trugen zur Kreierung einer dezidiert hermeneutischen Grundlage bei, die auch bei einer späteren Phase der Entwicklung dieser Problematik in der Form der medialen Wende kaum zu übersehen ist.

Die mediale Wende, angefangen mit Marshall McLuhans *„Medium is the Message“*, lässt aber gleichzeitig die Gedankengänge der russischen Formalisten – wie etwa Viktor Schklowski – nicht außen vor. Der phänomenologische Grundsatz entwickelt sich so, dass in den 80er Jahren das Thema des kulturellen Gedächtnisses an großer Bedeutung gewinnt. Paul Ricoeur gelang eine Synthese der Hermeneutik und des Strukturalismus, wobei der phänomenologische Grundsatz im Mittelpunkt steht.

„Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden ein untrennbares Ganzes, und wenn wir in der Gegenwart zu handeln vermögen, so deshalb, weil wir uns an die Vergangenheit erinnern und die Zukunft vorausahnen“.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Minois, Georges: *Geschichte der Zukunft*, Orakel, Düsseldorf, 1998, zit. nach: Seefried, Elke: *Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945-1980*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015, S. 29.

Das oben angeführte Zitat verweist darauf, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untrennbar sind. Um ein besseres Verständnis der Gegenwart und die Zukunft vorauszuahnen, muss die Vergangenheit besser verstanden werden.

**Geschichte – Vergangenheit – Gedächtnis – Erinnerung – Gegenwart – Trauma -  
Erfahrungen extremer Natur, Rekonstruktion und Nachvollziehbarkeit der  
Vergangenheit**

Die vorliegende Arbeit versucht Brücken zu schlagen zwischen diesen theoretischen Oberbegriffen, wobei Literatur als Medium der Auseinandersetzung zwischen Gegenwart und Vergangenheit hervorgehoben wird - anhand von Beispielen der literarischen Fiktionalität sowohl aus dem Deutschsprachigen als auch aus dem Hindisprachigen Raum. Diese Arbeit verwendet Literatur als Medium, um den Diskurs über die verblassenden Erinnerungen an das Leid zu zeigen, das durch katastrophale globale Ereignisse und brutale soziale Praktiken in der Geschichte des Zweiten Weltkriegs und im indischen Kontext durch die Teilung Indiens und die Viktimisierung und Exklusion der Dalits verursacht wurde.

**0.1. Relevanz der Arbeit**

Seit den 1970er und 1980er Jahren werden Erinnerung und Gedächtnis als Thema in Literatur, Kultur und Geschichtswissenschaften behandelt. Es scheint aber, dass Erinnerung und Gedächtnis ein Ergebnis der neurowissenschaftlichen Studien oder der Psychologie sind. Die Erinnerung als Thema ist dabei eine aktuelle Attraktion der Untersuchung. Obwohl sich zahlreiche Forschungsarbeiten mit den Begriffen befassen, sind die Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit ihnen noch lange nicht ausschöpfend erfolgt. Insbesondere in der Literaturwissenschaft zeigten sich in den vergangenen Jahren vielfältige Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit Erinnerungstexten.<sup>6</sup>

In der Zeit der technologischen Medien scheint es, dass alles gespeichert und aufgenommen werden kann und unbegrenzt wieder zugänglich ist. Die Erinnerung eines Individuums im gestalterischen Gewand der Literatur bietet jedoch eine andere Bedeutungsbetrachtung an. Darüber hinaus verlagert sich die Erkenntnis über

---

<sup>6</sup>Vgl. Niklas, Simon Christian: *Erinnern führt ins Innre, Erinnerung und Identität bei Uwe Timm*, Tectum Verlag, Marburg, 2015, S. 4-5.

Vergangenheit aus dem Gedächtnis eines Individuums, besonders nach seinem Tod, auf externe Quellen. Deshalb haben die Formen individuellen Ausdrucks wie Tagebücher, Interviews, Memoiren sowie literarische Texte (besonders Autobiographien) an Bedeutung gewonnen. Diese Form der Archivierung ist/wird nach dem Tod der Verfasser\*innen sehr wichtig und relevant. Die Texte, die von Vergangenheit und geschichtlichen Ereignissen handeln und diese Ereignisse schriftlich fixieren, sind fortwährend verfügbar und im Laufe der Zeit bekommen die Erinnerungen eine weitere Verbindung. Daher scheint der Literatur die Aufgabe zuzukommen, die Erinnerungen in autobiographischer Form zu bewahren und wachzuhalten, damit eine Möglichkeit für die nachkommende Generation besteht, die Vergangenheit und die extremen Erfahrungen der Menschen retrospektiv wahrzunehmen.

Das Aussterben der Zeitzeugen des Zweiten Weltkrieges in Deutschland einerseits und ebenso der Augenzeugen der Teilung Indiens andererseits und die Entstehung des Diskurses über die Viktimisierung von Dalits in Indien, führt zu der Frage, wie die Erinnerungen rekonstruiert werden können und wie eine Ausdrucksform geschaffen werden kann, in der das Bewusstsein für die Tragödien und das Verbrechen bewahrt und weitervermittelt werden kann. Explizit ergeben sich dabei folgende Fragen: Wie können die Erfahrungen extremer Natur der Vergangenheit erfahrbar gemacht werden? Welche Rolle spielen die Zeitzeugen bei diesem Versuch? Ist es möglich, dass die Erinnerung an diese einzigartige, traumatische Zeit für die zukünftige Generation ohne aktive Beteiligung der Zeitzeugen erfahrbar gemacht werden kann? Und wie kann die Vergangenheit, die die Gegenwart und die Zukunft belastet, weiterhin aufgearbeitet werden?

Eine umfassende Auseinandersetzung mit Romanen und Erzählungen über den Umgang mit Erinnerungen - insbesondere mit individuellen - und deren Auswirkungen auf die Identität gibt es bisher im indischen Kulturraum nicht. Der aktuelle Erinnerungsdiskurs in Europa zeigt zumindest, dass die ausgewählten Werke in dieser Arbeit eine hohe Bedeutung für die Zukunft besitzen. Aus diesem Grund ist eine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Thema von besonderer Relevanz. Folglich findet diese Arbeit

ihre Relevanz auch in dem Sinne, dass die Möglichkeit demnach besteht, mit der gegenwärtigen und schriftlichen Beschäftigung von Vergangenheit und der dazugehörigen Erinnerung auch der Weg für zukünftige Beschäftigungen mit dieser Thematik gelegt werden kann.

## **o.2. Forschungsgegenstand**

Die obigen Fragen verweisen auf das Thema des Gedächtnisses und dessen Rekonstruktion. Maurice Halbwachs versucht in seiner Arbeit *Das kollektive Gedächtnis* die soziale Relativität der Erinnerung nachzuweisen. Er nimmt eine Gegenposition zu Bergsons und Freuds Gedächtnistheorien ein, die darauf Wert legen, dass die Erinnerung ein individueller Vorgang sei. Laut Halbwachs ist jede persönliche Erinnerung „ein kollektives Phänomen“.<sup>7</sup> Das kollektive Gedächtnis ist ein zentrales Thema in Literatur und Film am Ende des 20. Jahrhunderts. Dies hat neben Fragen der Entwicklung des wissenschaftlichen Diskurses politische Gründe, wie z.B. durch den Historikerstreit in Deutschland. Der Historikerstreit war ein öffentlich-intellektueller Streit in Deutschland, in dem die Frage aufgeworfen wurde, welche Rolle die Erinnerung an den NS-Mord an den Juden für das historische und politische Selbstverständnis Deutschlands spielt. Ernst Nolte vertritt die Auffassung, dass der Holocaust nicht einzigartig gewesen sei und die Deutschen deshalb keine besondere Schuld tragen sollten. Laut Nolte gebe es keinen moralischen Unterschied zwischen den Verbrechen der Sowjetunion („The Gulag“<sup>8</sup>) und Nazi-Deutschlands. Sein umstrittenstes Argument war, dass der Holocaust die Angstreaktion der Deutschen vor einer sowjetischen Vernichtungspolitik gewesen sei. Daher sollten die Deutschen keine Schuldgefühle aufgrund des Holocausts haben und ihn im Grunde vergessen.

---

<sup>7</sup>Vgl. Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, Ficher Taschenbuch Verlag,, Frankfurt am Main, 1985, S. 35.

<sup>8</sup>Ein Gulag ist ein Gefangenenlager, in dem die Bedingungen extrem schlecht sind und die Gefangenen zu harter Arbeit gezwungen werden. Der Name Gulag stammt aus den Gefangenenlagern in der ehemaligen Sowjetunion. Die 1930 gegründete zentrale Verwaltungsabteilung des sowjetischen Sicherheitsdienstes, die für die Unterhaltung von Gefängnissen und Zwangsarbeitslagern zuständig ist. (<https://www.collinsdictionary.com/de/worterbuch/englisch/gulag>) (Gelsesn am. 20.03. 2018.)

Andreas Huyssen beobachtet in seinem Essay *Present Pasts* einen „Memory Turn“<sup>9</sup> in der zeitgenössischen westlichen Kultur, der dem „Spatial Turn“ in der postmodernen Theorie durch die Privilegierung von Zeit gegenüber Raum begegnet. Diese Wende lässt sich bis in die 1960er Jahre zurückverfolgen. Huyssen glaubt, dass sie sich in den 1980er Jahren durch das Aufbrechen verdrängter traumatischer Erinnerungen an den Holocaust und das Gedenken an mehrere „deutsche Jubiläen“<sup>10</sup> beschleunigt und globalisiert habe. Er identifiziert eine direkte Beziehung zwischen gegenwärtigem Gedächtnisschwund und Gedächtnisboom und führt den Anstieg der „Erinnerungsdiskurse“ auf die Angst vor dem Vergessen zurück.<sup>11</sup>

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts wurden Erinnerungskultur und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ etablierte Themen. Sie wurde in TV-Formaten aufgegriffen, wie etwa in Guido Knopps Doku-Dramen, aber auch Filme wie *Schindlers Liste* (1994) und *Der Untergang* (2004) erscheinen sehr relevant in diesem Zusammenhang.

In Ergänzung zum Begriff „Erinnerungskultur“ findet sich oftmals auch der Begriff der „Erinnerungsliteratur“. In der Erinnerungsliteratur fokussieren sich die Autoren meist auf die eigene Familiengeschichte bzw. auf autobiographische Erlebnisse. Ihre Texte stellen einen Zusammenhang zwischen den jeweiligen Generationen der Familie her und beleuchten das Verhältnis dieser zueinander. In den so genannten Familien- und Generationsromanen wird die Suche nach der eigenen Vergangenheit mit der Geschichte der Eltern und Großeltern verknüpft.

Aleida Assmann sieht in der Form der Erinnerungsliteratur einen neuen Impuls des wissenschaftlichen Diskurses über Erinnerungskultur und als späte Reaktion auf die Gewalt des 20. Jahrhunderts. Erinnerungsliteratur bewege sich zwischen Fiktion und

---

<sup>9</sup>Vgl. Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21–38.

<sup>10</sup>Vgl. Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21–38.

<sup>11</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Kontanz, 2011, S. 213- 225, S. 218.

Fakten, Vorstellungskraft und Untersuchung sowie zwischen Erfindung und Authentizität.<sup>12</sup>

„Diese Literatur zeugt davon, was die elterliche Generation durch Euphemismen, Schweigen, Schuldgefühle und andere Selbstimmunisierungsreflexe eingekapselt und davon abgehalten hat. Nichtsdestotrotz wurde es subkutan auf die zweite und dritte Generation übertragen“.<sup>13</sup>

„[...] Assmann weist auch darauf hin, dass “Erinnerungsromane” durch fiktionale Ausarbeitung und fiktive Erfindungen dazu beitragen zu veranschaulichen, was historisch garantiert ist und eine innere Perspektive auf die Ereignisse und überwinden die selbst auferlegten Grenzen der Geschichtsschreibung“.<sup>14</sup>

Literarische Fiktion versucht, Ereignisse festzuhalten und für die nächsten Generationen verfügbar zu machen. Sie kann dabei helfen, „die Erfahrungen, die kollektiven Erinnerungen und Erinnerungen von Individuen“<sup>15</sup> zu visualisieren.

Marianne Hirsch, Professorin für Englische und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Columbia University, spricht über Postmemory und definiert sie als „die Beziehung, die die Generationen nach dem Ereignis zum persönlichen, kollektiven und kulturellen Trauma derer, die zuvorgekommen sind, tragen“.<sup>16</sup>

„Die Post-Generationen erben Erinnerungen, die ihre eigenen Lebensgeschichten überfordern können. Für Hirsch ist die Verbindung zwischen Postmemory und Vergangenheit nicht durch Erinnerung, sondern durch fantasievolle Investition, Projektion und Kreation vermittelt.“<sup>17</sup>

Die Arbeit begreift Literatur als ein Medium, das die Erinnerungen und die Vergangenheit des Individuums rekonstruiert. Literatur als Medium verarbeitet die Erinnerungen und die Vergangenheit, wobei Autoren ihre fantasievolle Investition, Projektion und Schöpfung zeigen, um die Vergangenheit zu rekonstruieren und zu erzählen.<sup>18</sup> In der

---

<sup>12</sup>Ebd., S. 218.

<sup>13</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität kontanz, 2011, S. 213- 225, S. 218

<sup>14</sup>Ebd., S. 218.

<sup>15</sup>Ebd., S. 218.

<sup>16</sup>Hirsch, Marianne: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*, Columbia University Press, New York, 2012, S. 16.

<sup>17</sup>Ebd., S. 107. [Eigene Übersetzung]

<sup>18</sup>Literatur übernimmt in dieser Form die Funktion eines Mediums, dass Erinnerung sowohl, speichert, als auch für nachfolgende Generationen überträgt und durch die literarische und teilweise fiktionale Form verändert bzw. prozessiert. Vergleiche dazu auch Winkler, Hartmut: *Prozessieren. Die dritte, vernachlässigte Medienfunktion*, Paderborn, 2015.



Erinnerungsliteratur bietet die Verbindung zwischen Vergangenheit und Erinnerung, Fakt und Fiktion eine Möglichkeit zur Erzählung. In diesem Zusammenhang bedeutet Fiktionalität nicht "freie Erfindung", sondern eine Transkription unter dem Überdruck biographischer Erfahrung.<sup>19</sup> Das bietet der Literatur eine Möglichkeit an, die Vergangenheit zu rekonstruieren und eine andere Perspektive der Geschichte zu zeigen, die bei der traditionellen Geschichtsschreibung fehlt.

Hayden White betrachtet Literatur und Geschichte im Diskurs über die Beziehung zwischen Geschichte und Literatur nicht nur als Schwesterkünste, sondern als sich gegenseitig abdeckende Untersuchungen der Wirklichkeit, denn die Geschichte existiere seiner Meinung nach nicht als Objekt, sondern als Konzept, also etwas, auf das nur als Erzählung durch Rekonstruktion zugegriffen werden könne.<sup>20</sup> In Hayden Whites Perspektive verfolgt die Historiographie einen Ansatz, eine bedeutende historische Vergangenheit zu schaffen, die die Idee der direkten Übereinstimmung zwischen Repräsentation und Realität und die traditionelle Rolle von Historikern in Frage stellt. In seinem Buch erklärt er, dass jede historische Erzählung nach den rhetorischen Metaphern, der Synekdoche, der Ironie und der Metonymie gestaltet ist, die sich auf spezifische ideologische Einstellungen beziehen. White argumentiert, dass Historiker die Bedeutung der Vergangenheit nicht entdecken, indem sie die Fakten erforschen, sondern indem sie sie erfinden oder durch den Gebrauch von Sprache Bedeutungen erschaffen. Sie rekonstruieren oder übersetzen gelebte Geschichten nicht in Prosa-Geschichten, sondern konstruieren sinnvolle Erzählungen. Laut Hayden White bieten Geschichten "eine Art von Ordnung und Fülle in einem Bericht über die Wirklichkeit"<sup>21</sup>, die die Vergangenheit in eine Geschichte verwandelt. Wie White argumentiert auch Frank Ankersmit in seinem Buch *Narrative Logic*, dass Narrative in der Vergangenheit nicht "gefunden" werden oder inhärent in Ereignissen enthalten sind, sondern dass „Evidence“ durch die Auferlegung einer narrativen Struktur zu einer Art historischen Ordnung konfiguriert wird. Die oben erklärte Struktur wird durch das, was Ankersmit eine "Erzählsubstanz"

---

<sup>19</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Kontanz, 2011, S. 218.

<sup>20</sup>White, Hayden: *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins University Press, London, 1973.

<sup>21</sup>Ebd.

nennt, bestimmt. Seiner Meinung nach ist Erzählstoff ein Produkt der Gegenwart, ein Produkt der Enkulturation des Historikers in seiner Zeit - sie kann nicht in der Vergangenheit selbst gefunden werden. In diesem Zusammenhang spricht Gérard Genette über Geschichte, Erzählung und Narration. Die Geschichte entspreche im Allgemeinen einer Reihe von Ereignissen und Handlungen, die von jemandem (dem Erzähler) erzählt und in einer endgültigen Form dargestellt werden, die eine Erzählung hervorbringt. Die Narratologie untersucht die inneren Mechanismen der Erzählung, die Form einer erzählten Geschichte.

Assmann ist der Meinung, dass die Geschichte, die in dieser Literatur behandelt wird, „nicht die weitergereichte Geschichte, sondern weitergeleitete Geschichte ist“<sup>22</sup>, mit der die Autoren auf ihre Art und Weise umgehen.<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang handelt es sich in dieser Arbeit um die Rekonstruktion der Vergangenheit aus einer Perspektive, in der die persönlichen Erfahrungen, Erinnerungen und individuelles Gedächtnis im Mittelpunkt stehen. David Carr betrachtet das Individuum auch als Teil einer Gruppe und sucht immer nach der Beziehung zwischen dem Individuum und der Gruppe.<sup>24</sup> Seine These führt von einem Verständnis des Gedächtnisses als dasjenige eines Individuums hin zu einem Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses‘.

### **0.3. Zielsetzung**

Das Wort „Geschichte“ weist auf zwei Dinge hin: Erzählung der vergangenen Ereignisse und die Ereignisse selbst. Im Historismus wird Geschichte als eine stabile, lineare und wiederherstellbare Erzählung von Tatsachen betrachtet. Im Gegensatz dazu erfasst der ‚New Historicism‘ die Geschichte als einen weitgehend skeptischen Dialog, weil historische Erzählungen von Natur aus subjektiv sind; die Geschichte umfasst alle kulturellen, sozialen, politischen und anthropologischen Diskurse in jedem Alter. In den ausgewählten Werken der vorliegenden Arbeit wird die Rekonstruktion von Vergangenheit und Geschichte als Erzählung, als literarischen Fiktion für die

---

<sup>22</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Kontanz, 2011, S. 218.

<sup>23</sup>Ebd., S. 218

<sup>24</sup>Carr, David: *Time Narrative, and History*, Indiana University Press, 1996, S. 154f.

nachgeborene Generation angeboten, die ihnen ein Verständnis für ihre eigene Vergangenheit und Gegenwart vermitteln kann.

Die Arbeit dient auch der Untersuchung von “Erinnerungen“ und deren Repräsentation in literarischen Werken. In der Arbeit wird untersucht, wie die Autoren konzeptionell unterschiedliche Erinnerungen in ihren Werken verwenden und versuchen, einzigartige Erfahrungen erfahrbar zu machen und ein Bild ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu zeichnen. Darüber hinaus soll untersucht werden, wie das Thema Erinnerung in der literarischen Fiktion der Autoren Gestalt annimmt und wie die Autoren mit der Vergangenheit umgehen.

Neben dem Erinnerung- und Post-Erinnerung-Diskurs, wie er sich in der ausgewählten deutschen Literatur widerspiegelt, wird sich die Arbeit weiterhin mit diesem Phänomen auseinandersetzen, allerdings mit dem Fokus darauf, wie es sich in der Post-Unabhängigkeit der Hindi-Literatur manifestiert. Während sich die Teilung Indiens als ein klassischer Raum des Gedächtnisses darstellt, der von einer Reihe von Autoren besucht wurde, soll der explorative Charakter dieses Abschnitts der Studie zeigen, dass in der Literatur nach der Unabhängigkeit Indiens auch Räume von Autoren unter der Nomenklatur besucht werden: “Dalit-Autobiographien“, die der Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur auf Hindi eine einzigartige diskursive Textur verleihen. Die vorliegende Arbeit möchte in keiner Weise andeuten, dass die deutsche Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur im Kontext des Holocaust der Auseinandersetzung mit den Hindi Texten ähnlich ist – sei es in Bezug auf die Erinnerung an die Teilung Indiens oder die Erinnerung an die marginalisierten Gemeinschaften. Sie versucht lediglich zu zeigen, dass das Phänomen der Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur außerhalb des Holocaust besonders im indischen Kontext der Hindi-Literatur nach der Unabhängigkeit existiert. Sie weist verschiedene Schattierungen auf, die bei genauerer Betrachtung und anhand einiger konkreter Beispiele den Diskurs des Erinnerungs-/Post-Erinnerung-Diskurses in der Literaturwissenschaft insgesamt bereichern kann. Der Bezug zu autobiographischen Schreiben der Dalits legitimiert sich dadurch, dass sich damit verbundene Autoren mit der Erinnerung an ihre Vergangenheit und ihren damit einhergehenden Erfahrungen in der Gesellschaft beschäftigt haben.

Die anderen ausgewählten Hindi-Romane für die vorliegende Arbeit befassen sich mit dem Ereignis der „Teilung Indiens“ und der Situation Indiens während und nach der Teilung. Der Diskurs der Teilung ist bisher auf der Ebene der ‚hohen Politik‘ verblieben. Traumatische Vorfälle wie Unruhen, Vergewaltigungen, Morde und Folter wurden als Ursache der Teilung angeführt und als Resultat einer uralten Feindseligkeit zwischen Hindus, Sikhs und Muslime dargestellt, die letztlich die Teilung notwendig gemacht habe.

Die Arbeit beschäftigt sich also zusammengefasst mit ausgewählten deutschen Romanen, die Bezüge auf den Zweiten Weltkrieg und Holocaust nehmen sowie mit ausgewählten indischen Erzähltexten, die sich mit dem Ereignis der indischen Teilung und der Dalit-Literatur auseinandersetzen. Als Student der Germanistik ist die Beschäftigung mit der Rekonstruktion der Vergangenheit Deutschlands ein Vorteil, der es mir ermöglichen wird, die Erinnerungsliteratur des Landes eingehend zu analysieren. Die Hindi-Erzähltexte für diese vorliegende Arbeit begründen sich damit, dass ich als Muttersprachler von Hindi ein tiefgründiges Verständnis der Vergangenheit von unterschiedlichen Perspektiven der Ereignisse der Teilung Indiens und Erfahrung der Exklusion der Dalit-Gemeinschaft gewinnen kann. Wie bereits erwähnt, prägt eine Sprache den Denkprozess und jeder Text enthält eine codierte Botschaft, die in seiner Sprache vorhanden ist. Daher kann der/die Leser/Leserin den Text und seine innere Struktur und Rhetorik dekonstruieren, wenn er/sie die Sprache kann.

Die Arbeit versucht, die Räume der traditionellen Geschichtsschreibung zu füllen, in denen persönliche Erinnerungen, Erinnerungen an die Vergangenheit und das kollektive Familiengedächtnis eine wichtige Rolle spielen. Im indischen Kontext bietet das Gedächtnis der marginalisierten Gemeinschaften und die Erinnerungen an Teilung Indiens eine Rekonstruktion ihrer Familien (Großvater/Großmutter, Vater/Mutter) oder ihrer eigenen Vergangenheit an. In dieser Arbeit handelt es sich daher um den Appell der Rekonstruktion der Vergangenheit mit den vergessenen Stimmen der individuellen Erinnerung.

#### **0.4. Hypothese und Forschungsfragen**

Die Arbeit beschäftigt sich mit ausgewählten Texten aus der Erinnerungsliteratur Deutschlands und Hindi-Erzähltexten, die einen Einblick in die Vergangenheit Deutschlands, in die Teilung Indiens und in die soziokulturelle Situation der Dalit-Gemeinschaft geben: dies bietet eine Möglichkeit, die Gegenwart und eine neue Perspektive der Vergangenheit zu Wort zu bringen. In den ausgewählten Werken werden Erfahrungen extremer Natur dem Leser erfahrbar gemacht. Das Phänomen des Erinnerns selbst ist eine Situation extremer Natur, da diese Erfahrungen einzigartig, traumatisch und brutal sind. Ist das Erinnern an diese Traumata vergleichbar mit einem Wiedererleben? Erfahrungen extremer Natur in dieser vorliegenden Arbeit basieren dabei auch unterschiedlichen Erlebnissen: (1) Im deutschen Kontext richtet sich die Beschäftigung mit den Erinnerungen nach Kriegen bzw. besonders nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Holocaust. Dem gegenüber stehen (2) die Erzählung von der Exklusion und Viktimisierung der Unberühmbaren und (3) die Tragödie der Teilung Indiens.

Die vorliegende Arbeit folgt der Frage, ob das Phänomen der Rekonstruktion der Vergangenheit außer in der Holocaustliteratur auch in Indien existiert und ob die deutsche Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur mit ausgewählten Hindi-Erzähltexten vergleichbar ist. Das Kapitel „Eine vergleichende Studie“ (Kap. 5.) soll eine methodologische vergleichende Perspektive auf Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur entwickeln, basierend auf den Ähnlichkeiten und Unterschieden in der Herangehensweise, d.h. in dem Prozess des Erinnerns und der Rekonstruktion, die die deutschen und indischen Autoren bei der Beschäftigung mit ihrer jeweiligen Vergangenheit anwenden.

Im Laufe der Zeit und in den Diskussionen in verschiedenen Kolloquien an der Universität Freiburg hat sich das Thema dieser Dissertation entwickelt und ich habe das Gefühl, dass es sehr wichtig ist, über die Art der Rekonstruktion der Vergangenheit und der Erinnerung in unterschiedlichen Genres/Formen zu reden. Die Dissertation hat sich daraufhin selbst zur methodischen Diskussion der vergleichenden Studie entwickelt. Sie legt den Fokus nicht auf den inhaltlichen Vergleich der ausgewählten Texte, sondern wird zeigen, dass es drei Wege der Rekonstruktion der Erinnerungen gibt. Die ausgewählten

Texte lassen sich dabei drei Sub-Gattungen literarischer Werke zuordnen: Familienromane, Autobiographien und Romane.

Die Dissertation beschäftigt sich allerdings nicht unter dem Konzept von Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur mit einer Gattung an sich, sondern mit drei damit verbundenen, unterschiedlichen Formen der Erinnerungsliteratur. Diese drei Formen schlagen vor, wie man an die Idee der Erinnerungsliteratur herangehen und die Vergangenheit rekonstruieren kann. In keinem Fall versucht diese Dissertation einen inhaltlichen Vergleich der Texte vorzunehmen, sondern sie setzt sich mit drei unterschiedlichen Texten und Kontexten auseinander und das, was sie zusammenhält, ist das Phänomen der Rekonstruktion der Vergangenheit, das Phänomen des Erinnerns und wie man dem Leser/der Leserin in der Gegenwart Erfahrungen extremer Natur erfahrbar machen kann. In den ausgewählten deutschen Texten wird die Tätergeneration als Gruppe bewusst oder unbewusst Beteiligter einer Entscheidung dargestellt, die sich bereit erklärte, andere auszuschließen, die also eine Entscheidung trafen, die eine Gemeinschaft „Juden“ exkludierte und ermordete und das verursachte einen Verlust in jeder Hinsicht (Verlust des eigenen Familienmitglieds im Krieg usw.). In Dalit-Autobiographien wird ebenfalls von der extremen Exklusion einer Gemeinschaft erzählt und die Texte über die Teilung Indiens rekonstruieren die Erfahrung der Menschen, denen sie ausgesetzt waren, was sie nicht getan haben oder was sie nicht tun: Die Menschen mussten unter Trauma leiden, wovon sie nichts wussten oder waren nicht aktive Teilnehmer der Entscheidung, die die Tragödie der Teilung Indiens verursachte. Es ist wieder eine Erfahrung von immens extremer Natur, die in der ausgewählten Werke erfahrbar und sichtbar gemacht worden sind. Das Unsichtbare sichtbar machen heißt, nach dem berühmten Maler Paul Klee, dass neue Bezüge und Beziehungen zur Welt hergestellt werden sollen, um das Unsichtbare sichtbar zu machen, da die Wirklichkeit selbst unsichtbar zu Grunde liegt. Klee vertritt die These in seiner Schöpferischen Konfession im Jahr 1920: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“.<sup>25</sup> Bernhard Marx zitiert Paul Klee und ist der

---

<sup>25</sup>Klee, Paul: *Tribüne der Kunst und Zeit*, Eine Schriftsammlung, Hrsg. Kasimir Edschmid, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1920, S. 28



Meinung: „Das Sichtbarmachen dieser Erfahrungswelten ist für Klee „kein Nach- oder Abbilden“, eher ein Abändern und Neubilden“.<sup>26</sup>

Geben wir uns dem hin, so lässt sich eine gewisse Gestaltwandlung konstatieren. Was im Gebilde reflektiert dargestellt wird, ist keine wirklich fremde Welt, sondern eine von ihm so gesehen Wirklichkeit. Im Bild-Werden geschieht gleichsam die Freisetzung eines neuen Bezugs zur Welt. Klee sagt diesbezüglich: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Was wir sehn ist ein Vorschlag, eine Möglichkeit, ein Behelf. „Die wirkliche Wahrheit selbst liegt zunächst unsichtbar zu Grunde“.<sup>27</sup>

Weiterhin äußert er sich:

„Die Kunst macht etwas sichtbar, was man sonst nicht sieht und bildet nicht ab, sondern schaut auch dahinter“.<sup>28</sup>

„Dieses tragische Spannungsverhältnis zwischen dem Ich und der Welt, das uns in der krisenhaften Situation um 1900 entgegentritt, forderte die Kunst auf, nicht mehr das Sichtbare wiederzugeben, sondern sichtbar zu machen“.<sup>29</sup>

Paul Klee meinte, dass dieses Sichtbarmachen neuer Beziehungen jener „Urknall“ der modernen Kunst eine Art Lichtblitz war, der die Augen und die Wahrnehmungsfähigkeit der Leser, die entweder realistisch oder romantisch eingestimmt waren, zuerst blendete und für eine Weile in Abwehrhaltung erstarren ließ.<sup>30</sup>

Der Versuch und der Prozess das Unsichtbare in ausgewählten Texten sichtbar zu machen und die Wahrnehmung der Leser von der befassten Welt im Text zu konkretisieren, nahm neben persönlichen Erinnerungen einen gewissen Bezug auf unterschiedlichen Medien wie Tagebücher, Briefe, Memoiren und Bilder, die analysiert und rekonstruiert wurden. Die Rekonstruktion der Vergangenheit durch Medialität bedarf einer „neuen

---

<sup>26</sup>Klee, Paul: *Tribüne der Kunst und Zeit*, Eine Schriftsammlung, Hrsg. Kasimir Edschmid, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1920, S. 28

<sup>27</sup>Marx, Bernhard: *Balancieren im Zwischen, Zwischenreiche bei Paul Klee*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, S. 40, E-book, Angriff genommen am: 20.02.2021

<sup>28</sup>Klee, Paul: *Tribüne der Kunst und Zeit*, Eine Schriftsammlung, Hrsg. Kasimir Edschmid, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1920, S. 28

<sup>29</sup>Paul Klee: zit. nach Paul Vogt. In: *Expressionismus- Deutsche Malerei zwischen 1905 und 1920*, Köln, 1979.

<sup>30</sup>Klee, Paul: *Tribüne der Kunst und Zeit*, Eine Schriftsammlung, Hrsg. Kasimir Edschmid, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1920, S. 28

Einbildungskraft“.<sup>31</sup> Die wesentlichen Aspekte der neuen Einbildungskraft sind: Methodenpluralismus, Interdisziplinarität und zugleich ein Anspruch auf das Ganze. Die neue Einbildungskraft beschäftigt sich bewusst mit der Grenze von Kunst, Philosophie und Literatur, Kybernetik und Meteorologie, Natur- und Geisteswissenschaften.

Gayatri C. Spivak stellt in ihrem Buch *Death of a Discipline* das Fach der vergleichenden Literaturwissenschaft in Frage, denn das Fach ist laut ihr traditionell europäisch und US-amerikanisch zentriert.<sup>32</sup> Irene Visser spricht in ihrem Text *Trauma in Non-Western Contexts* über die Neuformulierung und Transformation der Trauma-Theorie. Diese Neuformulierung der Trauma-Theorie beschäftigt sich mit einer nicht-westlichen Perspektive des Traumas und mit dem Begriff Trauma außerhalb Europas, um ein breiteres Verständnis über eben diesen Begriff zu erlangen.<sup>33</sup> Die vorliegende Arbeit nimmt Bezug auf Spivaks Kritik an das Fach der vergleichenden Literaturwissenschaft und auf Vissers Hinweis auf die Forschungslücke bei dem Umgang mit dem Begriff des Traumas. Daher versucht sich die Arbeit neben den ausgewählten deutschen Texten auch mit nicht europäischen Texten sprich mit Hindi-Erzähltexten auseinanderzusetzen und sie zu vergleichen. Vergleichende Studie bezieht sich dabei nicht darauf, zwei Texte aus zwei verschiedenen Kulturen zu nehmen und sie einander kulturell, politisch, wirtschaftswissenschaftlich gegenüberzustellen, sondern rekurriert auf das methodische Vergleichen, wie es von Spivak in ihrem Text *Death of a Discipline* vorgeschlagen wird, so dass sich die Horizonte des Faches oder der Disziplin vergleichender Studien erweitern können. Die Horizonte entfalten sich, indem sie „inklusive“ werden; d.h. die Form des Umgangs mit der Literatur ist ein Beispiel dessen, was oben bereits erläuternd

---

<sup>31</sup>Vilém Flusser: Eine neue Einbildungskraft: „Etwa so: Zuerst trat man von der Lebenswelt zurück, um sie sich einzubilden. Dann trat man von der Einbildung zurück, um sie zu beschreiben. Dann trat man von der linearen Selbstkritik zurück, um sie zu analysieren. Und schließlich projiziert man aus der Analyse dank einer neuen Einbildungskraft synthetische Bilder. Selbstredend: diese Reihe von Gesten ist nicht als eine lineare Reihenfolge zu sehen. Die einzelnen Gesten lösen einander nicht ab und auf, sondern überdecken einander und greifen ineinander. Es wird, neben dem Synthetisieren von Bildern, weiter gemalt, geschrieben und analysiert werden, und diese Gesten werden miteinander in nicht voraussehbare Spannungen und gegenseitige Befruchtung treten. Aber was uns hier und jetzt existentiell angeht, ist der mühselige Sprung aus dem Linearen ins Nulldimensionale (ins "Quantische") und ins Synthetisieren (ins Komputieren), den wir zu leisten haben. Die an uns gestellte Herausforderung ist, den Sprung in die neue Einbildungskraft zu wagen.“

(<https://signaturen-magazin.de/vilem-flusser--eine-neue-einbildungskraft.html>) Gelesen am: 22.03.2021.

<sup>32</sup>Gayatri Spivaks Perspektive der vergleichenden Literaturwissenschaft wird im fünften Kapitel dieser Arbeit ausführlich behandelt.

<sup>33</sup>Im fünften Kapitel dieser Arbeit wird eine kurze Einführung in die Traumatheorie und auch Vissers Thesen zur Neuformulierung der Traumaforschung gegeben.

behauptet wurde: drei verschiedene Kontexte, in denen extreme Erfahrungen gemacht und dokumentiert werden. Daraus ergeben sich dann drei verschiedene Lesarten aus der Ich-Perspektive: In Dalit-Autobiographien, zu der Teilung Indiens und Tätergeneration usw., d. h. drei verschiedenen Ausdruckformen, in denen die Erfahrungen aus der Vergangenheit rekonstruiert werden. Diese Rekonstruktion berücksichtigt nicht nur die Rekonstruktion der Erfahrungshorizonte, sondern auch der Erwartungshorizonte, wie Hans-Georg Gadamer es postuliert. Verglichen werden die ausgewählten Texte in dieser Arbeit nicht in den Inhalten, sondern in den Verfahrensweisen sowie anhand des Prozesses der Rekonstruktion und der Nachvollziehbarkeit der Vergangenheit.

In diesem Zusammenhang wird sich die Arbeit auf folgende Hauptfrage konzentrieren:

Wie werden die Erfahrungen extremer Natur in ausgewählten Texten rekonstruiert, konserviert und für den Rezipienten/Leser erfahrbar gemacht/gestaltet?

Im Bereich der Rezeption der Erfahrungen sind Thiemo Breyer und Daniel Creutz der Meinung, dass die Erfahrungen in Form vom Erzählen erfahrbar gemacht werden können.<sup>34</sup> Ihnen zufolge wird die Vermittlung von Erfahrungen durch Erzählungen hervorgehoben.<sup>35</sup> Des Weiteren vertreten sie die These:

„Erzählungen haben die Kraft, uns Erfahrungen Anderer zu vermitteln und uns diese Erfahrungen gegenwärtigend ‚nacherleben‘ zu lassen und zwar so, dass wir uns mithilfe von Phantasie und Empathie aus der Perspektive des Erzählers oder der Charaktere in einem Bereich des Als-Ob selbst in einer Weise an ihre Erfahrung beziehen, als ob sie jetzt von uns gemacht würde.“<sup>36</sup>

Auf die gleiche Weise ist Fridrike Rese der Meinung, dass erst in der Erzählung nimmt die Erfahrung eine ausdrückliche Gestalt an und enthält allerdings eine endgültige

---

<sup>34</sup>Vgl. Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel: *Historische Erfahrung: Ein phänomenologisches Schichtenmodell*, In: Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel, (Hrsg.): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Praenarrativen*, Walter De Gruyter, 2010, S. 332-364. Hier. 345.

<sup>35</sup>Ebd. S. 345.

<sup>36</sup>Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel: *Historische Erfahrung: Ein phänomenologisches Schichtenmodell*, In: Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel, (Hrsg.): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Praenarrativen*, Walter De Gruyter, 2010, S. 332-364. Hier. 345.

Form.<sup>37</sup> In Paul Ricoeurs Wörtern könnte man sagen: Erzählung ist Konfiguration<sup>38</sup> von Erfahrung.

In der deutschsprachigen Literatur ist die Vergangenheitsbewältigung, wie Assmann sich äußert, seit den 1980er Jahren ein Thema gewesen. Ein weiteres Anliegen dieser Arbeit wird deshalb sein, zu untersuchen, ob in der indischen Literatur (besonders in Hindi-Literatur) Vergangenheitsbewältigung thematisiert wurde. In diesem Zusammenhang fokussiert sich die vorliegende Arbeit ebenfalls auf die weiterführende Frage, ob das Phänomen des Erinnerns, der Rekonstruktion der Vergangenheit und die Beschäftigung mit Traumata außerhalb Europas im indischen kulturellen Raum existiert und ob die ausgewählten deutschen und Hindi-Erzähltexte zusammen untersucht und verglichen werden können? In diesem Kontext stellen sich weitere, spezifischere Fragen:

Wie gehen die Autoren mit ihrer Vergangenheit um? Wie versuchen die Autoren, die Vergangenheit und sich selbst zu verstehen? Wie und warum haben sie das Bedürfnis, die Vergangenheit zu rekonstruieren?

---

<sup>37</sup>Rese, Friedrike: *Erfahrung und Geschichte*, In: Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel, (Hrsg.): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Praenarrativen*, Walter De Gruyter, 2010, S. 111-131. Hier. S. 129-130.

<sup>38</sup>Die Konfiguration im Medium der Fiktion wandelt den ontologischen Status der ausgewählten Elemente ab. Bei der literarischen Konfiguration oder bei dem Akt des Konfigurierens handelt es sich um einen erzeugenden, aktiv gestaltenden Vorgang der Rekonstruktion der Vergangenheit oder Geschichte, wobei die Einzeihandlungen aus den vielfältigen Ereignissen der Vergangenheit in eine zeitliche Totalität gebracht werden. [...] Durch die Vermittlungsfunktion wird auch bestimmt, wie die ausgewählten Elemente aus der Gesellschaft zusammenkommen und im literarischen sowie auch im außerliterarischen Symbolsystem erscheinen. Elemente der außerliterarischen Welt werden auf kreative, poetische Art und Weise im literarischen Text aus ihren ursprünglichen Kontexten gelöst. In der Literatur, die als Medium des kollektiven Gedächtnisses betrachtet wird, werden die Elemente des kollektiven Gedächtnisses auf neue, moderne Art und Weise dargestellt und bei der Verarbeitung werden neue Elemente hinzugefügt, die die konventionelle Struktur der Erinnerungskultur bereichern. Der literarische Konfigurationsakt ist deshalb ein Formgebungsablauf, wobei die Versionen des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft auf neuartige, poetische Weise rekonstruiert werden. (In: Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 104f.)

## 0.5. Forschungsstand

Viele Soziologen, Philosophen und Kulturwissenschaftler beschäftigen sich mit den Begriffen Gedächtnis und Erinnerung, definieren und erweitern diesen. So ergeben sich allein für letztgenannten Begriff verschiedenen Formen, die innerhalb literarischer Werke aufgegriffen werden: individuelles Gedächtnis, kommunikatives Gedächtnis, kollektives Gedächtnis und kulturelles Gedächtnis. Berühmte Forscher und Forscherinnen, die sich dem diskursiven Aushandlungsprozess der Begriffe widmen sind u.a. Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Pierre Nora, Jan und Aleida Assmann und Astrid Erll.

Im zweiten Teil seines Buches *Das kollektive Gedächtnis* unterscheidet Halbwachs verschiedene Merkmale des kollektiven Gedächtnisses. Laut ihm ist die Gestaltung der Identität einer der Hauptfunktionen der Rekonstruktion der Vergangenheit im Rahmen des kollektiven Gedächtnisses. Es wird nur daran erinnert, was dem Bild des Individuums sowie des Kollektiven entspricht. Diese Aussage hilft bei der Analyse der ausgewählten Werke, in denen die Protagonisten nach der Klarheit ihrer eigenen Identität suchen.

In einem Vortrag, den Paul Ricoeur auf der 22. Marc-Bloch-Konferenz gehalten hat, konzentrierte er sich auf die Frage nach der Repräsentation der Vergangenheit, insbesondere auf die Beziehung zwischen der Erinnerung und der Historiographie. Ihm zufolge ist die Erinnerung an die Sache nicht immer gegeben, sondern man muss sie suchen. Er betrachtet diese Suche als ‚Wiedererinnerung‘, als Aus-dem-Gedächtnis-Hervorholen und In-Erinnerung-Rufen.<sup>39</sup> Aus diesem Gedankengang heraus entwickelt er zwei Rubriken: Anwesenheit der Erinnerung und Suche nach der Erinnerung. Mit den beiden Rubriken wird ein allgemeiner Rahmen einer Phänomenologie des Gedächtnisses abgesteckt.<sup>40</sup> Er zweifelt an der Erinnerung als Vorstellungsbild, die mit der Fiktion, Phantasie oder Halluzination verwechselt werden kann.<sup>41</sup> Die Erwägungen zum Verhältnis von Geschichte und Repräsentation setzen bei der Erwartung des Lesers an. Der Rezipient erwartet eine klare Unterscheidung zwischen Historiografie und Phantasie und als ein Leser eines historischen Textes eine „wahre Erzählung“ und keine Fiktion.

---

<sup>39</sup>Ricoeur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Lit Verlag Münster, 2002.

<sup>40</sup>Ebd.

<sup>41</sup> Vgl. Ricoeur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Lit Verlag Münster, 2002.

Als einen weiteren Schritt unterteilt Ricoeur die Arbeit des Historikers in drei Phasen: „die dokumentarische Phase in den Archiven, die Phase von Erklären und Verstehen und die dritte Phase schließt mit der im eigentlichen Sinne literarische[n] oder schriftstellerische[n] Phase ab“.<sup>42</sup>

In seinem Aufsatz *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* stellt Nora die Unterschiede zwischen den Begriffen Gedächtnis und Geschichte dar. Wo Halbwachs von der Existenz des kollektiven Gedächtnisses ausgeht, meint Nora, dass man nur deshalb so viel vom Gedächtnis spricht, weil es keines mehr gebe.<sup>43</sup> Laut Nora seien Gedächtnis und Geschichte konträr zu betrachten Gegensätze. „Gedächtnis, Geschichte: keineswegs sind dies Synonyme, sondern, wie uns heute bewusst wird, in jeder Hinsicht Gegensätze“.<sup>44</sup> Geschichte für Nora ist einer Art Rekonstruktion dessen, was es nicht mehr gibt. Für ihn ist diese Rekonstruktion demnach sehr problematisch. Im Gegensatz dazu ist der Begriff des Gedächtnisses für Nora ein aktuelles Phänomen. Laut ihm ist die Geschichte universell, dagegen ist aber das Gedächtnis kollektiv, vielheitlich und doch individualisiert.

Aleida Assmann beschäftigt sich in ihren Forschungspublikationen mit Begriffen wie Erinnerung und Gedächtnis und mit der neu entstandenen Gattung der ‚Erinnerungsliteratur‘. Sie stellt die Frage: Kann eine große Gruppe erinnern oder bildet sie ein Gedächtnis? Laut Assmann kann das Erinnern ein einzelner Mensch vollziehen. Das Erinnerte wird verarbeitet und mit anderen Menschen geteilt, daher bilden größere Gruppen wie eine Nation oder eine Familie ein Gedächtnis, um die Vergangenheit wach zu halten. Ausgehend von der Frage, wie individuelle Erinnerung ein kollektives Gedächtnis bildet, schlägt sie die Unterscheidung von zwei Typen von Gedächtnis vor: Kollektives Gedächtnis und kulturelles Gedächtnis. Der Begriff kulturelles Gedächtnis wurde von Jan und Aleida Assmann geprägt. Gemeint ist damit: Das kulturelle Gedächtnis wird von einer Gruppe oder Gesellschaft genutzt, deren Erinnerungen durch

---

<sup>42</sup> Ricoeur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Lit Verlag Münster, 2002.

<sup>43</sup>Vgl. Nora, Pirre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990, S. 11.

<sup>44</sup>Nora, Pirre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990, S. 11.

kulturelle Formung wie Texte, Riten oder Denkmäler wachgehalten werden. Dieses Gedächtnis existiert in der Form als Archiv, als angesammelte Texte, Bilder.<sup>45</sup>

In ihrem Buch<sup>46</sup> stellt Assmann als Erste die Frage, wie es möglich wäre, die kollektive Konstruktion der Vergangenheit aus individueller Erinnerung heraus zu gestalten. Sie geht davon aus, dass das Gedächtnis des Individuums viel mehr als seine persönlichen Erinnerungen ist.

Astrid Erll stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang der Beschäftigung mit dem Kollektivgedächtnis in einem kulturwissenschaftlichen Bezugsrahmen und weiterführend die nach den dafür genutzten Medien. Sie ist der Meinung, dass „die Vermittlung von Wissen und Versionen einer gemeinsamen Vergangenheit in sozialen und kulturellen Kontexten erst durch Medien möglich werden“<sup>47</sup>. Exemplarisch hierfür werden genannt: Oral History, historische Dokumente, Memoiren, Literatur, Buch, Film, Bilder, Internet usw.

Diese Arbeit wird primär auf das Medium ‚Literatur‘ zurückgreifen, in dem jedoch anderen Medien wie Fotos, Videos, Tagebücher, persönliche Erfahrungen und Briefe teilweise selbst und implizit als Quellen der Erinnerung hervorkommen.

Im Zusammenhang der Diskussion über den Begriff Gedächtnis schreibt Astrid Erll, dass „die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem ‚kollektiven Gedächtnis‘ keineswegs auf Deutschland beschränkt ist, vielmehr handelt es sich um ein internationales Phänomen: Im französischen Kontext ist Pierre Noras einflussreiches Konzept der Erinnerungsorte entstanden, das Nachfolger in anderen Ländern fand. Ein *Memory-boom* in Gesellschaft und Wissenschaft ist in den USA ebenso wie in Israel, Italien, Kanada, Großbritannien sowie weiteren Ländern zu verzeichnen“.<sup>48</sup>

Erll definiert Kollektives Gedächtnis wie folgt:

„Kollektives Gedächtnis ist kein Gegenbegriff zum ‚individuellen Gedächtnis‘, sondern die Wahl des Begriffs zeigt an, dass man eine bestimmte Perspektive auf

---

<sup>45</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19. Hier. S. 12.

<sup>46</sup>Aleida, Assmann beschäftigt sich in ihren Büchern z.B. in *Erinnerungsräume, Der lange Schatten der Vergangenheit, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur* mit Begriffen wie Erinnerung und Gedächtnis und mit der neuen entstandenen Gattung der ‚Erinnerungsliteratur‘.

<sup>47</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2005

<sup>48</sup>Erll, Astrid und Nünning, Ansgar. (Hrsg): *Medien des kollektiven Gedächtnisses*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

das individuelle Gedächtnis einnimmt: Es wird konsequent in Bezug zur Kultur gesetzt. Zum einen bezeichnet der Begriff ‚kollektives Gedächtnis‘ die soziale und kulturelle Prägung jeder noch so individuellen Erinnerung: Die Familie, in der wir aufwachsen, der Freundeskreis, die Gesellschaft und Religionsgemeinschaft und auch andere soziale Rahmen. In einem zweiten Sinne bezieht sich der Begriff ‚kollektives Gedächtnis‘ auf die Institutionen, Symbole, Rituale und Medien, die Gemeinschaften erzeugen, um an die Vergangenheit zu erinnern. In diesem Zusammenhang werden die Institution des Geschichtsunterrichts, Denkmäler, historische Romane und Gedenktage untersucht<sup>.49</sup>

Walter Benjamin bezieht sich auf die Gedächtnistheorie Sigmund Freuds und vertritt die These, dass „die Annahme äußerer Reize, die auf das Individuum einwirken, die Erinnerung verkümmern lässt“.<sup>50</sup> Ihm zufolge sind die Erinnerungen „zwar vorhanden, aber als unverfügbare, körperlich eingeschriebene Dauerspuren“.<sup>51</sup>

Cristotopf Kann schreibt in seinem Buch *Medien der Erinnerung*, in dem er sich mit den Perspektiven der *memoria* bei Augustinus beschäftigt, dass „nicht das Gelebte, sondern das Erinnernte das eigentlich Bedeutsame, Wesentliche des Lebens ist“. Augustinus vertritt die Position, dass die *memoria* die äußere Welt in inneren Bildern widerspiegelt. Auch diese inneren Bilder sind in eigener Weise Medien der Erinnerung. Die Funktion des Gedächtnisses geht dann über die reine Repräsentation äußerer Daten hinaus. Das Gedächtnis ist nicht nur Reservoir des einfachen Perzipienten, sondern auch des Produzierten, kreativ Geprägten, phantasievoll Vorgestellten. Unklar bleibt, ob und inwieweit das eigene Ich im Gedächtnis gegenwärtig oder aber nur bildlich repräsentiert ist“.<sup>52</sup>

In dem Buch *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity* (dt.: Kulturelles Trauma: Sklaverei und die Bildung der afrikanisch-amerikanischen Identität) spricht Ron Eyerman über die Sklaverei und die Bildung einer afroamerikanischen Identität. Er betrachtet Sklaverei als kulturelles Trauma, als kollektive Erinnerung und Form der Erinnerung.<sup>53</sup> Diese Identitätsbildung einer Person basiert hier ebenfalls auf der Erinnerung. In Bezug auf Halbwachs Theorie des

---

<sup>49</sup>Erl, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2005.

<sup>50</sup>Benjamin, Walter: In: Dimbath, Oliver, Michael, Heinlein (Hrsg.): *Die Sozialität des Erinnerns: Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnis*, Springer-Verlag, Wiesbaden, 2014.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup>Kann, Christoph: *Medien der Erinnerung*, Droste Verlag Düsseldorf, 2009, S . 14.

<sup>53</sup>Eyerman, Ron: *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge University Press, 2001.



Gedächtnisses kommt er auch auf das Konzept des kollektiven Gedächtnisses, da er ebenfalls die Meinung vertritt, dass individuelle Erinnerung immer im kollektiven Gedächtnis verwurzelt ist und dieses Gedächtnis dem Individuum eine kognitive Karte bietet, an der sich das gegenwärtige Verhalten orientieren kann.

Weiter spricht Eyerman über die Mehrwertigkeit in den Sozial- und Geisteswissenschaften als einer sprachbasierten, textorientierten Analyse, die neue Entwicklungen zur Begriffsdefinition des Gedächtnisses und seiner Studien eingebracht hat. Im Bereich der vergleichenden Literatur wird beispielsweise der Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses bei der Bildung ethnischer Identität und der Rolle literarischer Werke in diesem Reflexionsprozess mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Eyerman zitiert in seinem Buch Bernhard Giesen, der über das Gedächtnis spricht und sagt, dass das kollektive Gedächtnis sowohl dem Individuum als auch der Gesellschaft eine zeitliche Karte gibt, die eine Nation oder Gemeinschaft durch Zeit und Raum vereint. Das kollektive Gedächtnis gibt die zeitlichen Parameter von Vergangenheit und Zukunft an und verweist darauf, woher wir kamen, wohin wir gehen und warum wir jetzt hier sind. In der Erzählung dieses kollektiven Gedächtnisses werden individuelle Identitäten als experimentelle Rahmen gestaltet, die sich aus Erzählungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammensetzen.<sup>54</sup>

In seinem Buch *Geschichte und Erinnerung* lenkt Jacques Le Goff unsere Aufmerksamkeit auf eine neue Geschichtsschreibung, die seiner Meinung nach neu gedacht und entwickelt werden muss. Er spricht über einen neuen Weg des Geschichtsschreibens, bei dem die Erinnerung an Männer, Frauen, Menschen und Nation eine neue Geschichtsschreibung entstehen lässt. Weiter beschäftigt er sich mit der Beziehung zwischen Geschichte und Erinnerung und vertritt folgende These: „Erinnerung ist Rohstoff für die Geschichte. Ob geistig, mündlich oder schriftlich, es ist die lebendige Quelle, aus der Historiker zeichnen“.<sup>55</sup>

Die oben genannten Theoretiker, die sich mit dem Thema Erinnerung und Geschichte auseinandersetzen, argumentieren, dass, obwohl es Unterschiede in Erinnerung und

---

<sup>54</sup>Eyerman, Ron: *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge University Press, 2001.

<sup>55</sup>Goff, Jacques Le: *History and Memory*, Columbia University Press, New York, 1992

Geschichte gibt, die Beziehung zwischen diesen beiden auch etabliert werden kann und Literatur, Filme, Fotografie und Internet Medien ihrer Darstellung sind. Die vorgeschlagene Arbeit begreift Literatur als ein Medium, das Erinnerung darstellt und die Vergangenheit rekonstruiert, die ein Verständnis für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bietet.

Im Folgenden wird überblickshaft auf die Eigenschaften und Besonderheiten der Dalit- und der Partitionsliteratur verwiesen, die durch stellvertretende Werke Eingang in die vorgenommenen Literaturanalysen gefunden haben und ihrerseits eine bestimmte Form der Vergangenheits-, Gegenwarts- und auch Zukunftsbewältigung kennzeichnen.

### **Dalit-Literatur**

Omprakash Valmiki äußert sich und erklärt das Ziel der Dalit-Literatur: „Das Ziel der Dalit-Literatur ist es, eine alternative Kultur und eine eigene Identität der Dalits in der Gesellschaft zu schaffen. Der Dalit-Schriftsteller ist nicht gegen irgendeine Gruppe, wie etwa eine bestimmte Kaste, Sekte. Aber es ist gegen das System... sei es das Regierungssystem, soziale, religiöse Institutionen, die die Dalits mit ihrem eigenen Denken und ihrer eigenen Haltung ausbeuten und unterdrücken. Das primäre Bedürfnis der Dalits ist die Suche nach ihrer Identität, die in der Geschichte von Jahrtausenden verdrängt wurde.“<sup>56</sup>

In dem Buch *Dalit Literatures in India*<sup>57</sup> wird der Begriff Dalit-Literatur ausführlich behandelt. Joshil und Judith vertreten die Meinung, dass Dalit-Literatur Vorstellungskraft und ästhetische Sensibilität produziert hat, weshalb sie nicht nur auf eine Auseinandersetzung mit dem Opfer oder zur bloßen Verurteilung der abscheulichen Misshandlungen niedriger Kasten reduziert werden kann. Dalit-Literatur hat sich mittlerweile vielmehr als eine neue Art der literarischen/ästhetischen Vorstellungskraft etabliert, die das traditionelle Schreiben und dessen ästhetische Kriterien und Praktiken in Frage stellt.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup>Valmiki, Omprakash: *Dalit Sahitya*, Anubhav, Sangharsh avam Yatharth, Radhakrishan Prakashan, Neu Delhi, 1. Auflage, 2015, S. 7. (Eigene Übersetzung)

<sup>57</sup>Vgl. Abraham, Joshil K., and Judith Misrahi-Barak, (Hrsg.). *Dalit Literatures in India*. Routledge, Taylor & Francis, 2015, S. 21.

<sup>58</sup>Ebd., S. 21.

Die Dalit-Literatur befasste sich laut Toral Gajarawala mit historischer Repräsentation und Revision sowie mit ihrer eigenen Historizität.<sup>59</sup> Die Frage nach dem Dalit-Bewusstsein (Dalit-Chetna) ist die zentrale Frage der zeitgenössischen Dalit-Literatur. Diese Literatur beruft sich auf eine modernisierte Form der literarischen Strömungen des Progressivismus, des sozialen Realismus, des sozialistischen Realismus und des Antikolonialismus. Wie artikuliert und fördert der literarische Text jedoch ein politisches Erwachen? Dalit-Literatur im Sinne einer Literatur, die „geschrieben von und für Dalits“ ist, kennzeichnet wahrscheinlich die wichtigste literarische Bewegung des modernen Indien. Sowohl auf Hindi als auch in vielen anderen Landessprachen folgt das Schreiben von Dalit-Prosa dem Paradigma von anderen Protestliteraturen. Die modernen Ursprünge der Dalit-Literatur liegen in afroamerikanischen Bewegungen, deren Texte inhaltliche Parallelen aufweisen als Vorbilder dienten.<sup>60</sup>

Dalit-Literatur ist ein unpräziser Begriff, der oft ganz unterschiedliche Vorstellungen von Dalit und Literatur voraussetzt. Die Dalit-Literatur unterscheidet sich von der indischen Mainstream-Literatur, indem sie die Merkmale Widerstand, Wut und „ätzender Realismus“ hervorhebt.<sup>61</sup> Dalit-Literatur unternimmt nicht nur den Versuch, eine Dalit-Stimme wiederzuerlangen, sondern bemüht sich auch eindeutig darum, diese Dalit-Stimme in den indisch-literarischen Kanon zu integrieren.<sup>62</sup>

Digish Mehta beschreibt die Dalit-Literatur als Literatur, die von Mitgliedern der Dalit-Klasse verfasst wurde und authentisch von ihren Erfahrungen mit der Entbehrung zeugt.<sup>63</sup>

Durch ihre Präsenz unternimmt die gleichzeitig den Versuch, dem Diskurs des Kastensystems entgegenzuwirken, indem sie eine korrigierende Sicht darauf bietet, wie die Identität des Dalit-Subjekts durch seinen Existenzzustand konstituiert wurde. Daraus resultiert eine Literatur des Engagements und des Widerstands, die darauf abzielt, Raum für eine traditionell übersehene Gruppe zu schaffen, um sowohl die Denkweise der Dalit-Gemeinschaft über sich selbst als auch über die Art und Weise zu ändern, in der sie

---

<sup>59</sup>Vgl. Gajarawala, Toral Jatin: *The Casteized Consciousness: Literary Realism and the Politics of Particularism*. *Modern Language Quarterly* 73.3, 2012, S. 329-349. Hier. S. 329.

<sup>60</sup>Brueck, R. Laura: *Writing Resistance*, Columbia University Press, 2014, S. 8-9.

<sup>61</sup>Ebd., S. 8.

<sup>62</sup>Ebd., S. 8.

<sup>63</sup>Mehta, Digish: *Differing Contexts: The Theme of Oppression in Indian Literatures, New Comparison 7* 1989, S. 79-87. Hier, S. 83.

traditionell den anderen Gruppierungen der indischen Gemeinschaft untergeordnet wird. Diese neue Ethik, die durch literarische Erzählungen, insbesondere Lebenserzählungen, kommuniziert wird, beziehen Dalits wiederum auf alle unterworfenen Gemeinschaften der ganzen Welt.<sup>64</sup>

### **Partitionsliteratur**

Urvashi Butalia stellt die traditionelle Geschichtsschreibung in Frage und konstatiert ihrerseits, dass Geschichte nicht nur eine Sammlung von Fakten ist. Sie erzählt in ihrem Buch Geschichten von Frauen, Kindern und Dalits, die ihrer Meinung nach von den Historikern nie zur Kenntnis genommen wurden. Laut ihr Können Tagebücher, Erinnerungen, mündliche Erzählungen und Gespräche mit den Menschen, die dieses Trauma erlebt haben, zu einem besseren Verständnis der Vergangenheit beitragen. Sie legt dar, dass man, um die Partition zu verstehen, darauf schauen muss, wie sich die Leute daran erinnern: „I have come to believe that there is no way we can begin to understand what Partition was about, unless we look at how people remember it“.<sup>65</sup>

Bipan Chandra, Verfasser von *India's Struggle for Independence* (1989), und seine Studenten, u.a. Sucheta Mahajan (*Independence and Partition*, 2000) machten für die Teilung Indiens 1947 mitverantwortlich, die „Wellen des muslimischen Kommunalismus“ verbreitete, wie auch das langfristige Scheitern des Kongresses, wodurch muslimische Massen in die nationale Bewegung miteinbezogen wurden. Sie argumentieren, dass der Ursprung der kommunalen Gewalt 1946 dem Kongress letztlich keine andere Wahl ließ, als die Teilung zu akzeptieren, um Bürgerkrieg und Balkanisierung zu vermeiden, was bspw. von den Briten beabsichtigt war.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup>Vgl. Festino, Cielo Griselda: *Dalit women life-narratives and literature as experience*, Acta Scientiarum, Language and Culture, 37.1, 2015, S. 25-36.

<sup>65</sup>Butalia, Urvashi: *The other side of silence*, Penguin Books, 1998, S.13

<sup>66</sup>Chandra, Bipan. *India after independence: 1947-2000*. Penguin UK, 2000.

Joya Chatterjee ist der Meinung, dass der hinduistische Kommunalismus in Bengalen nach 1932 Indien zur Teilung drängte und Hindus zwischen 1945 und 1947 eine Teilung verstärkt forderten.<sup>67</sup>

Eine richtungsweisende Arbeit zur gespaltenen Meinung der subalternen Historiker liefert wahrscheinlich Gyanendra Pandey (*Remembering Partition*, 2001), die kraftvoll über die Gewalt nach der Teilung schrieb und versuchte, ihre Wahrnehmung über die Menschen aufzuarbeiten, die sie miterlebte. Pandey sagt, dass ein Blick auf die Ursachen der Teilung unweigerlich dazu führt, dass sich beide Parteien gegenseitig beschuldigen, wodurch jedoch gleichermaßen die Verbitterung aufrechterhalten wird.

Auch die vorliegende Arbeit versucht die Vergangenheit aus einer anderen Perspektive zu zeigen, durch welche die traumatischen Erfahrungen präsentiert und erfahrbar gemacht werden. Die Arbeit versucht zu zeigen, dass Vergangenheit und Gegenwart nicht voneinander getrennt betrachtet werden können und stattdessen eine Brücke zwischen ihnen geschlagen werden kann bzw. muss, um die traumatischen Erinnerungen am Leben zu erhalten und daraus schließlich ein Verständnis für die Gegenwart zu entwickeln. Marianne Hirschs Aussage unterstützt den obigen Gedanken: “These events happened in the past, but their effects continue into the present”.<sup>68</sup>

Die oben genannten Forschungsstände weisen darauf hin, dass die drei ausgewählten Kontexte (deutsche Vergangenheitsbewältigung, Dalit-Viktimisierung und Teilung Indiens) als Gebietsstudie gelesen und untersucht werden können, wobei die vorliegende Arbeit diese drei Kontexte zusammenstellt und versucht zu analysieren, inwiefern die Erfahrungen extremer Natur aus den zwei unterschiedlichen Kulturräumen dennoch gleichsam erfahrbar gemacht werden. Die Verschmelzung der gemeinsamen Horizonte soll transparent werden und dazu beitragen, die anwendbaren Perspektiven im Zusammenhang der Komparatistik zu erweitern.

---

<sup>67</sup>Chatterji, Joya. [BOOK REVIEW] *Bengal divided, Hindu communalism and partition, 1932-1947*, *Asian Affairs* 26, 1995, S. 341-342.

<sup>68</sup>Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*. *Poetics today* 29 (1), 2008, S. 103-128. Hier. S. 107.

## 0.6. Methodik

In literarischen Werken wollen die Autoren den Lesern indirekte, kodifizierte Botschaften vermitteln. Um sie zu entdecken, muss der Leser das literarische Werk zerlegen und wiederaufbauen, um die Botschaft zu entschlüsseln und den Sinn des Textes zu offenbaren. Die semiotische Bedeutung der Elemente in den Werken muss in einem spezifischen, zeitlichen und räumlichen Kontext unterschiedlich verstanden werden. Alle ausgewählten Werke beinhalten eine Botschaft und müssen daher vor den genannten Kontexten gelesen, interpretiert sowie analysiert werden, um die einzelnen Bedeutungen erschließen zu können. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit ausgewählten deutschen und Hindi Erzähltexte, in denen die Autoren die Vergangenheit rekonstruieren und versuchen, die Erfahrungen extremer Natur dem Leser/der Leserin erfahrbar zu machen. Anders formuliert versucht der Leser/die Leserin, die Vergangenheit der Autoren aus ihrer Perspektive zu sehen, um den eigenen Erfahrungshorizont erweitern zu können. Wenn man einen literarischen Text liest, weiß man, dass er von einem anderen Individuum geschrieben worden ist. Aber bei der Lektüre versucht man, den Text so zu interpretieren, dass man eine Bedeutung findet, die einen anregt und dazu verleitet, in die beschriebene Erfahrungswelt einzutauchen. Das heißt, der Leser versucht, die im Roman dargestellten Erfahrungen mit einer gewissen Sinnhaftigkeit zu verstehen. Die vorliegende Arbeit bezieht sich daher auf den theoretischen Ansatz der Hermeneutik oder das Verständnis des hermeneutischen Ansatzes, besonders den von Gadamer und Ricoeur, der es dem Leser ermöglicht, einen Text anders zu lesen, anders zu verstehen und anders zu interpretieren.

### 0.6.1. Der Ansatz der Hermeneutik

Der Schwerpunkt der Hermeneutik liegt darin, dass sie den Leser wieder ins Zentrum gebracht hat.<sup>69</sup> Das individuelle Verständnis des Lesers, das der Positivismus im Namen der Objektivität außer Acht lässt, greift die Hermeneutik auf und veranschaulicht, wie auch Subjektivität wissenschaftlich begründet werden kann. Darüber hinaus kommt der Hermeneutik auch eine wichtige Aufgabe im Zusammenhang der Interpretation zu.

---

<sup>69</sup>Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1972, S. 4-43.

Zwar definiert Dilthey die Hermeneutik als „die Kunst der Auslegung sprachlich fixierter Lebenserfahrungen“<sup>70</sup>, darüber hinaus hat sie jedoch noch eine weitere Ursprungsbedeutung. Der Begriff der Hermeneutik entstammt dem griechischen Wort „Hermes“. Hermes war ein Bote, der den irdischen Menschen das Wort Gottes mitteilte, da diese die Sprache Gottes nicht verstanden. Aber da der Gott die Sprache der Menschen auch nicht verstand, musste er das Wort der Menschen für den höchsten Gott Zeus interpretieren, weshalb Hermes teilweise auch als erster Interpret gilt.

Mit Luthers Übersetzung der Bibel ins Deutsche wurde der Hermeneutik auch ein theologischer Aspekt zuteil. Luther meinte, dass man einen literarischen Text auf die einzelnen Sätze des Textes reduzieren kann, die wiederum auf einzelne Wörter reduziert werden können. In dem man jedes Wort versteht, versteht man folglich auch jeden Satz. Und wenn man jeden Satz versteht, versteht man auch den ganzen Absatz und den ganzen Text. Dieser Prozess sollte idealer Weise auch umgekehrt funktionieren.

Die Hermeneutik beschäftigt sich dabei besonders mit folgender Frage: Wie versteht ein lesendes Individuum trotz der zeitlichen, geschichtlichen und räumlichen Distanz, den Sinn einer sprachlichen Äußerung einer anderen Person? Der Begriff an sich taucht erstmalig im 17. Jahrhunderts auf und meint „die Kunst des Verstehens; d.h. des Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens“<sup>71</sup>. Friedrich Schleiermacher erweiterte diese klassische Hermeneutik zu einer umfassenden Hilfswissenschaft zum Verstehen und Auslegen jeglicher Texte, und Wilhelm Dilthey versuchte sogar, die Hermeneutik zu einer allgemeinen Methodologie der Geisteswissenschaften auszubauen. Sein Ziel war die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften einer eigenständigen Legitimierung zu unterziehen.<sup>72</sup>

„Während Schleiermacher die Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens überhaupt betrachtet, versteht Dilthey als Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen. Von Heidegger wird die Hermeneutik schließlich als die grundlegende philosophische Erkenntnistheorie begriffen, die das Fundament

---

<sup>70</sup>Ebd.

<sup>71</sup>Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1972, S. 4-43.

<sup>72</sup>Ebd.

bildet für die speziellen Erkenntnistheorien und Methodologie der einzelnen geisteswissenschaftlichen Disziplinen (Geschichte, Theologie, Philologie)“.<sup>73</sup>

Friedrich Schleiermacher versucht, mit dieser theologischen Tradition der Hermeneutik zu brechen. Ihm geht es nicht darum, unverständliche Stellen in einem literarischen Text verständlich zu machen. Die Kunst der Interpretation ist für ihn vielmehr ein Versuch, den Verfasser des Textes und die Sprache im Text zu verstehen. Es ist ihm also wichtig, das zu verstehen, was der Verfasser äußert und man ihn verstehen kann: „Das Problem ist nicht der dunklen Geschichte, sondern des dunklen Du.“ Für ihn soll sich also der Geschichtsschreiber zunächst selbst kritisch beleuchten, um darauffolgend erst das Recht in Anspruch nehmen zu können, auch auf die Geschichte oder auf die Vergangenheit Licht zu werfen. Der Historiker Droysen betont ebenfalls diesen Aspekt. Schleiermacher schlägt dem Leser vor, sich dahingehend in die Lage des Autors hineinzusetzen, wie man sich auch im Gespräch mit einem Fremden zunächst in dessen Lage versetzen sollte, um ihn besser zu verstehen.

Dilthey versucht die Geisteswissenschaft vom Anspruch des Kausalismus der Naturwissenschaft zu befreien. Ihm zufolge ist Verstehen das grundlegende Verfahren der Geisteswissenschaften. Auf diese Weise wird das Verstehen zur Stellung einer Methode reduziert. Gleichzeitig lehnt Dilthey auch die Gesetzmäßigkeit des Positivismus ab. Er vertritt die Meinung, dass die These und die Theorien der Geisteswissenschaften nicht allgemein gültig, sondern relativ gültig sind, also nur in einem bestimmten historischen Kontext zu verstehen sind. Im Mittelpunkt Diltheys Hermeneutik steht das „Nacherleben des Fremden“:

„Eine Frage von der größten Bedeutung. Unser Handeln setzt das Verstehen anderer Personen über voraus; ein großer Teil menschlichen Glückes entspringt aus dem Nachfühlen fremder Seelenzustände; [...]“.<sup>74</sup>

Dilthey stellt sich die Frage, wie ein Individuum schriftlich-fixierte Lebensäußerungen einer anderen Person, trotz des Unterschieds der Geschichtlichkeit, verstehen kann. In seiner psychologischen Hermeneutik schreibt er, dass psychologisch gesehen das

---

<sup>73</sup>Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1972, S. 1.

<sup>74</sup>Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1972, S. 1.



Verstehen und das Erlebnis voneinander getrennt sind, es allerdings eine strukturelle Zusammenhaft zwischen den Beiden gibt. Das Nacherleben des Fremden ist nur durch die Rückbeziehung auf die Erlebnisse der eigenen Person möglich.

„Wie in den Naturwissenschaften alle gesetzliche Erkenntnis nur möglich ist durch das Messbare und Zählbare in den Geisteswissenschaften jeder abstrakte Satz schließlich nur rechtfertigen durch seine Beziehung auf seelische Lebendigkeit, wie sie im Erleben und Verstehen gegeben ist“.<sup>75</sup>

In seinem Aufsatz *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik* beschreibt Paul Ricoeur die Funktion einer Metapher in einem Text und schlägt ein hermeneutisches Modell vor, wobei er die traditionelle Hermeneutik umdreht. Er bevorzugt die Autonomie des Textes und argumentiert, dass der Leser zum Text gehen soll und nicht umgekehrt, damit sich der Text vor dem Leser eröffnet. Der Leser soll genug Kompetenz haben, den Text selbst zu interpretieren.

Ricoeur meint, dass sich der Rezipient von seinem festen Sprachraum befreien soll, um die fremde Welt des Textes sowie dessen Autor zu verstehen. Laut ihm ist ein Text ein autonomer Bedeutungsraum, der die Intention seines Autors nicht mehr belebt: Zuerst spricht der Text für sich selbst, wobei der Autor nicht wichtig ist. Ein Text ist nicht nur etwas Geschriebenes, sondern ein Werk, also ein einzigartiges Ganzes.

Zeitlich später hievt Hans-Georg Gadamer mit seiner phänomenologischen Hermeneutik den ganzen Diskurs der Hermeneutik auf eine neue Ebene. Seine Hermeneutik beschäftigt sich nicht nur mit der Auslegung des Textes, sondern er versucht auch zu verstehen, was im Prozess der Auslegung geschieht. Ihm zufolge ist die Hermeneutik keine Methode. Ihm geht es besonders um den Austausch mit dem Fremden: d.h. es soll ein Gespräch mit dem Fremden zu einem Gespräch mit sich selbst geführt werden. Die Begegnung mit dem eigenen Erfahrungshorizont und mit dem Erfahrungshorizont des Fremden, führt zu einer Verschmelzung dieser zweier Erfahrungshorizonte. Durch diese Verschmelzung versteht man das Eigene besser, indem man das Fremde versteht.

Anhand seines Verständnisses von Hermeneutik kritisiert Gadamer die positivistisch-wissenschaftlich orientierte Methode der Geschichtsschreibung. Historismus behandelt

---

<sup>75</sup>Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hg.): Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main 1972, S. 49.

die Vergangenheit als ein Objekt, das total unabhängig von der Modernität ist. Jedoch ist für Gadamer der Unterschied zwischen der Modernität bzw. zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht absolut. Laut ihm werden die absoluten Identitäten von dem Eigenen und dem Fremden im Laufe der hermeneutischen Benennung verschmolzen. Diesbezüglich vertritt er die These, dass die Überlieferungen nicht getrennt von Modernität sind. „In unserem Verhalten zur Vergangenheit, das wir ständig betätigen, ist jedenfalls nicht Abstandnahme und Freiheit von den Überlieferungen das eigentliche Anliegen. Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen“.<sup>76</sup>

Gadamer zufolge ist der Prozess des Verstehens nicht so sehr als subjektive Verhaltensweise zu betrachten. Weiter vertritt er die These, dass der Mensch in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang existiert. In diesem Zusammenhang wird dem Menschen „Vergangenheit und Gegenwart ständig gegenseitig vermittelt“.<sup>77</sup> Darin begründet sich, dass der Prozess des Verstehens nicht so sehr als eine subjektive Verhaltensweise zu betrachten ist, sondern als ein Einrücken in das Überlieferungsgeschehen. Die Gegenwart hat auch bestimmte Vorverständnisse oder Vorurteile der Vergangenheit gegenüber. Nur wenn ein Mensch sich dessen bewusst ist, ist die Verschmelzung des Horizonte möglich. Der Positivismus hat das Eigene und das Fremde als zwei voneinander getrennte Objekte betrachtet. Aber die Hermeneutik überwindet diese positivistische Position durch die Darlegung der Idee der Verschmelzung. Vor diesem Verständnis ist Droysens Zitat, „das was war, interessiert uns nicht deshalb, weil es war, sondern weil es ist, indem es wirkt“<sup>78</sup>, von großer Bedeutung. Auch die vorliegende Arbeit berücksichtigt gleichbare Ansichten dieses Verständnisses von Hermeneutik, indem darauf verwiesen wird, wie Erfahrungen aus unterschiedlichen Kulturräumen verschmelzen und die Erfahrungshorizont des Lesers erweitern. Durch diese Verschmelzung hebt sich die Fremdheit des historischen Horizontes wieder auf. Das Ziel dieses Prozesses ist die Schaffung eines neuen sinnstiftenden Horizonts des Lesers. Durch diesen Prozess ändert sich der Wahrnehmungsmodus und die Weltanschauung des Lesers und bereichert seinen

---

<sup>76</sup>Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*: In: Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1972, S. 53.

<sup>77</sup>Ebd., S. 53f.

<sup>78</sup>Droysen, Johann Gustav: *Grundriss der Historik*, Veit Verlag, Leipzig, 1868.

Erfahrungshorizont. In dieser vorliegenden Arbeit sind die Primärtexte aus zwei unterschiedlichen Kulturräumen ausgewählt. Beim Lesen und Verstehen dieser ausgewählten Texte wird der Erfahrungshorizont des Lesers in dem Sinne erweitert, dass der Leser einzigartige traumatische Erfahrungen aus zwei Kulturräumen nachvollzieht und sein Verständnis von Trauma, Exklusion, Diskriminierung und Ausbeutung durch Verschmelzung der Erfahrungshorizonte bereichert, denn die Ereignisse zeitlich, räumlich und kulturell anders sind.

### **0. 6.2. New Historicism**

Bei der Interpretation der Texte bezieht sich die vorliegende Arbeit auch auf das Konzept des "New Historizismus", in dem die Frage nach der Beziehung literarischer Texte zu ihrer historischen Umgebung erneut untersucht wird. Dem entgegen stehen der Ansatz des "New Criticsists" und auch die methodischen Ansätze des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion, die Wert darauf legen, dass eine innere Struktur eines Textes herausgestaltet werden und der Text nach dieser Struktur interpretiert und analysieren soll, wobei die jeweiligen historischen Ursprünge und zeitlichen Kontexte ignoriert werden. Der „New Historicism“ hingegen konzentriert sich auf den kulturellen Kontext des Textes, wobei Bezüge zu anderen Texten, wie zeitgenössischen Texte, Überzeugungen und kulturellen Praktiken genommen werden. In der ausgewählten Texte in dieser Arbeit wird bei Rekonstruktion der Vergangenheit Bezüge auf nichtliterarischen Texte und auf anderen Medien wie Tagebücher, Briefe, Memoire, Bilder und auf zeitgenössischen historischen Dokumente genommen.

New Historicism nahm jedoch auch Anleihen bei anderen Theorien und wurde dadurch zu einer Art ganzheitlicher Literaturtheorie, denn andere literatur-und kulturtheoretische Ansätze gehen in ihm auf. Moritz Baßler gibt erläutert seine Ideen und gibt einen Überblick über die Theorie Greenblatts:

„Der New Historicism hat sich [...] vorgenommen, sozusagen das Mikroskop auf das aus Diskursfäden gesponnene dichte Gewebe der Kultur bzw. Geschichte zu richten und einzelne Fäden daraus zu verfolgen, um jeweils ein Stück

Komplexität, Unordnung, Polyphonie, Alogik und Vitalität der Geschichte zu rekonstruieren, nach dem Motto: *messy vitality over obvious unity*.<sup>79</sup>

Vor dem „New Historicism“ sind alle Texte gleich konstruiert: Alles Geschriebene, jedes Stück Diskurs wird als Text/Erzählung analysiert und interpretiert. Der „New Historicism“, wie er in den Disziplinen der Geschichte, Anthropologie und Literaturwissenschaft verwendet wird, geht von der Annahme aus, dass Geschichte nicht eine Reihe von beweisbaren Tatsachen ist, sondern eine Geschichte, die sich eine Kultur über ihre Vergangenheit erzählt. Der „New Historicism“ untersucht Texte als Erzählungen, wobei viele der Annahmen und Ansätze verwendet werden, die in der literarischen Analyse entwickelt wurden. Dies beinhaltet eine Auseinandersetzung mit der Sichtweise des Erzählers, der sozialen Stellung des Autors, seinen Einflüssen und Motivationen, den verwendeten rhetorischen Mitteln und der impliziten Zielgruppe, für die das Schreiben Überzeugungsarbeit leisten soll. Der „New Historicism“ geht davon aus, dass jeder Text dekonstruiert werden kann, um seine eigenen ideologischen Annahmen, Widersprüche und Begrenzungen zu enthüllen.

### **0.7. Die Auswahl der Primärtexte und Aufbau der Arbeit**

Der Auswahl der Werke liegen unterschiedliche Aspekte zugrunde, die sich sowohl nach Ähnlichkeiten als auch nach Differenzen richten. Gemeinsam ist den Autoren, dass sie sich mit der Vergangenheit auseinandersetzen und sie in ihren literarischen Texten rekonstruieren. Die Rekonstruktion der Vergangenheit ist nicht nur diejenige ihrer eigenen Vergangenheit, sondern zeigt auch die Vergangenheit ihrer Familien, die Vergangenheit der jeweiligen Gesellschaft und des Landes, weshalb von einem kollektiven Phänomen gesprochen werden kann. Die Rekonstruktion der Vergangenheit eröffnet eine andere Perspektive auf eben diese und bietet eine Ergänzung der nationalen Geschichte und Geschichtsschreibung an. Die Dissertation versucht, ausgewählte Texte nicht als Gebiets-Studien zu behandeln, sondern als Werke der Erinnerungs-/Post-Erinnerungs- und Trauma-Literatur zu begreifen, in der Autoren die Vergangenheit rekonstruieren und versuchen, sie zu verstehen. Des Weiteren versuchen sie, dem Leser die Erfahrungen extremer Natur zu präsentieren. Die ausgewählten Hindi-Texte wurden

---

<sup>79</sup>Baßler, Moritz, and Stephen Greenblatt: *New Historicism: Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Francke, 2001, S. 15.

immer als Gebiets-Studie gelesen und eingeklammert, d.h. in ihrer Eigenschaft als Dalit und Partitionsliteratur kenntlich gemacht. Innerhalb der Arbeit werden diese Texte mit ausgewählten deutschen Texten oder andersherum, deutsche mit nicht-westlichen oder außerhalb der europäischen Rahmen entstandenen Texte zusammengesetzt. Dadurch wird der Versuch unternommen, eine Perspektive zu entwickeln, die deutsche Erinnerungsliteratur mit indischer Traumaliteratur in Einklang bringt. Als Grundlage dient die Behauptung, dass die ausgewählten Primärtexte nicht nur zu einer Gebiets-Studie gehören, sondern dass sie den Erfahrungshorizont durch eine vergleichende Literaturwissenschaft erweitern. Dahingehend scheint diese Arbeit sich von anderen bisherigen geschriebenen Texten über Erinnerungs-/Post-Erinnerungsliteratur zu unterscheiden.

Außerdem ist die Verwendung der literarischen Medien bei der Rekonstruktion der Vergangenheit ein Grund der Auswahl der Texte (besonders der deutschen Texte und Texte über Partitionsliteratur). Auch die mediale Darstellung der Vergangenheit ist für diese Arbeit wichtig und umfassend<sup>80</sup>, da sie eine breite und andere Perspektive sowie ein anderes Verständnis der Vergangenheit ermöglicht und als Bereicherung für das Verständnis der Vergangenheit angesehen werden kann.

In der Arbeit werden die ausgewählten deutschen Romane *Am Beispiel meines Bruders*<sup>81</sup> von Uwe Timm und *Ein unsichtbares Land*<sup>82</sup> von Stephan Wackwitz analysiert. Bei den Texten im indischen Kontext, die die Teilung Indiens und die Rekonstruktion der Vergangenheit der Dalit-Gemeinschaften aufgreifen, handelt es sich um *Tamas*<sup>83</sup> von Bhisham Sahni *Adha Gaon*<sup>84</sup> von Rahi Masoom Reza. Die zwei Autobiographien, die in dieser Arbeit zusätzlich behandelt werden, sind *Murdahiya*<sup>85</sup> und *Manikarnika*<sup>86</sup> von Tulsi Ram und *Joothan*<sup>87</sup> von Om Prakash Valmiki.

---

<sup>80</sup>Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit werden neben den Erzählungen der Familienmitglieder auch die Medien wie Tagebücher, Briefe, Memoire, Kamera und in ihr gespeicherten Fotos rekonstruiert. Im deutschen sowie im indischen Kontext war/ist die Darstellung der Tragödie wie der Zweite Weltkrieg und die Teilung Indiens in Filmen einen grossen Erfolg.

<sup>81</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003.

<sup>82</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

<sup>83</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage, Neu Delhi, 2020.

<sup>84</sup>Reza, Masoom Rahi: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage, Neu Delhi, 2021.

<sup>85</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010, 3. Auflage, Neu Delhi, 2015.

<sup>86</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, 2014, 1. Auflage, Neu Delhi, 2015.

<sup>87</sup>Valmiki, Omprakash: *Joothan*, Radhakrishana Prakashan, 13. Auflage, 2018.

Der von Wackwitz geschriebene Familienroman *Ein unsichtbares Land* beschäftigt sich mit der Familiengeschichte des Autors. Der Gegenstand der Untersuchung ist in diesem Roman die persönlichen Erinnerungen an die historische Erfahrung der Generationen aus Perspektive der Familien. Der Roman befasst sich also mit einem Familiengedächtnis. Dabei erlebt der Leser, wie der Autor über seine eigene Familie spricht und gleichzeitig einen Zugang zur deutschen Geschichte eröffnet, wobei die Perspektive von drei Generationen berücksichtigt wird.

Bei Timms Roman *Am Beispiel meines Bruders* geht es um seine Familiengeschichte. Timm rekonstruiert die Vergangenheit seines Bruders, der am Zweiten Weltkrieg teilgenommen hatte und im selben Jahr starb, als Timm nur drei Jahre alt war. Das Tagebuch und die Briefe seines Bruders bauen den Großteil von Timms Erinnerung auf. Im Mittelpunkt der Erinnerung stehen sein Bruder und die Eltern, deren Schweigen über ihre Vergangenheit infrage gestellt wird. Daher wird bei der Analyse des Romans auch der Konflikt innerhalb der Familie untersucht.

Die Teilung Indiens ist eines der traumatischsten Ereignisse in der indischen Geschichte. Millionen von Menschen mussten aus ihrer Heimat fliehen, Millionen von Menschen wurden getötet, viele Frauen wurden vergewaltigt, viele verloren ihre Familien, viele Kinder verloren ihre Eltern und viele mussten zum Überleben konvertieren. Die Geschichtsbücher erinnern nur an die Fakten und Zahlen, etwa an die ungefähre Anzahl der Toten, schließen aber die Emotionen und das Trauma aus. Die literarischen Werke bieten dem Leser diese tragischen Ereignisse der Vergangenheit als Erfahrungsberichte an, so dass sie sich mit gegenwärtigen Wahrnehmungen verbinden lassen. In diesem Zusammenhang werden die Werke *Tamas* von Bhisham Sahni, *Adha Gaon* von Rahi Masoom Reza aufgegriffen. In diesen ausgewählten Werken werden u.a. die Themen Rekonstruktion der Vergangenheit, Leiden der Menschen, Emotionen, Scham und Schuld behandelt. Die Autoren stellen die Geschichte vor und nach der Teilung Indiens dar und erzählen auch von ihren eigenen, persönlichen und extremen Erfahrungen.

*Tamas* von Bhisham Sahni erschien 1973 und hat behandelt als zentrales Thema den Kommunalismus und konzentriert sich speziell auf die kommunalen Aufstände von Rawalpindi und Umgebung, die in der ersten Märzwoche 1947 mit dem Auftreten der Idee der Teilung auftraten.

Der Roman von Rahi Masoom Reza ist eine Dorfgeschichte, in der die Shiya Muslime in der Mehrheit sind; Er konzentriert sich auf die Situation der Muslime während und nach der Teilung Indiens, die nicht nach Pakistan auswandern wollten, weil sie Indien als ihr Vaterland ansahen.

Dalit-Autobiographien sind ein markanter Bestandteil der Dalit-Literatur. Das Wesen von Autobiographien ist transparent und inklusiv. Sie präsentieren die realen Lebenserfahrungen, gehen dabei aber über das Leben des Autors hinaus. Die Dalit-Autobiographie spricht nicht nur vom Leben eines Individuums, das von der Unterdrückung des Kastensystems geplagt wird, sondern auch von der Unterdrückung auf kommunaler Ebene. Die Geschichte eines Dalit-Lebens gibt einen Einblick in das Leben vieler anderer Dalit-Menschen. Obwohl ein autobiografischer Charakter der Focus bleibt, sind auch die Geschichten von Nebenfiguren wichtig, auf die geachtet werden muss. Um ihre ungehörten Worte, ihre unbegreiflichen Gefühle, vor allem die falsch verstandenen Tatsachen ihres Lebens zu berichtigen, haben Dalits, die das Glück hatten, Wissen und Gelehrsamkeit zu kultivieren und angeblich hochgeschätzte Neigungen in der Gesellschaft zu sichern, eine solche Erinnerung artikuliert, die sich als Medium der kulturellen, literarischen Ereignisse, populär und allgemein als Dalit-Literatur bekannt, verbreitet hat. In diesem Zusammenhang wird sich in der vorgeschlagenen Studie mit der Autobiographie von Tulsi Ram und von Omprakash Valmiki beschäftigt.

Tulsi Ram hat sein Leben in seiner Autobiographie dargestellt. Seine Autobiographie wurde in zwei Teilen veröffentlicht: *Murdahiya* und *Manikarnikaka*. *Murdahiya* ist eine tiefe Beschreibung seines Lebens und seiner Erfahrungen in seinem Dorf und *Manikarnika* ist der zweite Teil seiner Autobiographie, in der er seine Erfahrungen in der Stadt Varanasi beschreibt. Diese Autobiographie vermittelt nicht nur ein Verständnis für sein Leben, sondern für seine gesamte „Dalit-Gemeinschaft“.

*Joothan* von Omprakash Valmiki ist eine Sammlung von Memoiren. Omprakash Valmiki beschreibt sein Leben als Unberührbarer, oder Dalit, im neuen unabhängigen Indien der 1950er Jahre. *Joothan* bezieht sich auf Essensreste, die auf einem Teller liegen und für den Müll oder die Tiere bestimmt sind. Indiens Unberührbare wurden gezwungen, *Joothan* seit Jahrhunderten zu akzeptieren und zu essen. Das Wort symbolisiert den

Schmerz, die Demütigung und die Armut einer Gemeinschaft, die gezwungen ist, am unteren Ende der sozialen Pyramide Indiens zu leben.

Die vorliegende Doktorarbeit besteht aus fünf Kapiteln: Das **erste** Kapitel bietet eine allgemeine Einführung in das Thema Erinnerung, Gedächtnis und Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses usw. mit der Geschichte und Entstehung des Gebiets (Erinnerungskultur und Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur). Die wichtigen Soziologen, Philosophen und Kulturwissenschaftler, die sich mit dem Konzept der Erinnerung, der Geschichte und der Repräsentation des Gedächtnisses beschäftigen, werden hier erläutert. Auch werden die daraus hervorgegangenen, unterschiedlich entwickelten Gedächtnisformen ebenfalls vorgestellt und als theoretische Grundlage dieser Arbeit diskutiert.

Im **zweiten** Kapitel wird sich mit der Analyse der ausgewählten deutschen Texte befasst. Die Analyse konzentriert sich auf die Rekonstruktion der Vergangenheit anhand von Briefen, Tagebüchern, Memoiren, Fotos und erzählten Geschichten von Familienmitgliedern. Es wird analysiert, wie Autoren die Vergangenheit ihrer Familien anhand von Erinnerungen rekonstruieren und gleichzeitig eine neue Perspektive auf die eigene Geschichte geben. Die Analyse der Texte wird sich auch darauf konzentrieren, inwiefern das individuelle Gedächtnis, das in Form von Kamerabildern oder in Briefen sowie Tagebüchern aufbewahrt wird, als Medien bei Rekonstruktion der Vergangenheit eine Rolle spielen.

Das **dritte** Kapitel beschäftigt sich mit den ausgewählten Hindi-Erzähltexten bzw. mit zwei Dalit-Autobiographien. Die Rekonstruktion der Vergangenheit der Dalit-Gemeinschaft und auch die Wirkung der Vergangenheit in der Gegenwart werden ausführlich analysiert, um das Verständnis von Vergangenheit und Gegenwart und den damit verbundenen Erfahrungen zu vermitteln.

Das **vierte** Kapitel beschäftigt sich mit zwei Texten über die Teilung Indiens, genauer gesagt mit *Tamas* und *Adha Gaon*. Beide Autoren der Werke waren Augenzeuge der Teilungstragödie Indiens. Sie erinnern an die vergangenen Ereignissen und versuchen sie wiederzuerinnern bzw. wiederzuleben, da sie der Meinung sind, dass deren Ursache teilweise auch noch in der Gegenwart zu finden sind. Auf Grundlage der Aussage von



Urvashi Butalia, die kundtut, dass „das Geschichtsschreiben nicht in der Lage war, die Teilung Indiens darzustellen“, soll auf Basis der beiden Texte deshalb ein besseres Verständnis des Ereignisses herausgestellt werden, indem vor allem darauf geachtet wird, wie sich die Leute an das Ereignis erinnern.

Das **fünfte** Kapitel wird die Frage behandeln, ob die ausgewählten deutschen und Hindi-Erzähltexte zusammen untersucht und verglichen werden können. Zur Klärung dieser methodischen Herangehensweise wird besonders Gayatri Spivaks Verständnis der Disziplin der vergleichenden Literaturwissenschaft hinzugefügt, das die Möglichkeit bietet, Texte aus unterschiedlichem kulturellem Raum zusammen zu untersuchen, wobei der Schwerpunkt hier besonders methodologischen und weniger inhaltlichen Ursprungs ist. Verglichen werden die ausgewählten Texte in dieser Arbeit demnach auch nicht in ihren Inhalten, sondern in den Verfahrensweisen des Prozesses der Rekonstruktion und der Nachvollziehbarkeit der Vergangenheit.

Grundsätzlich sei an dieser Stelle kurz vermerkt, dass die vorliegende Arbeit den Eindruck vermitteln könnte, dass das Phänomen der Post-Erinnerungsliteratur bezogen auf die Hindi-Werke nicht so klar definiert werden kann, wie im Falle der Post-Erinnerungsliteratur des Holocaust. Obwohl Kamleshwers Erzählung im Jahr 2000 erschien (53 Jahren nach der Teilung), erzählt sie immer noch seine eigene, selbst miterlebte Geschichte der Vergangenheit. Ich werde meine Suche daher nach Erzählungen fortführen, die von Schriftstellern geschrieben sind, die zu der Generation gehören, deren Erfahrung der Teilung - im Sinne der Post-Erinnerungsliteratur - nicht unmittelbar ist. Im Fall der autobiographischen Schriftstücke der Dalits handelt es sich in dem Sinne um eine andere Bezugnahme, als dass die Erinnerung an die Vergangenheit sich nicht wirklich von der heutigen Erfahrung einiger Autoren unterscheidet.

Die Erfahrung ihrer Marginalisierung und der soziokulturellen und ökonomischen Viktimisierung läuft schließlich weiterhin generationenübergreifend fort.

Ein anderer Aspekt, der zu meinem Fokus gehört, ist das Wesen der „dicken Beschreibung“ in den jeweiligen literarischen Werken. Während die deutschen Post-Erinnerungsliteratur die Vergangenheit mit Hilfe nicht nur verbaler Renderings rekonstruiert - die Überreste der Vergangenheit - und durch ihre Interpretation zu einem

„tieferen“ oder „breiteren“ Verständnis ihrer Vergangenheit gelangt, wird interessant herauszufinden sein, wie dieses Phänomen sich möglicherweise auch in den Hindi-Texten manifestiert.

### **Schlussfolgerung**

In diesem Teil der Arbeit werden die Ergebnisse anhand der Analyse der ausgewählten Texte zusammengefasst.

# Kapitel 1

## Theoretische Grundlagen: Erinnerungsliteratur und das kollektive Gedächtnis

Kulturelles Gedächtnis:

„In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar: für sich und für andere. Welche Vergangenheit sie darin sichtbar werden und in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten lässt, sagt etwas aus über das, was sie ist und worauf sie hinauswill“.<sup>88</sup>

### 1. Erinnerungsliteratur

#### 1.1. Erinnerungskultur

In der kulturwissenschaftlichen Forschung sind Begriffe wie Erinnerung und Gedächtnis Leitfäden geworden und durch diese Forschung wurde die Heterogenität der erinnerungskulturellen Konzepte hervorgebracht. Daher ist es schwierig geworden, den Begriff Erinnerungskultur eindeutig zu definieren. Mathias Berek definiert den Begriff Erinnerungsliteratur als „die Gesamtheit aller Phänomene menschlicher Gesellschaft, die einen gemeinsamen Umgang mit Vergangenheit zum Inhalt haben“.<sup>89</sup>

Andreas Huyssen bezeichnet die Entstehung des Diskurses „Memory Boom“ (Erinnerung, Gedächtnis) als kulturelles und politisches Phänomen. „One of the most

---

<sup>88</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan und Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9–19. Hier. S.16.

<sup>89</sup>Berek, Mathias: *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Eine Theorie der Erinnerungskulturen, Harrassowitz Verlag, 2009, S. 38.

surprising cultural and political phenomena of the recent years has been the emergence of memory in Western societies [...]”.<sup>90</sup>

Das Gedächtnis wurde nach dem Kalten Krieg einer der wichtigsten Marker für die kollektive Identität und damit wurde das Kollektive und die Nation konstituiert.<sup>91</sup> Im deutschen Kontext haben Begriffe wie Gedächtnis und Erinnerung am Ende des 20. Jahrhunderts mit der Geschichte dieses Jahrhunderts zu tun. Dazu gehören die Ereignisse der beiden Weltkriege und der Holocaust, Flucht und Vertreibung, die Geschichte der Gastarbeiter und der Migration. Im Laufe der Zeit sind alle Ereignisse in der Geschichtsforschung ein Thema geworden und sind vielfach untersucht und rekonstruiert worden. Die Ansichten der Forschung, was in der Vergangenheit geschehen ist, gehen nur noch selten auseinander. Die Vergangenheit vergeht nicht. Es wird immer wie die Frage gestellt und diskutiert: Wie wirkt sich die Vergangenheit auf die Gegenwart aus: Wie lassen sich die Optionen der Gestaltung der Zukunft von ihr ableiten? Die Hauptfrage der Erinnerungskultur ist: Wem gehört die Geschichte? Mit dieser Frage beschäftigen sich auch die Bücher von Aleida Assmann und Norbert Gstrein, die von den Begriffen Erinnerung, Gedächtnis, Erinnerungsliteratur und Geschichte ausgehen. Die Künste (Literatur, Film) erzählen von Vergangenheit und interpretieren sie. Es ist erkennbar, wie seit den 90er Jahren der Anspruch gerade von Film und Literatur auf die Vergangenheitsbewältigung zugenommen hat. In der Literatur und in den Filmen werden die historischen Stoffe anders als in (den Bereichen) Politik, Soziologie und Geschichtswissenschaft behandelt und ausgearbeitet. Die historischen Stoffe werden frei aufgenommen, behandelt und ausgedeutet. Wie Aleida Assmann diagnostiziert:

„Im Erinnerungsroman gibt es freie Lizenzen zum Erfinden, die sich von den Darstellungsregeln des historischen Diskurses lösen, ohne dabei aber den Anspruch aufzugeben, neue Zugänge zu der historischen Welt zu eröffnen. Im Erinnerungsroman wird die Geschichte neu besichtigt und rekonstruiert mit dem Ziel, unbewältigt schwelende und noch unbekannte, oder besser: nicht anerkannte Aspekte der historischen Wahrheit freizulegen“.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup>Huyessen, Andreas: *Present pasts. Media, Politics, Amnesia*, In: *Public Culture*, Duke University Press, 2000, S. 21-38, Hier; S. 21.

<sup>91</sup>Vgl. Radonic, Ljiljana: *Gedächtnis in 21. Jahrhunderts, Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs*, transcript Verlag, Bielefeld, 2016, S. 7.

<sup>92</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Konstanz, 2011, S. 216.

Die ausgewählte Autobiographie gibt eine neue Perspektive auf die Vergangenheit, die das Leben einer unberührbaren Person erzählt, wovon vorher nie oder kaum gesprochen wurde oder besser gesagt, das nicht anerkannt wurde (von der Mehrheit sowie auch von vielen in der eigenen Gemeinschaft).

Assmann geht davon aus, dass die Erinnerungsromane im Gegensatz zum Bildungsroman „keine Geschichte des Werdens und der Identität(trans)formation“<sup>93</sup> erzählen, sondern „eine Geschichte der Traumatisierung und anhaltenden Nachwirkungen“.<sup>94</sup> Das heißt: Es geht in dieser Literatur um eine Erinnerung, Erfahrung, und eine Erzählung, die keinen Status gewonnen hat und die „widersprüchlich, disparat, unantastbar geblieben ist und vom gesellschaftlichen Bewusstsein ausgeschlossen oder abgeblendet“<sup>95</sup> wurde. Hierin liegt auch der erste Unterschied zwischen der spezifischen Geschichtserforschung in Literatur und Filmen einerseits und der in Politik, Soziologie und Geschichtswissenschaft andererseits begründet.

## 1.2. Erinnerungskultur und Erinnerungsliteratur

In ihrem Aufsatz „Erinnerungshistorische Literaturwissenschaft: Was ist...und zu welchem Ende...?“ bezieht sich Astrid Erll auf das von Ernst Cassirer geprägte Konzept des ‚animal symbolicum‘ und konstatiert, dass in Erinnerungskulturen dieses Konzept gut zu beobachten sei:

„Bei der Überführung der Wirklichkeitserfahrung wird die Vergangenheit rekonstruiert, dabei werden die politischen, sozialen und kulturellen Handlungen der Gegenwart reflektiert und Erwartungen der Zukunft geweckt. Die Vergangenheit wird in Erinnerungskultur angeeignet, durch symbolische Formen im kollektiven Gedächtnis verwirklicht und weitergeleitet und aus kollektiven Gedächtnissen wird Sinn und Identität gestiftet. Während die traditionelle Geschichtsschreibung sich auf die historische Struktur, Fakten, politische und militärische Ereignisse fokussiert, legt demgegenüber die Erinnerungsgeschichte Wert auf den Prozess der Aneignung der Geschichte und ihre Deutung, Funktionalisierung durch die soziale Gemeinschaft. Die Vergangenheit in

---

<sup>93</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte?* Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Konstanz, 2011, S. 213-225, S. 216.

<sup>94</sup>Ebd. S. 216.

<sup>95</sup>Ebd. S. 216

erinnerungshistorischen Kontext heißt die, Wirklichkeit kollektiver Erinnerungspraxis“.<sup>96</sup>

Die Basis dieser Art der Vergangenheitsdeutung ist nicht etwas, was Leopold von Ranke hervorgehoben hat, sondern lässt sich eher im Sinne Johann Gustav Droysens, d.h. einer Fokusverschiebung von „wie es eigentlich gewesen ist“ zu „wie es erinnert/gedeutet wird“ verstehen.<sup>97</sup>

In einem literarischen Werk der Erinnerungskultur, wie zum Beispiel in einem Roman, wird die Vergangenheit rekonstruiert und interpretiert und wird eine narrative Auseinandersetzung der Geschichte entwickelt. Dabei wird eine bestimmte künstlerische Form des Bezugs auf die Vergangenheit genutzt und die Vergangenheit wird erzählt.

In der literarischen Erzählung wird an die Geschichte erinnert, dabei werden „die faktischen Zeugnisse mit künstlerischen Fiktionen verknüpft“<sup>98</sup> und ausgearbeitet: d.h. die Vergangenheit und Geschichte werden nicht nur rekonstruiert, sondern neu erfunden. Jan Assmann schreibt in diesem Zusammenhang: „In der Erzählung findet verinnerlichte Vergangenheit ihre Form“.<sup>99</sup> In seiner Autobiographie erinnert Tulsi Ram an seine Vergangenheit, indem er Erinnerungen seiner Kindheit, Erinnerungen an die Diskriminierung in der Schule, an der Universität, im Dorf, in der Stadt Varanasi und im Alltagsleben rekonstruiert und bringt dabei auch die verinnerlichte Vergangenheit zum Ausdruck. Er erzählt, wie er sich damals gefühlt hat.

Im Laufe der Zeit haben Erinnerung und Literatur ein Verhältnis entwickelt, das geradezu ein neues Genre zu konstituieren scheint. Die primären Antriebskräfte der Literatur, wie unkonventionelle Aufmerksamkeit, Sprachvermögen und Phantasie ist in der

---

<sup>96</sup>Erell, Astrid: *Erinnerungshistorische Literaturwissenschaft: Was ist... und zu welchem Ende...?* In: Nünning, Ansgar und Sommer Roy (Hrsg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft, Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 2004, S. 115-129, Hier; S. 116.

<sup>97</sup>Ebd. S. 116.

<sup>98</sup>Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 5. Aufl. München, 2000, S. 75.

<sup>99</sup>Ebd S. 75.

Erinnerungsliteratur sehr wichtig, wo die eigene Erfahrung als Rohstoff der Literatur gebraucht wird.

Seit den neunziger Jahren verwendet man in Ergänzung zum Begriff „Erinnerungskultur“ den Begriff „Erinnerungsliteratur“. In der Erinnerungsliteratur fokussieren sich die Autoren meist auf die eigene Familiengeschichte. Ihre Texte stellen einen Zusammenhang zwischen den jeweiligen Generationen der Familie her und beleuchten das Verhältnis dieser zueinander. In den so genannten Familien- und Generationsromanen wird die Suche nach der eigenen Vergangenheit mit der Geschichte der Eltern und Großeltern verknüpft.

In seinem Buch *Rekonstruierte Vergangenheit: Das Loetschental und das Durnholzertal, Wirtschaftliche und sozio-kulturelle Entwicklung von zwei angeschlossenen Alpentälern zwischen 1920 und 2000 aus der Sicht der Betroffenen* beruft sich Josef Siegen auf Jörn Leonhard (Neuzeithistoriker, ist tätig als Professor an der Universität Freiburg), der die Familie das Primäre Institution für (das Gedächtnis / die Erinnerung) eines Individuums betrachtet: „Zum Familiengedächtnis gehört vor allem die Art und Weise, wie innerhalb der Familie diese Familienerinnerungen durch Kommunikation konstruiert und vermittelt werden“.<sup>100</sup>

Aleida Assmann sieht in der Erinnerungsliteratur einen neuen Impuls des wissenschaftlichen Diskurses über Erinnerungskultur und als späte Antwort auf die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Im indischen Diskurs kann Dalit-Literatur als Protestliteratur, die auch eine späte Antwort auf die Gewaltgeschichte, Exklusion und Diskriminierung sein kann, bezeichnet werden, in der viel Frustration, Wut, Hoffnung und Unterdrückung zum Ausdruck kommt. Dalit-Literatur blieb für Jahrhunderte sprachlos. Sie hat keinen Platz in Mainstream Hindi-Literatur bekommen. Sie öffnet nun ihr Herz in Form von Gedichten, Balladen, Dramen, kurzen Erzählungen, Romanen, kritischen Essays, Biografien, Autobiographien und historischen Schriften. Die Beschäftigung mit dem Thema der Teilung Indiens im Jahr 2000 von Kamleshwar zeigt,

---

<sup>100</sup>Leonhard, Jörn: zit. nach: Siegen, Josef: *Rekonstruierte Vergangenheit: Das Loetschental und das Durnholzertal, Wirtschaftliche und sozio-kulturelle Entwicklung von zwei abgeschlossenen Alpentälern zwischen 1920 und 2000 aus der Sicht der Betroffenen*, LIT Verlag, Münster, 2004, S, 27. (E-Book, Gelesen am 30.12.2019)

dass das Thema in der Gegenwart einen neuen Impuls im wissenschaftlichen Diskurs geben kann.

Diese Literatur bewegt sich laut Assmann zwischen Fiktion und Fakten, Vorstellungskraft und Untersuchung sowie zwischen Erfindung und Authentizität:

„Diese Literatur zeugt davon, was die elterliche Generation durch Euphemismen, Schweigen, Schuldgefühle und andere Selbstimmunisierungsreflexe eingekapselt und davon abgehalten hat. Nichtsdestotrotz wurde es subkutan auf die zweite und dritte Generation übertragen. [...]“<sup>101</sup>

Assmann weist auch darauf hin, dass ‚Erinnerungsromane‘ durch fiktionale Ausarbeitung und ‚fiktive Erfindungen‘ dazu beitragen zu veranschaulichen, was historisch garantiert ist und eine innere Perspektive auf die Ereignisse zu geben. Dadurch überwinden sie die selbst auferlegten Grenzen der Geschichtsschreibung.<sup>102</sup>

Literarische Fiktion versucht, Ereignisse festzuhalten und für die nächsten Generationen verfügbar zu machen. Es wird versucht, die Erfahrungen, die kollektiven Erinnerungen und Erinnerungen von Individuen zu visualisieren. Marianne Hirsch, Professorin für Englische und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Columbia University, spricht über Postmemory und definiert sie als die Beziehung, die die Generationen nach dem Ereignis zum „persönlichen, kollektiven und kulturellen Trauma derer, die zuvorgekommen sind“, haben.<sup>103</sup>

### 1.3. Postmemory

Die Forschung von Marianne Hirsch steht in enger Beziehung zur Gedächtnisforschung von Jan und Aleida Assmann. Die Theorie der Assmanns erkläre, so Hirsch, wie die durch eine traumatische Erfahrung unterbrochene Übertragung von Erinnerungen zur Ausbildung neuer Formen des Erinnerns führe.<sup>104</sup> Hirsch diskutiert die Abfolge, wie individuelle Erinnerungen in ein kollektives Gedächtnis eingespeist und dabei zunächst

---

<sup>101</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Universität Konstanz, 2011, S. 213- 225. Hier. S. 216.

<sup>102</sup>Ebd. S. 216.

<sup>103</sup>Hirsch, Marianne: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*, Columbia University Press, New York, 2012.

<sup>104</sup>Vgl. Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*, *Poetics today* 29 (1), 20008, S. 103-128. Hier. S. 110.



intra- dann inter- und schließlich transgenerational vermittelt werden <sup>105</sup>: beginnend bei der individuellen Erinnerung bzw. den selbst gemachten Erfahrungen, die sie als „embodied memory“<sup>106</sup> bezeichnet, die an das familiäre Gedächtnis und anschließend in ein gruppenspezifisches Gedächtnis weitergegeben, bevor sie abschließend Teil eines institutionalisierten bzw. kulturellen Gedächtnisses würden.<sup>107</sup> Die traumatische Erfahrung von Krieg, Genozid und Vertreibung störe diese Kette in allen Gliedern:

Auf der einen Seite sei es häufig der Fall, dass Überlebende nicht in der Lage seien über das Erlebte zu sprechen und ihre Erfahrungen mit dem familiären Gedächtnis zu teilen, während gleichzeitig durch die systematische Zerstörung des kulturellen Erbes die Möglichkeit genommen werde, das Trauma mit dem kulturellen Archiv zu verbinden und zu bewahren.<sup>108</sup>

„The structure of post memory clarifies how the multiple ruptures and radical breaks introduced by traumata and catastrophe inflict intra- inter- and transgenerational inheritance [...]. That archive, in case of traumatic interruption, exile, and diaspora, has lost its direct link to the past, has forfeited the embodied connections that forge community and society [...] Post memorial work [...] strives to reactivate and reembody more distant social/national and archival/cultural memorial structures by reinvesting them with resonant individual and familial forms of mediation and aesthetic expression“<sup>109</sup>

Die Post-Generationen erben Erinnerungen, die ihre eigenen Lebensgeschichten überfordern können. Für Hirsch ist die Verbindung zwischen Postmemory und Vergangenheit „nicht durch Erinnerung, sondern durch fantasievolle Investition, Projektion und Kreation vermittelt“.<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup>Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*. Poetics today 29 (1), 2008, S. 103-128. Hier. S. 111.

<sup>106</sup>Die „embodied memories“ der Überlebenden stehen dabei dem Begriff der „received memories“ der Folgegeneration gegenüber. Vgl. Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*, Poetics today 29 (1), 2008, S. 103-128. Hier. S. 106.

<sup>107</sup> Vgl. Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*, Poetics today 29 (1), 2008, S. 103-128. Hier. S. 110.

<sup>108</sup>Ebd. S. 111

<sup>109</sup>Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*, Poetics today 29 (1), 2008, S. 103-128. Hier. S. 111.

<sup>110</sup>Hirsch, Marianne: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.

#### 1.4. Die autobiographische Erfahrung und Autonomie der Fiktion

Fiktion ist nach der Definition des Dudens etwas, was nur in der Vorstellung existiert; etwas Vorgestelltes, Erdachtes. Im Zusammenhang mit der Erinnerungsliteratur ist es wichtig, „zwischen Fiktion im Sinne der Formung und im Sinne von freier Erfindung zu unterscheiden“<sup>111</sup>. Aleida Assmann schlägt in diesem Zusammenhang vor, dass sich die literarische Ausarbeitung und Fiktionalisierung unterscheiden sollen.<sup>112</sup> Sie ist der Meinung, dass literarische Ausarbeitung sich „aus den Fragen der Darstellung wie Rahmung, Narrativierung, stilistische Mittel, Deutungsangebote usw. ergibt. Demgegenüber heißt Fiktionalisierung, dass Teile der Erzählung bewusst hinzuerfinden, umgestellt oder anderweitig verändert werden“.<sup>113</sup>

Im Jahr seines Romans *Wartime Lies/Lügen in Zeiten des Krieges*, in dem er das Trauma seiner Kindheitsgeschichte erzählt, geht Louis Begley mit dieser Grenze um. Über das Verhältnis von Fiktion und Fakten hat Louis Begley in seiner Heidelberger Poetikvorlesung gesprochen. Begley hat den Prozess der Fiktionalisierung seiner autobiographischen Erinnerung erläutert:

„Wenn ich die Geschichte überzeugend erzählen wollte, musste ich die Erinnerungen mit meiner Einbildungskraft verdichten und umwandeln. [...] Die Romanform und die Freiheit zur Erfindung, die sie gewährt, boten mir die psychische Abschirmung, durch die es überhaupt möglich wurde, Themen in Angriff zu nehmen – die Auslöschung der Juden in Polen ist nur eines davon –, die ich sonst für unzugänglich, wenn nicht sogar verboten gehalten hätte“.<sup>114</sup>

Die zur Untersuchung ausgewählten Texte stehen hier im Spannungsfeld von Erinnerung, individuellem Gedächtnis, Geschichtsschreibung, Vergangenheit, Gegenwart und literarischer Fiktionalisierung.

---

<sup>111</sup>Assmann, Aleida: *Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Universität Konstanz, 2011, S. 213- 225, S. 218.

<sup>112</sup>Ebd. S. 218

<sup>113</sup>Ebd. S. 218

<sup>114</sup>Begley, Louis: *Zwischen Fakten und Fiktionen*. Heidelberger Poetikvorlesungen. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger. Frankfurt a.M., 2008, S. 13 f.

## 1.5. Hauptbegriffe der Gedächtnisforschung

### 1.5.1. Gedächtnis und Erinnerung

Der Themenkomplex „Erinnerung und Gedächtnis“ hat zur Zeit Konjunktur, und das nicht nur im Bereich der Kulturwissenschaften und Literaturtheorie, sondern auch in seiner philosophisch-dekonstruktivistischen Komponente/Bedeutung. Auf Deutsch tauchen zwei Worte auf (Gedächtnis und Erinnerung), die oft als Synonym betrachtet werden, aber gelegentlich auch als Begriffe mit geradezu gegensätzlicher Wertigkeit verwendet werden.<sup>115</sup> Auf Englisch bedeuten diese Begriffe: Memory‘. Es gibt kein gleichwertiges Wort für ‚Memory‘, obwohl es so viele Begriffe in diesem Wortfeld gibt: remember, remembrance, recall, recollection, memorization. Das Wort ‚Erinnerung‘ stammt aus dem Verb ‚erinnern‘ und in dem Wort ‚Gedächtnis‘ sind die Verben ‚denken‘ und ‚gedenken‘ enthalten. Diese zwei Begriffe können gegenübergestellt werden. Während ‚Erinnern‘ für die „Tätigkeit des Zurückblickens auf vergangene Ereignisse“<sup>116</sup> steht, verankert ‚Gedächtnis‘ hingegen „die Voraussetzung dieser Tätigkeit im biologischen Organ des Gehirns und dem neuronalen Netzwerk“.<sup>117</sup> Gedächtnis ist auch Produkt der Erinnerungen und Sammlungen der Erinnerungen. Um sich erinnern zu können, muss man ein organisches Gedächtnis haben, wenn das Gedächtnis für die allgemeine Anlage zum Erinnern steht. Im technologischen Kontext gibt es heutzutage Daten-Speicher wie Computer, Handy usw. In dieser Weise kann Gedächtnis auch metaphorisch mit Daten-Speicher gleichgesetzt werden. Zu ihrer (Erinnerung und Gedächtnis) Unterscheidung begnügt Harald Weinrich mit der Feststellung, dass „dem Gedächtnis eine mehr umfassende und öffentlich-schulmäßige, der Erinnerung eine eher subjektiv-private Bedeutung zukommt.“<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup>Assman, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin, 2006, S.180.

<sup>116</sup>Ebd. S.180.

<sup>117</sup>Ebd. S.180.

<sup>118</sup>Weinrich, Harald: *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, C.H. Beck Verlag, München, 1997, S. 12.

### 1.5.2. Erinnerung und Geschichte

Der Kulturwissenschaftler Jan Assmann hat geschrieben: „Alles spricht dafür, dass sich um den Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, das die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht in neuen Zusammenhängen sehen lässt“.<sup>119</sup> In der Geschichtsforschung und in der Geschichtsschreibung wird sich auf die Rekonstruktion des Vergangenen fokussiert. Erinnerung und Gedächtnis sind zwei wichtige Elemente in der Erinnerungsliteratur und sie werden „nicht daran gemessen, ob sie korrekt oder authentisch sind. Vielmehr wird gefragt, warum bestimmte Erinnerungen für wahr oder wichtig gehalten und immer wieder aufgerufen werden“.<sup>120</sup> Die Bearbeitung der Erinnerung und des Gedächtnisses in der Literatur ist problematisch, denn die beiden Begriffe wurden oft für Synonyme gehalten. Auf Englisch bedeuten die beiden Begriffe „Memory“.<sup>121</sup>

In einem Vortrag, den Paul Ricoeur auf der 22. Marc Bloch- Konferenz gehalten hat, konzentriert er sich auf die Frage nach der Repräsentation der Vergangenheit, insbesondere auf die Beziehung zwischen der Erinnerung und der Historiographie. Ihm zufolge ist die Erinnerung an die Sache nicht immer gegeben, sondern man muss sie suchen und diese Suche betrachtet er als ‚Wiedererinnerung‘, als Aus-dem-Gedächtnis-Hervorholen und In-Erinnerung-Rufen.<sup>122</sup> Er entwickelt zwei Rubriken: Anwesenheit der Erinnerung und Suche nach der Erinnerung. Mit den beiden Rubriken wird ein allgemeiner Rahmen einer Phänomenologie des Gedächtnisses abgesteckt.<sup>123</sup> Er zweifelt an der Erinnerung als Vorstellungsbild, die mit der Fiktion, Phantasie oder Halluzination verwechselt werden kann. Die Erwägungen zum Verhältnis von Geschichte und Repräsentation setzen bei der Erwartung des Lesers an. Der Leser erwartet eine klare

---

<sup>119</sup>Assman, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin, 2006, S.11.

<sup>120</sup>Vgl. Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin, 2006, S. 184.

<sup>121</sup>Ebd. S. 184.

<sup>122</sup>Ricoeur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Lit Verlag Münster, 2002.

<sup>123</sup>Ebd.

Unterscheidung zwischen Historiografie und Phantasie und als ein Leser eines historischen Textes eine „wahre Erzählung“ und keine Fiktion.

### 1.5.3. Gedächtnis und Geschichte

Gedächtnis und Geschichte wurden erst mit dem Aufkommen der Geschichtswissenschaft als zwei getrennte Formen gesehen und danach auch als Gegensätze behauptet. Früher wurden alle Mechanismen der Geschichtsschreibung als „eine Form von Erinnerung und Bewahrung eines Gedächtnisses“<sup>124</sup> verstanden. Nach Theoretikern des kollektiven Gedächtnisses ist die Unterscheidung zwischen Gedächtnis und Geschichte zu einer Leitdifferenz geworden. Bei ihnen werden diese Begriffe gegenseitig bestimmt: „Das eine ist immer das, was das andere nicht ist“.<sup>125</sup> In ihrem Buch zitiert Assmann Friedrich Nietzsche, der in seinem Text *Vom Nutzen und Nachteil der Historie* das für das Leben lebensdienliche Gedächtnis und die lebensfremde Geschichte einander polemisch gegenübergestellt hat. In seiner Terminologie steht für Geschichte vorwiegend ‚Erinnern‘ und für Gedächtnis ‚Vergessen‘. Er geht davon aus, „dass jeder Mensch und jedes Volk (...) je nach seinen Zielen, Kräften und Nöten eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit braucht“.<sup>126</sup> Nietzsche schlägt zwei Kulturmodelle vor, die einander entgegengesetzt sind und die mit den Begriffen Geschichte und Gedächtnis gleichgesetzt werden können.

1. Im ersten Fall, den er bedrohlich findet, ist die Gegenwart stark von der Vergangenheit beeinflusst. 2. Im zweiten Fall, den er herbeisehnt, verhält es sich umgekehrt, ist die Vergangenheit von der Gegenwart beeinflusst.<sup>127</sup>

Maurice Halbwachs unterscheidet Geschichte und Gedächtnis auf einer anderen Ebene, wobei er einerseits vom Begriff des kollektiven Gedächtnisses und andererseits von dem des Gedächtnisses der Geschichtswissenschaft ausgeht. Für ihn ist wichtig, was die lebendigen Menschen als Gruppen zusammenhält. Deshalb ist die Bedeutung der

---

<sup>124</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck, München, 2006, S. 44.

<sup>125</sup>Nietzsche, Friedrich, zit. nach. Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C. H. Beck, S. 130.

<sup>126</sup>Ebd. S. 130.

<sup>127</sup>Ebd. S. 130.

gemeinsamen Erinnerungen ein wichtiges Mittel. Daraus entstehen die Begriffe ‚Gruppendächtnis‘ und ‚kollektives Gedächtnis‘. Laut ihm unterscheiden sich das kollektive Gedächtnis und das Gedächtnis für die Geschichtswissenschaft:

1. Das kollektive Gedächtnis sichert Eigenart und Kontinuität einer Gruppe, während das historische Gedächtnis keine identitätssichernde Funktion hat.<sup>128</sup>

2. Die kollektiven Gedächtnisse ebenso wie die Gruppen, mit denen sie verbunden sind, existieren stets im Plural, während das historische Gedächtnis, das einen integrierenden Rahmen für viele Geschichten konstruiert, im Singular existiert.<sup>129</sup>

3. Das kollektive Gedächtnis blendet Veränderungen weitgehend aus, während sich das historische Gedächtnis auf ebendiese Veränderungen spezialisiert.<sup>130</sup> Im Zusammenhang mit den Begriffen Gedächtnis und Geschichte konstatiert Maurice Halbwachs:

„Die historische Welt ist gleich einem Ozean, in den alle Teilgeschichten einmünden. [...] Die Geschichte kann als das universale Gedächtnis des Menschengeschlechtes erscheinen. Aber es gibt kein universales Gedächtnis. Jedes kollektive Gedächtnis hat eine zeitlich und räumlich begrenzte Gruppe zum Träger. Man kann die Totalität der vergangenen Ereignisse nur unter der Voraussetzung zu einem einzigen Bild zusammenstellen, dass man sie vom Gedächtnis jener Gruppen ist, die sie in Erinnerung behielten, dass man die Bande durchtrennt, durch die sie mit dem psychologischen Leben jener sozialen Milieus verbunden waren, innerhalb derer sie sich ereignet haben, und dass man nur ihr chronologisches und räumliches Schema zurückbehält.“<sup>131</sup>

Der französische Historiker Pierre Nora stellt eine Beziehung zwischen Geschichte und Gedächtnis her. Pierre Nora unterscheidet auch die beiden Begriffe Geschichte und Gedächtnis: In seinem Buch zeigt Nora die Unterschiede von Gedächtnis und Geschichte. Wo Halbwachs von der Existenz kollektiver Gedächtnisse ausgeht, meint Nora, dass man

---

<sup>128</sup>Halbwachs, Maurice, zit. nach. Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C. H. Beck, 1999, S. 130.

<sup>129</sup>Ebd., S. 130.

<sup>130</sup>Ebd. S. 130.

<sup>131</sup>Ebd., S. 130.

nur deshalb so viel vom Gedächtnis spricht, weil es keines mehr gibt.<sup>132</sup> Laut Nora sind Gedächtnis und Geschichte Gegensätze:

„Gedächtnis, Geschichte: Keineswegs sind dies Synonyme, sondern, wie heute bewusst wird, in jeder Hinsicht Gegensätze. (...) Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in ewiger Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit. (...) Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung. Das Gedächtnis entwächst einer Gruppe, deren Zusammenhang es stiftet (...). Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem, so ist sie zum Universalen berufen“.<sup>133</sup>

Während Friedrich Nietzsche, Pierre Nora und Maurice Halbwachs in ihren Werken die Begriffe Geschichte und Gedächtnis polarisieren, bestreitet Assmann diese Polarisierung und fasst beide Modi der Erinnerung vielmehr als komplementär auf.<sup>134</sup>

## 1.6. Gedächtnis

Das Gedächtnis ist im Laufe des letzten Jahrhunderts zu einem Hauptthema in der kulturwissenschaftlichen Neuorientierung geworden. Gedächtnis ist ein Forschungsgegenstand in unterschiedlichen Disziplinen geworden. Die Neurologen betrachten die neuronalen Grundlagen als Gegenstand ihrer Forschung und die Psychologen kognitive und emotionale Gedächtnisse. Diese Erzählgemeinschaften entstehen aus Familiengeschichten oder einem ähnlichen Hintergrund.

Für Literatur- und Kulturwissenschaftler ist der Diskurs des Gedächtnisses auch ein Gegenstand der Forschung geworden: „Sie untersuchen das ‚kulturelle Gedächtnis‘, das sich langfristig in Texten und Bildern, Vorstellungen und Praktiken als ein kulturelles Erbe aufbaut“.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup>Vgl. Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990, S. 11.

<sup>133</sup>Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990, S. 12f.

<sup>134</sup>Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C. H. Beck, S. 134.

<sup>135</sup>Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin 2006, S. 179.

### 1.6.1. Vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis

Menschen sind Aleida Assmann zufolge als Individuen zwar unteilbar, aber keineswegs selbstgenügsame Einheiten. Jedes Individuum ist laut ihr mit einem ‚Wir‘ oder mit verschiedenen ‚Wir-Gruppen‘ verknüpft. Das Individuum hat keine eigene Identität, sondern seine Identität wird von dieser Wir-Gruppe bezogen. Die Wir-Gruppen bieten dem Individuum vielfältige Mitgliedschaften, die mehr oder weniger exklusiv sind. Manchmal erfolgt der Eintritt in eine Wir-Gruppe unbewusst, anders gesagt: „Ohne eine bewusste Wahl“.<sup>136</sup>

Zum Beispiel durch die Geburt eines Kindes in eine Familie, in eine Generation oder in eine Nation hinein. Bernhard Waldenfels zufolge entfaltet Nichtzugehörigkeit zu einem ‚Wir‘, zu einer Wir-Gruppe oder zu einem Kollektiv das Gefühl der Fremdheit und ein Individuum fühlt sich (in diesem Zusammenhang entsprechend) fremd.

„Als fremd gilt das, was aus der jeweiligen kollektiven Eigenheitssphäre ausgeschlossen und von der kollektiven Existenz getrennt ist, was also nicht mit Anderen geteilt wird. Fremdheit bedeutet in diesem Sinne Nichtzugehörigkeit zu einem Wir“.<sup>137</sup>

Im indischen Kontext sind die Dalits (die Leute aus den niedrigen Kasten) in dieselbe Religion wie Brahmane oder Angehörige aller anderen Kasten geboren, sie beten die gleichen männlichen und weiblichen Götter an und haben dennoch nicht das Recht, die meisten Tempel zu betreten. Das Gefühl, dass die Dalits Teil der Gruppe ‚Wir‘ als eine religiöse Identität sein können, fehlt immer noch bei Dalits. Sie gehören zur selben Religion, zur selben Gemeinschaft, aber sie sind fremd. Die Erinnerungen an die Teilung Indiens konstituieren eine Art Identitätsbildung, da die Frage nach der Zugehörigkeit (religiöse oder nationale) untersucht wird. In einer Debatte über koloniale und postkoloniale Identität behauptet Abdul JanMohammad, dass der Begriff „The Othering“ nicht von den kolonialisierten Ländern entwickelt wurde, sondern von den Kolonialmächten bzw. von den Europäern:

“The ‘othering‘ of vast numbers of people by European colonialist thought, and their construction as backward and inferior, depended upon the “Manichean

<sup>136</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck, München, 2006, S. 21.

<sup>137</sup>Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S. 22.



allegory”, in which a binary and the implacable discursive opposition between races produced.”<sup>138</sup>

Homi K. Bhabha übt Kritik an den Kolonialmächten und ist der Meinung, dass es den Kolonialmächten nicht gelungen ist, eine stabile Identität zu stiften: “several critics, and most notable Homi K. Bhabha have emphasised the failure of colonial regimes to produce stable and fixed identities, and suggested that hybridity of identities and the ‘ambivalence’ of colonial discourse more adequately describe the dynamics of the colonial encounter”.<sup>139</sup> Die Teilungsliteratur spricht von dieser Hybridität und Ambivalenz von Identitäten, die vor der Teilung Indiens existierten und immer noch existieren.

In manchen Fällen kann ein Individuum neben diesem Eintritt in Gruppen, in die es hineingeboren ist, auch anderen Gruppen, an denen das Individuum absichtlich und freiwillig Teil nehmen kann, z.B. als Mitglied einer politischen Partei, beitreten.<sup>140</sup> Die Wir-Gruppe ist für jedes Individuum unterschiedlich bedeutend, insofern sie dem Individuum ein soziales Milieu und kollektive Erinnerungen anbietet. Durch die Teilnahme an diesen Wir-Gruppen entwickelt ein Individuum sein kollektives, soziales und kulturelles Gedächtnis und seine kollektive Identität. Aleida Assmann unterscheidet diese Wir-Gruppe in zwei Formen: Die informelle Wir-Gruppe, etwa die Nachbarschaft und der Freundeskreis, die im Laufe der Zeit geändert werden können, zum einen. Die zweite Form ist die formelle Wir-Gruppe, mit der unsere Identität gebildet wird, z.B. Religion, Nation. Das kann aber auch durch Konversion und Migration geändert werden.

Aleida Assmann geht davon aus, dass in den Zeitdimensionen solcher Wir-Gruppen Unterschiede bestehen: Während die informellen Mitgliedschaften meist kurzfristig sind und sich bereits nach einigen Jahren oder Dekaden wieder auflösen, enden die formellen Mitgliedschaften spätestens mit dem Tod. Diese Aussage kann aber nicht im Zusammenhang einer Familie behauptet werden, denn in der Familie bleibt die Anwesenheit der Abwesenden durch die Erinnerungen. Diese Erinnerungen werden in

---

<sup>138</sup>Vgl. JanMohammad, Abdul, zit. nach. Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998, S. 91.

<sup>139</sup>Bhabha, K. Homi, zit. nach. Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998, S. 91-92

<sup>140</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck. München. 2006, S. 21.

beiden Wir-Gruppen (den formellen wie auch informellen), besonders aber in der formellen Gruppe aufbewahrt und weitergeleitet.<sup>141</sup>

Die Wir-Gruppe bildet eine spezifische Form von Gedächtnis aus, das heißt: Das Wir-Gedächtnis der Familie, der Gemeinschaft, der Generation, der Gesellschaft, der Nation und der Kultur. Es ist schwierig zu festzulegen, wo die eine Gedächtnisformation endet und eine andere beginnt, denn jedes Individuum trägt eine Mischung von Gedächtnissen.

### 1.6.2. Das kollektive Gedächtnis

Kerwin Lee Klein reflektiert in seinem Aufsatz *On the Emergence of Memory in Historical Discourse* auf Joyce Robbins und Jeffrey K. Olick, die meinen, dass das „kollektive Gedächtnis“ als Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung erst im frühen 20. Jahrhundert, zeitgleich mit der sogenannten Krise des Historismus, aufgetaucht ist. Hugo von Hofmannsthal verwendete 1902 den Ausdruck „Kollektivgedächtnis“ und 1925 hat Maurice Halbwachs das Konzept „Das kollektive Gedächtnis“ entwickelt. Maurice Halbwachs argumentierte gegen Henri Bergson und Sigmund Freud, dass das Gedächtnis ein spezifisch soziales Phänomen ist, aber außerhalb der experimentellen Psychologie und der klinischen Psychoanalyse. Nur wenige Theoretiker haben dem Gedächtnis viel Aufmerksamkeit geschenkt, bis das große Interesse der Bevölkerung für autobiografische Literatur, Familienforschung und Museen in den siebziger Jahren wuchs.<sup>142</sup>

Aleida Assmann zufolge ist das individuelle Gedächtnis das dynamische Medium subjektiver Erfahrungsverarbeitung, aber keineswegs „ein selbstgenügsames und rein privates Gedächtnis“.<sup>143</sup> Das individuelle Gedächtnis wird nicht in einem besonderen sozialen Zirkel konstituiert, sondern „in einem spezifischen Zeithorizont. Dieser Zeithorizont wird vordergründig durch den Wechsel der Generationen festgesetzt“.<sup>144</sup> Es

---

<sup>141</sup>Ebd., S. 21.

<sup>142</sup>Vgl. Kerwin, Lee, Klein: *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, University of California Press, 2014, S. 127-150. Hier; S. 127.

<sup>143</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck. München, 2006, S. 25.

<sup>144</sup>Ebd., S. 25.

dauert achtzig bis hundert Jahre, bis man einen Bruch in den Generationen und der damit verbundenen Familiengeschichte begreift. In dieser Zeitspanne existieren laut Aleida Assmann „drei, im Grenzfall fünf Generationen-Gedächtnisse, die durch ständigen Austausch eine Erfahrungs-, Erinnerungs-, und Erzählgemeinschaft bilden“.<sup>145</sup> Die Erfahrungen und die Erinnerungen der Familienmitglieder werden den Kindern und nachgeborenen Generationen durch verschiedene Arten der Erzählung weitergegeben. Die weitergegebenen Erinnerungen, d.h. das „Drei-Generationen-Gedächtnis“, bietet den Kindern und der Nachfolgeneration eine eigene grundlegende Orientierung in der Zeit an. Aleida Assmann nennt das „Drei-Generation-Gedächtnis“ *Kurzzeitgedächtnis* der Gesellschaft, denn es löst sich in achtzig bis hundert Jahren auf.<sup>146</sup>

Laut Halbwachs erinnert sich das Individuum, in dem es sich auf den Standpunkt einer Gruppe stellt. In den einzelnen individuellen Gedächtnissen wird das Gruppengedächtnis verwirklicht. „Wir würden sagen, das individuelle Gedächtnis als ein ‚Ausblickspunkt‘ auf das kollektive Gedächtnis. [...]“.<sup>147</sup>

Halbwachs zufolge ist es für einen Menschen nicht möglich, in der vollständigen Einsamkeit Erinnerungen zu gestalten, denn sie werden erst, ähnlich wie die Sprache, durch die Kommunikation mit anderen Mitmenschen aufgebaut. Das heißt: Das Gedächtnis bildet sich im Erzählen, Aufnehmen und Aneignen von Erinnerungen. Das Thema von Halbwachs' Untersuchung sind die Formen eines sozialen Gruppengedächtnisses, dessen Teil das Individuum ist und das diese Gruppe gemeinsam erfahren hat. Er zielt darauf ab, auf diese gemeinsame Erfahrung zurückzugreifen, die durch kommunikativen Austausch aufbewahrt wird, wie z. B. bei den Mitgliedern einer Familie, den Mitgliedern eines Freundkreises oder einer Nachbarschaft.

Im Zusammenhang mit der Diskussion über den Begriff Gedächtnis schreibt Astrid Erll, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem ‚kollektiven Gedächtnis‘ keineswegs auf Deutschland beschränkt ist, sie sei vielmehr ein internationales Phänomen: Im

---

<sup>145</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck. München, 2006, S. 25.

<sup>146</sup>Ebd., S. 26.

<sup>147</sup>Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Übersetzt von Lutz Geldsetzer, Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1985, S. 121.

französischen Kontext ist Pierre Noras einflussreiches Konzept der ‚Erinnerungsorte‘ entstanden, das Nachfolger in anderen Ländern gefunden hat. Für Nora sind Texte genau wie Gebäude, Rituale und Museen „Gedächtnisorte“. Nora geht davon aus, dass die Geschichte Frankreichs nicht in Gestalt einer Chronologie, einer Idee oder Mentalitätsgeschichte beschrieben werden kann, sondern durch die Untersuchung der ‚Gedächtnisorte‘, in denen sich das Gedächtnis der Nation Frankreich verkörpert hat.<sup>148</sup>

Die beiden Teile der Autobiographie von Tulsi Ram sind die zwei erinnerten Orte *Murdahiya* und *Manikarnika*. *Murdahiya* (ein Ort in seinem Dorf), an dem die Leichen der Menschen sowie auch Tiere verbrannt werden und *Manikarnika Ghat* (am Ufer des Ganges in Varanasi), ein heiliger Ort für Hindus, an dem die Leichen verbrannt werden, wobei dort auch das Kastensystem und hinduistische Rituale praktiziert werden können.

Ein „*Memory – boom*“ in Gesellschaft und Wissenschaft ist in den USA ebenso wie in Israel, Italien, Kanada, Großbritannien usw. zu verzeichnen.<sup>149</sup> Astrid Erll betont in ihren Erläuterungen des Begriffes Erinnerung, dass der Erinnerungsprozess einen mehrfachen Gegenwartsbezug hat, der nicht als bloße Nachbildung der Vergangenheit, sondern als das Ergebnis des gegenwärtigen Kontextes des Erinnernden zu verstehen ist.<sup>150</sup> In der gegenwärtigen Situation Indiens existiert der religiöse Konflikt zwischen Hindus und Moslems. Immer noch finden zahlreiche Fälle statt, bei denen Personen aus den niedrigen Kasten und Moslems gelyncht werden. Die Kontinuität der Diskriminierung im Namen der Kasten ist immer noch präsent in der indischen Gesellschaft. Der Leser kann immer noch die erzählten Erinnerungen in der Gegenwart erkennen / rekonstruieren, nicht zu 100 Prozent, aber teilweise. In den Tempeln, in Dörfern, an der Universität, in staatlichen Stellen, im Alltagsleben usw.

Erll zufolge ist das ‚kollektive Gedächtnis‘ kein Gegenbegriff zum ‚individuellen Gedächtnis‘, sondern die Wahl des Begriffs zeigt an, dass man eine bestimmte Perspektive auf das individuelle Gedächtnis einnimmt: Es wird konsequent in Bezug zur

---

<sup>148</sup>Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990, S. 7.

<sup>149</sup>Erll, Astrid und Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Medien des kollektiven Gedächtnisses*, Berlin, 2004, S. 7.

<sup>150</sup>Ebd., S.7.

Kultur gesetzt.<sup>151</sup> Zum einen bezeichnet der Begriff ‚kollektives Gedächtnis‘ die soziale und kulturelle Prägung jeder noch so individuellen Erinnerung: Die Familie, in der wir aufwachsen, der Freundeskreis, die Gesellschaft und Religionsgemeinschaft und auch alle anderen sozialen Rahmen, denen wir angehören. In einem zweiten Sinne bezieht sich der Begriff ‚kollektives Gedächtnis‘ auf die Institutionen, Symbole, Rituale und Medien, die Gemeinschaften erzeugen, um an die Vergangenheit zu erinnern. In diesem Zusammenhang werden die Institutionen des Geschichtsunterrichts, Denkmäler, historische Romane und Gedenktage untersucht.

Astrid Erll stellt die Frage nach dem Kollektivgedächtnis in einem kulturwissenschaftlichen Bezugsrahmen und die Frage nach seinen Medien. Sie ist der Meinung, dass die Vermittlung von Wissen und Versionen/ Blickwinkeln / Ansichten einer gemeinsamen Vergangenheit in sozialen und kulturellen Kontexten erst durch Medien möglich werden; zum Beispiel durch mündliche Sprache, Literatur, Buch, Fotografie, Film und Internet. Meine Dissertation bezieht sich auf das Medium ‚Literatur‘, innerhalb dessen die Bilder, Tagebücher, persönliche Erfahrungen und Briefe als Quellen der Erinnerung dienen.

Aleida Assmann beschäftigt sich in ihren Büchern, z.B. in *Erinnerungsräume, Der lange Schatten der Vergangenheit, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, Wem gehört die Geschichte? Fakten und Fiktion in der deutschen Erinnerungsliteratur*, mit Begriffen wie Erinnerung und Gedächtnis und mit der neu entstandenen Gattung der ‚Erinnerungsliteratur‘. Sie stellt die Frage: Kann eine große Gruppe erinnern oder bildet sie ein Gedächtnis aus? Laut Assmann kann das Erinnern durch einen einzelnen Menschen vollzogen werden. Das Erinnerte wird verarbeitet und mit anderen Menschen geteilt, daher bilden größere Gruppen wie eine Nation oder eine Familie ein Gedächtnis, um den / einen Teil der Vergangenheit am Leben zu halten. Weiter geht Assmann von der Frage aus, wie individuelle Erinnerung ein kollektives Gedächtnis bildet und zwei Formen vom kollektiven Gedächtnis ausbildet: Das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis.

---

<sup>151</sup>Vgl. Erll, Astrid und Nünning, Ansgar (Hrsg.): Medien des kollektiven Gedächtnisses, Berlin, 2004, S. 7.

### 1.6.3. Das kollektive Gedächtnis und dessen Formen

Der Kulturwissenschaftler Jan Assmann nimmt auch zur Kenntnis, dass das individuelle Gedächtnis „nur durch Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen“ entfaltet werden kann. Laut Jan und Aleida Assmann existieren zwei unterschiedliche Formen.

1. „Das kommunikative Gedächtnis“<sup>152</sup>

2. „Das kulturelle Gedächtnis“<sup>153</sup>.

Der Begriff das „kommunikative Gedächtnis“ bezieht sich auf ein mitwanderndes Zeitfenster von circa 80 bis 100 Jahren der Vergangenheit, welches Erfahrungen aus der Geschichte beinhaltet und durch Alltagsinteraktionen abgebildet wird. Das kommunikative Gedächtnis gilt als flexibel und besteht aus keinem fixierten Deutungsrahmen. Jeder am Prozess Beteiligte gilt als gleichberechtigt, seine Erfahrungen mitzuteilen. Jan Assmann zufolge gehört das kommunikative Gedächtnis „zum Gegenstandsbereich der Oral History“.<sup>154</sup> Es dient laut Jan und Aleida Assmann „als Oppositionsbegriff und Abgrenzungsfolie zum kulturellen Gedächtnis“.<sup>155</sup> Der Unterschied zwischen beiden Begriffen ist klar sichtbar: Während sich das kommunikative Gedächtnis auf alltägliche Kommunikation und Interaktion, auf einen „begrenzten Zeitraum von ca. 80 bis 100 Jahren bezieht und sich durch relative Unverbindlichkeit auszeichnet, geht es beim kulturellen Gedächtnis um eine hochgradig institutionalisierte und zeremonialisierte Form der Erinnerung, die an kulturelle Objektivierungen gebunden ist“.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19, Hier. S. 12.

<sup>153</sup>Ebd.

<sup>154</sup>Ebd.

<sup>155</sup>Ebd.

<sup>156</sup>Ebd.

### 1.6.3.1. Das kulturelle Gedächtnis

Das Wort ‚Kultur‘ stammt aus dem lateinischen Wort ‚colore‘. Ins Deutsche übersetzt bedeutet das Wort ‚colore‘ ‚pflegen‘.<sup>157</sup> Das Wort Kultur bezieht sich auf geographische und politische Großgebilde, z. B. die Nationen, die sich historisch unterschiedlich entwickeln und deren Einheit durch bestimmte jeweils verbindende Sprachen, Mentalitäten, Essgewohnheiten, Kleidung, Kunst und Lebensstil anerkannt wird. Aleida Assmann zufolge wird das, was das große Ganze zusammenhält, in dem allgemeinen Begriff Kultur ausgedrückt.<sup>158</sup> Der Philosoph Bernhard Waldenfels ist der Meinung, dass alles unter dem Begriff subsumiert werden kann, „was Menschen aus sich und den Dingen machen und was ihnen dabei widerfährt; darin eingeschlossen sind symbolische Deutungen, kollektive Rituale, Kunststile oder soziale Einrichtungen, sowie die ständig wachsende Zwischenwelt aus Technik und Medien“.<sup>159</sup> Adorno hält den Begriff Kultur für „eine Form von Transzendenz; sie ist wie die Religion das ganz andere, das uns aus seiner anderen Welt anrührt“.<sup>160</sup>

Der Begriff *Kulturelles Gedächtnis* wurde von Jan und Aleida Assmann geprägt. Sie meinen, das kulturelle Gedächtnis werde von einer Gruppe oder Gesellschaft genutzt, deren Erinnerungen durch kulturelle Formung wie Texte, Riten oder Denkmäler wachgehalten werden. Dieses Gedächtnis existiert in der Form als Archiv, als angesammelte Texte und Bilder.<sup>161</sup>

In seinem Aufsatz „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identitäten“ behandelt Jan Assmann den Begriff des kulturellen Gedächtnisses und schreibt:

„Unter dem Begriff ‚kulturelles Gedächtnis‘ fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und Riten zusammen, in deren ‚Pfleger‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die

---

<sup>157</sup>Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, S. 9.

<sup>158</sup>Ebd. S. 9.

<sup>159</sup>Ebd. S. 9.

<sup>160</sup>Ebd. S. 9.

<sup>161</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19, Hier. S. 12.

Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt“.<sup>162</sup>

Kollektives Handeln sowie Gegenwartsdeutung einer Gruppe kann auf deren Wissensbestand in Form des kulturellen Gedächtnisses zurückzuführen sein. Jan Assmann beschreibt das kulturelle Gedächtnis:

„Das kulturelle Gedächtnis als gruppenspezifischer Wissensbestand bildet die Grundlage von Gegenwartsdeutungen und kollektivem Handeln. Damit lenkt die Theorie des kulturellen Gedächtnisses das Augenmerk auf den engen Zusammenhang von Erinnerung, kollektiver Identitätsbildung und politischer Anerkennung, der gerade für kulturwissenschaftliche Fragestellungen von großer Relevanz ist“.<sup>163</sup>

Jan Assmann führt in diesem Aufsatz weiter aus, dass die Theorie des kulturellen Gedächtnisses die „drei Pole Gedächtnis (bzw. appräsenzierte Vergangenheit), Kultur und Gruppe (bzw. Gesellschaft) aufeinander zu beziehen“<sup>164</sup> versucht. In diesem Zusammenhang legt Jan Assmann die folgenden Charakteristika des kulturellen Gedächtnisses dar:

1. Identitätskonkretheit oder Gruppenbezogenheit<sup>165</sup>: In dem kulturellen Gedächtnis werden Erinnerungen einer Gruppe, einer Gesellschaft erhalten. Aus diesen Erinnerungen werden das Selbstbild und die Identität einer Gruppe oder einer Gesellschaft gebildet. Das Gefühl, Teil einer Wir-Gruppe, einer Gesellschaft zu sein, wird durch Objekte des kulturellen Gedächtnisses bestimmt. Die Objekte des kulturellen Gedächtnisses und die im kulturellen Gedächtnis aufbewahrten Erinnerungen trennen das Eigene vom Fremden.
2. Rekonstruktivität<sup>166</sup>: Das Gedächtnis kann nicht eine Vergangenheit in Gänze / Absolutheit bewahren; diese wird im Laufe der Zeit rekonstruiert. Die Konstruktion des kulturellen Gedächtnisses hängt auch von der gegenwärtigen Situation und Relevanz ab. Das von diesem rekonstruierten Gedächtnis weitergegebene Wissen bezieht sich immer auf die gegenwärtige Situation. Jan Assmann schlägt hierbei zwei Modi des kulturellen

---

<sup>163</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19, Hier. S. 15.

<sup>164</sup>Ebd., S. 14.

<sup>165</sup>Ebd., S. 14.

<sup>166</sup>Ebd., S. 15.



Gedächtnisses vor: Erstens als Archiv von Texten, Bildern, Handlungsmustern, und zweitens als der von einer Gegenwart aus aktualisierte und perspektivierte Bestand an objektiviertem Sinn.<sup>167</sup>

3.Geformtheit<sup>168</sup>: „Die Objektivierung bzw. Kristallisation kommunizierten Sinns und kollektiv geteilten Wissens ist Vorbedingung seiner Vererbbarkeit im kulturell institutionalisierten Erbgang einer Gesellschaft“.<sup>169</sup> Im Sinne der Formierung des kulturellen Gedächtnisses wird von verschiedenen Medien gesprochen, z.B. literarische Schriften, Bilder, Riten, Denkmäler, Archive usw.

4.Organisiertheit<sup>170</sup>: Mit Organisiertheit ist hier die institutionelle Bewahrung von Erinnerungen gemeint, das kulturelle Gedächtnis wird im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis demnach von den Spezialisten getragen und gepflegt. Diese Spezialisten haben die Aufgabe, die Vergangenheit zu (re)konstruieren, zu pflegen und in der Gesellschaft wachzuhalten.

5.Verbindlichkeit<sup>171</sup>: Durch Verbindlichkeit wird „ein normatives Selbstbild einer Gruppe“<sup>172</sup> gestaltet. Das normative Selbstbild ermöglicht der Gruppe „eine klare Wertperspektive und ein Relevanzgefälle“<sup>173</sup>, die die kulturellen Erinnerungen, Symbole arrangieren. Bei der Produktion, Repräsentation und Reproduktion des Selbstbildes werden die Symbole von dem Träger des kulturellen Gedächtnisses wahrgenommen.

---

<sup>167</sup>Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19, S. 15.

<sup>168</sup>Ebd., S. 15.

<sup>169</sup>Ebd., S. 15.

<sup>170</sup>Ebd., S. 15.

<sup>171</sup>Ebd., S. 15.

<sup>172</sup>Ebd., S. 15.

<sup>173</sup>Ebd., S. 15.

## 1.7. Die anderen Formen des kulturellen Gedächtnisses

### 1.7.1. Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis

Die drei Theoretiker Nietzsche, Halbwachs und Nora halten Erinnerung für konstruktivistisch, identitätssichernd und demgegenüber Geschichte für objektiv und universal. Ihnen zufolge gehört das Gedächtnis zum lebendigen Menschen mit unterschiedlichen Perspektiven. Hingegen gehört die Geschichte zu allen und gleichzeitig zu keinem. Die Geschichte ist deshalb objektiv und identitätsneutral. Ausgehend von diesen Gedächtnistheorien von Nietzsche, Halbwachs und Nora schlägt Aleida Assmann zwei Kategorien von Gedächtnis vor: *Das bewohnte Gedächtnis*, das sie als Funktionsgedächtnis bezeichnet, und *Das unbewohnte Gedächtnis*. Mit dem bewohnten Gedächtnis meint sie, dass das bewohnte Gedächtnis mit einem Träger verbunden ist. Der Träger kann ein Individuum sein oder das Gedächtnis kann einen Gruppenbezug haben, hingegen ist das unbewohnte Gedächtnis mit einem spezifischen Träger verbunden. Das bewohnte Gedächtnis versucht die Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu überbrücken, demgegenüber ist bei dem unbewohnten Gedächtnis eine komplette Trennung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft festzustellen. Laut Assmann kann bei dem bewohnten Gedächtnis Selektivität als Merkmal verstanden werden, insofern dieses erinnert und jenes vergessen wird, wohingegen bei dem unbewohnten Gedächtnis alles für gleichwertig gehalten wird. Das bewohnte Gedächtnis vermittelt „Werte, aus denen ein Identitätsprofil und Handlungsnormen ausgemacht werden, das unbewohnte Gedächtnis aber ermittelt Wahrheit und suspendiert dabei Werte und Normen“.<sup>174</sup>

Aleida Assmann spricht von drei Bereichen, in denen Geschichtsschreibung sich unterscheidet: geschichtliche Wissenschaft, Gedächtnis und Rhetorik. Laut Assmann verhalten sich diese drei Bereiche komplementär zueinander. Während Nietzsche, Nora und Halbwachs sie (Geschichte und Gedächtnis) als gegensätzlich auffassen, betrachtet

---

<sup>174</sup>Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C. H. Beck, 1999, S. 133.

Assmann Geschichte und Gedächtnis als zwei Modi der Erinnerung, die einander ergänzen.<sup>175</sup>

Das Speichergedächtnis ist „ein Gedächtnis zweiter Ordnung“<sup>176</sup>, d. h. Gedächtnis der Gedächtnisse, das die Vergangenheit ins Gedächtnis ruft und die vergessenen Erinnerungen in sich bewahrt, deren Relevanz in der Gegenwart verloren gegangen ist. Das Speichergedächtnis ist im Gegensatz zum Funktionsgedächtnis das unbewohnte Gedächtnis, das keinen wesentlichen Bezug auf die Gegenwart nimmt / hat. Das Funktionsgedächtnis wird durch alltägliche und gegenwärtige Erfahrungen geprägt, während das Speichergedächtnis durch in den Medien aufgenommenes Wissen oder Erfahrungen geformt wird. Aleida Assmann möchte diese offensichtliche Grenze zwischen Gedächtnis und Geschichte auflösen und offenlegen.

Während das Funktionsgedächtnis durch gegenwärtige Anforderungen konstruiert wird, wird das Speichergedächtnis in unterschiedlichen Medien oder in Erfahrungen konstruiert. Aleida Assmann will durch diese Feststellung die Grenze zwischen Geschichte und Gedächtnis auflösen. Assmann strebt in diesem Zusammenhang an und schlägt vor, „Geschichte und Gedächtnis dynamisch und durchlässig harmonisierend“<sup>177</sup> zu verbinden.

„Auf kollektiver Ebene enthält das Speichergedächtnis das unbrauchbar, obsolet und fremd gewordene, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, aber auch das Repertoire verpasster Möglichkeiten, alternativer Optionen und ungenutzter Chancen. Beim Funktionsgedächtnis dagegen handelt es sich um ein angeeignetes Gedächtnis, das aus einem Prozess der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution [...] hervorgeht. Die strukturlosen, unzusammenhängenden Elemente treten ins Funktionsgedächtnis als komponiert, konstruiert, verbunden ein. Aus diesem konstruktiven Akt geht Sinn hervor, eine Qualität, die dem Speichergedächtnis grundsätzlich abgeht.“<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup>Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C. H. Beck, 1999, S. 134.

<sup>176</sup>Ebd., S. 134.

<sup>177</sup>Ebd. S. 137.

<sup>178</sup>Ebd., S. 137.

### 1.7.2. Aktives und passives Gedächtnis

Unsere Erinnerungen sind Aleida Assmann zufolge kein exakter Spiegel der vergangenen Ereignisse. Aufgrund unserer beschränkten Perspektive, unserer Wahrnehmung, unserer Bedürfnisse und Emotionen werden unsere Erinnerungen gebrochen. Laut Assmann gibt es das Ich-Gedächtnis und das Mich-Gedächtnis. Sie definiert das Ich Gedächtnis wie folgt:

„Das Ich-Gedächtnis wird das Produkt einer bewussten und internationalen (Re)-Konstruktion der Vergangenheit, die mit dem jeweiligen Selbstbild einer Person in Vereinbarkeit gebracht hat. Dagegen ist „das Mich-Gedächtnis in seiner Unfügbarkeit, Strukturiertheit und Unkontrollierbarkeit in seiner Gesamtheit nie voll zugänglich und in seiner Dynamik gerade nicht steuerbar“.<sup>179</sup>

### 1.8. Gedächtnis, seine weiteren Konzepte und Erinnerung nach Ricoeur

Es gibt eine Vielfalt der Formen des kollektiven Gedächtnisses. In diesem Zusammenhang hat der französische Philosoph und Soziologe Paul Ricoeur seine eigene Herangehensweise entwickelt: „Sich erinnern heißt nicht nur, ein Bild des Vergangenen aufzunehmen, zu empfangen, sondern auch, es zu suchen, etwas zu tun“.<sup>180</sup> So lautet Ricoeurs These, wobei er den Begriff Gedächtnis und dessen Formen definiert und versucht Gedächtnis und Geschichte in Verbindung zu setzen.

Paul Ricoeur geht in diesem Buch von der Phänomenologie des Gedächtnisses aus. Für ihn sind folgende Fragen sehr wichtig: Wovon oder was wird erinnert? Wer erinnert? Das Erinnern ist reflexiv, wie das deutsche Verb „sich an etwas erinnern“. Das bedeutet in demselben Augenblick auch, sich seiner selbst zu erinnern.<sup>181</sup> Ricoeur bezieht sich auf Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins und definiert Erinnerung: „Die Erinnerung ist die Gegenwart von Vergangenen“.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup>Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, S. 182.

<sup>180</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink. München, 2004, S. 95.

<sup>181</sup>Ebd., S. 21.

<sup>182</sup>Ebd., S. 75.

Für ihn ist das Gedächtnis der Vergangenheit teilhaftig entfalten.<sup>183</sup> Erstens ist das Gedächtnis eine „Ausdehnung der reflexiven Identität, die bewirkt, dass ich derselbe wie ich selbst bin“.<sup>184</sup> In diesem Sinne betrachtet er das Gedächtnis als Modell der „Jemeinigkeit“<sup>185</sup> der gelebten Erfahrungen des Subjekts.<sup>186</sup>

Wie sich anhand einer erneuten Aktivierung einer speziellen Erinnerung das Erinnerungsvermögen von Individuen beeinflussen lässt, zeigt Ricoeur auf. Daraus entsteht die Möglichkeit für die Deutungsmächte die Erinnerungen missbräuchlich für die eigenen Absichten zu gebrauchen. Organisationen und Institutionen mit Beteiligung an der Erinnerungskultur legen das symbolische Inventar ihrer Kultur fest. Dabei wird zwischen für sie Relevantem und Irrelevantem unterschieden. Zudem bestimmen sie die Merkmale, anhand derer eine Zuweisung zu bestimmten Gruppen stattfindet. Hierfür werden von den Trägern des kulturellen Gedächtnisses spezielle Medien verwendet, z.B. Sagen - und Brauchtum, Feste, Literatur, zeremonielle Riten, öffentliche Ausstellungen etc. Ausgewählte Informationen und spezielle Deutungen der Vergangenheit gelangen über die anhaltende Ausbreitung mündlicher Überlieferung zu einer großen Rezipientengruppe.

Für eine Kritik am Wahrheitspotenzial bzw. an der Zuverlässigkeit des kollektiven Gedächtnisses führt Ricoeur folgende Gründe an: Nach Ricoeur ist das Gedächtnis nicht ausschließlich kognitiv, sondern besitzt auch pragmatische Momente. Einerseits ist die Fähigkeit des Erinnerns gewissermaßen die Verwendungsform, die Benutzung des Gehirns. Andererseits besteht darin immer auch die Möglichkeit der missbräuchlichen Nutzung. Ricoeurs Ansatz der Manipulation des Gedächtnisses bietet einen überzeugenden methodischen Zugriff für die erinnerungskulturelle Untersuchung der ausgewählten Primartexte.

Nach Ricoeur sind drei Ebenen bei dem Missbrauch bzw. Manipulation des (natürlichen) Gedächtnisses zu unterscheiden: Das „verhinderte Gedächtnis“ ist der pathologisch-

---

<sup>183</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink. München, 2004, S. 21.

<sup>184</sup>Ebd., S. 75.

<sup>185</sup>Ebd., S. 75.

<sup>186</sup>Ebd., S. 75.

therapeutischen Ebene, das „manipulierte Gedächtnis“ der politischen Ebene und das „verpflichtende Gedächtnis“ der ethischen Ebene zuzuordnen.

Das verhinderte Gedächtnis: Ricoeur beschreibt in dieser Perspektive das Gedächtnis anhand pathologischer Begriffe wie „das verletzte“ oder „kranke Gedächtnis“ und verwendet domänenspezifische Termini wie „Trauma“, „Verletzung“, „Narbe“ etc. Ricoeur überlegt, ob sich die pathologische Perspektive auf das individuelle Gedächtnis auf das Konzept des kollektiven Gedächtnisses übertragen lässt.<sup>187</sup> Dazu zieht er zwei Aufsätze Sigmund Freuds hinzu: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* sowie *Trauma und Melancholie*. Erster Aufsatz handelt von zentralen hemmenden Faktoren für eine Aufarbeitung traumatischer Erinnerungen. Dabei treten traumatische Erinnerungen im Gedächtnis des Subjekts immer als „Verdrängungswiderstände“ auf. In diesen erkennt Freud gleichzeitig die Wiederholungszwänge. Im Prozess der Wiederholungszwänge rekapituliert das Subjekt/der Patient „das Vergessene und das Verdrängte nicht durch Erinnern, sondern durch Agieren“.<sup>188</sup> Eine stetige Erneuerung von traumatischen Erinnerungen entsteht beim Patienten durch die Erinnerungstätigkeit. Dieser beständige Wiederholungszwang steht einer adäquaten Aufarbeitung von verdrängten Erinnerungen entgegen: „Darin besteht das Hindernis für die Fortsetzung der Analyse“.<sup>189</sup> Freuds Aufsatz *Trauer und Melancholie* zielt auf die differenzierte Darstellung der titelgebenden Begriffe ab. Den Begriff der „Trauer“ definiert er folgendermaßen: „Trauer ist eine regelmäßige Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktionen wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“.<sup>190</sup>

Grundsätzlich bewertet Freud das Phänomen der „Trauer“ positiv. Persönliche Trauerarbeit entspricht dabei subjektiven psychischen Vorgängen der Realisierung und Bewusstwerdung über ein persönlich geschätztes, jedoch unwiederbringlich verlorenes Objekt. Das Verständnis über den unwiderruflichen Verlust führt dazu, dass der freudsche

---

<sup>187</sup>Vgl. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 114-115.

<sup>188</sup>Vgl. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 116.

<sup>189</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 116.

<sup>190</sup>Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*. S. 428-429. zit. nach Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, Wilhelm Fink, München, 2004, S. 118.

Lebenstrieb (Libido) von dem verlorenen Objekt gelöst und auf ein neues Objekt angewendet werden kann.<sup>191</sup> Die psychischen Vorgängen der Trauerarbeit bewertet Freud daher positiv. Ricoeur zieht hier eine Analogie zwischen Trauer- und Erinnerungsarbeit. Den Begriff der „Melancholie“ verbindet Freud mit einer Herabwürdigung und Verstimmung des Ich-Gefühls. Ricoeur beschreibt die melancholische Gestimmtheit mit den psychischen Phänomenen von Selbstherabsetzung, -anklage, -verurteilung und -erniedrigung. In diesem Verständnis kommt Melancholie einer Anklage des Ichs gegen sich selbst gleich und richtet Vorwürfe und Anschuldigungen gegen das Objekt, auf das sich die Libido bezieht. Die Ausrichtung auf das Subjekt – anstelle auf das Objekt wie bei der Trauer – verhindert eine Besserung des psychischen Zustandes und läuft im schlechtesten Fall auf eine „Selbsterfleischung“<sup>192</sup> zu. Darin wird Melancholie als ein destruktives Phänomen deutlich, das Wirkungen der Selbstmanipulation besitzt. Dagegen wird die Trauerarbeit, durch die befreiende Loslösung von traumatischen Erinnerungen, als ein effektiverer Bewältigungsansatz erkennbar. Die freudschen Begriffe von „Trauer“ und „Melancholie“ lassen sich nach Ricoeur auf die Idee des „kollektiven Gedächtnis“ anwenden. Dabei wird zudem ein Schritt von der subjektiven zur kollektiven Trauer begangen. Das kollektive Subjekt leidet unter „kollektiven Traumata und Verletzungen die kollektiven Gedächtnisse.“<sup>193</sup> Das endgültig verlorene Liebesobjekt verweist auf Macht, Anerkennung und Ideale innerhalb einer Gesellschaft, die durch die Entwicklungen der Geschichte einer speziellen Gemeinschaft (kollektives Subjekt) verloren gegangen sind.<sup>194</sup> Dem traumatisierten Subjekt gleich, bezieht sich das Leid über den Verlust auch auf ein Kollektiv, d.h. eine Gesellschaft, Gemeinschaft oder Nation. Eine bestimmte Gruppe kann sich nur von ihren vergangenen traumatischen Erfahrungen trennen, indem sie diese verdrängt. Die Verdrängung von Erfahrungen entspricht jedoch keiner angemessenen Auseinandersetzung mit den erfahrenen Traumata und verspricht keine Aufarbeitung der Erlebnisse. Wird den Erlebnissen und Erfahrungen, die zu den Traumata führten, von offizieller Seite keine Beachtung geschenkt bzw. werden sie nicht

---

<sup>191</sup>Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*. S. 428-429. zit. nach. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, Wilhelm Fink, München, 2004, S. 119.

<sup>192</sup>Vgl. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 120.

<sup>193</sup>Ebd. S. 128.

<sup>194</sup>Ebd. S. 128.

anerkannt oder sogar bestritten, kann dies zu einem problematischen Selbstbild und Herabsetzung der eigenen Identität führen. Um dies zu verhindern, sollten erinnerungskulturelle Zeremonien öffentlich kommemoriert werden. Dadurch geraten bedeutende Erfahrungen und Erinnerungen nicht in Vergessenheit, was sich positiv auf die Aufarbeitung des kollektiven Gedächtnisses auswirkt. Diese öffentliche Erinnerungsarbeit, die sich erneut mit traumatischen Erfahrungen ihren Folgen beschäftigt, entspricht der freudschen Trauerarbeit. Traumatische Erfahrungen (z.B. Krieg oder Gewalttaten) sind nach Ricoeur Phänomene, die jede Gemeinschaft im historischen Verlauf erfahren hat:

„Was wir als Gründungsereignisse feiern, sind in den wesentlichen Gewalttaten, die im Nachhinein durch einen prekären Rechtszustand legitimiert werden. Was für die einen Ruhm bedeutete, war für die anderen Erniedrigung. Der Feier auf der einen Seite entspricht Abscheu auf der anderen“.<sup>195</sup>

Die oben diskutierten Formen der Erinnerungen sollen im Gedächtnis aufbewahrt werden, damit es eine Möglichkeit gibt, in die Vergangenheit wieder zu blicken. Daher wird auch eine Gelegenheit für die Gesellschaft in der Gegenwart angeboten, in der sie von der Vergangenheit lernt und die Zukunft harmonisch zu gestalten versucht.

### **1.8.1. Die praktische Ebene: das manipulierte Gedächtnis**

Neben dem passiven Missbrauch des kollektiven Gedächtnisses beschreibt Ricoeur die Manipulation des Gedächtnisses. Durch die Machthaber werden dabei Vorgänge des Vergessens forciert und so eine Manipulation des Gedächtnisses forciert. Der Missbrauch bezieht sich dabei sowohl auf das Gedächtnis, als auch auf die Tätigkeit des Vergessens. Eine Besonderheit dieser Perspektive liegt in der Überschneidung des Gedächtnis-Begriffes mit einer kollektiven Identität. Für Ricoeur ergibt sich ein Problem aus der Verknüpfung zwischen kollektiven Gedächtnis und kollektiver Identität: „Den Kern des Problems bildet die Mobilisierung des Gedächtnisses zum Zwecke des Verlangens oder der Einforderung einer Identität“.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, Wilhelm Fink, München, 2004, S. 128.

<sup>196</sup>Ebd. S. 130f.



In der Fragilität der Identität liegt eine Schwäche und bietet die Grundlage für den Missbrauch des kollektiven Gedächtnisses. Das Gedächtnis verliert seine Widerstandsfähigkeit gegen Manipulationen von außen. Laut Ricoeur sind drei Ursachen für die Fragilität der Identität zu unterscheiden. Eine erste Ursache beschreibt Ricoeur in einem problematischen Verhältnis zum zeitlichen Verlauf bzw. zu den Transformationen der sozialen Umstände: „Eine primäre Schwierigkeit, die den Rückgriff auf das Gedächtnis als zeitlicher Komponente der Identität rechtfertigt, besteht in Verbindung mit der Bewertung der Gegenwart und der Projektion der Zukunft“.<sup>197</sup> Der „Identitätswahn“ zwingt das kollektive Gedächtnis zu einer statischen Verfasstheit, anstelle dass es über die Zeit hinweg plastisch wandelbar bliebe: „Denn was bedeutet es, durch die Zeit hindurch derselbe zu bleiben?“<sup>198</sup> Die Herausbildung eines kollektiven Gedächtnisses transformiert im Laufe der Zeit „zur unbeweglichen Starrheit“, die auf dem Identitätskriterium basiert.<sup>199</sup> Die zweite Ursache für die Fragilität der Identität ist die unangenehme Begegnung mit dem Anderen. In dieser Begegnung wird eine Bedrohung sowohl für die individuelle Identität als auch für die kollektive Identität empfunden. Die Fragilität letzterer basiert auf starren Überzeugungen, die fremden Anschauungen und Vorstellungen der Lebenswelt ablehnend gegenüberstehen:

„Es sind Demütigungen, reale oder imaginäre Verletzungen des Selbstwertgefühls unter dem Einfluss der schlecht ertragenen Andersheit, die die Beziehung des Selbst zum anderen von Offenheit in Zurückweisung und Ausschließung umschlagen lassen“.<sup>200</sup>

Die dritte Ursache liegt in der – oben bereits erwähnten – Tatsache, dass jede historisch entwickelte Gemeinschaft aus Gewalttaten während ihrer Gründungszeit hervorgegangen ist.

Die Erinnerungen an Niederlage und Sieg werden nach Interesse und Zweck ausgewählt und in der Erinnerungskultur öffentlich verbreitet und zelebriert: „Auf diese Weise

---

<sup>197</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, Wilhelm Fink, München, 2004, S. 131.

<sup>198</sup>Ebd., S. 131.

<sup>199</sup>Ebd. S. 131.

<sup>200</sup>Ebd. S. 132

werden in den Archiven des kollektiven Gedächtnisses reale und symbolische Verletzungen gespeichert“.<sup>201</sup>

Ein wichtiger Grund der Manipulation des Gedächtnisses laut Ricoeur bezieht sich auf Ideologie. Die Ideologie kann ein Monopol des Gedächtnisses entwickeln. Bei dem kollektiven Gedächtnis spielt daher die Ideologie eine wichtige Rolle. Deshalb wird Ideologie von den Tätern als Waffe verwendet, das von ihnen besitzenden System zurechtz fertigen.

### **1.8.2. Die ethisch-politische Ebene: das verpflichtende Gedächtnis**

Eine weitere Manipulation des Gedächtnisses findet laut Ricoeur auf ethisch-politischer Ebene statt. Hinsichtlich des verpflichtenden Gedächtnisses versucht Ricoeur das Verhältnis zwischen der Pflicht der Erinnerungen und den Dimensionen des Gebrauchs und Missbrauchs zu bestimmen.<sup>202</sup> Die Pflicht der Erinnerung („du sollst dich erinnern“) drückt sich zugleich im Verbot des Vergessens („du sollst nicht vergessen“): Es besteht die Pflicht, bestimmte Ereignisse niemals in Vergessenheit geraten zu lassen. In diesem Imperativ besteht ein wichtiger Appell an Nationen und Gemeinschaften, sich mit schwierigen, bedrückenden Episoden ihrer Geschichte auf eine friedliche, rationale Weise damit auseinanderzusetzen.<sup>203</sup>

Die störenden Aspekte eines kollektiven Gedächtnisses können nur dann nachvollzogen werden, wenn man von einer objektiven, distanzierten Perspektive der historischen Erkenntnisse absieht. Man kann die konfliktbeladene Überschneidung „zwischen dem individuellen, dem kollektiven und dem historischen Gedächtnis an dem Punkt erkennen, an dem die lebendige Erinnerung der Überlebenden dem kritisch-distanzierten Blick des Historikers gegenübersteht“.<sup>204</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet Ricoeur das Gedächtnis als „die Hüterin der Repräsentationsbeziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit“.<sup>205</sup> Das Subjekt erhält die Verpflichtung zur Erinnerungs- bzw.

---

<sup>201</sup>Ebd. S. 133

<sup>202</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 140.

<sup>203</sup>Ebd. S. 139.

<sup>204</sup>Ebd. S. 139.

<sup>205</sup>Ebd. S. 140.

Trauerarbeit von der Regierung, der Macht, der Autorität: die Pflicht wird ihm von außen auferlegt. Eine Legitimation für diesen äußeren Zwang basiert auf der Vorstellung von Gerechtigkeit. Der Imperativ der Erinnerung korrespondiert mit der Idee der Pflege der Gerechtigkeit:

„In dem die Gerechtigkeit aus den traumatisierenden Erinnerungen den exemplarischen Wert herauszieht, verwandelt sie das Gedächtnis in ein Projekt zurück; eben dieses Gerechtigkeitsprojekt gibt der Pflicht zur Erinnerung ihre futurische und imperativische Form“.<sup>206</sup>

Die Pflicht der Erinnerung wird aus dem Gerechtigkeitsprojekt abgeleitet. Das bedeutet aber nicht, dass die Beziehung zwischen der Tugend der Gerechtigkeit und die Aufarbeitung der Erinnerung nicht mehr zu dem Missbrauch des kollektiven Gedächtnisses beitragen kann, da es auch eine Möglichkeit der Instrumentalisierung des Begriffs ‚Gerechtigkeit‘ geben könnte. Welche Gründe gibt es dafür, dass die Gerechtigkeit zur Pflicht an die Erinnerung überzeugend scheint? Ricoeurs erste Antwort lautet: Die Idee der Gerechtigkeit fordert den Menschen dazu auf, sich anderen gegenüber rechtmäßig zu verhalten. Die Gerechtigkeit verpflichtet das Individuum dazu, über sich selbst hinauszublicken und auch den jeweils anderen in den Blick zu nehmen. „Die Pflicht zur Erinnerung ist die Pflicht, einem anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“.<sup>207</sup>

Eine zweite Antwort bezieht sich auf die Idee der Schuld: gemeint ist eine moralische, kulturelle und soziale Schuld gegenüber unseren Vorfahren, ihrem Erbe, ihrer Vergangenheit, denen die Nachfahren verpflichtet sind. Laut Ricoeur sind damit die Mitglieder einer Erinnerungsgemeinschaft schuldig gegenüber den Opfern der Vergangenheit, ihren Vorfahren. Letztere verfügen über eine moralische Priorität.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup>Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 141.

<sup>207</sup>Ebd. S. 142.

<sup>208</sup>Vgl. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink, München, 2004, S. 142-43

## 1.9. Der Umgang mit Vergangenheitsdeutung und Erinnerungspolitik

Das Ziel der Vergangenheitsbewältigung nach Aleida Assmann ist es, schmerzhaftes Erinnerungen zu überwinden und damit eine freie, gemeinsame und glückliche Zukunft zu erreichen.<sup>209</sup> „Das Ziel der Vergangenheitsbewältigung ist die Überwindung einer schmerzhaften Erinnerung um einer gemeinsamen und freien Zukunft willen.“<sup>210</sup>

Die Neutralität bei der Geschichtsschreibung ist immer fraglich. Sie hängt immer von Folgendem ab: Wer erinnert sich, was wird erinnert und wie wird erinnert? Peter Burke unterscheidet in seinem Aufsatz zwischen Geschichte schreiben und Geschichte erinnern. Ihm zufolge wird die Geschichte immer vom Sieger geschrieben: „Schon oft hieß es, die Sieger hatten die Geschichte geschrieben“.<sup>211</sup>

Im indischen Diskurs wurde Dalit-Literatur lange Zeit ignoriert und im Mainstream nicht ernst genommen. Sie hat erst in den 80-er Jahren in der Hindi Literatur einen Platz gefunden. Die hier ausgewählten Biographien waren Bestseller, aber der große Kritiker der Hindi-Literatur Namwar Singh hat nur beiläufig kommentiert, dass er nicht versteht, warum Tulsi Rams Bücher mit dem Tod zu tun haben. Vorher waren Dalits meistens Analphabeten und es gab auch keinen sozialen und politischen Rahmen für die niedrigen Kasten, um ihre Meinungen öffentlich auszudrücken. In der Tagung über das Thema „Erinnern“ für die Zukunft (Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur), die am 23. und 24. Oktober 2009 in Breslau, Polen, stattgefunden hat, erläutert Christian Schreier den Begriff Erinnerungspolitik und erklärt, dass man für ca. fünfzig bis sechzig Jahre nach dem Krieg ein ziemlich stabiles Bild der Geschichte hat. Erst nach 1989 habe sich jedoch die Situation geändert, die eine neue Identität bildete. Auf der Grundlage der Vergangenheit wurde versucht, der Identität eine neue Definition zu geben. Dadurch entstehen aber auch bestimmte Befürchtungen und Ängste rund um die Vergangenheit. Insofern kommt es auch zu einer Konkurrenz der verschiedenen Erinnerungen. In diesem Zusammenhang sind laut Aleida Assmann einerseits „Sieger“ und „Besiegte“ und andererseits „Täter“ und „Opfer“ grundlegende Begriffspaare für die unterschiedlichen politischen Strategien der Bildung des Gedächtnisses verschiedener Nationen und ihrer

---

<sup>209</sup>Assmann Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit*. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. C. H. Beck, München, 2006, S. 71.

<sup>210</sup>Ebd., S. 71.

<sup>211</sup>Peter Burke: zitiert nach, Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit*. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. C. H. Beck, München. 2006, S. 70.

Vergangenheitsbewältigung. Bei der Vergangenheitsbewältigung spielt die Deutungsmacht über die Vergangenheit eine große Rolle.<sup>212</sup> Christian Schreier zufolge handelt es sich bei Erinnerungspolitik um einen ambivalenten Begriff, der die Frage erlaubt, ob sich Erinnerungen – private, nationale, individuelle oder kollektive – überhaupt politisieren und instrumentalisieren lassen. Bedeutet das Instrumentalisieren von Erinnerung, dass Andere von einer Erinnerung überzeugt oder dass Andere ausgeschlossen werden sollen? Gibt es nur eine Erinnerung oder mehrere? Kann man nur im Singular von Erinnerung sprechen oder ist auch die Mehrzahl zulässig? Was zur Kenntnis genommen werden soll und was außer Acht gelassen werden muss, welche Ereignisse und Personen für wichtig gehalten werden, welche an den Rand gerückt werden oder nicht Teil der Gesamtheit sein sollen. Dies wird aber von jener Gruppe und ihren Perspektive hergeschrieben, die die Macht der Deutung über die Vergangenheit innehat. Sie ist die geschichtsschreibende Instanz, von der die Geschichte in den literarischen Texten, in Denkmälern, Museen, Filmen usw. dargestellt und vermittelt wird. In der Vielfältigkeit der Gesellschaft gibt es unterschiedliche Formierungen des Gedächtnisses und daher wird die Deutungsmacht nicht von einer bestimmten Gruppe beherrscht, sondern stets von Problemen und Unruhen. In einer solchen Situation wird Erinnerungskultur „zu einem dynamischen Feld von Verhandlungen und Konflikten, einem un abgeschlossenen Prozess der Auseinandersetzung über das, was die Geschichte einer Gruppe, einer Gesellschaft ausmachen soll.“<sup>213</sup> Aufgrund politischer Macht über Vergangenheitsdeutung schreiben immer Sieger die Geschichte, hingegen bekommen die Verlierer oder Unterlegenen, die Opfergruppen, keine Gelegenheit, ihre Geschichte, ihre Erinnerungen, ihre Erfahrungen aus ihrer Perspektive zu erzählen. Die von Opfergruppen aufbewahrten Erinnerungen „bleiben inoffizielle und subversive“,<sup>214</sup> die Hoffnung auf die Anerkennung machen und auf die Chance warten, vom inoffiziellen zum offiziellen Gedächtnis zu werden, von der Peripherie ins Zentrum zu rücken. Es soll eine soziale, politische und kulturelle Dimension entwickelt werden, in der ausgebeutete,

---

<sup>212</sup>Uhl, Heidemarie (Hrsg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts*, Studien- Verlag, Innsbruck, 2003.

<sup>213</sup>Ebd.

<sup>214</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C. H. Beck. München. 2006, S. 71.

marginalisierte, diskriminierte Gruppen ihre traumatischen Erinnerungen zu Wort bringen können. Das Leid der unterdrückten Menschen einer Gesellschaft, einer Nation soll Teil des kollektiven Gedächtnisses, das nationale Selbstbild und die kollektive Identität einer Nation werden, was der einzige Weg der Überwindung der traumatischen Erinnerungen einer Gruppe ist. Das Ziel und auch die Aufgabe der Erinnerungspolitik bei der Deutung von Vergangenheit sei, die destruktive, spaltende Energie der Erinnerung aufzulösen und jeder Gruppe einen politischen und sozialen Rahmen anzubieten, in dem sie ihre eigenen Erinnerungen zum kollektiven Diskurs machen können. Das Genre Dalit Literatur zielt auch darauf, schmerzhaftes Erinnerungen zu überwinden und damit eine freie, gemeinsame und glückliche Zukunft zu erreichen und versucht, einen anderen Weg, nach dem Posthumanismus, aufzuzeigen.

Eine effektive Herangehensweise an die Deutung von Vergangenheit kann nur dann geschafft/geleistet werden, wenn die traumatischen Erinnerungen in einer Form erzählt werden und „die schmerzhaftes Asymmetrie des Erinnerens aufgehört wird“.<sup>215</sup> Aleida Assmann zufolge können die gegenseitigen Erinnerungen durch gemeinsame zukünftige Ziele und durch eine freie Zukunft überwunden werden.

„Erst durch diese Integration, durch Orientierung auf gemeinsame Ziele in der Zukunft kann die konfliktrichtige Spannung der entgegengesetzten Erinnerungen überwunden werden, können schneidende Ressentiments abgeschliffen, kann die Hitze des Hasses und Revanchismus abgekühlt werden. (...) Das Ziel der Vergangenheitsbewältigung ist die Überwindung einer schmerzhaften Erinnerung um einer gemeinsamen und freien Zukunft willen“.<sup>216</sup>

Begriffe wie ‚Täter‘ und ‚Opfer‘ gestalten eine neue Dimension in der Geschichte und in der Geschichtsdeutung. Früher wurde nur von Siegern und von Verlierern gesprochen. Nur die Erinnerungen von Siegern wurden anerkannt. Bei dem Umgang mit der Vergangenheit und im Zusammenhang der Erinnerungskultur spricht Aleida Assmann von Opfergedächtnis, das sie in zwei Formen beschreibt: als heroisches und als traumatisches Opfergedächtnis. Mit dem heroischen Opfergedächtnis meint sie das Gedächtnis von Soldaten, Widerstandskämpfern, das in einer nationalen Semantik kodiert

---

<sup>215</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit*. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. C. H. Beck. München. 2006, S. 71.

<sup>216</sup>Ebd., S. 71.

wird und in dem die Soldaten als Märtyrer betrachtet und von den Überlebenden sowie von den Nachgeborenen ehrenhaft erinnert werden, da sie ihr Leben für die Nation geopfert haben. Daher bildet das heroische Gedächtnis ein positives nationales Selbstbild für die Überlebenden und für die nachgeborene Generation aus. Demgegenüber werden in dem traumatischen Opfergedächtnis die traumatischen, schmerzlichen, peinlichen Erinnerungen aufbewahrt, die niemals zur Deutungsmacht gelangen und daher immer am Rande des kollektiven Gedächtnisses bleiben und nie ein positives individuelles oder kollektives Selbstbild gestalten können. „Traumatische Erfahrungen von Leid und Scham finden nur schwer Einlass ins Gedächtnis, weil diese nicht in ein positives individuelles oder kollektives Selbstbild integriert werden können“.<sup>217</sup>

Die traumatischen Erinnerungen des Opfergedächtnisses bilden kein positives Selbstbild eines Individuums oder Kollektivs aus, deshalb haben sie keine Erinnerungstraditionen und es gibt keine kulturellen Entitäten für das Opfergedächtnis. Da die traumatischen Erinnerungen in einer Gesellschaft länger nicht einbezogen werden, kann es passieren, dass sie nach langer Zeit zu gesellschaftlicher Anerkennung und symbolischer Artikulation finden und Teil des kollektiven Gedächtnisses oder kulturellen Gedächtnis werden.<sup>218</sup>

### **1.10. Medien des kollektiven Gedächtnisses**

Medien sind für das kollektive Gedächtnis sehr wichtig. Ohne Medien ist das kollektive Gedächtnis nicht denkbar. Medien müssen als „Vermittlungsinstanzen und Transformatoren zwischen individueller und kollektiver Dimension des Erinnerns verstanden werden“.<sup>219</sup> So lautet die These in dem von Astrid Erll 2005 veröffentlichten Buch „Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen“. Ihr zufolge sind die individuellen Erinnerungen von dem sozialen Rahmen und von medialen Phänomenen beeinflusst: Die Transformationen des Gedächtnisses wie z.B. im Zusammenhang mit dem familiären Raum, Erzählungen von Zeitzeugen, Interpretation eines Fotos, eines Videos, der Tagebücher oder Rekonstruktion von vergangenen Erfahrungen, werden von

---

<sup>217</sup>Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit*. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. C. H. Beck, München, 2006, S. 75.

<sup>218</sup>Ebd., S. 71.

<sup>219</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 136.

medial herausgebildeten Erzählmustern und Schemata beeinflusst. Die Konstruktion und Vermittlung des Wissens von einer gemeinsamen Vergangenheit wird durch Medien gewährleistet; durch mündliche sowie schriftliche Erzählungen und durch Denkmäler, Traditionen, Rituale, Feste, Archive usw.

Die persönlichen Erinnerungen eines Individuums können nur durch mediale Repräsentation und Zirkulation zur kollektiven Bedeutung avancieren. Daher ist ihre Rolle bei der kollektiven Konstruktion der Erinnerungen wichtig, obwohl sie keine neutralen Informationen oder Erinnerungen der vergangenen Ereignisse enthalten. Astrid Erlls Ausgangspunkt ist: „Die Wirklichkeit wird durch konstituierende Kraft von Medien in der Medienforschung - vielleicht dezidiert als in der (bisweilen noch an einem *ars memoriae* Modell des Einspeicherns und originalgetreuten Abrufens orientierten) kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung – hervorheben“.<sup>220</sup> In diesem Zusammenhang zitiert Astrid Erll Sybille Krämer, die in ihrem Buch *Medien als „Spur und Apparat“*<sup>221</sup> betrachtet und die kulturelle Bedeutung der Medien herausstellt:

„Medien übertragen nicht einfach Botschaften, sondern entfalten eine Wirkkraft, welche die Modalitäten unseres Denkens, Wahrnehmens, Erinnerens und Kommunizierens prägt. [...] Medialität drückt aus, dass unser Weltverhältnis und damit alle unsere Aktivitäten und Erfahrungen mit welterschliessender Funktion geprägt sind von den Unterscheidungsmöglichkeiten, die Medien eröffnen, und den Beschränkungen, die sie dabei auferlegen“.<sup>222</sup>

Mit dem Begriff ‚Spur‘ deutet sie an, dass die Medien keine neutralen Träger von Gedächtniszeichen sind. In mediengestützten Erinnerungs- und Deutungsakten bewahrt sich immer auch die ‚Spur‘ des Gedächtnismediums. Mit dem Begriff ‚Apparat‘, den Marshall als die künstlerische Erweiterung des menschlichen Körpers betrachtet, geht sie davon aus, dass das Individuum durch Gedächtnismedien wie Denkmäler, Bücher, Gemälde und Internet seine Erinnerungen an das kollektive Gedächtnis weitergibt.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup>Ebd. S. 136.

<sup>221</sup>Ebd. S. 136.

<sup>222</sup>Krämer, Sybille: *Medien- Computer- und Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, S. 14f. zit. nach Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*; 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 136.

<sup>223</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 137.



Die Medien tragen die Botschaft. So lautet das „Glaubensbekenntnis“ der Medienwissenschaft, laut Marshall McLuhan: ‚the medium is the Message‘. Aleida und Jan Assmann betrachten die Medien als Wissensträger. Sie argumentieren, dass alles, was gedacht und gesagt wird, nur durch Medien kommuniziert werden kann.<sup>224</sup>

Die Medienrevolution hat die Formen des kollektiven Erinnerns verändert. Von der Oralität als Medium des Gedächtnisses zur Entwicklung der Schrift spielen die Medien eine wichtige Rolle. Es wurde mit dem Schreiben zum Gedenken auf Denkmälern und Grabsteine begonnen. Der Buchdruck war eine Revolution in diesem Sinne in Europa. Dann kam die Fotografie am Ende des 19. Jahrhunderts als weiteres Erinnerungsmedium, das im Fotoalbum Erinnerungen bewahrt, hinzu. Die Erfindung des Computers ist in diesem Sinne sehr gegenwärtig. Die Frage lautet aber, was genau eigentlich ein Medium des kollektiven Gedächtnisses ist? Die Medien unterscheiden sich von einander bei der kollektiven Gedächtnisbildung und ihre Funktionen variieren. In diesem Sinne erwähnt Astrid Erll den interdisziplinären Arbeitskreis, dessen Ziel „die Historisierung und interdisziplinäre Perspektivierung von Medientheorien und Technikgeschichten der Kommunikation war.“<sup>225</sup> Dabei versteht Astrid Erll Literatur als „schriftliche Überlieferung“.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup>Ebd., S. 136.

<sup>225</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung* 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart. 2017, S. 140.

<sup>226</sup>Ebd. S. 140.

### 1.10.1. Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses

Laut Richard Humphrey ist Gedächtnis ‚Stoff‘ der Literatur: „Memory is the stuff that literature is made of - made *of*,? made *Iry*? and made *for*. Literary creation involves both an initial reminiscence and a form-giving act of re-collection and re-membering“.<sup>227</sup>

Astrid Erll definiert Literatur wie folgend:

„Literarische Texte als Medien des kollektiven Gedächtnisses sind allgegenwärtig: Texte aus allen Gattungen und Genres, das Gedicht, der historische Roman, Fiktion sowohl Trivilliteratur als auch die kanonisierte Hochliteratur als Medien des kollektiven Gedächtnisses wahrgenommen“.<sup>228</sup>

Die Aufarbeitung des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft oder einer Nation wird durch literarische Texte gemacht. Laut Astrid Erll wirkt Literatur in der Erinnerungskultur.<sup>229</sup>

Die Texte verwirklichen die erinnerungskulturellen Funktionen auf unterschiedliche Art und Weise in einer Gemeinschaft oder in einer Nation; zum Beispiel durch die Herausbildung von Vorstellungen über vergangene Ereignisse, unterschiedliche Sichtweisen der vergangenen Ereignisse, die Vermittlung von bestimmten Geschichtsbildern, die Verhandlung von Erinnerungskonkurrenzen und Problemen des kollektiven Gedächtnisses. Diese Texte behandeln die Prozesse und Probleme des Begriffes Gedächtnis in der Weise, dass Möglichkeiten gegeben werden, um den Prozess und Probleme zu beobachten und Kritik an der Erinnerungskultur zu üben.

Astrid Erll vertritt die These, dass Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses ein Rezeptionsphänomen ist.<sup>230</sup> Erll nennt drei Aspekte von Medien des kollektiven

---

<sup>227</sup>Humphrey, Richard: *Literarische Gattung und Gedächtnis*. In: Erll, Astrid, Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegugsperspektive*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005, S. 73.

<sup>228</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 167.

<sup>229</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 167.

<sup>230</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler. Stuttgart. 2017, S. 168.

Gedächtnisses; Texte der Literatur stellen alle diese drei Aspekte auf kollektiver Ebene dar: Erstens dient Literatur als Speichermedium, dessen Folge „kulturelle Texte“ sind. Zweitens ist Literatur ein Zirkulationsmedium, dessen Folge „kollektive Texte“ sind. Schließlich dient Literatur als medialer Rahmen des autobiographischen Erinnerns, das den Lesern bei der individuellen ›Sinnbildung und Identitätsbildung über Zeiterfahrung hilft und die Möglichkeit zur Kodierung und Deutung von Lebenserfahrung anbietet.<sup>231</sup>

Astrid Erlls Meinung nach ist der Prozess der Erinnerung selektiv. Beim Erinnern werden einige Ereignisse und Elemente der Vergangenheit ausgewählt. Hierbei bezieht sich Astrid Erll auf die Bemerkungen von Ernst Cassirer, dessen Meinung nach „jede Erinnerung überdies verbunden mit einem schöpferischen, konstruktiven Prozess“<sup>232</sup> ist. Um die isolierten Daten aus der Vergangenheit herauszugreifen, müssen sie genau erinnert, neu organisiert, neu zusammengefügt und damit zu einem Gedanken verbunden werden. Die ausgewählten Ereignisse werden in der Literatur auf eine bestimmte Art und Weise bearbeitet. In diesem Zusammenhang schlägt Astrid Erll drei Herangehensweisen der Vergangenheitsdeutung vor: Verdichtung, Narration und Gattungsmuster.

### **a. Verdichtung**

Verdichtung ist ein grundlegender Prozess der erinnerungskulturellen Funktion der Literatur. Die ausgewählten Ereignisse und die prägnanten Vorstellungen der Vergangenheit werden durch Verdichtung bearbeitet. Bei der Frage nach der Repräsentation der komplexen vergangenen Ereignisse durch bestimmte Topoi, Narrative und Ikonen bezieht sich Astrid Erll auf berühmte Soziologen und die von ihnen entwickelten Begriffe wie „verdichtete Vorstellungen“ (Maurice Halbwachs), „Erinnerungsorte“ (Pierre Nora) und „Erinnerungsfiguren“ (Jan Assmann) oder „convergence“ (Ann Rigney). Verdichtung als zentrales Merkmal der Literatur ermöglicht einen Beschreibungsrahmen für ein vergangenes Ereignis, um einen Erinnerungsort symbolisch und semantisch zu verdichten. Die in der Literatur

---

<sup>231</sup>Ebd. S. 167.

<sup>232</sup>Ebd. S. 168.

verwendeten Mittel wie „Metaphorik, Intertextualität oder Allegorien“<sup>233</sup> führen zur Überblendung verschiedener semantischer Bereiche.<sup>234</sup>

## **b. Narration**

Als zweites Merkmal der Literatur in der erinnerungskulturellen Funktion nennt Astrid Erll Narration, die sie als Sinnstiftungsformat betrachtet. Die Aufarbeitung des kollektiven Gedächtnisses beruht auf narrativen Verfahren. Um vergangene Ereignisse für die Gemeinschaft oder für die nachgeborenen Generationen gegenwärtig zu machen, sind die literarischen Texte, z.B. Romane, Novellen, Balladen und auch Dramen, sehr bedeutend. Da die individuellen wie auch die kollektiven Gedächtnisse selektiv sind, tragen sie nur begrenzte Informationen zu den ausgewählten Elementen und Ereignissen der Vergangenheit, die in den literarischen Texten ausgearbeitet werden, bei. Dadurch wird Bedeutsames von Unbedeutendem abgehoben. Die Auswahl vergangener Ereignisse und ihre Konfiguration heißt in der strukturalistischen Narratologie paradigmatischer Aspekt und syntagmatischer Aspekt. Bei einer sinnhaften Geschichte spielen die Auswahl der vergangenen Ereignisse, Elemente und Konfigurationstätigkeit im Erinnerungsprozess eine sehr bedeutende Rolle.

Im Zusammenhang mit individuellen und kollektiven Erinnerungen und ihrer Narration bezieht sich Astrid Erll auf Aleida und Jan Assmann. Aleida Assmann versteht die narrativen Prozesse bei individuellen Erinnerungen als Funktionsweise des kulturellen Funktionsgedächtnisses. Den Sinn des kollektiven Gedächtnisses findet man „in der Konfiguration der zur Story gebundenen Elementen“<sup>235</sup>, in der Autobiographie z.B. beruht die Erzählung auf dem „Prozess der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution“. Jan Assmann legt die Betonung auch auf die Verbindung von Erzählen und kulturellem Gedächtnis. Seiner Meinung nach findet „erinnerte Vergangenheit ihre

---

<sup>233</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 168.

<sup>234</sup>Ebd. S. 169.

<sup>235</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 169.

Form in der Erzählung<sup>236</sup>. Die typischen Narrationen des kulturellen Gedächtnisses bezeichnet Jan Assmann als ‚Mythen‘.<sup>237</sup>

Die narrativen Strukturen basieren auf Erinnerungskultur. Durch Narration wird die Möglichkeit angeboten / geschaffen, die Vergangenheit oder vergangene Ereignisse zu deuten. Astrid Erll argumentiert:

„Die Welt der kollektiven Gedächtnisse ist eine Welt der Narrative, in deren Rahmen die Vergangenheit bereits weitgehend in sinnhafte Strukturen überführt worden ist. Diese Art und Weise der Narrationen des Gedächtnisses, die mit Mythen verbunden sind, konstituieren den Fernhorizont des kulturellen Gedächtnisses, bis hin zu sinnstiftenden Alltags- und Mikroerzählungen und etablieren den Nahhorizont des kommunikativen Gedächtnisses“.<sup>238</sup>

### c. Gattungsmuster

Der dritte Schnittpunkt zwischen Literatur und Gedächtnis ist das Gattungsmuster, das die Geschehensverläufe auf bestimmte Art und Weise kodiert. Das Individuum wird Teil des kollektiven Gedächtnisses durch Sozialisation und Enkulturation. Gattungen wie Autobiographie, Bildungsroman, Abenteuerroman und Seelentagebuch ermöglichen dem Individuum, seine Lebenserfahrungen zu erzählen. Für die Erklärung der Lebenswege werden unterschiedliche Genres, wie etwa unterschiedliche Formen von Romanen oder Tagebücher aber auch Pilgerreisen, herangezogen.

Wie hat nun Literatur an den beschriebenen Prozessen der individuellen und kollektiven Gedächtnisbildung teil und worin besteht ihr Leistungsvermögen in der Erinnerungskultur? Brigit Neumann setzt sich mit der oben gestellten Frage auseinander und hält fest:

„Literatur ist eine Ausdrucksform kultureller Wirklichkeitsaneignung, der spezifische, als fiktional ausgezeichnete Explorationsräume zur Verfügung stehen. Literatur kann den Nexus von Erinnerung und Identität nicht nur zum

---

<sup>236</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 169.

<sup>237</sup>Ebd., S. 169.

<sup>238</sup>Ebd., S. 169.

Gegenstand von expliziten Reflexionen machen, sondern auch implizit, d.h. mittels einer Vielfalt semantisierter Formen zur Darstellung bringen“.<sup>239</sup>

Da Literatur kein geschlossenes System ist, bieten die literarischen Texte eine Vielfalt von möglichen Darstellungsformen individueller und kollektiver Erinnerungsprozesse. Durch narrative Verfahren in der Literatur können individuelle und kollektive Erinnerungen aufgeführt werden. Dabei bezieht sich die Erzähltechnik der Literatur etwa auf die erzählerische Vermittlung von Innenwelt, zeitliche- und räumliche Darstellung, Intertextualität. Weiter ist Neumann der Meinung, dass in der Erinnerungskultur das Gedächtnis rekonstruiert wird und literarische Texte diese Konstruktion mit sinnhaften Instanzen verbinden. Das Vergangene wird gemäß ihrer Relevanzkriterien perspektiviert. Die Aufarbeitung des Gedächtnisses in der Literatur mit ihren fiktionalen und nicht-fiktionalen Figuren bereichert die Perspektiven der Deutung und Vermittlung von Vergangenheit:

„Durch eine multiperspektivische Auffächerung der erinnerten Welt vermögen Romane ein Panorama koexistierender Kollektiverinnerungen zu entwerfen: Geteilte Vergangenheitsdeutungen, aber auch inkompatible Erinnerungen an die gemeinsame Kollektivvergangenheit werden sichtbar“.<sup>240</sup>

Da literarische Texte als Teil des übergeordneten Sinnstiftungsprozesses einer Kultur mit anderen Symbolsystemen interagieren und einen reintegrierenden Interdiskurs darstellen, unterscheiden sie sich von anderen Medien des kollektiven Gedächtnisses, z.B. Psychologie, Geschichts- und Medienwissenschaft oder Religion.

---

<sup>239</sup>Neumann, Brigit: *Literatur Erinnerung, Identität*, In: Erll, Astrid, Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Walter de Gruyter, Berlin, New York. 2005, S. 148-178, Hier; S. 163.

<sup>240</sup>Ebd., S. 168.

### 1.10.2. Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses und ihr erinnerungskultureller Kontext

Wie werden die Vergangenheitsversionen in literarischen Texten konstruiert? Wie werden die Gedächtnisse in der Literatur rekonstruiert? In welchem Verhältnis stehen literarische Texte und erinnerungskultureller Kontext zueinander? Astrid Erll bezieht sich auf Paul Ricoeur, der in seinem Werk *Zeit und Erzählung* von einem literaturwissenschaftlichen Modell ausgeht, dessen Ausgangspunkt die Korrelation von kollektivem Gedächtnis, Literatur und ihrer Wirkung in der Erinnerungskultur ist.<sup>241</sup> Dabei entwirft er das Modell eines „Kreises der Mimesis“. Ricoeur beruft sich auf den von Aristoteles geprägten klassischen Mimesis-Begriff und betrachtet diesen als aufgefächert in drei unterschiedliche Darstellungsmuster: Mimesis I, Mimesis II und Mimesis III. Der Ausdruck, Mimesis' als Teil des Begriffspaares, Mimesis/Diegesis' gehört zu den ältesten Termini der Literaturtheorie und wurde im Laufe der Zeit in vielfältiger Art und Weise umgedeutet und modifiziert. Die ursprüngliche Bedeutung der ‚Mimesis‘ kann einfach als Nachahmung, d.h. die Abbildung einer außerliterarischen Welt bzw. deren Geschehnisse in literarischen Texten verstanden werden. Demgegenüber meint ‚Diegesis‘ die eindeutige Vermittlung und Kommentierung durch einen Sprecher bzw. eine Erzählinstanz.<sup>242</sup> Die dreifache Mimesis von Ricoeur bestimmt die Darstellungsmuster literarischer Texte, deren Transformationsprozess dynamisch ist. Dieser Prozess ist aktiv und konstruktiv und daran haben die kulturellen Sinnsysteme, literarischen Herangehensweisen und die Rezeptionsästhetik(en) entsprechend teil. Literarische Texte bilden die Realität der Gesellschaft, der Nation und der Welt nicht einfach ab, sondern diese wird zuerst durch „poetische Erzeugung“ abgebildet und dann ikonisch erweitert.<sup>243</sup>

Um ein Verständnis der Verhältnisse von Literatur und Erinnerungskultur zu entwickeln, bietet Ricoeur ein Konzept von drei Stufen der Mimesis an. Mit seinem dreistufigen

---

<sup>241</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 173.

<sup>242</sup>Vgl. Michael Basseler & Dorothee Birke: *Mimesis des Erinnerns*, In: Erll, Astrid, Ansgar, Nünning (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegungsperspektive*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005, S. 124-147, Hier; S. 124.

<sup>243</sup>Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 173.

Konzept von Mimesis hebt Ricoeur einen reziproken Wirkungszusammenhang von literarischen Texten und außerliterarischer Realität hervor. In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept einer ‚Mimesis des Erinnerns‘ bedeutend, denn Erinnern kann nicht *wirklich* nachgeahmt werden, sondern es kann nur durch verschiedene Erinnerungsprozesse literarisch ‚inszeniert‘ und damit eine Mimesis-Illusion erschaffen werden.<sup>244</sup> Um die Verhältnisse zwischen den literarischen Texten und den Erinnerungskulturen zu verstehen, sollten die Erzähltechniken genau untersucht werden, die dem Individuum eine Möglichkeit bieten, seine Erinnerungen, seine Erfahrungen zu gestalten und sie auf eine kollektive Ebene zu bringen: Die Unterscheidung dreier Stufen der Mimesis:

1. Mimesis I: „die erinnerungskulturelle Präfiguration“<sup>245</sup>
2. Mimesis II: „die Konfiguration neuartiger Gedächtnisnarrative“<sup>246</sup>
3. Mimesis III: „deren leserseitige, kollektive Refiguration“<sup>247</sup>

### **1. Mimesis I: Die Bezugnahme der Erinnerungskultur auf die Realität**

Der Begriff der Mimesis I ermöglicht ein Verständnis des Verhältnisses von Literatur und Erinnerungskultur, indem sie aufzeigt, inwiefern narrative Texte und erinnerungskulturelle Dimensionen miteinander zu tun haben: „Jede Fabelkomposition (ist) in einem Vorverständnis der Welt des Handelns verwurzelt: Ihrer[n] Sinnstrukturen, ihre[n] symbolischen Ressourcen und ihre[m] zeitlichen Charakter[.]“.<sup>248</sup>

Durch Mimesis erfolgt die erinnerungskulturelle Präfiguration, die deutlich macht, wie literarische Texte auf die außertextuelle Wirklichkeit Bezug nehmen. Dabei werden in der Literatur die faktischen und nicht belegten Elemente im Hinblick auf unterschiedliche

---

<sup>244</sup>ErlI, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart 2017, S. 173.

<sup>245</sup>Ebd., S. 173.

<sup>246</sup>Ebd., S. 173.

<sup>247</sup>Ebd., S. 173.

<sup>248</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 90.



Wertmuster verarbeitet, wodurch sie neue Perspektiven vergangener Ereignisse präsentiert.<sup>249</sup>

Ricoeur ist der Meinung, dass unsere Weltanschauung, unsere Wirklichkeitserfahrung bereits symbolisch präformiert ist.<sup>250</sup> Weiter vertritt er in diesem Kontext die These, dass wir unsere Wirklichkeitserfahrung und die Vorstellung der Welt durch einen zeitlichen Prozess und nach einer symbolischen Ordnung schaffen.<sup>251</sup> Ricoeur schlägt den Terminus „Begriffsnetz“ statt Handlungsbegriff vor, der sich auf unterschiedliche Muster der kulturell etablierten Praktiken bezieht und das praktische Verstehen ermöglicht. Mit dem Terminus Begriffsnetz will Ricoeur hervorheben, dass der Begriff des Handelns selbst im engeren Sinne dessen, was jemand tut, seine bestimmte Bedeutung seiner Fähigkeit verdankt, im Zusammenhang mit irgendeinem der anderen Begriffe des gesamten Netzes verwendet zu werden. Die Autoren sollen in der Lage sein, die Elemente des vorgegebenen Begriffnetzes in einem kulturellen Raum poetisch und literarisch zu nutzen. Die Kulturen schaffen sich symbolische Ordnungen, wodurch ein Verständnis von zeitlichen Prozessen bestimmt wird. Die Handlungen beziehen Ziele und Motive mit ein, die von den handelnden Subjekten einer Gemeinschaft projiziert und gemacht werden.

Mit dem Begriff Handeln meint Ricoeur „außerdem immer zusammen ‚mit‘ anderen handeln“.<sup>252</sup> Die Interaktion kann eine Form der Kooperation schaffen und durch diese Interaktion entwickeln die handelnden Subjekte eine Erinnerungsgemeinschaft. Ein Individuum bleibt durch kulturelle Bedingungen, Strukturen und durch Handlungen mit dem Kollektiv verbunden. Die kulturellen Strukturen bestimmen das Handeln, Verhalten einer Erinnerungsgemeinschaft und in der kulturellen Praxis wird das Begriffsnetz einer Gesellschaft etabliert, welches das Individuum beherrschen soll, um Teil dieser Gemeinschaft, dieser kulturellen Struktur, des Ganzen oder des Kollektivs zu werden. Ricoeur zufolge machen wir Erfahrungen innerhalb der symbolisch vermittelten

---

<sup>249</sup>ErlI, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 181.

<sup>250</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 90.

<sup>251</sup>Ebd., S. 90.

<sup>252</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 91.

außerliterarischen Welt des Handelns, die durch eine „prä-narrative Struktur“ gekennzeichnet werden kann.<sup>253</sup> Man identifiziert sich mit den erzählten Narrativen der Autoren und arbeitet diese auf, was die Kompetenz entwickelt, diese Erzählungen weiterleiten zu können. Diese Kompetenz lässt uns durch die symbolisch vermittelte Welt der Lebenserfahrung unsere Identität bilden und sie erzählbar und erinnerbar machen. Diese Kompetenz kann laut Ricoeur als „das praktische Verstehen“ bezeichnet werden.<sup>254</sup>

**Für die narrative Komposition im praktischen Verstehen sind laut Ricoeur „die symbolischen Ressourcen des Praktischen“<sup>255</sup> wichtig.**

### **Symbolische Ressourcen**

Eine Erzählung benötigt eine narrative Komposition und ihre entsprechende erinnerungskulturelle Verankerung. In diesem Zusammenhang sind laut Ricoeur die symbolischen Ressourcen des Praktischen sehr wichtig. Die symbolischen Vermittlungen der Erzählungen beziehen sich darauf, dass sie in „Zeichen, Regeln und Normen einer Gesellschaft“ artikuliert werden. Paul Ricoeur bezieht sich auf Cassirers Werk „Philosophie der symbolischen Formen“ und erläutert das Konzept der symbolischen Vermittlung von literarischen Texten. Die Begriffe „Gestaltung der Welt“ sowie „Gestaltung zur Welt“ tauchen in Ernst Cassirers Philosophie des Symbolbegriffs auf. Cassirer stellt in seinem Buch „Philosophie der symbolischen Formen“ nicht nur die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer allein auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis oder Wissenschaft im Allgemein gegründeten Formung, sondern er erweitert sie und schlägt andere Formen, wie die Formen der Sprache, des Mythos und der menschlichen Kultur vor. Cassirer ist der Meinung, dass die Gestaltung der Welt, eines Sinnzusammenhangs und eines objektiven Anschauungsganzen nicht nur zur reinen Erkenntnisfunktion reicht, sondern auch zur Funktion des sprachlichen Denkens, zur Funktion des mythisch-religiösen Denkens und zur Funktion der künstlerischen Anschauung.<sup>256</sup> Ernst Cassirer bezeichnet die symbolische Vermittlung als kulturelle Prozesse, in denen Erfahrungen und Gedanken

---

<sup>253</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 118.

<sup>254</sup>Ebd., S. 92.

<sup>255</sup>Ebd., S. 90.

<sup>256</sup>Müller, Peter: *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. WBG, Darmstadt, 2010, S. 13.

artikuliert werden.<sup>257</sup> Paul Ricoeur beruft sich auf Clifford Geertz, nach dessen Meinung ‚die Kultur‘ offensichtlich sei. Clifford Geertz redet von dem Begriff des Symbols oder von der symbolischen Vermittlung und deren Bedeutungsartikulierung in einer Kultur. In diesem Zusammenhang geht er von einem „System wechselseitig aufeinander einwirkender Symbole, von zusammenwirkenden Bedeutungsmodellen“<sup>258</sup> aus. Die symbolische Vermittlung ist erst eine Textur. Die Symbolsysteme bieten einen Bedeutungskontext für besondere Ereignisse, Handlungen, Erinnerungsorte, und Erinnerungsfiguren an; um eine bestimmte Bedeutung davon herauszuziehen, müssen die Ereignisse „im Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellung und Institutionen“<sup>259</sup> gesehen werden.

Die literarischen Texte der Mimesis I nehmen Bezug auf die erinnerungskulturelle Wirklichkeit und wählen die Elemente für die literarische und symbolische Darstellung der Außenwelt aus. Die Auswahlstruktur kann man im Sinne von Wolfgang Iser's Rezeptionsästhetik mit dem Begriff „Textrepertoire“ bezeichnen. Die ausgewählten Elemente werden in den literarischen Texten verarbeitet, in denen die Beziehung der Literatur zur materialen Dimension der Erinnerungskultur und zu ihren sozialen und mentalen Dimensionen dargestellt wird. Mit materieller Dimension meint Astrid Erll konkurrierende Gedächtnismedien, mit sozialer Dimension Erinnerungsgemeinschaften, Institutionen und als mentale Dimension bezeichnet sie machtvolle Schemata der Vergangenheitsrepräsentation. Die Formen dieses außerliterarischen Weltbezugs sind laut Astrid Erll „Intertextualität, Intermedialität und Interdiskursivität“<sup>260</sup>. Zur Darstellung finden sich im literarischen Text überdies implizite Formen der Erinnerungskultur, d. h. nicht-bewusste und nicht-intentionale Formen des kollektiven Gedächtnisses. Durch die Selektionsstruktur werden im literarischen Text Elemente der kommunikativen und kulturellen Gedächtnisse, Erinnertes und Vergessenes

---

<sup>257</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*., Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink. München, 1988, S. 94.

<sup>258</sup>Ebd., S. 94.

<sup>259</sup>Ebd., S. 94.

<sup>260</sup>Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 174.

verschiedener sozialer und kultureller Gruppierungen sowie das auf kollektiver Ebene Nicht-Bewusste und Nicht-Artikulierte zusammengebracht.

### **Mimesis II: Die Erstellung der fiktionalen Gedächtnisnarrative**

Die Mimesis II ist durch ihre Vermittlungsfunktion gekennzeichnet. Es geht hierbei um „den konkreten Prozess, durch den die Textkonfiguration zwischen der Vorgestaltung (préfiguration) des praktischen Feldes und seiner Neugestaltung (réfiguration) in der Rezeption des Werkes vermittelt“.<sup>261</sup> In Form der Mimesis II erfolgt die „Konfiguration fiktionaler Erinnerung“.<sup>262</sup> Dabei werden die in der Mimesis I ausgewählten Elemente, ausgewählte erlebte Ereignisse eines Individuums, im Medium der literarischen Fiktion konfiguriert, verändert und im Kontext der allgemeinen Geschichte präsentiert. Durch syntagmatische Verknüpfung der ausgewählten Elemente und ihre poetische Darstellung in den literarischen Texten wird eine bestimmte Geschichte geformt. Eine Geschichte ist Ricoeur zufolge aber nicht nur eine Aufzählung von Ereignissen in einer Reihenfolge, sondern sie soll „zu einer intelligiblen Totalität“ gestaltet werden.<sup>263</sup> Und um die Bedeutung jedes einzelnen Ereignisses der Geschichte zu erkennen, muss der Leser ausreichend Kompetenz haben.<sup>264</sup> Laut Ricoeur stehen die Elemente des außerliterarischen, kulturellen Begriffsnetzes „in einer Beziehung der Wechselbedeutung (intersignification)“<sup>265</sup>, und literarische Texte konstruieren eine exemplarische temporale und kausale Formation. Es entwickelt sich eine narrative Struktur, in der jedes ausgewählte Element für wichtig gehalten wird und e.a. hermeneutisch ausgedrückt, wird jedes Ereignis gelesen, zu wirken. Daher bekommt jedes Element seinen Platz und auch seine Bedeutung. Sie ist das Ergebnis / die Wirkung der Konfigurationstätigkeit.<sup>266</sup> Mit der Mimesis II treten wir Ricoeur zufolge „in das Reich des Als ob“, oder, im

---

<sup>261</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 88.

<sup>262</sup>ErlI, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 182.

<sup>263</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 106.

<sup>264</sup>Ebd., S. 106.

<sup>265</sup>Ebd., S. 91.

<sup>266</sup>Ebd., S. 106.

Sprachgebrauch der Literatur gesagt, „in das Reich der Fiktion“ ein.<sup>267</sup> Die Konfiguration im Medium der Fiktion wandelt den ontologischen Status der ausgewählten Elemente ab. Bei der literarischen Konfiguration oder bei dem Akt des Konfigurierens handelt es sich um einen erzeugenden, aktiv gestaltenden Vorgang der Rekonstruktion der Vergangenheit oder Geschichte, wobei die Einzelhandlungen aus den vielfältigen Ereignissen der Vergangenheit in eine zeitliche Totalität gebracht werden.<sup>268</sup> Im Sinne des Merkmals der Mimesis II hat die Literatur die Vermittlungsfunktion in der Erinnerungskultur, wobei Literatur in der Neu- oder Umstrukturierung von Elementen des kollektiven Gedächtnisses eine unabkömmliche Rolle spielt. Durch die Vermittlungsfunktion wird auch bestimmt, wie die ausgewählten Elemente aus der Gesellschaft zusammenkommen und im literarischen sowie auch im außerliterarischen Symbolsystem erscheinen. Elemente der außerliterarischen Welt werden auf kreative, poetische Art und Weise im literarischen Text aus ihren ursprünglichen Kontexten gelöst. In der Literatur, die als Medium des kollektiven Gedächtnisses betrachtet wird, werden die Elemente des kollektiven Gedächtnisses auf neue, moderne Art und Weise dargestellt und bei der Verarbeitung werden neue Elemente hinzugefügt, die die konventionelle Struktur der Erinnerungskultur bereichern. Der literarische Konfigurationsakt ist deshalb ein Formgebungsablauf, wobei die Versionen des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft auf neuartige, poetische Weise rekonstruiert werden. Im Konfigurationsprozess leisten auch der literarische Darstellungsakt zur semantischen Ausdehnung der Erzählung und zur Re-Konstruktion von Gedächtnisnarrativen in den literarischen Texten einen Beitrag. Die Verbindung von Raum- und Zeitdarstellung zur Erzeugung literarischer Gedächtnisräume sowie die Sinnstiftung durch Metaphorik und Symbolik wird durch die Erzählung vermittelt.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 104.

<sup>268</sup>Ebd., S. 107.

<sup>269</sup>Erl, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3. Auflage. J. B. Metzler. Stuttgart. 2017, S. 175.

### **Mimesis III: Wirkungsart und Funktion der Literatur in der Erinnerungskultur und in der Gesellschaft**

Nach Ricoeurs Meinung fällt der Rezeptionsablauf dem Kreis der Mimesis zu. Eine Erzählung oder ein literarischer Text gewinnt erst mit dem Eintritt in die Mimesis III an Bedeutung, die Ricoeur im erinnerungskulturellen Sinn als kollektive Refiguration betrachten würde. Mimesis III ist Ricoeur zufolge „der Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und des Zuhörers oder Lesers“<sup>270</sup>. In der zweiten Stufe der Mimesis wird Bedeutung und Symbolik kodiert und in der dritten Stufe muss diese kodierte Nachricht durch die Individuen in der Wirklichkeit wieder entziffert werden. Damit die literarischen Inszenierungen von Vergangenheit ihre Wirkung in der Erinnerungskultur entfalten können, müssen sie von der Leserschaft in breitem Maße rezipiert werden. Um diese Stufe der Mimesis zu erläutern, bezieht sich Ricoeur auf den Hermeneutiker H.G. Gadamer, der diesen Prozess in seiner philosophischen Hermeneutik „Anwendung“ nennt. Die Welt wird durch Fiktion in literarischen Texten mit vielfältigem Horizont gestaltet und das Ziel dieser Gestaltung ist nicht nur Aktualisierung des literarisch Dargestellten durch den Leser, sondern die Bereicherung des Wahrnehmungsmodus des Lesers. Der Leser bringt neben der vorgeprägten Struktur seinen eigenen Erfahrungshorizont ein, wodurch er die literarisch gestaltete Welt zu verstehen und interpretieren versucht. Der Leser zerlegt den Text und baut ihn wieder auf. Im Prozess des Zerlegens und des Wiederaufbauens werden die persönlichen Erinnerungen und Erfahrungen verarbeitet und mit dem vorgegebenen Text zusammengebracht. Bernhard Waldenfels benutzt in diesem Zusammenhang zwei Begriffe, Zerteilung und Sammlung, und meint, dass beide Aktivitäten voneinander abhängig sind: „Doch der Prozess der Zerteilung wird aufgefangen durch einen gegenläufigen Prozess der Sammlung“.<sup>271</sup>

Der Text und der Leser wirken wechselseitig aufeinander im Prozess der Mimesis III. Diese Herangehensweise an die Rezeption eines literarischen Textes nimmt Bezug auf das von H. G. Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik geprägte Konzept der Horizontverschmelzung. Gadamer ist der Meinung, dass zwischen Text und Gegenwart

---

<sup>270</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 114.

<sup>271</sup>Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, S. 43.

immer ein Spannungsverhältnis herrscht. Die Aufgabe des Lesers ist es, diese Spannung zu entfalten, also eines historischen Horizontes der sich von dem der Gegenwart unterscheidet, zu entwerfen und beide zu verschmelzen. Durch diese Verschmelzung hebt sich die Fremdheit des historischen Horizontes wieder auf. Das Ziel dieser Verschmelzung sei demnach die Schaffung eines neuen sinnstiftenden Horizonts des Lesers. Der Erfahrungshorizont des Lesers und die literarischen Auffassungen verschmelzen und dadurch bietet der neu gestaltete Horizont eine neue Sichtweise auf die Welt und ihre Wirklichkeit an. Durch diesen Prozess ändert sich der Wahrnehmungsmodus und die Weltanschauung des Lesers und bereichert seinen Erfahrungshorizont. Im erinnerungskulturellen Rahmen lässt die neu entstandene Perspektive durch den hermeneutischen Prozess der Horizontverschmelzung neuartige, kreative Symbolsysteme für die Verarbeitung und Gestaltung der Erinnerungen und kollektiver Gedächtnisse. Entstehen. Gadammers Dialoghermeneutik lehrt uns, dass wir uns unter dem Einfluss des geschichtlichen, kulturellen und sprachlichen Hintergrunds befinden und unseren Mitmenschen vor diesem Hintergrund begegnen. Der hermeneutische Anspruch in dieser Dialogdialektik stellt die ethische Verhaltensweise der Leser, die nicht von einem abgeleiteten Dritten, sondern von der jeweils gegenwärtigen Dialogsituation verlangt wird, in den Vordergrund, weil jeder Leser die ethische Verantwortung für den anderen, nämlich einerseits das Achtgeben auf die Andersheit und andererseits die daraus folgende Beantwortungspflicht, übernimmt, damit er sich nicht nur über seinen Anderen, sondern auch über sich selbst verständigen kann. Der Dialog spielt eine zentrale Rolle in den Überlegungen zum Eigenen und zum Fremden. In diesem Zusammenhang bezieht sich Müller-Funk auf Bernhard Waldenfels, der ein Gespräch zwischen dem Eigenen und dem Fremden vorschlägt und die Meinung vertritt, dass das Gespräch {ihn} verändert.<sup>272</sup> Müller-Funk definiert den Dialog; statt eines Dialogs zwischen zwei Personen, schlägt er einen „inter-oder transkulturell[en] Dialog“<sup>273</sup> vor, der für eine Veränderung notwendig sei:

„Der Dialog wird dabei nicht so sehr als ein Mittel des Mit- und Gegeneinander-Sprechens verstanden, sondern er ist selbst ein Zweck, in dem ein ästhetisches Moment enthalten ist [...]. Was uns, über alle Differenzen hinweg gemeinsam ist,

---

<sup>272</sup>Funk, Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2016, S. 124.

<sup>273</sup>Ebd., S. 124.

das ist die dialogische Situation selbst, in der wir uns befinden [...]. Nicht nur der Dialog zwischen zwei Personen impliziert die Möglichkeit von Veränderung, sondern auch zum Beispiel der inter-oder transkulturelle [...] Dialog“.<sup>274</sup>

Bernhard Waldenfels spricht von Ordnungen der Rede und sieht durch einen Dialog eine Möglichkeit gegeben, ein neues thematisches Feld und eine andere Äußerung zu eröffnen, die außer Acht und am Rande gelassen wurden.

„Jede Frage schlägt, in dem sie etwas hin befragt, ein Thema an, sie eröffnet ein thematisches Feld und drängt andere Äußerungen als nicht zugehörig und unpassend an den Rand. Schon diese elementare Ordnungsleistung bedeutet Selektion und Exklusion in eins und erlegt dem Dialog die Grenzen eines mehr oder weniger fest umschriebenen Betätigungsfeldes auf“.<sup>275</sup>

Im Rahmen der Vergangenheitsbewältigung und der Erinnerungskultur im deutschen Kontext wird die Vergangenheit als das Fremde, das Andere; im indischen Kontext die Vergangenheit und selbst auch die Gegenwart (immer existierte Diskriminierung und Exklusion von Dalit in der Gesellschaft<sup>276</sup> und der religiöse Konflikt zwischen Hindus und Muslimen) als das Fremde oder das Andere betrachtet. Vergangenheitsbewältigung wird als Problem des Eigenen und des Fremden gesehen, denn das Eigene und das Fremde selbst existieren in der Gegenwart. Müller-Funk versteht das Fremde als „Teil des Eigenen“<sup>277</sup>. Funk ist der Meinung, dass das Fremde und das Eigene nicht als ‚binäre Opposition‘ begriffen werden müssen, sondern als Pole einer unaufkündbaren Relation und damit als Teil des kulturellen Prozesses wahrgenommen werden sollen.<sup>278</sup> Das Fremde stört immer den Leser, weil es sich innerhalb des eigenen Raums der Anderen befindet. Das Fremde ist nicht nur etwas, was nicht zu uns gehört, sondern bezieht sich auch darauf, dass man nicht weiß, wohin es überhaupt gehört.<sup>279</sup> Müller-Funk bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Georg Simmel, der diesen kulturellen Prozess durch Wechselwirkungen wie Trennen und Verbinden, Einschluss und Ausschluss bestimmt.

---

<sup>274</sup>Funk, Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2016, S. 124.

<sup>275</sup>Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, S. 48.

<sup>276</sup>Siehe das folgende Interview: Ein Interview von einem Nachricht-Kanal „The Shudra“ mit Leuten unterschiedlicher Kasten (besonders Dalits) in Bihar im Jahr 2020. (<https://youtu.be/xkKvEgoNUgQ>) (Gesehen am 24. 12. 2020.)

<sup>277</sup>Funk- Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2016, S. 16.

<sup>278</sup>Vgl. Funk, Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2016, S. 16.

<sup>279</sup>Ebd., S.18.



Simmel betrachtet den Menschen kulturanthropologisch als ‚das verbundene Wesen‘, das sich immer trennt und verbindet. Funk zufolge ist ‚was, fremd‘ und ‚was, eigen‘ ist, [...] in höchstem Maße kontextabhängig, das heißt von den jeweiligen Mustern des Teilens und Zusammenführens bestimmt“.<sup>280</sup>

Bernhard Waldenfels beschäftigt sich mit Begriffen wie ‚das Eigene‘ und ‚das Fremde‘ ausführlich in seinen Büchern. Ihm zufolge heißt fremd, was außerhalb des eigenen Bereichs erscheint, was nicht zum Eigenen, sondern zu einem Anderen gehört und was von fremder Art ist und eine fremdartige Gültigkeit besitzt.<sup>281</sup> Waldenfels definiert den Begriff ‚das Fremde‘ im Detail, wobei er betont, dass die Fremdheit nicht etwas ist, was außer mir ist, sondern in mir selbst:

1. Die Fremdheit im Eigenen in mir selbst: Meine Reden, meine Taten und mein Empfinden sind niemals „völlig mein“ und unter meiner völligen Kontrolle.<sup>282</sup>
2. Das Eigene und das Fremde befinden sich im asymmetrischen Verhältnis zueinander. Das Selbst entsteht durch Abgrenzung und befindet sich damit auf der einen, das Fremde, das Andere, indes auf der anderen Seite.<sup>283</sup>
3. Es gibt verschiedene Dimensionen der Fremdheit, die nicht hierarchisch sind. Die Umstände bestimmen den Grad der Fremdheit.<sup>284</sup>
4. Da sich das Fremde nur in Entnahme von Eigenem entfaltet, ist das Fremde niemals fremd.<sup>285</sup>

Das Fremde soll Waldenfels zufolge nicht mehr ausgehend von sich selbst betrachtet werden, sondern als etwas, „worauf wir antworten müssen, indem wir uns von vertrauten Konzepten lösen. Die neuen Gedanken gehören weder mir noch dem Anderen – sie

---

<sup>280</sup>Funk, Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2016, S. 16.

<sup>281</sup>Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1997, S. 20.

<sup>282</sup>Ebd., S. 136-137.

<sup>283</sup>Ebd., S. 136-137.

<sup>284</sup>Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1998, S. 136-137.

<sup>285</sup>Ebd., 1998, S. 136-137.

entstehen in einem Dazwischen, ohne dass es Intersubjektivität oder Interkulturalität nicht gäbe, sondern nur die bloße Vervielfältigung des Eigenen“.<sup>286</sup>

Bernhard Waldenfels spricht in seinem Buch *Studien zur Phänomenologie des Fremden* von einer kulturellen und sozialen Fremdheit, wobei er sich auf die Theorie / Konzeption Edmund Husserls der ‚paradoxen Kennzeichnung der Fremderfahrung‘ beruft, die sich als Begegnung mit fremden Personen sowie als Konfrontation mit einer fremden Kultur begreifen lässt. Für die phänomenologische und hermeneutische Philosophie des Sinnes nimmt die Fremdheit eine Form an: Unverständlichkeit oder Unvertrautheit. Diese Form der Fremdheit steht dem Verstehen fremder Kulturen als kulturelle Fremdheit und soziale Fremdheit entgegen, die die Nichtzugehörigkeit eines Individuums, einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft zu einer sozialen Gruppe betont.<sup>287</sup> Waldenfels zufolge kann das soziale Fremde als Form der Nichtzugehörigkeit betrachtet werden:

„Fremdheit bezeichnet in diesem Falle Distanz zu einer sozialen Einheit oder einer Gruppe bzw. zu einem Angehörigen dieser Gruppe. Sie kommt zustande durch eine besondere Art der Grenzziehung, nämlich durch die Exklusion, den Ausschluss oder die Ausgrenzung“.<sup>288</sup>

Norbert Blenurg äußert seine Meinung in seinem Aufsatz *Poetik der Alterität* und betrachtet Verstehen als Akt der Verfremdung: „Genauer Verstehen hat im Hinblick auf das Lesen poetischer Texte einen anderen Status: Wir verstehen nicht etwas Fremdes oder Verfremdetes, sondern das Verstehen selbst wird im literarischen Lesen verfremdet“.<sup>289</sup>

Edmond Jabes zufolge bleibt man immer, das Fremde‘:

„passiert es mir nicht zu vergessen, wer ich bin und wo ich bin? Ich komme aus einem anderen Land; offenbar kommt es daher. Und doch erinnere ich mich, dass ich, als ich noch in der Heimat meiner Kindheit lebte, das Gefühl hatte, von einem anderen Kontinent zu sein, ohne je genau sagen zu können, woher. Nicht zu wissen, woher man kommt, ist fast schon das Eingeständnis, von nirgendwo zu

---

<sup>286</sup>Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1997, S. 240.

<sup>287</sup>Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S. 88.

<sup>288</sup>Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 90.

<sup>289</sup>Mecklenburg, Norbert: *Poetik der Alterität. Begegnung mit dem „Fremden, Grenzen-Traditionen-Vergleiche* 6, 1991, S. 20-26. Hier. S. 23.

kommen [...]. Ein Fremder war ich, nur eine fremde Welt konnte die meine sein“.<sup>290</sup>

Bei der Rekonstruktion des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft wirken das Fremde und das Eigene aufeinander, dadurch wird eine neue Perspektive auf die Welt und deren Wirklichkeit entwickelt, die dem Leser eine Möglichkeit anbietet, sie in sich zu verorten. In den von mir ausgewählten Primärtexten scheint die dargestellte Welt, obwohl es keine geografische Grenze gibt, fremd zu sein und der Erzähler versucht, mit der Rekonstruktion der Vergangenheit eine Brücke zwischen dem Fremden und der Gegenwart zu schlagen. Dies bringt eine Veränderung im Selbstverständnis der herkömmlichen Geschichtsschreibung hervor und die Geschichtsschreibung beginnt, sich als ein kreativer sowie formativer Prozess zu verstehen.

Im Rezeptionsakt und bei der Verarbeitung des kollektiven Gedächtnisses stellt der Leser vielfältige Erinnerungen gegenüber und führt Dialoge mit der literarisch gefassten fremden Welt, wodurch sich die Möglichkeit einer neuen Welt ergibt. In diesem Kontext ist die Vorstellung der Welt laut Ricoeur: „die Welt seiner Ansicht nach der Gesamtheit der Referenzen, die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden, die (er) gelesen, gedeutet und geliebt hat“<sup>291</sup>. Ihm zufolge bedeutet diese Texte zu verstehen: „Unter den Prädikaten unserer (des Lesers) Situation alle die Bedeutungen zu interpolieren, die aus einer bloßen Umwelt eine Welt machen“<sup>292</sup>.

Paul Ricoeur spricht von der „Ikonischen Bereicherung“<sup>293</sup> der literarischen Texte im Zusammenhang mit der Dynamik der Konfiguration, die auf Lektüre basiert. „Ikonische Bereicherung“ meint die Entwicklung neuer Perspektiven auf die ausgewählten erinnerungskulturellen Handlungen und das symbolisch dargestellte kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft in literarisch geprägten Texten. Literarische Texte stellen Modelle der Wirklichkeit, die die Wirklichkeitswahrnehmung und die Handlungen des Lesers verändern, dar. Bernhard Wandelfeld äußert seine Meinung in diesem Zusammenhang und sagt:

---

<sup>290</sup>Jabes, Edmond: *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unter Arm*. München/Wien, 1993, S. 26f.

<sup>291</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 126.

<sup>292</sup>Ebd. S. 126-27

<sup>293</sup>Ebd. S. 127.

„Der Ausweg aus dem Dilemma einer Fremderfahrung, die durchzunehmende Aneignung ihren Gegenstand aufzehrt, kann nicht darin liegen, dass das Fremde eine sachgemäßere Bestimmung erhält, sondern nur darin, dass die Stellung des Fremden in der Erfahrung und dementsprechend auch unsere Einstellung zum Fremden sich ändert“.<sup>294</sup>

Auf diese Weise verändern die literarischen Darstellungen die kulturelle Praxis und damit auch die Wirklichkeit.<sup>295</sup> Dadurch entsteht die Möglichkeit der Abweichung von den tradierten Paradigmen der Kultur. Ricoeur zufolge eröffnet das Phänomen der Wechselwirkung „eine breite Skala von Möglichkeiten, von der ideologischen Bestätigung des Bestehenden, wie in der offiziellen Kunst oder Chronik der Machthaber, bis zur Gesellschaftskritik und sogar dem Hohn auf alles Wirkliche. Selbst der äußersten Entfremdung gegenüber dem Wirklichen besteht noch ein Fall der Überschneidung“<sup>296</sup>. Bei literarischen Texten, die in der Erinnerungskultur wirken, ist die Mimesis III „als Schnittstelle zwischen Text und kollektiver Refiguration“<sup>297</sup> aufzufassen. Literatur entfaltet ihre Wirkung in der Erinnerungskultur, wenn sie im breiten gesellschaftlichen Raum als ein Medium des kollektiven Gedächtnisses aufgenommen, rezipiert und wahrgenommen wird.<sup>298</sup> Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses prägt die Sichtweise des Kollektivs vom Ablauf und von der Bedeutung vergangener Ereignisse, spiegelt die Gegenwart und weckt auch Erwartungen, die Zukunft betreffend. Die kollektive Refiguration bestimmt die Gestalt der Alltagskommunikation und der politischen Aktion einer Gesellschaft.<sup>299</sup>

Halbwachs äußert in diesem Zusammenhang die gleiche Meinung und argumentiert, dass die Rekonstruktionen der Erinnerungen Bezug auf die Gegenwart nehmen und ein Bild vergangener Ereignisse anbieten: „Wir haben es oft wiederholt: Die Erinnerung ist in sehr

---

<sup>294</sup>Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, S. 50f.

<sup>295</sup>Erell, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*: Eine Einführung; 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 176.

<sup>296</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*, Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink, München, 1988, S. 125.

<sup>297</sup>Erell, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*: Eine Einführung, 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart, 2017, S. 176.

<sup>298</sup>Ebd., S. 176.

<sup>299</sup>Ebd., S. 176

weitem Maße eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten [...]“.<sup>300</sup>

An dem von Ricoeur dargestellten Modell wird Erll zufolge deutlich, dass der literarische Prozess – analog zu den Eigenschaften des kollektiven Gedächtnisses – als ein konstruktiver, gegenwartsbezogener Akt verstanden werden kann, der somit ebenfalls das Potenzial bestimmter Welt- und Vergangenheitserzeugungen aufweist und zur Gedächtnisbildung beitragen kann.<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup>Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Übersetzt von Lutz Geldsetzer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, S. 55 f.

<sup>301</sup>Lerch, K. D., Erll, A., Nünning, A., Birk, H., & Schmidt, P. (Hrsg.): *Kulturspezifität*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2004. S. 122.

## Kapitel 2

### 2.1. Rekonstruktion der Vergangenheit als wiederkehrendes Thema der deutschen Erinnerungs- und Post-Erinnerungsliteratur

Wie Giulia Ferro Milone (aus der Universität Verona) in ihrem Text *Wechselspiel von Fiktionalität und Aktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders* betont, sind die Historiker, Literatur- und Kulturforscher damit einverstanden, dass in den letzten Jahren, besonders nach der deutschen Vereinigung, neue Möglichkeiten der Geschichtsschreibung entstanden sind. Es gibt in Deutschland nach 1989 „eine einzigartige Atmosphäre einer Lockerung der Geschichtsdiskurse“, d.h. eine Debatte über die Geschichtsschreibung und die neue Art und Weise der Vergangenheitsbewältigung. Anders gesagt: eine Öffnung der geschichtlichen und kulturellen Erinnerungsszene. Im Gegensatz zum alten offiziellen bundesrepublikanischen Paradigma der Vergangenheitsbewältigung wird jetzt eher von Erinnerungen und von Gedächtniskontexten geredet, wobei die ideologischen Positionen skeptisch betrachtet werden und viel Wert auf die pluralistische und unterschiedliche Dimension des Gedächtnisses gelegt wird.<sup>302</sup> Zu dieser neuen Art und Weise gehört die Erinnerungs/Post-erinnerungsliteratur, in der die Vergangenheit verschiedenartig rekonstruiert wird.

In der deutschen in Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur zählen der Nationalsozialismus und dessen Folgen wegen seiner vielschichtigen Schwerpunkte und Blickwinkel zu oft behandelten Themen. Obwohl die Ereignisse fast 70-80 Jahre zurückliegen, wurden sie immer noch sehr häufig in der deutschen Literatur thematisiert. Meist untersuchte Themen umfassen Trauma, Scham, Schuldfragen, Opfergedenken, kommunikative und kulturelle Gedanken sowie auch die Erinnerungskultur an die deutsche Vergangenheit des 20. Jahrhunderts. Anne Fuchs (Professorin für neue deutsche

---

<sup>302</sup>Milone, Giulia Ferro: *Wechselspiel von Fiktionalität und Faktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*, *Anuari de Filologia*, Literatures Contemporaines (Anu.Filol.Lit.Contemp.), 2012, S. 69-86. Hier. S. 70-71.

Literatur und Kultur am Universitäts-College Dublin) zufolge sind Traumata und Generationen die Hauptthemen der heutigen Zeit im kulturellen Gedächtnis.<sup>303</sup>

Die Vergangenheitsbewältigung lässt sich damit begründen, dass der Nationalsozialismus und andere tragische Ereignisse des 20. Jahrhunderts als geerbtes Trauma der Deutschen betrachtet werden können. Diese traumatischen Erfahrungen werden durch unterschiedliche Medien von Generation zu Generation überliefert.

Die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Zeit ist bereits in den unmittelbaren Nachkriegsjahren vorhanden. In den fünfziger und sechziger Jahren gab es eine schwere Situation in Deutschland. Entweder waren viele Männer im Krieg gestorben, viele waren geflohen oder von Alliierten gefangen genommen worden. Als Folge fehlte das Oberhaupt der Familie, d.h. den Frauen fehlen ihre Männer und den Kindern ihre Väter. Zu dieser Zeit entstanden viele literarische Texte, die die sozialgeschichtliche Situation und die Situation der Familie in Deutschland als Hauptmotiv darstellten. Zum Thema gehört der Nationalsozialismus und seine Verbrechen. Anne Fuchs schreibt: „The example of 1968 demonstrates a second characteristic of memory contests. Memory contests question and investigate established cultural norms and values that have helped to define the nation since the eighteenth century. Memory contests are iconoclastic: they challenge the cultural heritage through which groups of people articulates and sculpts a positive self-image“.<sup>304</sup>

In den siebziger und achtziger Jahren fanden wichtige politische Ereignisse in Deutschland, besonders in Westdeutschland, statt. Diese Ereignisse wie z.B. Protestbewegungen der Studenten gegen Autoritäten und im Jahr 1968 die Studentenrevolte, an der auch Uwe Timm teilnahm, haben viel auf die deutsche Nationalgeschichte gewirkt. Geistige Väter der Studentenrevolte sind vor allem Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Ernst Bloch. Sabine Weisz zitiert aus der Wochenzeitung *Die Zeit* aus dem Jahr 2007 und behauptet, dass das von Max

---

<sup>303</sup>Fuchs, Anne: *From Vergangenheitsbewältigung to Generational Memory Contests in Günter Grass*, Monika Maron, and Uwe, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006, S. 169-186. Hier, S. 171.

<sup>304</sup>Fuchs, Anne, Cosgrove, Mary, and Grote, Georg (Hrsg.): *German Memory Contestets, The Quest for Identity in Litearture, Film, and Discourse since 1990*, Camdon House, 2006, S. 4.

Horkheimer und Theodor W. Adorno verfasste Buch "Dialektik der Aufklärung" das Kultbuch der Studentenbewegung war. Ein Zitat daraus:

„Aufklärung ist Totalität, lautet die zentrale These, den sie verhält sich zu den Dingen wie Diktator zum Menschen. Die Unterwerfung der Natur und die Herrschaft über Menschen seien dabei dialektisch ineinander verwoben: Was die Menschen der Natur antäten, das täten sie sich selbst an; die Herrschaftsverhältnisse. Die Folge sei ein Umschlagen von Aufklärung in 'Barbarei'. Der Nationalsozialismus erschien aus dieser Perspektive als das Produkt einer nur mehr instrumentell, vernünftigen Moderne“.<sup>305</sup>

Bei den Autoren, die zu dieser Zeit politisch aktiv waren, ist der Einfluss der Studentenrevolte deutlich. Das kulturelle Produkt dieser Generation war Väterliteratur und Familienromane.

Sonja E. Klocke zitiert Aleida Assmann, die diese beide Gattungen definiert hat:

„Gemeinsames Thema beider Gattungen ist die Fokussierung auf ein fiktives oder autobiografisches Ich, das sich seiner/ihrer Identität gegenüber der eigenen Familie und der deutschen Geschichte vergewissert. Die Formen dieser Selbstvergewisserung gehen in beiden Gattungen jedoch extrem auseinander: Während die Väterliteratur im Zeichen der Individuierung und des Bruchs stand ihr thematisches Zentrum war die Konfrontation, die Auseinandersetzung, die Abrechnung mit dem Vater-, steht der Familienroman eher im Zeichen der Kontinuität. Hier geht es um die Integration des eigenen Ichs in einen großen Familien- und Geschichtszusammenhang“.<sup>306</sup>

Sonja E. Klocke schlägt vor, Assmanns Definition produktiv zu erweitern und dem Genre der Väterliteartur damit eine Zukunft zu eröffnen:

„Während die Väterliteratur sich auf die mehr oder weniger konfrontative Auseinandersetzung zwischen zwei Generationen um Fragen von Schuld und Verantwortung bezüglich eines Konfliktthemas und das Aufdecken eines Familienheimnisses (traditionell die Rolle des Vaters in Nazi-Diktatur, dem Zweiten Weltkrieg und Holocaust) beschränkt, versucht der Familienroman Kontinuität für ein fiktives Individuum zu erzeugen, in dem er gleich mehrere Generationen in diversen historischen Situation beleuchtet. Ziel ist dabei herauszuarbeiten, wie und warum die Taten der Familienmitglieder im Verlauf

---

<sup>305</sup>Die Zeit: *Zeit-Geschichte*-, Nr.2.- 2007. zit. nach. Weisz, Sabine: *Die 68er-Revolution im Werk von Uwe Timm*, Tectum Verlag, Band 11, Marburg, 2011, S. 26.

<sup>306</sup>Assmann, Aleida: *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*. München, Beck, 2007, S. 73. zit. nach. Klocke, Sonja E.: In: Carten Gansel/Elisabeth Herrmann (Hrsg.), *Entwicklungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteartur nach 1989*, V&R unipress in Göttingen, 2013, S. 212. (E-Book. Gelesen am. 16.03.2020)



von Generationen absichtlich oder unabsichtlich vergessen oder für das Familiengedächtnis passend umgeformt wurden“.<sup>307</sup>

Aus den Definitionen lässt sich entnehmen, dass die politische und soziale Situation in Deutschland eine einflussreiche Rolle in den literarischen Werken spielte. Wie die Definitionen von Assmann und Sonja E. Klocke uns zeigen, beschäftigen sich die Väterliteratur und Familienromane nicht nur mit der politischen und gesellschaftlichen Situation Deutschlands. Sie betonen vielmehr das persönliche Gedächtnis sowie auch Familiengeschichte. Außerdem reflektiert die Väterliteratur den Konflikt zwischen Vätern und Kindern. Die Väter sind absichtlich oder unabsichtlich die Repräsentanten für Nationalsozialismus und die Kinder sind die Mitglieder oder Repräsentanten der Studentenrevolte. Anne Fuchs argumentiert in ihrem Werk, dass Väterliteratur als Beschreibung des Konfliktes zwischen Generationen gelesen werden soll:

„Väterliteratur must be read in awareness of the internal contradictions of the concept of generations. She examines the duality of the term’s meaning: on the one hand, since the French Revolution it is associated with the rejection of the older generations and the related notions of regeneration, youth, and newness, while on the other, it is linked to the idea of genealogy, of the origins of a race, its history, and its identity. While the Väterliteratur of the late 1970s and early 1980s used generational conflict to express rejection of the Nazi family patriarch, the recent versions of this genre are more balanced in their evaluation of the father’s role in National Socialism“.<sup>308</sup>

Im Zusammenhang mit der Väterliteratur ist sie der Meinung, dass die Väterliteratur einerseits der familiäre Kontext in seinem strukturellen Ungleichgewicht und andererseits die Generationenauseinandersetzung gleichzeitig thematisiert, wobei es sich hier um zwei Generationen handelt. Tatsächlich werden die problematischen Verhältnisse zwischen den Repräsentanten der NS-Zeit und ihren kritischen Söhnen thematisiert.<sup>309</sup>

Der neue Familienroman, wie Assmann ihn definiert, beschäftigt sich mit Familiengeschichten, die die Spannung zwischen privaten und öffentlichen Erinnerungen an die Vergangenheit, besonders an das Verbrechen der NS-Diktatur und deren Folgen manifestieren. Zur Identitätsstiftung und um einen Platz in der Familienherkunft zu

---

<sup>307</sup>Klocke, Sonja E.: In: Carten Gansel/Elisabeth Herrmann (Hrsg.): *Entwicklungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nach 1989*, V&R Unipress in Göttingen, 2013, S. 213. (E-Book. Gelesen am. 16.03.2020)

<sup>308</sup>Fuchs, Anne: *From Vergangenheitsbewältigung to Generational Memory Contests in Günter Grass*, Monika Maron, and Uwe, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006, S. 169-186. Hier, S. 183-84

<sup>309</sup>Ebd.

kreieren, werden verschiedenen Medien wie Tagebücher, Videos, Fotos und andere Familienarchive rekonstruiert. Die Entwicklung dieser Art des Schreibens und der Versuch eine Kontinuität der Familiengeschichte zu schaffen zeigt, dass es eine Lücke zwischen den Generationen gibt. Als Grund solcher Konflikte kann das Schweigen der älteren Generation während des Zweiten Weltkriegs und nach dem Zweiten Weltkrieg betrachtet werden. Werke wie *Am Beispiel meines Bruders* von Uwe Timm und *Ein unsichtbares Land* von Stephan Wackwitz sind beste Beispiele in diesem Zusammenhang, in denen das Schweigen der Männer in der Familie zur Debatte steht. Besonders in dem Roman *Ein Unsichtbares Land* wird das Schweigen der Männer in der Familie dargestellt. Beispielweise: „das steinern gewährte, Schweigen der Familienmänner“ und „Außerhalb seiner Familie war er bekannt dafür, dass er etwas zu sagen hatte, sogar für Charme, Schlagfertigkeit und Witz“.<sup>310</sup> In seinem Text *Das Schweigen der Männer* stellt Matthias Fiedler die Frage: Von wessen Schweigen, so ist zunächst einmal zu fragen, handeln diese Bücher?<sup>311</sup> Laut ihm kann Schweigen als „Störung der Familienkommunikation“<sup>312</sup> betrachtet werden. Weiter äußert er sich noch klarer und schreibt:

„Die familiäre Kommunikationsstörung in Bezug auf die Erinnerung an den Nationalsozialismus erscheint somit (...) nicht nur als zweite historische Schuld der älteren Generation, sondern was vielmehr reflektiert wird, ist die ebenfalls fehlende Bereitschaft der Jüngeren, durch Nachfragen und Interesse ein wirkliches Gespräch eigenfordert zu haben. Das gescheiterte Gespräch zwischen den Generationen, von der eine Vielzahl der derzeitigen Familiengeschichten erzählt, erscheint so als kommunikatives Versagen beider Seiten“.<sup>313</sup>

Aus diesen Äußerungen lassen sich weitere wichtige Charakteristika des Familienromans entnehmen. Die Autoren eines Familienromans versuchen, in die Vergangenheit rückzublicken und die Familiengeschichte auf lange Sicht zu erzählen. Die Autoren, die auf die Vergangenheit der älteren Generation rückblicken und sie rekonstruieren, gehören zu der zweiten oder dritten Generation. (Sie sind Kinder oder Enkelkinder der

---

<sup>310</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2005, S. 19.

<sup>311</sup>Fiedler, Matthias.: *Das Schweigen der Männer*. Geschichte als Familiengeschichte in autobiographischen Texten von Dagmar Leopold, Stephan Wackwitz und Uwe Timm. S. 5-16, Hier, S. 8. (E-Book. Gelesen am. 30.03.2020.)

<sup>312</sup>Ebd. S. 8.

<sup>313</sup>Ebd. S.10.

Tätergeneration.) Sie sind nicht die Augenzeugen des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges, d.h. sie erarbeiten die Erinnerungen der älteren Generation anhand von unterschiedlichen Medien wie familiären und historischen Archiven, Tagebüchern, Briefen, Fotoalben, mündlich erzählten Geschichten und anderen historischen Dokumenten. Sie besitzen selber kaum oder keine Erinnerungen an das NS-Regime, obwohl die Kinder der zweiten Generation während des Krieges geboren wurden. In diesem Zusammenhang prägt Marianne Hirsch den Begriff von "Postmemory": "Postmemory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connection. Postmemory is a powerful and very particular form of memory precisely because its connection to its object or source is mediated not through recollection but through an imaginative investment and creation".<sup>314</sup>

### 2.1.1. Erzähltechnik der Werke dieser Art

Kammler zitiert Uwe Timm in seinem Text *Die Gefahr, glättend zu lesen*, der sich zu Adornos Essay *Standort des Erzählens im zeitgenössischen Roman* äußert und über die Grenzen des Erzählens schreibt: „Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben, das die Haltung des Erzählens einzig gestartet“.<sup>315</sup>

Uwe Timm wendet sich gegen das Wort 'einzig': „Erzählen kann in sich die Komplexität aufnehmen, auch die Zerfallenheit mit allen Brüchen, Leerstellen, es hat die Möglichkeit, mit den unterschiedlichsten sprachlichen Mitteln zu arbeiten: Zitaten, Dokumenten, theoretischen Reflexionen, Essayistik. Ein ‚Einzig‘, wie es Adorno dogmatisch postuliert, gibt es in der Ästhetik nicht“.<sup>316</sup>

Die Autoren verwenden auch nicht-literarische Texte als Ressource. Bei Verwendung außerliterarischer Texte lässt sich die Gattungsbezeichnung problematisieren. Wie Uwe Timm im Zusammenhang der Gattungsbezeichnung seines Werkes behauptet, dass es

---

<sup>314</sup>Hirsch, Marianne: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, S. 6.

<sup>315</sup>Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung Am Beispiel meines Bruders*. In: *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Heft 195, 7/2012, S. 67.

<sup>316</sup>Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung Am Beispiel meines Bruders*. In: *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Heft 195, 7/2012, S. 67.

sich in seinem Werk *Am Beispiel meines Bruders* um autobiografische Literatur mit essayistischen Exkursen handelt. Deshalb kann behauptet werden, dass in Familienromanen essayistische Beziehungen und Montagetechnik als weitere Charakteristika gelten. Das Konzept der Montagetechnik basiert auf einer dekonstruktiven Vorgehensweise, die nicht auf raum-zeitliche Kontinuität der Darstellung setzt und nicht Einheit stiften will, sondern beim Leser Irritationen erzeugt und ihn immer wieder zu eigener Rekonstruktion und Bedeutungsstiftung veranlasst.<sup>317</sup> Diese Methode wird größtenteils in der wissenschaftlichen Recherche gebraucht. Diese Technik macht die Geschichte der Familie glaubwürdig und nachweisbar. In seinem Buch *Erzählen und kein Ende* hat Uwe Timm die Bedeutung der Montagetechnik und den Gebrauch der Montagetechnik für sein Schreiben ausgedrückt:

„Literatur wird dort in Gegensatz gebracht zur Normalität eines Sprechens, das **sich nicht reflektiert und damit tendenziell der Überflutung durch medialen Bildmüll** ausgesetzt ist. Sofern sie nicht trivial sei, bringe die Literatur den Leser in Distanz zur Sprache, irritiere durch experimentellen Umgang mit ihr das selbstverständliche Sprechen: Durch Kombination kann eine neue Konnotation erreicht werden, winzige Sinnerweiterungen, auch Sinnverwirrung [...]“.<sup>318</sup>

Bertolt Brecht situiert nach eigener Angabe seinen persönlichen Standpunkt „in der Montage der beiden fiktiven Schreiberstandpunkte“<sup>319</sup> – muss von einer indirekten Satire ausgegangen werden, in der ein fragwürdiges System ausgestellt wird, anstatt mit der Behauptung aufzutreten, ein bestehendes System abzubilden. Wenn Brechts Arbeit „realistische Motive“ verfolgt, dann beziehen sich diese auf die Wirkungsdimension, in der soziale Strukturen und Praktiken in ihren Abhängigkeiten und als aufhebbar betrachtet werden können.<sup>320</sup> Um diesen Effekt zu erzielen, können Montage, Satire, Grotteske, phantastische Elemente, filmische Techniken der Narration, etc. nicht nur verwendet werden, sondern erweisen sich Brecht zufolge als nötig.<sup>321</sup>

---

<sup>317</sup>Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung Am Beispiel meines Bruders*. In: *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Heft 195, 7/2012, S. 67.

<sup>318</sup>Ebd., S. 26.

<sup>319</sup>Brecht, Bertolt: *Über den formalistischen Charakter der Realismustheorie*, 1938, In: Brecht, Bertolt: *Schriften 2 Teil 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 437-445. Hier. 438.

<sup>320</sup>Ebd.

<sup>321</sup>Brecht, Bertolt: *Über den formalistischen Charakter der Realismustheorie*, 1938, In: Brecht, Bertolt: *Schriften 2 Teil 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 437-445. Hier. S 437.

Mit dem Konzept der Montagetechnik werden die unterschiedlichen Erinnerungen und Mentalitäten der Menschen dargestellt. Die verwendeten Medien wie Tagebuch, Briefe, Fotos und erzählte Familiengeschichten sind Referenzen für die historischen Fakten und sie zeigen auch parallel die deutsche Vor- und Nachkriegsmentalität. Anhand der von diesen Medien zitierten Textauszüge lässt sich zwischen einer Familiengeschichte und der traditionellen Geschichte vergleichen.

In der Erinnerungs und Post-Erinnerungsliteratur wurden die Texte vom Ich-Erzähler aus verschiedenen und vielfältigen Perspektiven zum Ausdruck gebracht. Diese Literatur und darunter entstehende neue Genre wie Väterliteratur, Familienroman, Flucht und Vertreibungsliteratur sind gute Beispiele für die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit besonders die NS Vergangenheit des 20. Jahrhunderts. Zu diesen Literaturwerken zählen *Im Krebsgang* von Günter Grass 2002, *Ein unsichtbares Land* von Stephan Wackwitz, *Am Beispiel meines Bruders* von Uwe Timm, *Nach den Kriegen. Roman eines Lebens* von Dagmar Leupold, *In den Augen meines Großvaters* von Thomas Medicus, *Der Vorleser* von Bernhard Schlink usw. Außer in Deutschland finden sich derartige Beschäftigungen mit der Vergangenheit auch in anderen Ländern wie Russland, Ungarn, Polen, Frankreich, USA usw.

## ***A. Am Beispiel meines Bruders von Uwe Timm***

### **2.2. Uwe Timm**

Timm wurde 1940 in Hamburg geboren. Er war Mitglied der 60-er Revolte in Deutschland. Sein Vater war vom Beruf ein Kürschner. Timm hat für ein paar Jahre das Kürschnergeschäft von seinem Vater nach seinem Tod geleitet. Sein Abitur hat er am Gymnasium in Braunschweig gemacht. Er hat in München Philosophie und Germanistik studiert.

Ein großer Erfolg und ein großer Durchbruch hatte Timm am Anfang der 90er Jahre, als sein Werk „Die Entdeckung der Currywurst“<sup>322</sup> erschien. Er hat schon 1974 seinen ersten Roman namens „Heißer Sommer“ geschrieben, der von der 68er Bewegung in Deutschland handelt.

Die Hauptthemen Timms Schreibens sind die großen Veränderungen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, aber er schreibt auch über andere Kulturen. Er ist nach Namibia, Peru und auf die Osterinseln gereist und seine Recherche- und Entdeckungsreisen motivierten ihn, über andere Kulturen zu schreiben.

#### ***2.2.1. Am Beispiel meines Bruders***

*Am Beispiel meines Bruders* ist eine autobiographische Erzählung. Das Buch ist im Jahr 2003 erschienen. In dieser Erzählung stellt er die Geschichte seiner Familie bzw. seines Bruders dar. Im Prozess der Erzählung bezieht sich Timm auf Briefe, ein Tagebuch und die Erinnerungen der Familienmitglieder an seinen Bruder Karl- Heinz. Die Erzählung ist eine Geschichte einer Familie, deren Sohn als Mitglied der Waffen-SS am Zweiten Weltkrieg teilnahm und starb. In der Zeit des Zweiten Weltkrieges wohnte Timm in Hamburg. Zu seiner Familie gehören Vater, Mutter, Schwester Hanne Lore, Karl-Heinz und Uwe. In dieser Erzählung handelt es sich um die Familie Timms, dessen älteren

---

<sup>322</sup>Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen*. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung >Am Beispiel meines Bruders>. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur, Heft 195, 7/2012, S. 67-68.

Bruder, der nur 18 Jahre alt war, freiwillig zur Waffen-SS meldete. Nach einer schweren Verletzung war er im selben Jahr gestorben. Mehrere Jahre später nach dem Tod seines Bruders hat der Autor nur eine vage Erinnerung an ihn.

### Rezeption des Romans

Man betrachtet auch diese Erzählung als Teil seines Gesamtwerks. Hierbei deutet sich nicht nur die Ambivalenz des Erzählers gegenüber dem Thema, sondern auch die latente Dringlichkeit des Erzählprojekts an, dass Timm erst mehrere Jahre später, nach dem Tod der übrigen Familienangehörigen realisieren kann.<sup>323</sup>

Clemens Kammler betont, dass Uwe Timm die Romane *Morenga* im Jahr 1978 und *Rot* 2001 als „Vorarbeit(en)“ zu *Am Beispiel meines Bruders* bezeichnet hat. Während in dem Roman *Morenga* Timm die Verbindung von dokumentarischen und poetologischen Elementen hervorgehoben wurde, basiert der Roman *Rot* auf „Improvisationstechnik der Jazzmusik“. Im Gegensatz dazu wird im *Am Beispiel meines Bruders* die musikalische Form hinzugefügt, in dem die Stimmen der Familienmitglieder motivisch in Wiederholungen und Modulation (Übergänge einer Tonart in die andere durch Umdeutung eines Akkords) durchgespielt werden.<sup>324</sup>

Clemens Kammler zufolge sieht der Autor-Erzähler einerseits für sich die Chance, sich seinen Familienmitgliedern **schreibend anzunähern**, aber auf der anderen Seite bleibt ihm in Bezug auf seine verstorbenen Familienmitglieder nur die Frage nach anderen, ungelebten Lebensmöglichkeiten unbeantwortet.<sup>325</sup> Timms Erzählung geht laut Kammler in doppelt modifizierter Form auseinander: Erstens handelt es sich um **Identitäten** im Plural und zweitens um eine **Sinnstiftung**, die unabgeschlossen bleiben muss.<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup>Vgl. Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung Am Beispiel meines Bruders*. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur, Heft 195, 2012, S. 68.

<sup>324</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 22.

<sup>325</sup>Ebd.

<sup>326</sup>Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Günter Butzer und Hubert Zapf (Hrsg.): *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven.*, Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S.63. 76. Hier, S. 73. E-book. Gelesen am. 07.04.2020.

Kaspar H. Spinner zufolge gestaltet Uwe Timm in seinem Buch den Versuch, seinen Bruder, der in der SS-Totenkopfdivision war und im Krieg umkam, zu verstehen.<sup>327</sup>

Laut Dirk Niefanger geht es in Timms Buch „sowohl um paradigmatische, als auch um subjektive Erinnerung“<sup>328</sup>, indem der Ich-Erzähler nicht irgendeine Biographie zwischen 1939 und 1945 darstellt, sondern die Geschichte „meines Bruders“, und zwar als übertragbares „Beispiel“ für ein kurzes, aber typisches Leben als fanatisierter Soldat des Zweiten Weltkriegs.<sup>329</sup>

Simone Christina Nicklas behauptet, dass in Timms Buch die „wiederkehrende Frage nach dem So-Geworden-Sein“<sup>330</sup> als Ausgangspunkt gesehen wird, um das Verhältnis von Erinnerung und Identität zu untersuchen.

Monika Shafi diskutiert Timms Werk und behauptet, dass das kulturelle Gedächtnis aus der Erinnerung an Verstorbene stammt, und das wird in Timms Roman hervorgehoben.

„Cultural memory, as Aleida Assmann has so eloquently shown, originates in the remembrance of the dead, and Timm’s novel, though set in contemporary Berlin, pays ample tribute to these ancient sources“.<sup>331</sup>

Weiterhin betont sie, dass die narrative Form des Textes, in dem an den Verstorbenen erinnert wurde, die Grenzen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart bricht und zeigt, dass Identität aus dem Gedächtnis geschaffen wird. „[...] However, both the text’s narrative frame, which triggers recollection at the moment of death, and the protagonist’s profession focus on memory’s ability to dissolve the boundaries between past and present,

---

<sup>327</sup>Dirk, Niefanger: *Grenzen der Fktionalisierung*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. S. 36-52, Hier S. 46. E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.

<sup>328</sup>Ebd.

<sup>329</sup>Nicklas, Simone, Christian: *„Erinnern führt ins Innre“ Erinnerung und Identität bei Uwe Timm*. Studien zu Literatur und Film der Gegenwart; Band 10, Tectum Verlag, Marburg, 2015, S. 163.

<sup>330</sup>Ebd.

<sup>331</sup>Shafi, Monika: *TALKIN’ ’BOUT MY GENERATION: MEMORIES OF 1968 IN RECENT GERMAN NOVELS*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006, S. 207.



between then and now, thereby demonstrating that identities are to a large extent the product of memory”.<sup>332</sup>

Laut Necia Chronister (aus der *Kansas State Universität*) gehört Timms Text *Am Beispiel meines Bruders* zum Paradigmenwechsel des Schreibens in der deutschen Literatur und in der Vergangenheitsbewältigung, in dem Schweigen der Tätergeneration als Hauptthema gewählt wird:

„*Am Beispiel meines Bruders* belongs to a shift that took place in the late 1990s and early 2000s regarding the way German literature treated memory of the Second World War and Holocaust, brought on by such authors as Günter Grass, Monika Maron, Bernhard Schlink, W. G. Sebald, and Hans Ulrich Treichel. [...] One remarkable feature of novels such as *Am Beispiel meines Bruders* is the silence of a central figure who has experienced first-hand or taken part in perpetrating traumatic historical events and refuses, or is unable, to speak about them, or resists doing so”.<sup>333</sup>

Weiterhin schreibt sie, dass Timms Text eine Synthese zwischen zwei Stimmen (sein eigenens Kenntnis des Kriegs und die Dokumente von seinem Bruder vom Kriegesplatz) hervorzuheben versucht: “Timm’s project is to find a synthesis between the two voices, that is, to make sense of his brother’s war writings in light of what he himself knows about the war and his brother through research and family artefacts”.<sup>334</sup>

Gary L. Baker, aus *Denison Universität*, schreibt in seinem Text *The Involution of History in Uwe Timm’s Am Beispiel meines Bruders*, dass Timms Werk Trauma als Geschichte und Geschichte als Trauma gestaltet, das er als Representation der Geschichte betrachtet:

“Within the scope of the Second World War’s thematic endurance in post-war German society I argue that Timm fashions a narrative approach that integrates a plurality of perspectives on the past in order to frame both trauma as history and

---

<sup>332</sup>Shafi, Monika: *TALKIN’ ’BOUT MY GENERATION: MEMORIES OF 1968 IN RECENT GERMAN NOVELS*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006, S. 207.

<sup>333</sup>Chronister, Necia: *Situating the Self in Historical Narratives: “Narrative” and “Larval” Subjects in Uwe Timm’s Am Beispiel meines Bruders and Christoph Hein’s Landnahme*. In: *A Journal of Germanic Studies* Vol. 55, No. 1, 2019, S. 21.

<sup>334</sup>Ebd.22.

subsequently history as trauma and thus to arrive at what I call an involuted representation of history”.<sup>335</sup>

Giulia Ferro Milone (aus der Universität Verona) zufolge leistet Timms Text *Am Beispiel meines Bruders* auf literarischem und auf „poetologischem Niveau einen wichtigen Beitrag zur komplexen und weit reichend setzt mit den Begriffen des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses und des „Post Memory“ auseinander“<sup>336</sup>. Sie geht davon aus, dass der Text auch zu der Identitätsbildung beiträgt und kann als Prozess der Rekonstruktion der Erinnerungen im (auto)-biographischen Medium verstanden werden.<sup>337</sup>

Michael Braun schreibt in seinem Text, dass Timms Werk eine Kern- und Rahmengeschichte erzählt: zum einen aus der Distanz von 60 Jahren, die lange zurückliegende Geschichte des Bruders und zum anderen die bis in die Gegenwart reichende Geschichte der Familie des Autors, von der nur der Autor am Leben ist. In der Erzählung geht es nicht primär um lehrbare Inhalte der Geschichte, sondern um deren Leerstellen im Großen wie Kleinen.<sup>338</sup>

Peter Mohr schreibt im Jahr 2003 in der Wiener Zeitung, dass Timms Text ein „bis an die Grenze der familiären Selbstzerfleischung reichendes Buch ist“.<sup>339</sup> Laut Mohr hat sich Timm schonungslos und offen einem dunklen Kapitel der deutschen Vergangenheit genähert. Der bei der Niederschrift dieses Buches aufgebotenen Kraft, den Skrupeln und möglichen Schmerzen steht nun die Erlösung von einer Obsession gegenüber.<sup>340</sup>

---

<sup>335</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier. S. 86.

<sup>336</sup>Milone, Giulia Ferro: *Wechselspiel von Fiktionalität und Faktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*, Anuari de Filologia. Literatures Contempora'nies (Anu.Filol.Lit.Contemp.), 2012, S. 69-86. Hier. S. 69. E-Book. Gelesen am: 10.03.2020.

<sup>337</sup>Braun, Michael: *Die Leerstellen der Geschichte Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, S. 53-67, Hier S. 54-55. E-Book. Gelesen am. 10.04.2020

<sup>338</sup>[https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/literatur/320459\\_Timm-Am-Beispiel-meines-Bruders.html](https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/literatur/320459_Timm-Am-Beispiel-meines-Bruders.html), (Gelesen am. 12.03.2020)

<sup>339</sup>Ebd.

<sup>340</sup><https://literaturkritik.de/id/7537>, (Gelesen am. 12.03.2020)

In einer Rezension schreibt Andrea Potzler über Timms Buch *Am Beispiel meines Bruders*, dass Timm mit diesem Text eine Erzählung vorlegt, die der eigenen Vergangenheit nachlegt. Weiter ist sie der Meinung, dass der ruhige Ton an diesem Werk den Zuhörer spüren lässt, dass es Timms notwendiges Anliegen gewesen sein muss, über den eigenen Bruder schreibend nachzudenken.<sup>341</sup>

### 2.2.2. Zur Gattungsproblematik

Die Gattungsbezeichnung von Timms Werk *Am Beispiel meines Bruders* ist problematisch, obwohl viele autobiographische Elemente in seinem Werk verwendet werden. Selbst hat Uwe Timm in einem Interview mit Wolfgang Niess erwähnt, dass es sich in *Am Beispiel meines Bruders* um autobiografische Literatur mit essayistischen Exkursen handelt<sup>342</sup>, und damit wird ein arrangiertes und montiertes Erinnerungspuzzle erzielt, in dem sich das Erinnern immer wieder selbst reflektiert.<sup>343</sup> Timm ist der Meinung, dass man die Erzählung weder als Sachbuch noch als Roman bezeichnen kann.<sup>344</sup> In demselben Gespräch äußert Timm sich noch klarer und behauptet, dass „er sich nicht habe vorstellen können, [s]eine Eltern zu fiktionalisieren und es ihm darauf angekommen sei, strikt zu trennen zwischen Fiktionen und dem, was wirklich war“.<sup>345</sup>

### 2.2.3. Gehört *Am Beispiel meines Bruders* von Uwe Timm zu der Gattung der Autobiographie?

Heide Volkening zitiert Georg Misch, nach dessen Meinung gilt die Autobiografie „als Ort des Zusammentreffens von Leben, Subjekt und Schrift“.<sup>346</sup> Sie behauptet, dass die Identität, die in der Autobiographie dargestellt werden soll, sich in dem Maße verflüchtigt, wie sie sich ausspricht:

---

<sup>341</sup><https://literaturkritik.de/id/6315>, (Gelesen am. 12.03.2020)

<sup>342</sup>Ebd.

<sup>343</sup>Vgl. Ebd.

<sup>344</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 21.

<sup>345</sup>Ebd. S. 21.

<sup>346</sup>Georg Misch: zit. nach. Volkening, Heide: *Am Rand der Autobiographie: Ghostwriting-Sinatur-Geschlecht*, transcript Verlag, Bielefeld, 2006, S. 7.

„Autobiography reveals the impossibility of its own dream: what begins on the presumption of self-knowledge ends in the creation of a fiction that covers over the premises of its constructions. Die Vorstellung erreichbarer Wahrheit des autobiographischen Subjekts erweist sich als Effekt der Darstellungsabsicht der Autobiographie: Aiming at himself as if he were another, the subject shoots for an objective self, even though that object is only an illusion coextensive with act of shootin“.<sup>347</sup>

Friedhelm Marx erkennt Timms Werk *Am Beispiel meines Bruders* als einen autobiographischen Text, in dem aber nicht das subjektive Ich, sondern die Erinnerung zum Sprechen gebracht werden soll. Er begründet sein Argument mit einem Absatz aus Timms Erzählung, in der die Begriffe wie Gedächtnis, Erinnerung, Erlebnis und Identität schon am Anfang des Textes vorkommen.<sup>348</sup>

In seinem Text *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert* betrachtet Kaspar H. Spinner Timms Text als autobiographisch, denn er meint, dass es in diesem Buch nicht um einen fiktiven, sondern um einen wirklichen Menschen geht.<sup>349</sup>

Giulia Ferro Milone ist der Meinung, dass *Am Beispiel meines Bruders* von Timm in „die Debatten um die Grenzüberschreitungen zwischen Fiktionalität und Faktualität und um eine Neubewertung des traditionellen Konzepts (auto-)biographischen Schreibens eingebettet ist“.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup>Georg Misch: zit. nach. Volkening, Heide: *Am Rand der Autobiographie: Ghostwriting-Sinatur-Geschlecht*, transcript Verlag, Bielefeld, 2006, S.11.

<sup>348</sup>Friedhelm Marx: *Erinnerung spricht. Autobiographie und Erinnerung in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. S. 33. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

<sup>349</sup>Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven. Günter Butzer und Hubert Zapf (Hrsg.), Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S.63. 76. Hier, S. 73. (E-book. Gelesen am. 07.04.2020.)

<sup>350</sup>Vgl. Milone, Giulia Ferro: *Wechselspiel von Fiktionalität und Faktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*, Anuari de Filologia. Literatures Contemporà'nies (Anu.Filol.Lit.Contemp.), 2012, S. 69-86. Hier.S. 70. (E-Book. Gelesen am: 10.03.2020.)

Eine Autobiografie ist laut Philippe Lejeune dadurch gekennzeichnet, dass eine wirkliche Person rückblickend in einer Prosa über ihr eigenes Dasein berichtet und dabei den Hauptakzent auf die Darstellung ihres eigenen, individuellen Lebens legt.<sup>351</sup>

In seiner Beschäftigung mit Timms Text *Am Beispiel meines Bruders* in Königs Erläuterungen betrachtet Rüdiger Bernhardt das Buch als eine Erzählung, Essay, Autobiographie, Familiengeschichte, Geschichtsabriss, Kriegsbericht und als Dokumentation.<sup>352</sup> Ihm zufolge kann anhand der benutzten Erzählweise dem Buch wirklich all diese Charakteristika zugeschrieben werden. Timm hat seine Familiengeschichte anhand vieler unterschiedlicher Textsorten dargestellt. Das Buch *Am Beispiel meines Bruders* beginnt mit Beschreibung an die einzige Erinnerung des Autors an den Bruder. Weiter werden die Erfahrungen, Erinnerungen und Träume des Ich-Erzählers rekonstruiert. Timm ist außer seinen eigenen Erfahrungen und Träumen auf andere Medien angewiesen, die nicht für sich sprechen, sondern ihrerseits interpretationsbedürftig sind. Die Erzählungen der Eltern und anderer Familienmitglieder, das Tagebuch von seinem Bruder und Feldpostbriefe des Bruders, historische Dokumente, Forschungsergebnisse und Berichte über den Kriegsverlauf von Befehlshabern gelten als die wichtigen Ressourcen des Ich-Erzählers. Wenn man die Definition einer Autobiografie von Philippe Lejeune zugrunde legt, kann behauptet werden, dass das Buch *Am Beispiel meines Bruders* nicht zu der Gattung Autobiografie zugeordnet werden kann. Als weitere Charakteristika der Autobiografie spricht Philippe Lejeune „von einer nachweisbaren Identität von Autor, Erzähler und Hauptfigur“.<sup>353</sup> Deshalb wird die Frage gestellt, ob der Ich-Erzähler sich auf eine „wirkliche“ Person bezieht oder ob sie mit Uwe Timm, dem Autor, identifiziert werden kann. Als Leser bemerkt man in Timms Werk *Am Beispiel meines Bruders* vielfältige Textsorten und diese Texte bieten unterschiedliche Perspektiven der Geschichte an. Dazu ist es auch fragwürdig, dass nur eine Person die Geschichte erzählt.

---

<sup>351</sup>Bernhardt, Rüdiger: zit. nach. Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006, S. 21.

<sup>352</sup>Bernhardt, Rüdiger: zit. nach. Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006, S. 21.

<sup>353</sup>Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*. Zit. nach. Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 21.

Der von Philippe Lejeune entwickelte Begriff des autobiographischen Paktes, schlägt vor, dass zunächst über die Namensidentität zwischen Erzähler, Protagonist und Autor gesprochen werden soll und ob sie mit einander identisch sind. In der Erzählung ist zu bemerken, dass der Ich-Erzähler, wenn er beim Reisen an Grenzen kommt, und den Namen „Uwe Hans Heinz“<sup>354</sup> verwendet und auf die Einreiseformulare schreibt, d.h. er verwendet denselben Namen wie den des Autors. Es kann dann behauptet werden, dass Timm auf diese Weise eine Verbindung zwischen sich selbst, dem Autor Uwe Timm, dessen Namen man auf dem Titelblatt steht und dem Ich-Erzähler erstellt.

Die Feldpostbriefe des Bruders, die in der Erzählung auftauchen, stellen auch diese Verbindung dar. Auf manchen Stellen wird der Bruder Uwe nur nebenbei erwähnt: „[...] schreibe der Mutti, sie soll keine Päckchen mehr schicken [...] Soll lieber unser süßer kleiner Uwe das Zeug essen“.<sup>355</sup> Timm hat in der Erzählung einen ganzen Brief erwähnt, der an den Ich-Erzähler, „Lieber Uwe!“<sup>356</sup>, geschrieben ist. Der Versuch, den Autor mit dem Erzähler identisch zu machen und eine Verbindung zwischen Erzähler, Protagonist und Autor herzustellen, ist also nachweisbar und das lässt den Leser schließen, dass Timms Werk *Timm Am Beispiel meines Bruders* als autobiographisch bezeichnet werden kann.

Clemens Kammler zufolge bleibt der Ich-Erzähler mit der Hauptfigur in der Erzählung nicht identisch, aber er bleibt insofern dem **Code des autobiographischen Schreibens**<sup>357</sup> verhaftet, als dass die eigene Familie der Hauptfigur im Mittelpunkt steht. Aus diesem Grund betrachtet Kammler diese Erzählung als **einen autobiographischen Randtext**<sup>358</sup> oder als eine **Allobiographie**<sup>359</sup>, in der es von der Geschichte der anderen

---

<sup>354</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 19.

<sup>355</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 24.

<sup>356</sup>Ebd., S. 55.

<sup>357</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 21.

<sup>358</sup>Martina Wagner-Egelhaaf: *Autobiographie*, Metzler, Stuttgart, 2000. S. 61 zit. nach Kammler, Clemens: *Uwe Timm, Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006, S. 21.

<sup>359</sup>Ebd.

Familienmitglieder, insbesondere von dem Bruder oder vom Vater handelt und die Darstellung ihrer Beziehungen ebenso eine bedeutende Rolle spielen, wie die Geschichte des Autors selbst.<sup>360</sup>

Schließlich lässt sich in Bezug auf die Gattungsfrage feststellen, dass genügend Charakteristika der Autobiografie in dieser Erzählung verwendet werden und auch der Ich-Erzähler mit einer „wirklichen“ Person identisch zu sein scheint, so dass geschlossen werden kann, dass es sich um eine autobiographische Erzählung handelt.

#### **2.2.4. Ausgangssituation der Vergangenheitsbewältigung**

Die Erzählung *Am Beispiel meines Bruders* handelt von einer Familiengeschichte. Der Ich-Erzähler versucht eine Verbindung mit dem verstorbenen Bruder und dem Vater darzustellen. Der ständige Anwesenheit des verstorbenen Bruders in der Familie brachte Timm dazu, an ihn zu denken und von ihm mehr erfahren zu wollen. Deshalb rekonstruiert er seine Vergangenheit und versucht mehr über ihn herauszufinden, da er sich an seinen Bruder nicht erinnern kann.

Der Bruder bleibt aber immer noch im Mittelpunkt der Erzählung. Der verstorbene Bruder gilt nicht nur als Vorbild für die Familie, sondern auch für seinen nachgeborenen Bruder. Er ist das Vorbild für Tapferkeit und Anständigkeit. Seine Eigenschaften erscheinen als die eines idealen deutschen Mannes nach wilhelminischer sowie nationalsozialistischer Vorstellung. Der Vater, die Hauptperson in der Familie, hat immer auf solche Eigenschaften sehr viel Wert gelegt. Auf diese Weise wird dies in der Erzählung ausgedrückt:

„Der Bruder, das war der Junge, der nicht log, der immer aufrecht war, der nicht weinte, der tapfer war, der gehorchte. Das Vorbild“.<sup>361</sup> Für den Vater ist gerade der erste Sohn der gewünschte Junge: „Karl-Heinz, der an dem Vater ging, also ein richtiger Junge war. Auf diesen Jungen war er stolz“.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 21.

<sup>361</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 19.

<sup>362</sup>Ebd. S. 55.

### 2.2.5. Die Anwesenheit der Abwesenden

Die Anwesenheit des Bruders in den Familienerinnerungen und in ihren Erzählungen hat dem Erzähler den Anlass und Aufschub seines Erzählvorhabens gegeben: Der tote Bruder erhält die zentrale Position im Gedächtnis der Familie, die auch den Wunsch des Erzählers verursacht, über den Bruder zu schreiben. **„Abwesend und doch anwesend“**<sup>363</sup> begleitet der Bruder den Ich-Erzähler in den Erzählungen der Kindheit.

Einige verstorbene Figuren im Theater, im Film, im Drama oder in anderen Werken sind körperlich abwesend, aber von ihnen wird oft gesprochen oder sie tauchen im Gespräch unter anderen Figuren auf. Der Bruder war in der Familie trotz seines Todes immer im Gespräch anwesend sowie in den meisten Erzählungen der Eltern. Anders gesagt: Der Bruder bleibt immer im Mittelpunkt des Familieninteresses: in jeder möglichen Situation wird vom ihm geredet: Fragen wie, was waren seine Hobbys, was war sein Lieblingsessen und was wollte er beruflich werden, tauchen oft im Gespräch in der Familie auf. In der Erzählung merkt man an einer Stelle, wie die Präsenz des Bruders wieder auftritt:

„Bei solchen Gelegenheiten [dem Besuch eines beinamputierten Familienfreunds] rauchte auch die Mutter eine Zigarette. Hatte sie die Zigarette zu Ende geraucht, kann es über diesen beinamputierten Kürschner jedes Mal wieder zu einem Gespräch desselben Inhalts, dass, wenn der Bruder mehr Bluttransfusion bekommen hätte, er vielleicht doch hätte überleben können. Hatten die Ärzte tatsächlich alles getan, um sein Leben zu retten? [...] Hatte man ihm weitergehende Behandlungen verweigert, fragen sich die Eltern“.<sup>364</sup>

Die oben zitierten Textstellen zeigen die Anwesenheit und die Bedeutung des toten Bruders in der Familie und seine Wichtigkeit für die Familie an. Die hohe Bedeutung des toten Bruders in der Familie lässt den nachgeborenen Bruder im Schatten stehen. Der verstorbene Bruder Karl-Heinz hat eine große Wirkung auf die Familie sowie auch auf den jüngeren Bruder. Der jüngere Bruder erhält mit dem Namen seines Vaters auch den Namen seines Bruders. Deshalb wird bemerkbar, dass immer, wenn der Autor seinen ganzen Namen einträgt, die Namen von seinem Vater und von seinem Bruder auch auftauchen. Daher ist auch die Hauptfigur der Erzählung mit dem Autor identisch.

---

<sup>363</sup>Ebd., S. 8.

<sup>364</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 75.



„Wenn ich an Grenzen komme und Einreiseformulare ausfüllen muss, trage ich sie mir ein, den Vater, den Bruder, als Teil meines Namens, in Blockstift schreibe ich in die vorgeschriebenen Kästchen: Uwe Hans Heinz. Es war der dringliche Wunsch des Bruders, mein Pate zu sein, mir seinen Namen als zusätzlichen Namen zu geben, und der Vater wünschte, ich solle als Zweitnamen seinen Namen tragen: Heinz. Wenigstens mit dem Namen weiterzuleben [...]“.<sup>365</sup>

Wegen seiner bedeutenden Rolle ist der Bruder immer präsent in der Familie und hat deshalb einen großen Einfluss auf zwei andere Kinder in der Familie. D. h. auf den Ich-Erzähler und auf die ältere Schwester Hannelore. Mit einem Familienfoto, in dem der Bruder mit seinem Vater im Zentrum steht und die Tochter hingegen ganz am Rand, stellt der Ich-Erzähler den patriarchalischen Charakter des Vaters dar. Wie in einer patriarchalischen Gesellschaft wünscht man sich immer einen Sohn und die Töchter bekommen kaum Aufmerksamkeit. Dasselbe ist mit der Tochter passiert und der Vater hat der erst geborenen Tochter keine Aufmerksamkeit geschenkt. „Die Schwester, die zwei Jahre älter war als der Bruder, steht unbeachtet daneben[auf dem Foto]“.<sup>366</sup>

In der Erzählung weist der Ich-Erzähler daraufhin, dass sich der Bruder nie in seinen Briefen nach seiner Schwester erkundigt. Es gibt keine Anreden an die Schwester und das zeigt die Distanzierung der Schwester auch von dem Bruder.

Die obigen Textzügen lassen den Leser erkennen, dass der Bruder in der Familie eine bedeutende Rolle spielt und auch sein Tod eine wichtige Wirkung auf die Familienkonstellation hat. So versucht der Ich-Erzähler die Bruderfigur auf vielfältige Weise zu erkunden, obwohl der Bruder fast immer in jeder Familienerzählung wiederauftaucht. Wie in dem hermeneutischen Ansatz hervorgehoben wird: je mehr man das Fremde zu verstehen versucht, desto besser kann man sich selbst verstehen. Der Ich-Erzähler versucht mit der Untersuchung der Vergangenheit seines Bruders bzw. der deutschen Vergangenheit, die für ihn fremd ist, seinen Bruder und auch die deutsche Vergangenheit besser zu verstehen und dazu noch mehr Erkenntnisse über sich selbst zu bekommen. Die Frage, über die sich der Ich-Erzähler ständig Gedanken macht, ist, wie

---

<sup>365</sup>Ebd., S. 19.

<sup>366</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 18.

der Bruder nach seinem Tod als Vorbild in der Familie gilt und, wie er als vorbildlichen Charakter der Familie wahrgenommen wurde.

Erst nach dem Tod der Mutter und der Schwester, beginnt der Ich-Erzähler in die Vergangenheit seines Bruders und damit auch in die Familiengeschichte zu blicken. Über den Bruder und über die Vergangenheit seines Bruders Fragen zu stellen oder über ihn zu schreiben war, nicht möglich, bis die Mutter und die Schwester starben, da die Mutter einmal erwähnt hat, dass man Tote ruhen lassen solle.<sup>367</sup> Die Beschäftigung des Ich-Erzählers mit der Vergangenheit seines Bruders konnte die Mutter verletzen und daher musste die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit des Bruders fortwährend verschoben werden.

„Solange sie [die Mutter] lebte, war es mir nicht möglich, über den Bruder zu schreiben. [...] Erst als auch die Schwester gestorben war, die Letzte, die ihn kannte, war ich frei, über ihn zu schreiben, und frei meint, alle Fragen stellen zu können, auf nichts, auf niemanden Rücksicht nehmen zu müssen“.<sup>368</sup>

Die Vergangenheitsbewältigung der Bruderfigur hat der Ich-Erzähler immer wegen unterschiedlichen Gründen verschoben. Zu diesen Gründen gehört auch die Angst des Ich-Erzählers selbst. Er hat Angst vor der hässlichen und grausamen Wahrheit seines Bruders, die er nicht aufdecken wollte. Der Ich-Erzähler hat nur einzige Erinnerung an seinem Bruder Karl-Heinz.

„Mehrere Male habe ich den Versuch gemacht, über den Bruder zu schreiben. Aber es blieb jedes Mal bei dem Versuch. Ich las in seinen Feldpostbriefen und in dem Tagebuch, das er während seines Einsatzes in Russland geführt hat. Ein kleines Heft in einem hellbraunen Einband mit der Aufschrift Notizen. Ich wollte die Eintragungen des Bruders mit dem Kriegstagebuch seiner Division, der SS-Totenkopfdivision, vergleichen, um so Genaueres und über seine Stichworte hinaus zu erfahren. Aber jedes Mal, wenn ich in das Tagebuch oder in die Briefe hineinlas, brach ich die Lektüre schon bald wieder ab“.<sup>369</sup> Fernando Mota Alves vertritt die These, dass der Ich-Erzähler die Furcht hat, sich mit einem negativen Bild des Bruders als Täter zu konfrontieren.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup>Ebd., S. 10.

<sup>368</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 10.

<sup>369</sup>Ebd., S.8f.

<sup>370</sup>Alves, Fernando Mota: *Erinnerte Geschichte(n): individuelle Identität und kollektives Gedächtnis in Am Beispiel meines Bruders und Der Freund und der Fremde von Uwe Timm*. In: Peter Hanenberg/ Isabel Capeloa Gil, Filomena Viana Guarda / Fernando Clara (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 2010, S. 265-274. Hier. 266. (Gelesen am. 26.04.2020.)

Schließlich kann behauptet werden, dass der Ich-Erzähler, trotz vieler Verschiebungen, sich mit der Aufarbeitung der Vergangenheit seines im Krieg gestorbenen Bruders beschäftigt. Die Aufarbeitung der Vergangenheit seines Bruders lässt eine Annäherung an den Bruder zu und den Zerfall der Familie darlegen. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit seines Bruders und seiner Familie lässt den Ich-Erzähler seine eigene Existenz, seine eigene Identität und Wissen über sich selbst gewinnen, da er zu derselben Familie gehört.

## **2.3. Rekonstruktion der Erinnerungen von Familienmitgliedern an den verstorbenen Bruder**

### **2.3.1. Das Familiengedächtnis**

#### **2.3.1.1. Das Individuelle Gedächtnis**

In der Erzählung hat der Autor erwähnt, dass er nur eine einzige Erinnerung an seinen Bruder hat. Deshalb basiert die Untersuchung auf der Vergangenheit seines Bruders, auf Familiengedächtnis, auf mündlich erzählten Geschichten von den Familienmitgliedern und auch auf anderen Medien z.B. den Briefen, Familienfotos und dem Tagebuch seines Bruders. Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit des Bruders dominiert das Familiengedächtnis.

„Erhoben werden - Lachen, Jubel, eine unbändige Freunde - diese Empfindung begleitet die Erinnerung an ein Erlebnis, ein Bild, das erste, das sich mir eingeprägt hat, mit ihm beginnt für mich das Wissen von mir selbst, das Gedächtnis: Ich komme aus dem Garten in die Kirche, wo die Erwachsenen stehen, meine Mutter, mein Vater, meine Schwester. [...] und dann kommt er hervor, der Bruder, und hebt mich hoch“.<sup>371</sup>

Die obigen Textauszüge lassen die Deutung zu, dass der Ich-Erzähler an den verstorbenen Bruder kaum Erinnerungen hat. Andere Erinnerungen erhält der Ich-Erzähler durch das Erzählen (über den Bruder) von anderen Familienmitgliedern. Der Ich-Erzähler ist 15 Jahre jünger als sein Bruder. Als der Ich-Erzähler drei Jahre alt war, kämpfte der ältere Bruder schon bei der Waffen SS. Der Ich-Erzähler hat seinen Bruder kaum gesehen und

---

<sup>371</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003, S. 7.

kein einziges Gespräch mit ihm geführt, woran er sich erinnert. Die einzige Erinnerung, die der Ich-Erzähler von seinem Bruder besitzt, ist der Urlaubsbesuch seines Bruders während des Krieges.

Die von dem Ich-Erzähler und von den anderen Familienmitgliedern aufbewahrten Erinnerungen werden in ihrem authentischen Kontext wiederaufgearbeitet, um die Zielsetzung (um den Bruder zu verstehen) des Ich-Erzählers zu erreichen. Aleida Assmann zitiert Halbwachs in ihrem Buch *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, welcher den Einfluss auf die Erinnerungen, die unverändert im Gedächtnis gespeichert sind, im sozialen Rahmen anspricht. Halbwachs zufolge sind die Erinnerungen immer „unter dem Druck der Gesellschaft“<sup>372</sup> rekonstruiert worden und die Rekonstruktion der Vergangenheit immer von gegenwärtigen Bedingungen beeinflusst.<sup>373</sup> In weiteren Thesen zitiert Assmann Martin Walser, der der These Halbwachs‘ zustimmt, dass die Gegenwart die Rekonstruktion der Vergangenheit beeinflussen kann, aber er vertritt die These, dass die Umbildung der Vergangenheit nicht unserer Kontrolle entzogen (wie Halbwachs meint), sondern sie eine Form der Vorstellung und Selbst-Täuschung ist.<sup>374</sup> Walser verachtet (wie Paul Ricoeur auch von der Manipulierung der Erinnerungen in seinem Text *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* spricht) die bewusste Manipulierung der Erinnerungen. Uwe Timm hingegen versucht mit Hilfe der Montagetechnik zu vermeiden, dass „die Erinnerungen ihre ursprüngliche, authentische Form in den immer wiederholten Erzählungen verlieren und keine Manipulation der Erinnerungen zustande kommt. Das zeigt, dass er Befürworter der authentischen Erinnerung ist und er versucht bei der

---

<sup>372</sup>Halbwachs, Maurice zit. nach Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*. Picus, Wien, 2006, S. 34.

<sup>373</sup>Vgl. Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, Picus, Wien, 2006, S. 35.

<sup>374</sup>Vgl. Martin Wasler: zit. nach. Vgl. Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, Picus, Wien, 2006, S. 41.

Rekonstruktion des Bildes vom Bruder, die Erinnerung in sich sprechen zu lassen. Diese Idee lässt sich in dem Satz: „Erinnerung, sprich“<sup>375</sup>fassen.

In der ganzen Erzählung versucht der Ich-Erzähler zu erkunden, warum sein Bruder trotz seines Todes eine große Wirkung auf die Familie hat. Was lässt ihn zum Vorbild für die Familie werden? Welche Rolle spielt sein Bruder innerhalb der Familienkonstellation? Das sind die wichtigsten Fragen bei der Aufarbeitung der Vergangenheit seines Bruders. Die eigene Erinnerung reicht nicht, um sich mit der Vergangenheit des älteren Bruders auseinanderzusetzen. Die anderen Quellen sind die Erinnerungen und die Erzählungen der Familienmitglieder, in denen der verstorbene Bruder immer auftaucht sowie die Briefe und das Tagebuch seines Bruders.

Die Erinnerungen und die Erzählungen der Familienmitglieder stellen grundlegende Informationen über den Bruder zur Verfügung, die die Begründung dieser Erzählung etablieren. Zum Beispiel: der Ich-Erzähler kann die Bilder mit eigenem Wissen nicht ergänzen, da er keine Erinnerungen daran hat. Alles, was er über seinen Bruder weiß, ist nicht seine eigenen Erinnerungen, sondern seine Eltern haben ihm alles erzählt. Jeder narrative Kontext und jede Hintergrundgeschichte eines Bildes, mit der der Ich-Erzähler ein Foto des Bruders hinzufügt, sind nicht seine eigenen, sondern vielmehr die von seinen Eltern.

Die Erinnerungen von anderen Mitgliedern der Familie, namentlich dem Vater, der Mutter und zuletzt der Schwester, sind in der Erzählung ausführlich rekonstruiert. Sie sind „Erfahrungen aus zweiter Hand, Wissen von Hörensagen, sind vor allem die Erzählungen der Eltern und der Schwester, die bereits ein differenzierteres, zu gleich aber widersprüchliches Bild des Bruders zeichnen“.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 36.

<sup>376</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006, S. 40

### **2.3.1.2. Der Bruder aus der Sicht der Familienmitglieder/Familie als Institution, die die Erinnerung weckt**

#### **a. Der Vater**

Da die Erinnerungen verschiedener Familienmitglieder in dieser Erzählung von dem Ich-Erzähler rekonstruiert werden, lässt sich an manchen Textstellen schwer erkennen, welche Erinnerung oder Erzählung zu welchem Familienmitglied gehört. Aufgrund dessen können die bearbeiteten Erinnerungen an den Bruder als authentische Beweise betrachtet werden.

Die Betonung des Vaters, dass der Bruder Karl-Heinz als erster Sohn in der Familie geboren wurde, obwohl die Tochter drei Jahre älter als Karl-Heinz war, zeigt seine Bedeutung für den Vater sowie für die Familie. Damit lässt sich begründen, dass der Vater, Karl-Heinz als den richtigen Sohn betrachtet, der ihm seine Wünsche erfüllt hat, da er sich immer einen Jungen gewünscht hat. In der Erzählung stellt der Autor das positive, herrschende und bedeutende Bild seines Bruders dar. „Der Vater, erzählte die Mutter, hatte sich so sehr einen Jungen gewünscht, mit dem Mädchen hätte er nichts anfangen können, anders als dem zwei Jahre später geborenen Sohn Karl-Heinz“.<sup>377</sup>

Seine Liebe zu dem Sohn, im Vergleich zu anderen Mitgliedern, zeigt das enge Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Vater. Der Ich-Erzähler versucht mit den Fotos aus der Kindheit, die Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn zu beweisen. „Ein Kind [Karl-Heinz], das viel mit dem Vater zusammen war. Die Fotos zeigen den Vater mit dem Jungen, auf dem Schoss, auf dem Motorrad, im Auto“.<sup>378</sup>

Alles, was den Vater an seinen Sohn erinnert, scheint zu begründen und bewerten, wie wichtig der erste Sohn für ihn war, da er seine Erwartungen erfüllt hat. „Der Bruder, das

---

<sup>377</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 49.

<sup>378</sup>Ebd. S. 118.

war der Junge, der nicht log, der immer aufrecht war, der nicht weinte, der tapfer war, der gehorchte. Das Vorbild“.<sup>379</sup>

Die Erinnerungen an den Beruf seines Sohnes lassen seine Anwesenheit fühlen. Als Beruf hat der Bruder die Kürschnerlehre freiwillig gewählt, sein Vater im Gegensatz dazu hat es aus Not und Zwang ausgeübt. Der Vater redet immer von seinem verstobenen Sohn: Der Sohn hätte in der Kürschnerei eine Hilfe darstellen können, wenn er noch leben würde.

„Dieses Zeit der Improvisation, Findigkeit, Entdeckungsfreude in Klein- und Kleinstbetrieben ging schon Mitte der Fünfzigerjahre zu Ende“.<sup>380</sup> Einige Ausdrücke des Vaters im Zusammenhang seines älteren Sohns, den der Vater immer vermisst, setzen den Ich-Erzähler unter Druck und lassen ihn über dem Schreiben an den Bruder denken. „Wenn der Karl-Heinz da wäre [...]“.<sup>381</sup>

In der ganzen Erzählung ist zu bemerken, dass der Vater und sein älterer Sohn ein sehr gutes Verhältnis hatten. Deshalb war für ihn der Tod seines Sohnes sehr schwer zu akzeptieren. Anders gesagt: Der Vater hat im Vergleich zu anderen Familienmitgliedern unter dem Verlust seines Sohnes stärker gelitten.

„Mein Eindruck, [des Ich-Erzählers] heute, aus der Erinnerung, ist dass der Vater stärker unter dem Verlust gelitten hat als die Mutter. Sie hatte in Trauer von ihm Abschied genommen, ihre Empörung fand ein Subjekt, die Massbande, womit sie die Nazis meinte, womit sie aber die Militärs meinte, womit sie da oben meinte, die Politik machten, die herrschten. [...] Der Vater konnte Trauer nicht zulassen, nur Wut, die sich aber, weil für ihn Tapferkeit, Pflicht, Tradition unverbrüchlich waren, nicht gegen die Ursachen, sondern nur gegen militärische Dilettanten, gegen die Gesprächsstoff mit anderen Kameraden“.<sup>382</sup>

Dass der Vater nicht in der Lage war, die Abwesenheit seines Sohnes, den er geliebt hat, zu akzeptieren, begründet auch, warum er unter dem unerwarteten und vorzeitigen Verlust leidet. Sein älterer Sohn hatte alle Eigenschaften, die der Vater von ihm

---

<sup>379</sup>Ebd., S. 19.

<sup>380</sup>Ebd., S. 41.

<sup>381</sup>Ebd., S.88.

<sup>382</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S.77.

gewünscht hatte. Mit den Berufen wie Soldat und Kürschner hat der Sohn die Wünsche seines Vaters erfüllt. Der Vater hat sich mit seinem Sohn identifiziert. Der Autor behauptet im Text an einer Stelle.

„Über den Bruder schreiben, heißt auch über ihn schreiben, den Vater. Die Ähnlichkeit zu ihm, meine, ist zu erkennen über die Ähnlichkeit, meine, zum Bruder. Sich ihnen schreibend anzunähern, ist der Versuch, das bloß Behaltene in Erinnerung aufzulösen, sich neu zu finden“.<sup>383</sup>

Alles weist darauf hin, dass sie nicht im Vater-Sohn-Verhältnis standen, sondern Freunde waren. Das ist in den Briefen nachweisbar: „Dein Kamerad Karl-Heinz.“<sup>384</sup>

In den Augen des Vaters war Karl-Heinz das einzige und das erste Kind, obwohl der Vater eine Tochter hatte, die zwei Jahre älter als Karl-Heinz war. Aus diesen obigen Gründen lässt sich die These aufstellen, dass für den Vater nur Karl-Heinz sein Kind war. Außerdem ist der Ich-Erzähler laut seinem Vater das jüngste Kind in der Familie, sehr schwach und für ihn lediglich ein „Muttersöhnchen“<sup>385</sup>.

Der Sohn wurde im Krieg in Russland verletzt und starb. Ein zweiter und wichtiger Grund, warum es für seinen Vater schwer war, über den Tod des Bruders hinwegzukommen, liegt darin, dass der Vater sich von seinem Sohn nicht richtig verabschieden konnte, da keine offizielle Todeszeremonie oder Begräbnisrituale stattgefunden haben. Antje Krumrey schreibt im Zusammenhang der Sterberituale, dass man die letzten Liebesdienste an seine Toten weiterdelegiert, weil sie in dem Leben keinen Platz mehr haben. So versucht man, für selbst eine Möglichkeit, seine Gefühle, Trauer und Liebe in Form von bestimmten Ritualen und Zeremonien zu kanalisieren.<sup>386</sup> Ohne diese gesellschaftliche Norme und Rituale bleibt der Abschied bruchstückhaft. Aus

---

<sup>383</sup>Ebd., S. 19.

<sup>384</sup>Ebd., S. 25.

<sup>385</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 18.

<sup>386</sup>Krumrey, Antje: *Sterberituale und Todeszeremonien: Ihr Wandel in der Zeit*, viademica Verlag, Berlin, 1997.



diesen Gründen blickt der Vater häufig in die Vergangenheit seines älteren Sohnes. Der Sohn ist körperlich abwesend aber in den Erinnerungen des Vaters immer präsent.

## **b. Die Mutter**

Das zweitwichtigste Familienmitglied ist die Mutter, in deren Erinnerungen der ältere Sohn präsent bleibt. Während die Mutter die Lauterkeit und Tapferkeit ihres Sohnes lobt, bringt sie auch seine schwache Seite in der Erzählung zum Ausdruck. Sie erzählt von der körperlichen Schwäche Karl-Heinz‘.

„Er war ein Kind, das lange gekränkelt hatte. Unerklärlich hohes Fieber. Scharlach. Ein Foto zeigt ihn im Bett, das verwuschelte blonde Haar. Die Mutter erzählt, dass er trotz Schmerzen so erstaunlich gefasst war, ein geduldiges Kind“.<sup>387</sup>

Im Gegensatz zu der Mutter hat der Vater nur die positive Seite des Sohnes in Erinnerung oder man kann auch annehmen, dass sich der Vater nur an die positive Seite erinnern und davon erzählen will. Der Vater legt viel Wert auf die Tapferkeit des Sohnes, während die Mutter im Gegensatz dazu bemerkt, dass Karl-Heinz sehr ängstlich war. Die Mutter hat aber davon niemandem erzählt und hat es nur in den Erinnerungen aufbewahrt. Die Mutter war der Meinung: „Er war ein eher ängstliches Kind“.<sup>388</sup>

Bei der Aufarbeitung der Erinnerungen der Mutter kommt in der Erzählung die andere Seite des Sohnes hervor. Der Sohn, der freiwillig zur SS ging, wollte nie zum Dienst der Hitler-Jugend gehen und deshalb wurde er auch mehrmals bestraft.

„Sein Fähnleinführer ließ ihn auf der Straße zwischen den vorbeigehenden Passanten robben. Er erzählte zu Hause nichts davon, bis ihn einmal ein Bekannter der Familie auf der Straße herumkriechen sah und es den Vater wissen ließ. Der beschwerte sich bei HJ-Gebietsführer. Daraufhin musste der Bruder nicht mehr nachexerzieren“.<sup>389</sup>

Die Mutter war immer gegen das Militär, daraus lässt sich vermuten, dass sie aufgrund dessen kein gutes Wort für die militärische Ordnung und Verantwortung fand. Der Tod

---

<sup>387</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 18.

<sup>388</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S.14.

<sup>389</sup>Ebd., 27.

des Bruders macht das noch stärker, aber die Antipathie gegenüber dem Militär bestand bereits vor dem Tod von Karl-Heinz:

„Gegen das, was sich mit dem Militär verband, den Drill, das Kriegsspiel und den Krieg, hatte die Mutter eine tiefe Abneigung - nicht erst seit dem Tod des Sohnes -, und doch übte das Erscheinungsbild, die Uniformen, eine gewisse Faszination auf sie aus“.<sup>390</sup>

Obwohl die Mutter immer gegen die Entscheidung ihres Sohnes war, sich freiwillig zur SS zu melden, hat sie nichts gegen seine Meldung zum Kriegsdienst unternommen. Die Begründung seiner Teilnahme am Krieg nennt der Bruder Idealismus. In der Erzählung der Mutter von der vorigen Geschichte merkt man die **Hoffnung**, dass seine Entscheidung bzw. seine Meldung zur SS vielleicht hätte erfolglos ablaufen können und auf diese Weise seine Teilnahme am Krieg hätte vermeiden können. „Sie erzählte es so, als wäre das, was dann danach kam, vermeidbar gewesen. Eine Geschichte, die ich so früh und so oft gehört habe, dass ich alles wie miterlebt vor mir sehe“.<sup>391</sup>

Der Abschiedswunsch blieb bei der Mutter unerfüllt, den sie später im Alter von 74 Jahren mit einer Reise in die Sowjetunion erfüllen wollte. „Es war ein hartnäckiger Wunsch der Mutter, ihm noch einmal soweit es eben geht, körperlich nahe zu kommen, um Abschied zu nehmen“.<sup>392</sup>

### c. Die Schwester

Die dritte Person, die Schwester, das erstgeborene Kind, bleibt immer im Schatten ihres jüngeren Bruders, da der Vater ein typisch patriarchaler Charakter ist und sich immer einen Sohn gewünscht hatte. Er hat die Tochter immer außer Acht gelassen.

„Das Kind, das erste, kam 1922 zur Welt, eine Hausgeburt, und es war nicht der erwünschte Sohn, sondern ein Mädchen. [...] Der Vater, erzählte die Mutter, hatte sich so sehr einen Jungen gewünscht, mit dem Mädchen hätte er nichts anfangen können, anders als mit dem zwei Jahre später geborenen Sohn, dem Karl-Heinz“.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup>Ebd., S. 24.

<sup>391</sup>Ebd., S. 11.

<sup>392</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 121.

<sup>393</sup>Ebd., S. 49.

Aus der Analyse der Familienfotos lässt sich laut des Ich-Erzähler behaupten, dass die Schwester nie als Kind von dem Vater akzeptiert war. Oder anders gesagt: Während der Vater ein gutes Verhältnis und eine enge Beziehung mit seinem Sohn pflegte, hatte der Vater die Existenz seiner Tochter nie erkannt. Wie die Mutter die schwache Seite ihres ersten Sohnes zum Ausdruck gebracht hat, aber mit keinem diskutiert hat, hat die Schwester auch damals nie über die Ungleichheit in der Familie geredet. Sie hat erst nach dem Tod ihres Bruders dem Ich-Erzähler von dem Schmerz erzählt, wobei sie sich beklagt, wie sie ständig im Schatten des jüngeren Bruders blieb:

„[...] sie sprach mit mir immer von unserem Vater, unserer Mutter, was uns nicht nur grammatikalisch verbinden sollte-, unser Vater hat mich (die Schwester) immer abgelehnt. Im Gegensatz zu Karl-Heinz. Der war ganz der Vater“.<sup>394</sup>

In ihrer Erzählung und in ihren schmerzhaften Erinnerungen hört man heraus, dass die Tochter immer nach der Liebe von dem Vater gesucht hatte. Weiterhin hat sie die Erinnerungen auch daran aufbewahrt, als der Bruder die Schwester nie in seinen Briefen erwähnt hatte. Daran lässt sich zeigen, dass der Bruder Distanz von der Schwester gehalten hat. In dem Brief des Bruders, in dem alle Familienmitglieder begrüßt wurden, fehlte der Name der Schwester. „Nun will ich schließen. Es Grüßt dich und Mama, Uwe und alle Dein Kurdel“.<sup>395</sup> Obwohl die Schwester wegen des jüngeren Bruders immer im Schatten geblieben war und immer seinetwegen keine Liebe von dem Vater bekommen hat, stellt sie kein negatives, sondern ein neutrales Bild des Bruders dar. Sie erzählt auch von einigen unerfüllten Wünschen des verstorbenen Bruders. Der Bruder wollte tanzen lernen. „Er hätte gern einen Tanzkurs gemacht, erzählte die Schwester. Aber dazu blieb keine Zeit. Und er hätte gern das Segelfliegen gelernt. Das war sein größter Wunsch“.<sup>396</sup>

Da der Ich-Erzähler keine Erinnerungen an seinen Bruder hat, bieten die Erinnerungen und Erzählungen von anderen Familienmitgliedern ein vielschichtiges Bild seines Bruders.

---

<sup>394</sup>Ebd., S. 49.

<sup>395</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 8.

<sup>396</sup>Ebd., S. 93.

## **2.4. Die Rekonstruktion des Tagebuchs und der Briefe und ihre Rolle bei der Aufarbeitung der Vergangenheit des Bruders**

### **a. Tagebuch und Briefe als Medium des Gedächtnisses und als faktische Referenzen der Geschichte**

Für die Rekonstruktion des Familiengedächtnisses sind Bilder und Briefe sehr bedeutend, die sie laut Aleida Assmann „als das Medium absichtsloser Vergangenheitsvermittlung par excellence gelten können“.<sup>397</sup> Aleida Assmann diskutiert die Medien des Gedächtnisses und zitiert Stephan Greenblatt, der die zentrale Frage nach den Kanälen der Kommunikation, der Übermittlung des Gedächtnisses und der Struktur des kulturellen Gedächtnisses stellt. In diesem Zusammenhang hält Stephan Greenblatt die Textspuren für sehr bedeutsam. Aleida Assmann schlägt vor, dass eine Untersuchung der Medien des Gedächtnisses von der Schrift ausgeht. Sie betrachtet Schrift als das sicherste Gedächtnismedium und als Gedächtnisstütze.<sup>398</sup> Das von Uwe Timm gebrauchte Tagebuch und die Briefe funktionieren einerseits als Gedächtnisstütze, sie sind hilfreich bei der Rekonstruktion der Vergangenheit des Bruders und gelten als Quelle der Informationen. Auf der anderen Seite stellt Clemens Kammler die Auswahl der Briefe unter Verdacht. Er ist der Meinung, dass die Briefe selektiv sein können und der Erzähler nach seinem Ziel die Briefe ausgewählt haben könnte. Außerdem könnten noch mehrere Briefe existieren. „Da es sich dabei nur eine Auswahl handelt und meist nur Auszüge aus ihnen zitiert werden, kann davon ausgegangen werden, dass der Erzähler sie in gezielter Darstellungsintention in der Erzählung eingebaut hat“.<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup>Aleida Assmann: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck 1999, S. 114.

<sup>398</sup>Ebd. S. 181

<sup>399</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 43

Anne Fuchs betrachtet Fotos, Tagebuch und Briefe als ‘‘Memory Icons’’<sup>400</sup>.

„A third characteristic of post-Wende’ memory contests consists in the employment of affective memory icons that aid or trigger the narrator’s investigations of a historical event that is perceived as a disturbance. Memory icons are objects such as photographs, diaries or letters which serve to enshrine a particular version of family history”.<sup>401</sup>

Das Tagebuch und die Briefe stellen erstens eine andere Seite des Bruders dar, in denen er seine eigenen Gefühle zu Wort gebracht hat. Diese lassen auch ein Bild des Bruders im Gegensatz zu den Erinnerungen der Eltern entstehen. Einerseits drücken sie ein gegenseitiges Bild aus, welches die Eltern im Gedächtnis gespeichert haben, und andererseits gelten sie als historisches Zeugnis, d. h. sie fungieren als ein referentieller Bezug auf außerliterarische Wirklichkeit. In der Erzählung sind zehn Briefe zitiert, von denen einige an den Vater, einige an die Mutter sowie an den Bruder und, wie schon erwähnt, keine an die Schwester adressiert sind.

## **b. Das Bruderbild im Spiegel seiner Briefe und Tagebuchzeichnungen**

Andrea Albrecht schreibt in ihrem Text *Thick descriptions: Zur literarischen Reflexion historiographischen Erinnerns*, ‚Am Beispiel meines Bruders‘, dass Timm mit dem Tagebuch und Feldpostbriefen des Bruders die festgeschriebenen Erinnerungen rekonstruiert und damit den Bruder kritisch zu verstehen versucht. Er setzt sich wie die Alltagshistoriker die Deutung von Dokumenten zum Ziel, in denen der Bruder ‚**als potenzieller Täter**‘ selbst zu Wort kommt.<sup>402</sup>

In den Erinnerungen und Erzählungen der Eltern wird der Sohn Karl-Heinz als ‚mutig, anständig‘<sup>403</sup> und gleichzeitig als ‚kränkliches und dabei geduldiges Kind‘<sup>404</sup> beschrieben. Mit diesem Bild haben die Eltern seine **Mittäterschaft im Familiengedächtnis** beiseitegedrängt, da im Tagebuch und in den Briefen **ein**

<sup>400</sup>Fuchs, Anne: *From Vergangenheitsbewältigung to Generational Memory Contests in Günter Grass*, Monika Maron, and Uwe, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006, S. 169-186. Hier. S. 184.

<sup>401</sup>Ebd., S. 184.

<sup>402</sup>Albrecht, Andrea: *Thick descriptions: Zur literarischen Reflexion historiographischen Erinnerns*, *Am Beispiel meines Bruders* In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. S. 69-78, Hier. S. 76-77. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

<sup>403</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 8.

<sup>404</sup>Ebd., S. 17.

**grausames Bild des Bruders** aufscheint. Die Art und Weise wie der Bruder den Krieg in seinem Tagebuch beschreibt, als ob der Krieg für ihn eine normale Situation sei, wird im folgenden Textausschnitt greifbar: „März 14. Flieger. Iwans greifen an. Mein überschweres Beute Fahr MG schießt wie toll wie ich kann die Spritze kaum halten paar Treffer“.<sup>405</sup> Aus dem Tagebuch mehrmals zitierte Textzüge, die der Ich-Erzähler nicht lesen wollte und deshalb nicht weiterlas, sondern das Heft wegschloss<sup>406</sup>. Der Ich-Erzähler zitiert aber diese Zeile leitmotivisch. „März 21. Donez Brückenkopf über den Donez. 75m raucht Iwan Zigaretten, ein Fressen für mein MG“.<sup>407</sup>

Die oben zitierten Zeilen stellen ein ganz widersprüchliches Bild des Bruders gegenüber den Erinnerungen der Familienmitglieder, besonders der Eltern, dar. Das von den Eltern bewahrte Erinnerungsbild, das den Bruder als kränklich und ängstlich darstellt, lässt den Bruder im Gegensatz dazu als einen **mitleidlosen Täter** hervortreten. Diese Stellen sind für den Ich-Erzähler die Schlüsselstellen, um den Bruder zu verstehen. Über diesen zitierten Zeilen schreibt Kaspar H. Spinner in seinem Text *Thematisierung der Grenze von Empathie: Am Beispiel meines Bruders*: „Wenn es zudem um das Verstehen eines Menschen geht, der zu den Tätern des Nationalsozialismus gehört, wird erst recht ein **empathisches Verstehen schwierig**“.<sup>408</sup>

Diese Stellen aus dem Tagebuch lassen den Ich-Erzähler nie in Ruhe. Ihn irritiert die „**Abwesenheit von jedem Mitempfinden**“<sup>409</sup>. Weiter in der Erzählung kommentiert der Ich-Erzähler an einer Stelle: „Ein Fressen für mein MG: ein russischer Soldat, vielleicht in seinem Alter. Ein junger Mann, der sich eben die Zigarette angezündet hatte - der erste Zug, das Ausatmen, dieses Genießen des Rauches, der von der brennenden Zigarette aufsteigte, vor dem nächsten Zug. An was wird er gedacht haben? An die Ablösung, die bald kommen müsste: An den Tee, etwas Brot, an die Freundin, die Mutter, den Vater?“

---

<sup>405</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 16.

<sup>406</sup>Ebd., S.16.

<sup>407</sup>Ebd., S. 17.

<sup>408</sup>Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Günter Butzer und Hubert Zapf (Hrsg.): *Theorien der Literatur: Grundlagen und Perspektiven*, Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S. 63-76. Hier. S. 74. (E-Book, Gelesen am 20.4. 2020)

<sup>409</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 151.

Ein sich zerfaserndes Rauchwölkchen, in dieser von Feuchtigkeit getränkten Landschaft, Schneereste, Schmelzwasser hatte sich im Schützengraben gesammelt, das zarte Grün an den Weiden. An was wird er gedacht haben, der Russe, der Iwan, in dem Moment? Ein Fressen für mein MG“.<sup>410</sup> Das zeigt eine **völlig emotionslose/emotionsarme Mentalität**. Man sieht gar nicht das Opfer. Die Sprache und die Wörter, die er verwendet, sind eine **entmenschlichte Sprache**. Das kann man an die von dem Bruder benutzten Begriffe festmachen. Z.B. Fressen -> Gegner ist nur Beute, wie bei der Jagd (Gleichsetzung mit einem Tier) + Stil (abgehakt, mechanisch) + Iwan als Bezeichnung für alle Russen

Kaspar S. Spinner sieht hierbei Empathie auf zwei Ebenen: Einerseits schafft der Ich-Erzähler Empathie mit den Russen herzustellen aber andererseits bleibt die Frage bei dem Ich-Erzähler, ob der Bruder tatsächlich keine Empathie mit dem Feind, den er erschossen hat, aufbringen konnte.<sup>411</sup> Diese Frage wird später in der Erzählung aus anderer Perspektive aufgegriffen aber bleibt unbeantwortet: „Was würde der Bruder, hätte er überlebt [...] sagen, wenn er heute diesen Satz lesen würde: 75m raucht Iwan Zigarette, ein Fressen für mein MG?“<sup>412</sup> Da diese Frage unbeantwortet bleibt, lässt sich zeigen, wie der Empathie mit dem Bruder eine Grenze gesetzt ist.<sup>413</sup>

Kammler behauptet, dass „der Wechsel zwischen Frage und Antwort in der Erzählkommentaren, der die Ambivalenz des Bruderbildes unterstreicht: Denn einerseits wird dessen **Täterschaft** festgestellt, wird sein **Nichtwissenwollen als Schuld** markiert“.<sup>414</sup>

Dirk Niefanger ist der Meinung, dass diese oben zitierten Textstellen „für den Verdacht stehen, dass der Bruder an Erschiessungskommandos der Wehrmacht beteiligt gewesen

---

<sup>410</sup>Ebd., S. 19.

<sup>411</sup>Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Günter Butzer und Hubert Zapf (Hrsg.): *Theorien der Literatur: Grundlagen und Perspektiven*, Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S. 63-76. Hier, S. 74.

<sup>412</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003, S. 154.

<sup>413</sup>Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Günter Butzer und Hubert Zapf (Hrsg.): *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S.63. 76. Hier, S. 74.

<sup>414</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 48

sein könnte, also an der Vernichtung der Juden - nicht nur abstrakt, sondern ganz konkret - Anteil gehabt haben könnte“.<sup>415</sup>

Laut Dirk Niefanger erkennt der Ich-Erzähler **die Schuld seines Bruders**. Die Recherche des Ich-Erzählers findet aus Furcht statt und das ängstliche und verdächtige Nachforschen wird Teil der Autobiographie. Der Erzähler nennt es ‚**Grauen der Erinnerung**‘, als er seinem Vater vor Schmerz und Sprachlosigkeit weinen sieht. Zur Annäherung an den Bruder gehört **der Verdacht des Ungeheuren, des kaltigen, blutigen Genozids**; an diesem ist der Erzähler, sollte es sich bewahrheiten, nicht nur im **Sinne einer Kollektivschuld** mittelbar, sondern konkret durch die verwandtschaftliche Nähe zum Erzählen beteiligt.<sup>416</sup>

Laut Fernanda Mota Alves bemerkt der Ich-Erzähler mit den oben zitierten Textstellen ein **zwiespältiges Bewusstsein** an seinem Bruder, der den Bombenangriff auf seine Heimatstadt Hamburg als inhuman betrachtet, während er den von der SS in Russland geübten Grausamkeiten gegenüber gleichgültig bleibt.<sup>417</sup>

Josef Haslinger zitiert die folgende Stelle aus Timms Text, in der Timm auf die oben zitierten Zeilen reagiert: „Das war die Stelle, bei der ich, stieß ich früher darauf – sie sprang mir oben links auf der Seite regelrecht ins Auge – nicht weiterlas, sondern das Heft wegschloß. Und erst mit dem Entschluss, über den Bruder, also auch über mich, zu schreiben, das Erinnern zuzulassen, war ich befreit, dem dort Festgeschriebenen nachzugehen“.<sup>418</sup>

Josef Haslinger betont, dass Timm für eine lange Zeit Mitglied der kommunistischen Partei war und er nimmt die Verstrickung der eigenen Familie in die Verbrechen des

---

<sup>415</sup>Dirk, Niefanger: *Grenzen der Fiktionalisierung*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. S. 36-52, Hier S. 46. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

<sup>416</sup>Ebd.

<sup>417</sup>Alves, Ferdinand Mota: *Erinnerte Geschichte(n): individuelle Identität und kollektives Gedächtnis in Am Beispiel meines Bruders und Der Freund und der Fremde von Uwe Timm*. In: Peter Hanenberg/ Isabel Capeloa Gil, Filomena Viana Guarda / Fernando Clara (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 2010, S. 265-274. Hier. S. 267.

<sup>418</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 16-17.



Nationalsozialismus zur Kenntnis und er identifiziert sich nicht mit seinem eigenen Bruder, sondern mit dem Feind, den der Bruder getötet hat.<sup>419</sup>

Nikhil Sathé behauptet in seinem Text „*Ein Fressen für mein MG*“: *The Problem of German Suffering in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*, dass Timms Position von der linken Ideologie beeinflusst ist.<sup>420</sup> „*Am Beispiel meines Bruders* is not directly concerned with reclaiming narratives of German suffering from the Right, it must be seen alongside such works. His text, as this study shows, is rooted in an affirms the leftist position on this issue“.<sup>421</sup>

Wie das Tagebuch ein anderes Bruderbild herstellt, lassen seine Briefe ein paradoxes Bruderbild deutlich werden. In dem zitierten Brief aus dem Jahr 1943 äußert der Bruder seine Meinungen über die russischen Soldaten und über den Krieg. „Wenn nur Russland bald kaputt wäre. Man müsste eben das 10-Fache an SS-Divisionen haben wie jetzt. Ich glaube es wäre dann schon so weit, aber wir schaffen es eben noch nicht dieses Jahr“.<sup>422</sup> Dieser Ausdruck lässt den Leser die Täter-Mentalität des Bruders zeigen.

Die Aussagen in den Briefen haben manchmal eine irritierende Wirkung auf den Ich-Erzähler. Dem Ich-Erzähler ist es deshalb nicht gelungen, ein klares Bruderbild zu schaffen. Der Brief vom 25. Juli 1943, dessen Adressat nicht genannt wird und in dem Brief von einem herrlichen Quartier [...] schön, sauber und penibel wie bei uns, die von uns und von viele[n] hübsche[n] junge[n] Mädchen beschrieben wurde, zwingt den Ich-Erzähler eine Frage zu stellen, was der Bruder tatsächlich zu dieser Zeit in seinem

---

<sup>419</sup>Vgl. Haslinger, Josef: *recherchierte authentizität, über uwe timms Am Beispiel meines Bruders und martin pollacks Der Tote im Bunker*, Prof. Dr. Beatrix Müller-Kampel (Hrsg.), Graz, 2017, S. 6-7

<sup>420</sup>Vgl. Sathé, Nikhil: „Ein Fressen für mein MG“: *The Problem of German Suffering in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: *Victims and Perpetrators: 1933-1945: (re)presenting the past in past-unification culture*, Walter de Gruyter & Co. KG, Berlin, 2006. S. 49-71. Hier. S. 54.

<sup>421</sup>Dirk, Niefanger: *Grenzen der Fktionalisierung*. In: *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.) Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. S. 36-52, Hier S. 46. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

<sup>422</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 25.

Bewusstsein hatte: „Wie sah der Bruder sich selbst? Welche Empfindungen hatte er? Erkannte er etwas wie **Täterschaft, Schuldigwerden, Unrecht**?“<sup>423</sup>

In einem anderen Brief schreibt der Bruder über die Bombenangriffe und äußert seine Meinung dazu: „[...] bloß die Sorgen an zu Hause bleiben dann, täglich werden hier Fliegerangriffe der Engländer gemeldet. Wenn der Sachs bloß den Mist nachlassen würde. Das ist doch kein Krieg, das ist ja Mord an Frauen und Kindern - und das ist nicht human“.<sup>424</sup> Kammler zufolge ist der Bruder in einem Denken befangen, das ethisch und auch emotional mit **zweierlei Maß** misst<sup>425</sup>. Er kommentiert einerseits in einem Brief die Bombenangriffe der Engländer moralisch und emotional und wie die Zerstörung seiner Stadt Hamburg ihn traurig macht, aber auf der anderen Seite redet er in keinem Brief von den russischen Opfern. Der Ich-Erzähler versteht dieses Paradox nicht und er stellt fest:

„Es wird von ihm niedergeschrieben, ohne auch nur einen Augenblick eine Verbindung zwischen den zerstörten Häusern in der Ukraine und den zerbombten Häusern in Hamburg zu sehen. [...] Es ist schwer verständlich und nicht nachvollziehbar, wie Teilnahme und Mitgefühl im Angesicht des Leids ausgeblendet wurden, wie es zu dieser Trennung von human zu Hause und human hier, in Russland, kommt. Die Tötung von Zivilisten hier normaler Alltag, nicht einmal erwähnenswert, dort hingegen Mord“.<sup>426</sup>

Historische Spuren zu zeigen oder historische nachweisbare Ereignisse, sind die wichtigsten Eigenschaften der Erinnerungsliteratur. In dieser Erzählung verwendet der Ich-Erzähler das Tagebuch und Briefe als schriftliche Dokumente, welche Beweise für die in der Vergangenheit stattgefundenen Ereignisse sind. Nachfolgend sind die Stellenbezüge aus dem Brief des Vaters aufgeführt, die dem Sohn von den Bombenangriffen auf Hamburg erzählen:

„Heute bin ich von einen Wochenurlaub aus Hamburg zurückkehrt, dieser Wochenendurlaub hat sich über beinahe 14 Tage ausgedehnt, weil inzwischen

---

<sup>423</sup>Ebd., S. 88.

<sup>424</sup>Ebd. S. 25.

<sup>425</sup>Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 44.

<sup>426</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003, S. 92.

durch einen 4 mailigen Fliegerangriff unser schönes Hamburg total zerstört ist. Mindestens 80% von Hamburg ist Schutt und Asche“.<sup>427</sup>

Die oben zitierten Stellen weisen auf geschichtliche Fakten hin, denn die Stadt Hamburg wurde tatsächlich Anfang August im Jahr 1943 durch die „**Operation Gomorrha**“ durch Bombenangriffe zerstört.

Schließlich kann man annehmen, dass die Rekonstruktion des Tagebuchs und der Briefe eine andere Version der Geschichte Deutschlands oder eine andere Perspektive der Geschichte aus dem persönlichen Gedächtnis anbieten. Aus einer familiären Zeitgeschichte wird die Geschichte des Nationalsozialismus auf eine andere Art und Weise erzählt, wie sie nicht in den traditionellen Geschichtsbüchern zu lesen ist. Diese Geschichte besteht sowohl aus dem Leiden, Trauma der Deutschen, als auch der Alltagsgeschichte während und nach dem Zeiten Weltkrieg.

## 2.5. Das kollektive Gedächtnis

Friedhelm Marx zufolge geht es in Uwe Timms Werk nicht um die eigenen, ganz individuellen und persönlichen Erinnerungen, sondern um die Formierung des kollektiven, kulturellen Gedächtnisses.<sup>428</sup>

Man kann davon ausgehen, dass das Familiengedächtnis nicht wirklich in der Lage ist, das richtige oder befriedigende Bild zu schaffen. Fernando Mota Alves ist der Meinung, dass beim Versuch, seinen Bruder und damit auch seine Familie und die deutsche Vergangenheit zu verstehen, der Ich-Erzähler drei Methoden verwendet, die miteinander verknüpft sind. Erstens ruft der Ich-Erzähler die Erinnerungen der Familienmitglieder auf, zweitens „detektives Denken“<sup>429</sup> bei der Untersuchung der Hinterlassenschaft seines

---

<sup>427</sup>Ebd., S. 35.

<sup>428</sup>Friedhelm Marx: *Erinnerung spricht. Autobiographie und Erinnerung in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, S. 28. (E-Book. Gelesen am 10.04.2020.)

<sup>429</sup>Alves, Ferdinand Mota: *Erinnerte Geschichte(n): individuelle Identität und kollektives Gedächtnis in Am Beispiel meines Bruders und Der Freund und der Fremde von Uwe Timm*. In: Peter Hanenberg/ Isabel Capeloa Gil, Filomena Viana Guarda / Fernando Clara (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg, 2010, S. 265-274. Hier. S. 269.

Bruders, und drittens befragt er sich selbst und seine Befunde im Dialog mit anderen Texten.<sup>430</sup>

Die von Aleida Assmann gekennzeichneten Eigenschaften des individuellen Gedächtnisses passen zu dem Familiengedächtnis des Ich-Erzählers. Nun sind die Erinnerungen der Familienmitglieder einerseits perspektivistisch, da sie den Bruder unterschiedlich wahrgenommen haben. Deshalb stellen sie kein wahrheitsgemäßes Bild dar. Die Erinnerungen des Vaters und der Mutter an den Sohn sind unterschiedlich, da sie das Kind je auf ihre Art einschätzen. Auf der anderen Seite stellen die festgeschriebenen Erinnerungen (Briefe und das Tagebuch) ein Bruderbild dar, welches im Gegensatz zu dem von den Eltern geprägten Bild steht. Daher benötigt Timm für seine Recherche andere Informationsquellen, die Lücken mit außerfamilären Erinnerungen ausfüllen können. Daher wird Rückgriff auf das kollektive und das kulturelle Gedächtnis genommen. Diese bieten Informationen an, welche als wichtige Ergänzung gelten.

Außer dem familiären Gedächtnis verwendet Timm in der Erzählung das Tagebuch, die Briefe, die Bilder und andere Dokumente. Dazu zählen die im Text erwähnten Nebenfiguren wie der Großvater, die Freunde der Schwester und besonders die Gesinnungsgenossen des Vaters wie **Rittmeister**<sup>431</sup>, welche **Repräsentanten der Tätergeneration** sind. Das individuelle und das kollektive Gedächtnis ergänzen einander. Brigitte Rossbacher schreibt auch in ihrem Text, dass „im Text das kulturelle Gedächtnis aufgerufen wird, wenn Lücken im Familiengedächtnis gestopft werden sollen“.<sup>432</sup>

Das kollektive Gedächtnis ergänzt hierbei die Informationen, die bei der Aufarbeitung der Vergangenheit des Bruders fehlen. Dazu werden noch Dokumente anhand der Kontrastmontage einander gegenüber gestellt. So gibt es einen Brief des Bruders, in dem

---

<sup>430</sup>Alves, Ferdinand Mota: *Erinnerte Geschichte(n): individuelle Identität und kollektives Gedächtnis in Am Beispiel meines Bruders und Der Freund und der Fremde von Uwe Timm*. In: Peter Hanenberg/ Isabel Capelo Gil, Filomena Viana Guarda / Fernando Clara (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg, 2010, S. 265-274. Hier. S. 269.

<sup>431</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003, S. 41.

<sup>432</sup>Vgl. Rossbacher, Brigitte: *Cultural Memory and Family Stories: Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedhelm Marx (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen: Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Göttingen: Wallstein 2007, S. 53-67. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

er am Ende um die Antwort der Mutter bittet: „Nun liebe Mutsch will ich schließen, schreibe mir bald wieder“. <sup>433</sup> Gleich nach diesem Textzug aus dem Brief, redet der Ich-Erzähler von Primo Levis Text, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, in dem erwähnt wurde, dass es nicht möglich war, im Konzentrationslager von jemandem zu hören. Diese Ergänzung von der Seite des Ich-Erzählers lässt den Leser das **grausame Schicksal** und die **brutale Geschichte des Opfers** öffnen. Das dechiffriert die Geschichte des Opfers.

Die Rolle der Fotos zum Familiengedächtnis ist wichtig. Es kann angenommen werden, dass das kollektive Gedächtnis als Ergänzung für das individuelle Gedächtnis fungiert. Aber es ist auch nicht zu vergessen, dass das kollektive Gedächtnis Lücken erhalten könnte. Aleida Assmann zufolge können Denkmale nicht länger als Träger des kulturellen Gedächtnisses gelten, da jeder ihre Bedeutung vergessen hat. Es handelt sich dabei um einen natürlichen Vorgang, denn eine Gesellschaft ist nicht in der Lage, alles aufzubewahren. Sie ist der Meinung, dass das Schweigen auch eine gezielte kulturelle Strategie sein kann. <sup>434</sup> Nach dem Krieg kann das Schweigen und das Vergessen eine Strategie des Volkes sein, weil die Geschehnisse zu brutal sind und man diese Brutalität nicht in Wörter fassen kann. Erst nach zwanzig Jahren ist man imstande, über die Ereignisse des Krieges oder über das kollektive Trauma zu reden oder es zu verarbeiten.

In der Erzählung versucht Timm, die im Speichergedächtnis aufbewahrte Erinnerungen zum Funktionsgedächtnis zu übertragen, in dem er außerliterarische, offizielle Dokumente, Tagebücher und private Briefe aufnimmt. Diese Art der Erzählung hält Aleida Assmann typisch für Familienromane:

„Sie dokumentieren die Nachgeschichte des Zweiten Weltkriegs im privaten Milieu der Familie und thematisieren damit eine grundsätzliche Diskrepanz

---

<sup>433</sup>Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003, S. 102.

<sup>434</sup>Vgl. Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit*, Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. C.H.Beck. München, 2006, S. 52.

zwischen offizieller und privater Erinnerung, die die deutsche Nachkriegsgeschichte bestimmt hat“.<sup>435</sup>

Auf diese Art und Weise erzählt Timm die Geschichte. Deshalb lässt sich darauf hinweisen, dass Timm die gegenwärtigen Einflüsse nicht vernachlässigen will. Auf der einen Seite will Timm die Erinnerung sprechen lassen, aber es scheint, dass er sich auf kollektive Erinnerungen beziehen müsse, um ein zuverlässigeres Bild des Bruders zu schaffen.

### 2.5.1. Trauma

Das Material von *Am Beispiel meines Bruders* präsentiert von Anfang an widersprüchliche Gefühle, während der Erzähler Zögern, Ambivalenz und eine tiefe Abneigung gegen die Möglichkeiten, die darin lauern, zum Ausdruck bringt. Im Gespräch über die Mutter räumt er ein: „So lange sie lebte, war es mir nicht möglich, über den Bruder zu schreiben“<sup>436</sup>. Er offenbart damit Hemmungen und Distanzen, die bis hin zum Elternhaus reichen. Todesfälle blockierten die offene Kommunikation über die Familiengeschichte. Der Wunsch, über Personen zu schreiben, die ein traumatisiertes Leben führen, und die damit verbundene Unbestimmtheit ihres Ortes auf der Opfer-Täter-Skala stellen auf Erzähler gleichermaßen ein wechselhaftes Spannungsverhältnis zwischen Abscheu und Wissenswillen. Dennoch verleiht Timm seiner Erzählung Form und Bedeutung durch seinen investigativen Ansatz, der sich direkt oder indirekt um die Suche nach Beweisen dreht, ob sein Bruder Karl-Heinz, 16 Jahre älter und ehemaliger „Panzerpionier in der SS-Totenkopf-Division“<sup>437</sup>, ein Täter von Gräueltaten war.

Timm schließt sich einer langen Reihe von Schriftstellern an, die die Horrorgeschichte „Blaubart“ verwendet haben, „um Fragen der deutschen Geschichte und Identität in der Nachkriegszeit zu erforschen“<sup>438</sup>. Indem er das Buch mit der geisterhaften Präsenz des Bruders und „Blaubart“ beginnt, „kodierte“ er die Schwierigkeiten, sich diesem Material

---

<sup>435</sup>Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, Picus, Wien, 2006, S. 25.

<sup>436</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier S. 91.

<sup>437</sup>Ebd. S. 91.

<sup>438</sup>Ebd.

direkt und selbstbewusst zu stellen<sup>439</sup>. Damit bereitet Timm den Leser auf die Schüchternheit der Erzählung in ihrem antizipierten, aber letztlich und dauerhaft aufgeschobenen Abschluss und Gefühl der Trennung vor. Die Blaubart-Geschichte stellt eine thematische Zugehörigkeit und eine fantasievolle Identifikation mit der Geschichte des Bruders dar, insofern Blaubart eine undeutliche, mysteriöse männliche Figur darstellt, die durch ein Muster brutaler Gewalt gegen seine jungen Bräute seine unbestreitbare geschlechtsspezifische Dominanz und Privilegien behauptet. In einem ähnlichen Angstzustand wie bei seiner Begegnung mit „Blaubart“ teilt uns der Erzähler mit, dass er sich nicht dazu durchringen kann, das Tagebuch seines Bruders vollständig zu lesen. Der jüngere Bruder befürchtet in seinen spärlichen, oft undurchsichtigen Bemerkungen über Erfahrungen an der Ostfront die Entdeckung von Beweisen für brutale Gewalt gegen unschuldige und wehrlose Menschen. Auf sein eigenes „ängstliches Zurückweichen“<sup>440</sup> verweist der Erzähler mit „Blaubart“ in Verbindung mit der Stelle im Kriegstagebuch des Bruders, an der er, bevor er dieses familiengeschichtliche Projekt ernst nahm, nicht weiterlesen konnte. Die verstörenden Worte lauten „75 m raucht Iwan Zigaretten, ein Fressen für mein MG“ und das Streben nach Tatsachengewißheit in den Kriegserlebnissen seines Bruders implizieren eine Art narrativer Zweck, der von Anfang an unpassend und hoffnungslos bleibt.

### 2.5.2. Verlust des Bruders als Familientrauma

Das Material des Textes stellt den Schmerz offen zur Schau. Obwohl Karl-Heinz (Der Bruder des Erzählers) sich auf einem Kriegsschauplatz befand, der heute als einer der brutalsten und teuersten der Menschheitsgeschichte gilt, empfinden seine Eltern seinen Tod als vorzeitig und unerwartet. Karl-Heinz verletzt sich im Kampf und starb infolgedessen im selben Jahr. Dies führt zu einem elterlichen Trauma, das sich auf das jüngste Kind, den Erzähler der Geschichte, überträgt. Wie die Struktur der Geschichte zeigt, bietet der Tod weder die Position des endgültigen Wissens noch die sanktionierte Haltung, die wir über Benjamins Vorstellungen von Erzählern und der Quelle ihrer

---

<sup>439</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier S. 92.

<sup>440</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier S. 92.

Autorität von den Toten einnehmen.<sup>441</sup> Während einige Todesfälle die Autorität zum Erzählen gewähren, stellt der Tod von Karl-Heinz, der so zentral für die Erzählung ist, eine Gegenkraft dar, um ein Gefühl der Auflösung zu behindern, das sonst durch den Akt des Erzählens erreicht wird.<sup>442</sup> Auch wenn die Toten auf die von ihm geschaffene Fassung nicht mehr reagieren können, präsentiert der Erzähler, dem viele direkte Erinnerungen der schmerzlichsten Momente in der Familiengeschichte fehlen, eine Geschichte, deren Auflösung unmöglich ist oder im Falle der deutschen Geschichte des 20. Jahrhundert sogar unmoralisch. Der Tod von Karl-Heinz ereignete sich geographisch, zeitlich und auch politisch außerhalb der Reichweite des Erzählers und seiner Familie. Das Grab ist wie ein traumatisches Erlebnis identifizierbar, aber die vorgebliche Präzision seines Ortes „Heldenfriedhof Snamjenka in der Ukraine. Die Grabnummer: L 302“<sup>443</sup> – täuscht über die Zugänglichkeit hinweg. Der Verlust dieses Lieblingskindes wird dadurch verstärkt, dass es weder eine Leiche zu betauern noch ein Grab zu besuchen gab, also keine Möglichkeit bestand, sich von einem im Lebendigen idealisierten Jungen angemessen zu verabschieden. Karl-Heinz gibt sich in Erinnerung an seine Eltern ein widersprüchliches Bild als kränklicher Knabe, der „blaß, regelrecht durchsichtig“, „ängstlich“, aber „anständig“ und vor allem „tapfer“<sup>444</sup> war, aber a physischer Kampf für die Nazi-Elite-Panzerdivision „1,85 groß, blond, blauäugig“<sup>445</sup>. Die wenigen greifbaren Überreste von Karl-Heinz' Leben ruhen in einem sarkophagartigen Behälter, einer „Pappschachtel“<sup>446</sup>, in der die Überreste seiner Persönlichkeit wie Briefe, Dokumente, Fotografien, einige persönliche Gegenstände und sein Kriegstagebuch liegen. Über die undeutliche Anwesenheit des Bruders im Haushalt und das Verhältnis der Eltern zu ihrem toten Sohn erfahren wir von vornherein, dass der Bruder den Protagonisten „abwesend und doch anwesend [...] durch [s]eine Kindheit begleitet [hat], in der Trauer der Mutter, den Zweifeln des Vaters [ . . . ]“.<sup>447</sup> Der Verlust der Eltern verwandelt sich für den Erzähler in eine somatische Episode, als mitten in der Nacht das Telefon in seinem Hotelzimmer klingelt. Als er schläfrig benommen zu antworten versucht, stellt er schockiert fest, dass

---

<sup>441</sup>Ebd.

<sup>442</sup>Ebd.

<sup>443</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier. S. 93.

<sup>444</sup>Ebd.

<sup>445</sup>Ebd.

<sup>446</sup>Ebd.

<sup>447</sup>Ebd.



er seine Beine nicht mehr gebrauchen kann und zum klingelnden Telefon kriechen muss. Wie vom längst verstorbenen Bruder versucht die Stimme am anderen Ende aus gespenstischer Ferne mit ihm zu kommunizieren, „unverständlich und fern“, verstummt aber<sup>448</sup>. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Summation der Geschichten und Geschichte, die der Erzähler empfängt, erforscht und anschließend erzählt, so tief in sein Bewusstsein eingedrungen ist, dass sein Körper in einem gesteigerten Zustand empathischer Anerkennung Karl-Heinz' tödliche Kampfwunden simuliert eine teleskopische transgenerationale Verknüpfung über traumatische Erfahrungen.<sup>449</sup>

Timm wandelt so die Traumerfahrung über „die sprechende Wunde“ in eine Erzählung um, wobei dieser schmerzliche Moment eine ihrer deutlichsten Manifestationen ist. Es ist ein Beispiel für vergangenes persönliches, familiäres und nationales Leid, das zu einem einzigen bedeutungsvollen Fall verdichtet ist. Seine unmittelbare Präsenz im Leben des Erzählers bedeutet eine unheimliche und vollständige Aufhebung der Chronologie und kalendarischen Differenzierung. Die unbewusste Erfahrung des jüngeren Bruders mit der traumatischen Amputation seines älteren Bruders in dem Land, in dem er tödlich verwundet wurde, verkörpert buchstäblich eine empathische Reaktion auf das Schicksal des Bruders, ist aber auch das Zeichen von Timms eigenem „Kontext des Überlebens“, um Santners Worte zu verwenden.

### **2.5.3. Ergänzung in der Nationalgeschichte**

Die Vergangenheit, die den Erzähler so lange beschäftigt hat, hält ihn fest, wenn er den Fall seines Bruders nacherlebt, den er sein ganzes Leben lang durch die Trauer seiner Eltern erlebt hat und der sich folglich im elegischen Ton seines Schreibens manifestiert. Der Erzähler bleibt in gewisser Hinsicht ein verärgerter passiver Empfänger der Geschichten, die in den Jahren seiner Kindheit und seines frühen Erwachsenenalters so eng mit der familiären Identität verbunden sind.

Er nimmt eine eher forschende Verbindung zur Geschichtsschreibung ein, während er in den Textassoziationen, die er durch Gegenüberstellung hervorruft, die Möglichkeit einer

---

<sup>448</sup>Ebd.

<sup>449</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier. S. 93.

aufgefrischten Sicht auf diese Texte und die von ihnen repräsentierte Vergangenheit darstellt.

Im Mittelpunkt der Familiengeschichte von Timm stehen zwei ursprüngliche traumatische Ereignisse, der schmerzliche Verlust des Hauses der Familie bei dem verheerenden Brandanschlag in Hamburg im Juli 1943 und der Tod des Lieblingskindes seiner Eltern, „Ausgebombt und kurz darauf der Junge gefallen. Das war der Schicksalsschlag der Familie [. . .]“.<sup>450</sup> Das Viktimisierungsgefühl der Familie fungiert als Leitmotiv seiner Untersuchung, ja es ist ein Gefühl, gegen das sich die Erzählung immer wieder behauptet, indem sie an deutsche Schuld und Verantwortung erinnert. Im Gegensatz zu diesem unablässig prüfenden Text über den Verlust von Familien und nachfolgende Traumata wird in dem Buch jede Erzählung, die eine totalisierte Sicht auf die Vergangenheit zeigt, so behandelt, als ob sie die nuancierte Wertschätzung der Komplexität der Vergangenheit vermisste. Und doch werden diese Narrative für die Kontextualisierung der Kriegs- und Nachkriegserfahrungen der Familie nützlich.

## **2.6. Annäherung zum Bruder, Suche nach eigener Identität und die andere Sichtweise der Vergangenheit**

Die Präsenz des Bruders in der Familie auch nach seinem Tod lässt den jüngeren Bruder über ihn Überlegungen anstellen. Da der jüngere Bruder (der Ich-Erzähler) keine einzige Erinnerung an den verstorbenen Bruder hat, ist er von den Erinnerungen und Erzählungen anderer Familienmitglieder abhängig. Der verstorbene Bruder ist das Vorbild der Familie und in Erinnerung der Eltern. Da der Bruder eine sehr bedeutende Rolle in der Familie spielt, stehen die anderen Kinder an der Peripherie und ersehnen die Aufmerksamkeit der Eltern. Sie stehen, wie die Schwester erwähnt hat, im Schatten des verstorbenen Bruders. In der Erzählung versucht der Ich-Erzähler, sich an die vorbildliche Anwesenheit des Bruders anzunähern und gleichzeitig seine eigene Identität zu entdecken. Hermeneutisch gesehen bedeutet dies, Erkenntnis über den Bruder zu bekommen, um Erkenntnis über sich selbst zu erzeugen, denn sie haben trotz unterschiedlicher Umgebungen gleiche Abstammung. In den erzählten Erinnerungen der Eltern wird immer ein positives Bild

---

<sup>450</sup>Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101, Hier S. 94.

des Bruders gezeichnet, wobei seine Rolle nie als Mitglied der SS oder seine Mentalität, die mit der NS-Ideologie zu tun hat, erwähnt wird. „Vor allem die Oben, die Führung. Der Idealismus des Jungen mißbraucht“.<sup>451</sup> Im Gegensatz zu dem Bruderbild, welches von den Familienmitgliedern gemacht wurde, bieten die persönlichen Dokumente des Bruders wie Tagebuch und Briefe ein anderes Bild des Bruders. Mit den persönlichen Dokumenten zitiert der Ich-Erzähler Ereignisse und historische Fakten aus den Geschichtsbüchern bei der Rekonstruktion der Vergangenheit des Bruders, damit er die Familiengeschichte und die traditionelle Geschichte abzugleichen kann. Daher entsteht eine Ambivalenz im Werk und diese ambivalenten Eigenschaften kreieren Probleme bei der Gattungsordnung des Werkes.

In dieser Erzählung merkt man, dass einerseits das kommunikative und kulturelle Gedächtnis vorkommt und andererseits die selektiven Erinnerungen und Eigenschaften des menschlichen Gedächtnisses zu sehen sind. Das kann nachgewiesen werden, indem der Bruder in den Erinnerungen der Familienmitglieder unterschiedlich aufbewahrt wurde.

Wie schon von vielen Theoretikern behauptet wurde, können die Erinnerungen selektiv sein, denn man kann sich nicht an alles erinnern und man vergisst manche Ereignisse auch. Clemens Kammler zweifelt daran, dass die in dieser Erzählung zitierten Briefe auch selektiv sein könnten. Beide Aussagen führen dazu, dass die Erinnerungen zwar ein Bild der Vergangenheit darstellen, welches aber nicht als ein vollständiges Bild betrachtet werden kann. Mit den Familienerinnerungen und mit den festgeschriebenen Erinnerungen gelingt es dem Ich-Erzähler zwar, sich dem Bruder anzunähern, aber kein vollständiges Bild von dem Bruder herzustellen, da der Ich-Erzähler selbst in der Erzählung an einigen Stellen zweifelt, ob er den Bruder versteht.

Dieses Bild ist aber ein anderer Blickwinkel der Vergangenheit und es bietet den Lesern eine andere Perspektive der Vergangenheit an. Obwohl die Erinnerungen selektive bzw. subjektive Eigenschaften haben, spielen sie eine große Rolle bei der Rekonstruktion der

---

<sup>451</sup>Timm, Uwe: Am Beispiel meines Bruders, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 2003, S. 20.

Vergangenheit. Die Rekonstruktion der Vergangenheit ergänzt die Leerstellen der Geschichte im Großen wie im Kleinen.

## **B. Ein unsichtbares Land von Stephan Wackwitz**

### **2.7. Stephan Wackwitz**

Stephan Wackwitz wurde 1952 als Sohn von Gustav und Margot Wackwitz geboren. Als er sein Studium beendete, hat er Deutsch zuerst am King's College in London unterrichtet. Er war tätig am Goethe Institut in Neu-Delhi und Tokio. Acht Jahre lang (1999-2007) war Wackwitz als Leiter des Goethe-Instituts in Krakau tätig. Zurzeit arbeitet er als Programm-Leiter für das Goethe-Institut in New York. Während seiner Arbeit am Goethe-Institut nahm er an verschiedenen Reisen und Auslandsaufenthalten teil. Wackwitz schriftstellerische Karriere verbindet sich mit der Essayistik. Er schrieb zahlreiche Essays, journalistische Arbeiten und kritische Abhandlungen. Stephan Wackwitz hat in seiner Schulzeit die 68-er Studentenbewegung erlebt und kann als Repräsentant der 68er-Generation bezeichnet werden. Während seines Studiums war er Mitglied des Studentenbunds.<sup>452</sup>

#### **2.7.1. *Ein unsichtbares Land***

Ein wichtiges Werk, mit dem Stephan Wackwitz besondere Beachtung erlangte, ist sein Familienroman *Ein unsichtbares Land*, der im Jahr 2003 erschien. Stephan Wackwitz behauptet selbst, dass er sich in diesem Familienroman mit dem problematischen Erbe der eigenen Familie auseinandersetzt.<sup>453</sup> In diesem Familienroman scheint der Autor (Stephan Wackwitz) selbst der Protagonist zu sein, der die Geschichte seiner Familie erzählt. Im Fokus steht die Suche nach den Spuren der Familie bzw. des Großvaters des Autors. Diese Suche verbindet die Vergangenheit und die Identität des Erzählers. In *Ein unsichtbares Land* wird neben persönlichen historischen Erfahrungen auch die Geschichte des 20. Jahrhunderts rekonstruiert, wie sie sich über Generationen in Familien niederschlägt. Der Erzähler versucht im Prozeß der Rekonstruktion die Vergangenheit seines Großvaters bzw. seine Lebzeiten und seine Träume zu verstehen und der

---

<sup>452</sup><https://www.perlentaucher.de/autor/stephan-wackwitz.html>, (Gelesen am: 20.04.2018.)

<sup>453</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. zit. nach Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008, S. 280.

rekonstruierte Text wimmelt von Gespenstern, die die unverarbeiteten, verdrängten und unsichtbaren Aspekte der Vergangenheit manifestieren. Darin liegt das Thema seines Buches in *Ein unsichtbares Land*: „Und so bleibt mir heute nichts, als auf den zahllosen zwiebelschalenduennen Blättern jener Kladden nach zu lesen, worum es meinem Großvater zu Lebzeiten eigentlich gegangen ist; wovon er geträumt hat und warum er so enttäuscht war“.<sup>454</sup>

Neben der Familiengeschichte Wackwitz' verknüpft der Autor private Geschehnisse mit dem politischen Weltgeschehen und erläutert sie: z. B. die Haltung seines Großvaters zu Hitler und seinem Regime oder seine Stellung zu Rudi Dutschke. Das Leben seiner Familie wird wiedererinnert und zugleich wird ein neues Kapitel im Leben Wackwitz' und in seiner Wahrnehmung der eigenen Zeit aufgeschlagen:

„Wir wissen, dass nicht nur Amerika sich- jeweils ein paar hundert Kilometer und Jahrzehnt weiter westwärts – immer neu erfindet, sondern dass auch Europa mehr als einmal untergegangen ist und seine Geschichte aus Romanhaftem und Unzusammenhängendem neu zusammensuchen musste“.<sup>455</sup>

Friedricke Eigler betrachtet *Ein unsichtbares Land* als einen Vertreter der hybriden Gattung des neuen Familien- oder „Generationsroman[s]“.<sup>456</sup> Diese neue Gattung kann mit der Väterliteratur der 1970er und 80er Jahre verglichen werden. Der Unterschied liegt darin, dass die neuen Familienromane meist drei Generationen umfassen, wobei die Väterliteratur auf einen Vater-Sohn- bzw. -Tochter-Konflikt fokussiert und Fragen nach der Mitläufer- und Täterschaft ganzer Familien einbeziehen. Im Mittelpunkt der Väterliteratur stehen Nationalsozialismus und Krieg im Horizont einer ganzen Nation und es wird auch eine kontinuierliche historische Perspektive dargestellt.<sup>457</sup> Der große Unterschied zwischen der Väterliteratur und dem Familienroman liegt darin, dass

---

<sup>454</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. zit. nach. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008, S. 280.

<sup>455</sup>Ebd.

<sup>456</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.), Amsterdam-New York, 2008, S. 280.

<sup>457</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008, S. 280.

letzterem die Telescopage von Erinnerungen und von affektiven Verbindungen zwischen den Generationen sowie die selbstbezügliche Thematisierung von Gedächtnisprozessen zugrunde liegen.<sup>458</sup> Es werden Bezüge auf mehrere Gedächtnisberichte genommen und die Familiengeschichte kann durch mehrere übereinandergelegte Linsen betrachtet werden. Dieser Vergleich ist in *Ein unsichtbares Land* zu beobachten, da der Autor die großväterlichen Memoiren aus dem Jahr 1956 rekonstruiert, die schon eine Verarbeitung der Tagebucheinträge von 1918 sind. Das führt zu einem dreifach gebrochenen Blick auf die Vergangenheit und ermöglicht dem Autor seinen Großvater aus der Nähe zu verstehen.<sup>459</sup>

„Wie zwei Linsen sind die beiden Textstellen ineinander montiert, aus einer Entfernung von 38 Jahren, 44 Jahre wiederum von uns entfernt: Eine teleskopische Anordnung, mit deren Hilfe ich nicht nur den jungen Mann von 1918 aus der Nähe betrachten kann, sondern zugleich auch den, der 1939 vierzig war, der 1956 alt, stumm und weinerlich am Frühstückstisch saß“.<sup>460</sup>

In dem Roman steht die Kodak- Kamera im Vordergrund, die nach vielen Jahren unerwartet wiedergefunden wird. Diese gefundene Kamera enthält Bilder, die einen Bezug zu den 1930er Jahren herstellen. Im Jahr 1939 hatte der Großvater die Kamera auf einem Schiff, der „Adolph Woermann“, zwischen Angola und Argentinien einem britischen Offizier aushändigen müssen, bevor er in Kriegsgefangenschaft ging. Andreas Wackwitz (der Großvater) war Pastor und Veteran des Ersten Weltkrieges. Im Jahr 1933 wanderte er als junger Mann nach Südwestafrika aus, das damals deutsche Kolonie war. Wegen des Zweiten Weltkrieges schien die Rückkehr nach Deutschland unmöglich zu sein. Die Engländer griffen das Schiff Adolph Woermann an, mit dem Andreas Wackwitz und seine Familie reiste. Gustav Wackwitz verlor seine Kamera, die ein britischer Marineoffizier an sich nahm. Damals war Gustav 17 Jahre alt. Er verbrachte ca. 6 Jahre lang in Kanada. Inzwischen befand sich der Apparat in verschiedenen Händen und an

---

<sup>458</sup>Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008. S. 280.

<sup>459</sup>Ebd.

<sup>460</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. Zit. nach Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008. S. 280.

verschiedenen Orten. Die Kamera war zuerst in einem Depot in London, dann in Berlin. Es dauerte sehr lang (ein halbes Jahrhundert), bis die Kamera zurück zur Familie kam.

Die Kamera des Großvaters bringt einen „Turn“ im Leben des Autors. Die Spuren in dieser Kamera lassen ihn eine andere Perspektive der Vergangenheit entwickeln. Die deutsche Geschichte des letzten Jahrhunderts betrachtet er mit Misstrauen. Daher will er das Erinnerte wiedererinnern und es rekonstruieren. Die gespeicherten Bilder in der Kamera passen zu den Erinnerungen im Tagebuch des Großvaters und den Nacherzählungen der Familienmitglieder. Silke Horstkotte ist der Meinung, dass die Fotografie in *Ein unsichtbares Land* eine problematische Doppelrolle spielt: „Einerseits kann die Kamera Spukerscheinungen materialisieren und das Unsichtbare sichtbar machen, so dienen Fotografien andererseits als Gegen- und Deckerinnerungen, die einen Zugriff auf vergangene Wirklichkeit verhindern“.<sup>461</sup>

Der Autor versucht die Bilder und das Tagebuch seines Großvaters zu entziffern. Ihn interessieren nicht nur die Bilder, sondern die Beziehungen zwischen den Bildern und der Familiengeschichte. Die gleichen Bilder hätte man schon gesehen haben aber interessant sind die Beziehungen mit den Bildern und mit den Familienmitgliedern, die der Autor in *Ein unsichtbares Land* herstellt.

Alle diese Beziehungen von der Vergangenheit und von seiner Familie machen den Text anders und der Text ist nicht die Reproduktion der Vergangenheit. Interessant ist also hierbei wie Wackwitz die Vergangenheit rekonstruiert und welche Beziehungen von der Familie, besonders von dem Großvater und von der Vergangenheit herstellt werden, die nie im Beziehungsfeld waren: durch Schreiben versucht Wackwitz eine neue Perspektive der Vergangenheit oder eine neue Wirklichkeit der Vergangenheit sichtbar zu machen, die vorher unsichtbar war.

---

<sup>461</sup>Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*., Amsterdam-New York, 2008. S. 279.

## Rezeption des Romans

Friederike Eigler betrachtet *Ein unsichtbares Land* nicht nur als der Roman einer Familie, sondern auch als der Roman einer Generation. Ihr zufolge sollte Wackwitz' kritische Darstellung der 68-er Generation soll in diesem letzten Abschnitt in den Kontext aktueller Diskussion über die Rolle des roten Jahrzehnts im kulturellen Gedächtnis der neuen Bundesrepublik gestellt werden.<sup>462</sup> Weiter vertritt sie die These, dass „Wackwitz' Rückblick auf eine männliche, deutsche Genealogie dabei erstaunliche Einsichten in generationenspezifische Verblendungen, sowie untergründige Verbindungen zwischen den Generationen eröffnet“.<sup>463</sup>

Ariane Eichenberg ist der Meinung, dass Stephan Wackwitz' Familienroman *Ein unsichtbares Land* „ein großer Streifzug durch die Bewusstseins-, Literatur- und Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts ist“.<sup>464</sup>

Agnes Barth ist der Meinung, dass „das Verhältnis von Stephan Wackwitz, dem Autor dieses Familienromans, zu seinem Großvater Andreas unter einem unterkühlten Stern steht: Der Großvater überfordert den Enkel mit seinen Erwartungen, die Kommunikation zwischen beiden funktioniert nicht, und außerdem scheinen beide in vollkommen unterschiedlichen Welten zu leben und ‚keinen Draht zueinander‘ zu haben“.<sup>465</sup>

Silke Horstkotte vergleicht den Familienroman mit der Väterliteratur der 1970er und 80er Jahre und ist der Meinung, dass die neuen Texte (Familienromane) meist drei

---

<sup>462</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationenromanen seit der Wende*, Erisch Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 213. (E-book, Gelesen am 16.02.2018)

<sup>463</sup>Ebd. S. 34. (E-book, Gelesen am 16.02.2018)

<sup>464</sup>Eichenberg, Ariane: *Familie-Ich- Nation*, V& R Unipress, Göttingen, 2009, S. 44. (E-book, Gelesen am 16.02.2018)

<sup>465</sup>Barth, Agnes: *Grossvaters Kamera: Stephan Wackwitz erkundet Ein unsichtbares Land*, In: <http://literaturkritik.de/id/6025>, (Gelesen am 20.4. 2018.)



Generationen umfassen und weniger auf einen Vater-Sohn- bzw.- eine Tochter-Konflikt fokussieren und sie beziehen stärker Fragen nach der Mitläufer- und Täterschaft ganzer Familie ein. Nationalsozialismus und Krieg werden so im Horizont einer ganzen Nation und einer kontinuierlichen historischen Perspektive verortet.<sup>466</sup>

Elena Agazzi zufolge rekonstruiert Wackwitz in *Ein unsichtbares Land* die Geschichte seines Großvaters anhand eines Tagesbuches und einer nach Jahren wieder gefundenen Kamera. Damit versucht er das Schicksal der Familie in Kriegs- und Friedenszeiten kreuz und quer durch Europa und Afrika zu verfolgen. [...] finden sich in Wackwitz' Text findet sich Spuren einer gewissen pietistischen Geisteshaltung. Wackwitz verleiht Gespenstern der Vergangenheit eine Geschichte und unternimmt gleichzeitig eine Reise in die eigene Vergangenheit, die die Zeit der Studentenbewegungen.<sup>467</sup>

Laut Anne Fuchs thematisiert *Ein unsichtbares Land* die im manifesten Familiennarrativ verdrängten Aspekte der Familiengeschichte als verspätete Auseinandersetzung der Enkel mit dem toten Großvater. Der Familienroman sei als postmemoriale Übungen angelegt, die auf tradierte Erinnerungsskizzen zurückgreifen, um eine als belastend erfahrene transgenerationelle Erbschaft zu kommunizieren.<sup>468</sup>

Elena Agazzi ist der Meinung, dass die soziale Bildung von Generationen an der Grenze zwischen kollektivem Gedächtnis und Geschichte entsteht. Die unterschiedlichen

---

<sup>466</sup>Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008. S. 279-80

<sup>467</sup>Vgl. Agazzi, Elena: *Profilierung und Bewältigung der Historischen Konflikte im Generationsroman der Gegenwart*, In: Kraft, Andreas, Weisshaupt (Hrsg.): *Generationen: Erfahrung-Erzählung-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009. S. 93-114, Hier. S. 97-98

<sup>468</sup>Vgl. Fuchs, Anne: *Landschaftserinnerung und Heimatdiskurs: Tradition und Erbschaft in Thomas Medicus' In den Augen meines Grossvaters, und Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land*: In: Kraft, Andreas, Weisshaupt (Hrsg.): *Generationen: Erfahrung-Erzählung-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009. S. 71-92. Hier. S. 74.

Generationen bilden ein „lebendes Gedächtnis“.<sup>469</sup> Das lebende Gedächtnis ermöglicht Rekonstruktionen der Vergangenheit. Die unterschiedlichen Gedächtnisse mit ihren Darstellungen von Gegenwart und Zukunft gliedern dabei die soziale Zeit<sup>470</sup>. Weiter vertritt sie die These, dass verschiedene Reflexionsprozesse, die das Gedächtnis in den Blick nehmen, sich auf die „innere Zeit“ der Gesellschaft auswirken und sie von einem unbewussten Zwang in eine Ressource für die Konstruktion einer persönlichen oder kollektiven Zukunft verwandeln.<sup>471</sup> Laut Agazzi ist der Familien- bzw. Generationenroman einer der wichtigsten Orte dieses Reflexionsprozesses.<sup>472</sup>

Stephan Wackwitz stellt die Brüche im familiären Gedächtnis dar und versucht diese nachträglich rückgängig zu machen. Er nimmt zwei Denker in den Fokus, die über Deutschland und Traditionen von Deutschland sprechen. Fichte, „der behauptet hat, den Ursprung des Deutschlands im Nationalcharakter gefunden zu haben“.<sup>473</sup> und Schleiermacher, der der Meinung ist, „ob die ganze antike Geschichte vielleicht nur schöne Literatur sein könnte und allen Ursprung nur Fiktion, jedes Land ein erfundenes, jedes Volk ein Zufall und jede Tradition nur eine Geschichte, die auch anders ausgehen kann“<sup>474</sup>, sieht Wackwitz zwei grundlegend verschiedene Wege, deutsche Tradition zu erklären. Beim Prozess der Rekonstruktion der Vergangenheit und Verstehen seines Großvaters scheint der Autor selbst ein Philosoph zu sein und zieht Schleiermachers Verständnis der Vergangenheit im Betracht, indem er versucht, die Vergangenheit seines Großvaters zu erfinden, wie Schleiermacher überhaupt mehr vom Erfinden der Tradition gehalten hat als vom Finden ihres Ursprungs.<sup>475</sup>

---

<sup>469</sup>Vgl. Agazzi, Elena: *Profilierung und Bewältigung der Historischen Konflikte im Generationsroman der Gegenwart*, In: Kraft, Andreas, Weisshaupt (Hrsg.): *Generationen: Erfahrung-Erzählung-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009. S. 93-114, Hier. S. 97-98

<sup>470</sup>Ebd. S.93.

<sup>471</sup>Ebd.

<sup>472</sup>Ebd.

<sup>473</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003.

<sup>474</sup>Ebd.

<sup>475</sup>Ebd., S. 179.

Friederike Eigler bezeichnet Wackwitz' Text als Generationsroman, der sich von den Väterbüchern der siebziger und achtziger Jahre unterscheidet.

„Die Väter-bzw. Elternliteratur der siebziger und frühen achtziger Jahre übertrug den ideologisch überformten Schulddiskurs des ‚roten Jahrzehnts‘ vom gesellschaftlichen auf den persönlichen Bereich und setzte auf diese Weise die Abgrenzungen gegenüber der Kriegsgeneration im literarischen Bereich fort. Dagegen erkundet der Erzähler in *Ein unsichtbares Land* sowohl die Projektionen und Verblendungen der Kriegsgeneration als auch die eigene Generation: Der Text kehrt gewissermaßen die radikalen Abgrenzungsbemühungen der früheren Texte um, in dem er transgenerationelle Kontinuitäten über alle ideologischen Differenzen hinweg in den Vordergrund rückt“.<sup>476</sup>

### 2.7.2. Autobiographische Vermittlung in *Ein unsichtbares Land*

Beim Lesen des Textes *Ein unsichtbares Land* erweist sich, dass es sich um einen auto/biographisch geprägten Text handelt: Die Namen der Familienmitglieder werden genannt, eine Reihe von Familienfotos sind dem Text hinzugefügt und werden dort analysiert. Darüber hinaus sind die biographischen und historischen Ereignisse/Fakten nachprüfbar, auf die sich der Ich-Erzähler im Text bezieht.<sup>477</sup>

Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit wird großen Wert auf Erzählmuster gelegt. Der Erzähler als Geschichtsvermittler „führt in die Geschichte ein, er stellt die Figuren vor und charakterisiert sie, er macht Angaben zu Raum und Zeit, er schildert die Handlungen und Figuren“.<sup>478</sup> Daher ist Carsten Gansel der Meinung, dass der Erzähler übermenschliche Fähigkeiten hat, da er zur gleichen Zeit an verschiedenen Orten sein kann und den ganzen Plot der Erzählung überblicken kann.<sup>479</sup>

Laut Monika Fludernik ist die Aufgabe eines Erzählers, dass er erstens von der Vergangenheit oder von der Gegenwart erzählt, zweitens macht er Kommentare über die Verhaltensweise der Figuren und drittens bietet er den Lesern die fiktionale und die faktischen Ereignisse an.<sup>480</sup>

---

<sup>476</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 179.

<sup>477</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 187.

<sup>478</sup>Gansel, Carsten: *Moderne und Jugendliteratur. Ein Praxishandbuch für den Unterricht*, Berlin: Cornelsen Verlag, 1999, S. 27.

<sup>479</sup>Ebd., S. 27.

<sup>480</sup>Fludernik, Monika: *Erzähltheorie: Eine Einführung*, Darmstadt, WBG 2008, S. 106.

In *Ein unsichtbares Land* ist der Erzähler eine wichtige Figur der Erzählung und er spielt eine aktive Rolle an einigen Stellen. In einer Autobiographie ist der Ich-Erzähler entweder Hauptfigur oder Nebenfigur. Carsten Gansel betrachtet den Ich-Erzähler, wenn er/sie in Form von einer Nebenfigur auftaucht, als „neutraler Beobachter“<sup>481</sup>. Während in Uwe Timms Werk *Am Beispiel meines Bruders* von ‚autobiographischem Pakt‘ gesprochen wurde, tritt in *Ein unsichtbares Land* der Ich-Erzähler als Nebenfigur in der Erzählung auf. Dazu noch zeigt der Untertitel *Familienroman*, dass es in diesem Buch um Autobiographisches geht. Der Ich-Erzähler erinnert an seine Kindheit und an anderen familiären Handlungen, wobei besonders der Großvater und von ihm hinterlassene Medien wie das Tagebuch und die Briefe im Mittelpunkt stehen.

In der Erzählung sucht der Ich-Erzähler unter vielen Aspekten nach der eigenen Identität und das weist daraufhin, dass der Erzähler auch eine Figur der Erzählung ist.

„Auch frühere Ungeschicklichkeiten, Unzulänglichkeiten, Unzuständigkeiten, Seins weisen irreparabel und fast nicht auszulotender Tanzlustig- und Ehrlosigkeit sind mir sowohl atmosphärisch wie auch episodisch im Gedächtnis geblieben und haben mein Unverhältnis zu meinem Großvater für immer bestimmt, obwohl seine praktische Nüchternheit, seine Abenteuerlust, sein Freiheitsdrang, sein Sinn für die Natur, sein Mut, sein Selbstbewusst, jene steinerne oder projektilartige Geschlossenheit seiner Meinungen und Handlungen unter anderen politischen Umständen ein Vorbild hätten sein können, das ich dringend gebraucht hätte. Aber wie die Dinge lagen, grauste ekelte es mich [...]“<sup>482</sup>

Die Art und Weise, in welcher sich der Ich-Erzähler als Teil der Erzählung äußert, betont, dass der Autor selbst etwas erlebt, miterlebt oder beobachtet hat, dass er beim Erzählen zum Ausdruck bringt.

---

<sup>481</sup>Gansel, Carsten: *Moderne und Jugendliteratur. Ein Praxishandbuch für den Unterricht*, Cornelsen Verlag, Berlin, 1999, S. 30.

<sup>482</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 56f.

### 2.7.3. Gedächtnisbegriff und Medien des Gedächtnisses

#### 2.7.3.1. Gedächtnisbegriff

Gedächtnis in *Ein unsichtbares Land* bedeutet vor allem nachträgliche Erinnerungen. Die rekonstruierten Erinnerungen in dem Text sind nicht etwas „Eigenes“ und die Erinnerungen knüpfen nicht an etwas selbst Erlebtes an, sondern an etwas Erworbenes. Diese Erinnerungen wurden dem Erzähler von den Familienmitgliedern vermittelt.

„Und ich habe das Gefühl, dass dieses Bild verknüpft ist nicht nur mit der Erinnerung an jenen Spaziergang der fünfziger Jahre..., sondern auch mit Erinnerungen, die ich selber vielleicht gar nicht gehabt habe, sondern von denen mir mein Vater erzählt hat oder die auf einem anderen Weg aus den Erinnerungen meines Vaters und Großvaters in meine gelangt sind, in einer so tiefen Schicht vielleicht, dass alle Erinnerungen und alles Bewusstsein dort drunten in Wirklichkeit eins und nicht mehr unsichtbar sind“.<sup>483</sup>

Friedricke Eigler zufolge bezieht sich der Familienroman von Wackwitz auf einen Subjekt- und Gedächtnisbegriff, der auf die (Post-)Moderne zurückgeht. Hiermit hebt sie die Einsichten von Benjamin, Freud und Barthes hervor, die auf unterschiedliche Weise auf die fehlende bzw. nur partielle Kontrolle des Menschen über sein Bewusstsein, seine Sprache und damit seine Identität hinauslaufen.<sup>484</sup>

In *Ein unsichtbares Land* werden die Gedächtnisbegriffe sehr deutlich und auf solche Art und Weise geprägt, in der die Erinnerungen der Familienmitglieder nicht nur erzählt werden, sondern ihre zusammengesetzte Herkunft in Frage gestellt und auch teilweise kommentiert wurde, weil die Erinnerungen in einem Spannungsverhältnis stehen.<sup>485</sup> Deshalb symbolisiert Wackwitz die „Tradierung von Erinnerungen als Vererbung“<sup>486</sup> und entwickelte eine Genealogie, die eine Selbstvergewisserungsfunktion<sup>487</sup> einschließt.

Der Erzähler präsentiert einen besonderen Verhaltenstyp bei der Rekonstruktion der Erinnerungen, wobei er sich mit den Erinnerungen beschäftigt, die in einem zeitlichen

<sup>483</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. S. 187.

<sup>484</sup>Vgl Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005. S. 192.

<sup>485</sup>Ebd., S. 193.

<sup>486</sup>Ebd., S. 193.

<sup>487</sup>Ebd., S. 193.

Abstand zum erlebenden Ich-Erzähler stehen. Stephan Wackwitz versucht die vergangenen Ereignisse im Lichte der gegenwärtigen Erkenntnisse zu sehen. Das lässt eine reflektierende Auseinandersetzung des Ich-Erzählers gegenüber dem Großvater zu.

„Was ich auf diese Weise aus seinem eigenen Familienroman über meinen Großvater erfahren habe, was für mich erstaunlich und unheimlich- vor allem deshalb, weil sich herausstellte, wie ähnlich mein Leben dem eines Mannes inzwischen geworden ist [...] Es gibt mehr und wichtigere Parallelen, als dass wir beide gern Zigarette rauchen und dass Enkel wie Großvater ihrem Beruf im Ausland nachgehen. Die kleinen, scheinbar zufälligen ebenso wie die bedeutenden Ähnlichkeiten, die kein Zufall sein können, haben sich gegen meinen Willen hergestellt“.<sup>488</sup>

### 2.7.3.2. Genealogie des Gedächtnisses

Stephan Wackwitz behauptet selbst in *Ein unsichtbares Land*, dass die im Text fixierten gemeinsamen Erinnerungen in einer männlichen Genealogie geschaffen werden.<sup>489</sup> *Ein unsichtbares Land* sei die Geschichte, wie Wackwitz behauptet, einer Solidarität. An Stellen, bei denen der Großvater sich an eine schreckliche Situation während des Ersten Weltkriegs erinnert, „setzt der Erzähler genealogische Beziehungen sogar mit der Weitergabe von Erinnerungen gleich“<sup>490</sup>: „Das Überleben meines Großvaters, die Überlieferung seiner Gene und Erinnerungen durch meinen Vater und mich an meinen Sohn, ist die Geschichte der Solidarität“.<sup>491</sup>

*Ein unsichtbares Land* steht im Widerspruch zu den Väterroman der Abkehr, denen er die „hermeneutische Sehnsucht nach einem Verstehen“<sup>492</sup> entgegensetzt. *Ein unsichtbares Land* beschäftigt sich mit der „Kontinuität der Generationen“<sup>493</sup>. Diese Kontinuität der Generationen durch nachträgliche Erinnerungen wurde in einer „Form der männlichen Genealogie“<sup>494</sup> geschaffen.

---

<sup>488</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 35.

<sup>489</sup>Ebd., S.91.

<sup>490</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 191.

<sup>491</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. S. 91.

<sup>492</sup>Hirschberger, Magdalena: *Transmemory in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und W.G. Sebalds Austerlitz*. In: Stephanie Lavorano, Carolin Mehnert, Ariane Rau (Hrsg.): *Grenzen der Überscheidung*: transcript Verlag, Bielefeld, 2016, S. 131.

<sup>493</sup>Ebd., S. 131.

<sup>494</sup>Ebd., S. 131.

Die Erinnerungen wurden durch Generationenfolge, vom Großvater bis zum Enkel, weitergeleitet. Die Kette der männlichen Genealogie wird durchgebrochen, wo die Mutter der des Erzählers zur Sprache kommt, die am Ende des Zweiten Weltkriegs durch Tiefflieger schwer verletzt wurde.

„Wirklich gesehen habe ich den Kriegstod erst mit den Augen meiner Mutter. Ihr ist er nicht im Ersten, sondern im Zweiten Weltkrieg begegnet. Auch sie hat nur durch eine Kette von Unwahrscheinlichkeiten ihre Gene und Erinnerungen durch mich an meinen Sohn weitergeben können“.<sup>495</sup>

### 2.7.3.3. Medien des Gedächtnisses

Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit seiner Familie bezieht sich Wackwitz auf verschiedene Gedächtnismedien. Auf der einen Seite spielen die Erinnerungen der Familienmitglieder, besonders des Großvaters, eine große Rolle in der Konstellation des Familienromans. Der Erzähler nimmt Bezüge auch auf anderen Gedächtnismedien wie Fragmente, die unterschiedliche Herkunft haben. Daraus werden Ort und topographische Konstellation rekonstruiert. Die Grundlage des Familienromans bildet das Familienarchiv des Ich-Erzählers. Darüber hinaus spielen folgende Medien eine wichtige Rolle: die Fotos, die Tagebuchaufzeichnungen des Erzählers, Briefe aus dem Ersten Weltkriegs, die Erzählungen von dem Vater und die Erinnerungsbriefe von dem Großvater des Erzählers und mündlich erzählten Erinnerungen. Der Erzähler bezieht sich auch bei der Darstellung seiner Kindheit, Studienzeit und seiner Jugend auf sein eigenes Tagebuch.

Die Fotografien und besonders die Familienfotos spielen in *Ein unsichtbares Land* und auch in anderen Büchern von Wackwitz eine bedeutsame Rolle, da die Medialität der Fotografie schon seit ihren frühesten Anfängen als Verbindung zum Gespenstischen und zum Tod konstruiert wurde.<sup>496</sup> Eduardo Cadava betrachtet Fotografie als Ausdruck des Verlustes und der Trauer: „Photography is a mode of bereavement. It speaks to us of mortification. Even though it still remains to be thought, the essential relation between

<sup>495</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. S. 92.

<sup>496</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008. S. 288.

death and language flashes up before us in the photographic image".<sup>497</sup> Roland Barthes betrachtet in seinem Buch ‚*Die helle Kammer*‘ Fotografie nicht als imaginative, sondern literale „Rückkehr des Toten“<sup>498</sup> und Marianne Hirsch beschreibt die Betrachtung von „Holocaust Fotos“ nicht als Lagerfotografien, sondern die Porträtfotos später Holocaust-Opfer, die in den Familie der Überlebenden nach dem Krieg zu reliquienhaften Gedächtnisobjekten avancierten.<sup>499</sup> „We [...] know[...] that they will die (have all died), that their world will be (has been) destroyed, and that the future’s (our) only access to it will be (is) through those pictures and through the stories they have left behind“.<sup>500</sup>

In einem Kapitel des Familienromans *Ein unsichtbares Land* wird versucht, die Gedächtnisorte Anhalt, Auschwitz Luckenwalde usw. anhand einer Reihe von Fotos sichtbar zu machen. Ob es dem Erzähler gelingt, das Unsichtbare sichtbar zu machen, ist schwer zu bewerten. Aber nicht sichtbare, sondern unsichtbare Fotos machen in *Ein unsichtbares Land* die Vergangenheit der Familie vorstellbar, da die Vergangenheit von einem subjektiven Gedächtnisraum gefasst wird. Anhand der Fotos von 1943 und 1944 will Wackwitz die Mentalität der Zeitgenossen analysieren: „Ich scheine wirklich zu wissen von der Lähmung, der Gültigkeit, dem unterdrückten Schuldgefühl, der verleugneten Zukunftsangst“.<sup>501</sup>

Beispielsweise erwähnt der Erzähler ein Foto aus dem Jahr 1945, auf dem die Tante und der Vater des Erzählers „vor der Fassade des nicht ganz zerstörten Hamburger

---

<sup>497</sup>Eduardo, Cadava: *Words of light: Theses on the Photography of History*. Princeton University Press, 1997, S. 11.

<sup>498</sup>Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photography*. Übers. von Dietrich Leube. Frankfurt am Main. 1989. zit. nach. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz’ Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 289.

<sup>499</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz’ Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 290.

<sup>500</sup>Hirsch, Marianne: *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge University Press, 1997, S. 20.

<sup>501</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 228.



Kunstgewerbemuseums stehen“<sup>502</sup>, wobei von Lächeln, Glück, optimistisch zu sein, und aus der Gefangenschaft zurückgekehrter Vater erinnert wurde.

#### **2.7.4. Autobiographischer Text des Großvaters und die Identitätsbildung**

Das Tagebuch des Großvaters spielt eine große Rolle bei der Rekonstruktion der Vergangenheit. Wackwitz zitiert aus dem Tagebuch und gleichzeitig macht er Kommentare dazu. Dabei stellt Wackwitz auch eine Identifikation mit dem Großvater her.

Die Vergangenheit des Erzählers oder seiner Familie scheint in dem folgenden Absatz bei der Rekonstruktion sehr fremd und traumhaft zu sein: Der Erzähler kommentiert ein Zitat, das er aus dem Tagebuch seines Großvaters in dem Roman eingefügt hat:

„Die Tagebuchstelle, die mein Großvater zitiert, stammt aus dem Jahr 1918: sein Kommentar ist von 1956. Wie zwei Linsen sind die beiden Textstellen hintereinander montiert, in einer Entfernung von 38 Jahren, 44 Jahre wiederum von uns entfernt. Eine Teleskopische Anordnung, mit deren Hilfe ich nicht nur den jungen Mann von 1918 aus der Nähe betrachten kann, sondern zugleich auch den, der 1933 vierzig war; der 1956 alt, stumm und weinerlich am Frühstückstisch saß (und noch weiter in Entfernung, ein kleines, schwach umrissenes Gespenst: meine eigenen politischen Verwirrungen mit vierundzwanzig)“.<sup>503</sup>

Der Kommentar des Erzählers macht die Perspektive unterschiedlicher Generationen deutlich. Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit und um das Verhältnis der Generationen zueinander zu zeigen, verwendet Wackwitz mehrmals das Bild des Teleskops. Sigrid Weigel hat dafür den Begriff der *Téléscopage* in den Diskurs eingeführt: „[T]ransgenerational traumatisations affects a generation who did not participate in the events from which the trauma arises“<sup>504</sup> Bei der Analyse der Kriegsgeneration und 68-er Generation spielt der Begriff „Telescopage“ auch eine Rolle, da er die transgenerationale Wiederholung und Übermittlung der Erinnerungen und kulturellen Traumata zur Verfügung stellt.

---

<sup>502</sup>Ebd., S. 227.

<sup>503</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. S. 105.

<sup>504</sup>Reidy, Julian: *Rekonstruktion und Enteroisierung. Paradigmen des ‚Generationsromans‘ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Aisthesis Verlag, Bielefeld, 2013. S. 54.

In dem oben zitierten Absatz sieht der Enkel eine gestaffelte Perspektive, einmal die des Großvaters aus der Distanz von fast 40 Jahren, dann diejenige zwischen Tagebucheintrag und Erzählgegenwart, und schließlich, wodurch eine Art Spiegelung zwischen den Erfahrungen von Großvater und Enkel eingeführt wird, seine eigene Sicht auf eine politisch ebenfalls sensible Zeit in den 70er Jahren.

In dem ganzen Familienroman scheint das Verhältnis des Erzählers zu den Erinnerungen des Großvaters nah und auch teilweise distanziert zu sein:

„wie ähnlich mein Leben dem eines Mannes inzwischen geworden ist, als er noch lebte und ich jung war, so unähnlich werden wollte wie irgend möglich. [...] es wollte beim Lesen manchmal scheinen, als hätten sich über die Jahrzehnte mein Leben und das Leben meines Großvaters hinter meinen Rücken miteinander verständigt“.<sup>505</sup>

Der Erzähler beschäftigt sich mit der großväterlichen „Erinnerungslandschaft“<sup>506</sup>. Diese intensive Auseinandersetzung mit den großväterlichen Erinnerungstexten erlaubt dem Erzähler partiell Identifikation; in anderen Fällen distanziert er sich ironisch. Ein Beispiel für partielle Identifikation kann in dem oben zitierten Absatz gefunden werden, in dem die Grenze zwischen eigenen Erinnerungen und den Erinnerungen des Großvaters (die fremd für den Erzähler sind) zum Ausdruck kommen. Der Erzähler versucht sich diese fremden Erinnerungen anzueignen. Im Prozess der Aneignung werden die fremden Erinnerungen, die aus dem Tagebuch des Großvaters stammen, in den Satzbau des Ich-Erzählers integriert. Auf diese Weise stellt Wackwitz in diesem Familienroman die familiengeschichtlichen Orte und Räume dar.

Es gibt Absätze in dem Familienroman, in denen der Erzähler eine ganz distanzierte und kritische Position zu den Erinnerungen des Großvaters einnimmt. Zum Beispiel: Die Schlangengeschichte seines Großvaters. Wackwitz präsentiert die „Schlangengeschichte“ seines Großvaters als unheimliche Geschichte, und sein Erzähler versucht herauszufinden, was sie bedeutet. Auf einen langen Auszug aus Andreas Wackwitz' Memoiren folgen die Versuche der Autoren und Erzähler, die Geschichte zu interpretieren, obwohl er mit der Erklärung beginnt, dass „so bestimmt ich das Gefühl

---

<sup>505</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 35.

<sup>506</sup>Ebd., S. 125.

habe, dass diese Geschichte nicht nur etwas genau Umgrenztes, sondern auch etwas sehr Wichtiges bedeutet, ist es mir nicht gelungen, diese Bedeutung zu fassen [...]“.<sup>507</sup> „Die einzig greifbare Pointe seiner Schlangengeschichte nämlich (soweit sie überhaupt eine greifbare Pointe hat) geht ja auf die Aussage jenes Herero jungen“.<sup>508</sup>

### 2.7.5. Rolle der kulturellen Archive

Obwohl der Familienroman eine auto/biographische Ausrichtung hat, basiert er nicht nur auf familiären Erinnerungen, sondern auch auf kulturellen Archiven. Der Begriff des kulturellen Archivs bezieht sich wörtlich und auch figurativ auf externe Gedächtnismedien: dazu gehören die Texte oder Medien, durch die die Vergangenheit vermittelt wurde. Der Familienroman *Ein unsichtbares Land* ist ein Produkt interner und externer Gedächtnismedien. Zu den internen Erinnerungen gehören die Erinnerungen des Ich-Erzählers und der Familienmitglieder. Mit den kulturellen Archiven sind im Zusammenhang mit dem Familienroman *Ein unsichtbares Land* die literarischen, philosophischen, psychologischen und anderen kulturellen Texte und Traditionen gemeint, die den Roman direkt oder indirekt stark prägen. Wackwitz zufolge ist das Verstehen der Vergangenheit und der alten Texte ein Prozess, in dem man auch sich selbst besser versteht: „Dass wir im Verstehen der Vergangenheit und der alten Texte selber verstehen und dass nicht von jeher zwangsläufig gemacht ist, wie wir sind und wohin wir gehen müssen“.<sup>509</sup>

Die Titel der Kapitel wie „Geister“, „Das Schweigen“, „Vier Kriege“, „Mord“ sind Hebels Kalendergeschichten entnommen und evozieren in „ihrer Knappheit und Dichte eher literarisierte Geschichten als familiengeschichtlichen Erinnerungen“<sup>510</sup>. Weiterhin bezieht sich der Ich-Erzähler in dem Kapitel „Im Palast des Kaisers“ auf Kafka und in dem Kapitel „Fünf Professoren“ auf Richard Rorty. Der Bezug auf verschiedenen literarischen und philosophischen Texten weist darauf hin, dass der Roman bei der Rekonstruktion der Vergangenheit und familiärer Erinnerungen nicht unabhängig von den kulturellen Archiven verfährt. Das Kapitel, dessen Titel „Fünf Professoren“ lautet,

---

<sup>507</sup>Ebd., S. 217.

<sup>508</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 217.

<sup>509</sup>Ebd., S. 180.

<sup>510</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 199.

beginnt mit der Reflexion des Erzählers über Texte, Bücher und deren Autoren: Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schleiermacher, Richard Rorty, Jürgen Habermas und Karlheinz Bohrer. Diese Autoren sind die fünf Professoren, in dem Kapitel auftauchen. Die Bücher spielen eine Rolle bei der Prägung des Lebens:<sup>511</sup>

„Bücher können im Leben eines Menschen auf verschiedenen und komplizierten Umwegen eine Rolle spielen. Nicht immer wüssten die Leser Opfer eines Buches zu sagen, wo sie es gekauft, ausgeliehen, gelesen oder von ihm geträumt haben. Vielleicht haben sie es nie in der Hand gehabt-und man kann ihr Leben trotzdem nicht verstehen, ohne gerade jenes eine bestimmte Buch“.<sup>512</sup>

Der oben zitierte Absatz verweist darauf, dass im Leben des Erzählers Bücher eine große Rolle beim Verstehen einer Person, bei der Prägung einer Perspektive spielen. Am Anfang des Romans berichtet der Erzähler, wie er von Rorty, Habermas und von ihren Büchern beeinflusst war, die ihm helfen, Interesse an politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen in Deutschland zu entwickeln. Diese Beeinflussung merkt man in *Ein unsichtbares Land*, wenn Wackwitz selbst bestätigt, dass er mit einer gewissen Selbstironie seine „Pantasiae-Beziehung“ zu Rorty und Habermas und damit auf den Freud'schen Modell von „Familienroman“ und Imagination von „Wunschvätern“ anspielt. Wackwitz erwähnt in *Ein unsichtbares Land*, dass er beim Lesen die Bücher von Rorty und Habermas zu einem Verständnis kommt, „dass man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Wahrheit herstellen muss“<sup>513</sup>.

Dazu hilft dem Erzähler die idealistische Philosophie Fichtes bei der Rekonstruktion der Vergangenheit seines Großvaters und bei einem besseren Verständnis seines Großvaters. Wackwitz versucht weniger die Wiederholungsmuster der unverarbeiteten Traumata aufzuzeigen. Vielmehr geht es darum, eine untergründige Verbindung zum eigenen Großvater zu schlagen, von dem sich Wackwitz in dem Familienroman distanziert. Fichtes Reden an die deutsche Nation die „Nationalhysterie“ im Deutschland der früheren neunziger Jahre beschreibt Wackwitz als ‚adolfhitlerhafte Ursprungsphantasien.<sup>514</sup> Diese Distanz betrachtet Helmut Schmitz als fanatisches

---

<sup>511</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 200.

<sup>512</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 170.

<sup>513</sup>Ebd., S.153

<sup>514</sup>Ebd., S. 171.

Agitationssubstrat der geistigen Welten des Großvaters und des Enkels.<sup>515</sup> Diese Lektüre veranlasst den Erzähler zu einer Auseinandersetzung mit der Denk- und Lebensweise seines Großvaters:

„Ich hatte das Gefühl, die Linden hinter dem Pfarrhaus im Anhalt zu verstehen, die Toten, die im Schatten des Kirchturms ihre Ruhe hatten. [...] Ob mein Großvater Fichtes ‚Reden an die deutsche Nation‘ gekannt hat, weiß ich nicht. Aber Fichte hat meinen Großvater gekannt und ihn in dem kleinen grünen Buch beschrieben: die Art, in der Andreas Wackwitz deutsch sein wollte, tief, ernst, protestantisch, tapfer, kindlich, unüberwindlich, eine feste Burg und vollkommen anders als alle Franzosen, Engländer und Neger“.<sup>516</sup>

Die oben erwähnten Assoziationen des Familienromans mit den kulturellen Archiven bestimmen, dass Wackwitz' familiengeschichtliche Erkundungsreise untrennbar mit kulturellen Archiven ist.

## 2.8. Familienroman als Gespenstergeschichte

Die Familie Wackwitz stammt aus Anhalt, das in der Nähe von Auschwitz liegt. Die Familie lebte dort von 1921 bis 1933. Obwohl die Familie im Jahr 1933 nach Südwestafrika auswanderte, wird in ihrer Familiengeschichte nie über Anhalt gesprochen. Es war wegen der geografischen Nähe zu Auschwitz tabuisiert. Das kommunikative Schweigen über diese „historische bedingte Auslöschung und die damit einhergehende andauernde Kommunikationsstörungen verarbeitet Wackwitz laut Anne Fuchs im Diskurs des Unheimlichen“.<sup>517</sup>

### 2.8.1. Das Unheimliche

Friderike Eigler zufolge ist der gesamte Familienroman von Wackwitz „von Unheimlichen und von kulturellen Manifestationen des Unheimlichen (Freuds Analyse eingeschlossen) durchdrungen“.<sup>518</sup> Das von Freud geprägte Konzept des „Unheimlichen“ basiert in diesem Roman auf Bereichen im kommunikativen und kollektiven Gedächtnis, die im Rohzustand geblieben waren. Das Unheimliche verbindet das zeitliche Gedächtnis,

---

<sup>515</sup>Schimitz, Helmut: *Annäherung an die Generation der Großvater: Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land* und Thomas Medicus' *In den Augen meines Großvaters*. In: Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen, 19(2), 2006, S. 247-266.

<sup>516</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 171f.

<sup>517</sup>Fuchs, Anne: *Landschafterinnerungen und Heimatdiskurs: Tradition und Erbschaft in Thomas Medicus' In den Augen meines Großvaters und Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land*. In: Andreas Kraft, Mark Weishaupt (Hrsg.): *Erfahrung-Erzählen-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, 2009, S. 80.

<sup>518</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 204.

wobei die Nachwirkungen des Nationalsozialismus im Mittelpunkt stehen. Um die unterbreiteten Aspekte der Vergangenheit darzustellen, bezieht sich Wackwitz auf die verschiedenen Medien, auf die kulturelle Archive, Spukgeschichte und auf die unheimliche Konstellation.

Der Untertitel des Romans *Ein unsichtbares Land* als Familienroman schlägt zwei Dimensionen vor: Erstens basiert der Familienroman auf auto/biographischen Ereignissen, wobei die Figuren des Familienromans mit den Familienmitgliedern identifiziert werden können und historische Fakten beweisbar sind. Zweitens knüpft der Familienroman an Sigmund Freuds *Familienroman der Neurotiker* an, der als Leitmetapher für die Wackwitz'sche Familiengeschichte dient.<sup>519</sup> Die Rekonstruktion der Vergangenheit baut die Familiengeschichte nicht als lineare Chronologie von Ereignissen auf, sondern in Form einer topographischen Anordnung von Gedächtnisorten. Die Gedächtnislandschaft des „unsichtbaren Landes“ folgt den Freud'schen Prinzipien der Verdrängungen und der Rückkehr des Verdrängten im Unheimlichen, das in der Erinnerung des Erzählers aufscheint.<sup>520</sup>

Der Familienroman *Ein unsichtbares Land* wuselt von Geistern und Gespenstern, die durch die Erinnerungen und durch den Schreibprozess zum Ausdruck gebracht werden. Friderike Eiglers Meinung nach geht es hier einerseits um das Spannungsverhältnis zwischen der Suche des Erzählers nach den unheimlichen Dimensionen dieser deutschen (Familien-) Geschichte und andererseits um den Versuch, das „Unheimliche“ zu begreifen und damit gewisser Weise zu bannen.<sup>521</sup> Laut Schmitz zeigen die psychoanalytische Deutungsmuster, wie die Metapher des Gespenstes in *Ein unsichtbares Land* als zentrales Motiv für das Phänomen transgenerationaler Übertragung verwendet wird.<sup>522</sup>

---

<sup>519</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Andreas Kraft, Mark Weishaupt (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 284.

<sup>520</sup>Vgl. Ebd. S. 284

<sup>521</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 205.

<sup>522</sup>Schmitz, Helmut: *Annäherung an die Generation der Großvater: Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Thomas Medicus' In den Augen meines Großvaters*. In: *Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen*, 19(2), 2006, S. 247-266.

Der Herkunftsort der Familie Anhalt (topographische Nähe zu Auschwitz), die ausfällig vielen Konvergenzen zwischen der Biographie des Großvaters und die kollektive Geschichte, die Kontinuitäten, die der Erzähler zwischen der eigenen Biographie und der des Großvaters entdeckt sowie die unerlösten Toten der Nazizeit, die in dem „roten Jahrzehnt“ herumgeistern.<sup>523</sup>

### 2.8.2. Unheimliche Zufälle

Der Erzähler trifft bei der Rekonstruktion der Familiengeschichte auf zufällige Ereignisse an denen etwas „Unheimliches“ haftet. Wie schon erwähnt, ist der Begriff „das Unheimliche“ von Freud geprägt. Freud betrachtet einen Zufall als Phänomen, „welches das sonst Harmlose unheimlich macht und uns die Idee des Verhängnisvollen, Unentrinnbaren aufdrängt“.<sup>524</sup>

Im zweiten Kapitel von *Ein unsichtbares Land*, dessen Titel „Unverhofftes Wiedersehen“ aus einer Kalendergeschichte von Hebel stammt, wird über die nach über fünfzig Jahren wiedergefundene Kamera vom Großvater des Erzählers gesprochen.

Dieses Kapitel bezieht sich auf die Kalendergeschichte von Hebel und setzt sich mit dem Wiedergänger-Motiv der Kalendergeschichte von „unverhofften Wiedersehen“ auseinander. In dieser Kalendergeschichte geht es um eine Frau und ihren verschollenen Bräutigam, der obgleich vor Jahrzehnten gestorben, äußerlich „unversehrt und unverändert“ aus einem Bergstollen geborgen wird. Durch diese Intertextualität entwickelt Stephan Wackwitz gleich am Anfang seines Familienromans das Motiv von der Anwesenheit der Abwesenden (Wiederkehr der Toten).<sup>525</sup> Das Auftauchen der Kamera nach fünfzig Jahren ist Unheimlich, weil hier ein Objekt ‚überlebt‘ hat und das „Totendepot“, aus dem es stammt, an den Tod der fünfzig Millionen Menschen während des Zweiten Weltkriegs erinnert<sup>526</sup>:

„Fünfzig Millionen Menschen sind aus dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr nach Hause gekommen. Aber der Fotoapparat, den ein britischer Marineoffizier von einem halben Jahrhundert einem Jungen abgenommen hat, der dreizehn Jahre

---

<sup>523</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 205.

<sup>524</sup>Ebd., S. 206.

<sup>525</sup>Vgl. Ebd., S. 206.

<sup>526</sup>Ebd., S. 206.

später mein Vater werden sollte, hatte es 1993 doch noch geschafft, aus jenem Totendepot in Tegel zu seinem alt und grau gewordenen Besitzer zurückzukehren“.<sup>527</sup>

Die Kamera repräsentiert deshalb Friederike Eigler zufolge im wörtlichen wie im übertragenen Sinne ‚Strandgut‘ aus der Vergangenheit, d.h. weiter wirksame Aspekte der Vergangenheit.<sup>528</sup>

Wackwitz beschreibt noch in diesem Kapitel die Hoffnung, die er und sein Vater von dem in der Kamera gespeicherter Film gehabt hatten: Sie hofften, dass der Film in der Kamera Licht in das Dunkel der Vergangenheit wirft und was unsichtbar war, sichtbar machen wird:

„Der fast achtzig Jahre alte Mann, dachten mein Vater und ich, könnte den siebzehnjährigen wiedererkennen, der einmal war, und vielleicht, hofften wir unbestimmt, einen Sinn finden, der sich in der Dunkelkammer vor den alten Augen abzeichnen könnte [...]“.<sup>529</sup>

„Der Film in der Kamera ist aber im Gegensatz zu dem ‚unversehrten Bergmann‘ in Hebels Geschichte längst zersetzt, und ‚nur das Schwarz zeigte, das auf dem Grund des Meeres herrschte“.<sup>530</sup>

Weiterhin erwähnt Wackwitz in dem Kapitel ‚Unverhofften Wiedersehens‘, dass die Bilder der Vergangenheit in der Kamera nicht zugänglich und sichtbar sind; Sie entstehen erst nachträglich in dem vorliegenden Text bzw. in den ‚verwirrenden, verborgen und verschlungenen Windungen eines Familienromans‘<sup>531</sup>. In diesem Zusammenhang nimmt der Erzähler im nächsten Kapitel seines Familienromans erneut Bezug auf Hebels Kalendergeschichte, um das Ergebnis seines eigenen Strebens zusammenzufassen:

„Dieses Bild ist mir nicht mehr aus meinem Kopf gegangen. Es ist, als hätten sich die Bilder eines fremden Lands und eines toten Mannes, die ein halbes Jahrhundert lang in einem Pappkarton in Tegel vergessen worden waren, unterdessen in meinen Vorstellungen und Erinnerungen entwickelt, also dass man

---

<sup>527</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 13f.

<sup>528</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 206.

<sup>529</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 16.

<sup>530</sup>Ebd., S. 17.

<sup>531</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 206f.



seine Gesichtszüge und sein Alter noch völlig erkennen konnte, als wenn er erst vor einer Stunde gestorben oder ein wenig eingeschlafen wäre an der Arbeit“.<sup>532</sup>

Die Bilder in der Kamera sind nicht sichtbar. Dieser Satz macht deutlich, dass die Vergangenheit und die familiäre Geschichte dem Erzähler fremd zu sein scheinen. Und durch die Rekonstruktion der Vergangenheit versucht er, sich der Vergangenheit zu nähern. Das macht auch deutlich, dass nur die Medien (Kamera usw.) nicht die Vergangenheit sichtbar machen können; Sie brauchen eine Rekonstruktion/Erläuterung und sie müssen in bestimmten Kontexten verstanden werden, da „Historische Ereignisse erst lang entstehen, nach dem sie geschehen sind“.<sup>533</sup>

Die aufgetauchte Kamera ist also einer der direkten Anlässe der Rekonstruktion der familiären Vergangenheit.

### **2.8.3. Unheimliche Herkunft**

Zu der Rekonstruktion der familiären Vergangenheit spielen die Gedächtnisorte eine wichtige Rolle. In dem Kapitel „Das Schweigen“ wurden zwei Orte Krakau und Auschwitz erwähnt. Ein sehr wichtiges Teil des Familienromans spielt der Besuch des Erzählers mit seinem Vater im Herkunftsort der Familie (Anhalt) im Jahr 2000, wo sein Vater bis 1933 gelebt hat. Mit dem Titel *Ein unsichtbares Land* ist, wörtlich wie figurativ, der Herkunftsort der Familie gemeint. Der Erzähler versucht die Nähe des Ortes Auschwitz zur familiären Geschichte, zum Ausdruck zu bringen, die in der Familie nie thematisiert wurde.

Die zweite Ausdehnung des Unheimlichen hat eine Verbindung mit der familiären Herkunft des Erzählers. Das knüpft an die von Freud analysierte Bedeutungsambivalenz von heimlich/heimlich-unheimlich:

„Freud macht die für die psychoanalytische Begriffsbestimmung entscheidende Ambivalenz des „Heimlichen“ an seinen zwei Bedeutungsdimensionen fest: „also heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz zusammenfiel. Unheimlich ist

---

<sup>532</sup>Ebd., S. 206.

<sup>533</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 137.

irgendwie eine Art von heimlich...Die Vorsilbe ‚un‘ an diesem Wort ist aber die Marke der Verdrängung“.<sup>534</sup>

Bei der Rekonstruktion der Vergangenheit macht der Erzähler eine empfindsame Reise in die Vergangenheit und an vergangene Orte. Laut Silke Horstkotte dient diese Reise des Erzählers in die schlesische Heimat der Familie nicht nur der Verortung des Un-Ortes Auschwitz, sondern bildet zugleich den Abhänger einer Auseinandersetzung mit einem in der deutschen Literatur des beginnenden einundzwanzigsten Jahrhunderts neu entdeckten Gebiet: den verlorenen Ländern und Gegenden des deutschen Ostens.<sup>535</sup>

In dem Kapitel „Das Schweigen“ spricht der Erzähler von seinem Herkunftsort Anhalt, wo seine Familie in den zwanziger und in frühen dreißiger Jahren gewohnt hatte. Der Erzähler versteht erst bei der Rekonstruktion der Vergangenheit, dass Anhalt die ehemalige Heimat seiner Familie war und sehr nah von Auschwitz liegt. In Wackwitz' Worten kann Auschwitz als ein Ort des Jahrhundertverbrechens und als Inbegriff des „Unheimlichen“ bezeichnet werden.<sup>536</sup> „Im neunzehnten und noch bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein hat es in der Gegend um die galizische Residenzstadt Auschwitz viel gespukt“.<sup>537</sup>

Friederike Eigler zufolge verrät der sprachliche Duktus (es ist im Indikativ von „Spuk“ die Rede) eine merkwürdige Mischung aus kulturgeschichtlicher Abhandlung und Spukgeschichte.<sup>538</sup>

Im weiteren Verlauf des Kapitels versucht Wackwitz im Gegensatz zu familiärem Schweigen eine Verbindung zwischen „Spuk“ und Auschwitz herzustellen. Der Begriff Auschwitz taucht in dem Familienroman als ein Ortsname auf, aber er ist aus der gegenwärtigen Perspektive mit dem Holocaust verknüpft.

„Aber erst als ich selbst nach Anhalt kam, habe ich verstanden, wo der Ort eigentlich liegt. Als seien sie selbst Gespenster, sind meine Großeltern, meine

---

<sup>534</sup>Ebd., S. 207.

<sup>535</sup>Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 282.

<sup>536</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 10f.

<sup>537</sup>Ebd., S. 7.

<sup>538</sup>Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 208.

Tanten, mein Onkel und mein Vater in einem schmalen Korridor durch eine Zeit und eine Gegend gegangen, die fast jedem Menschen auf der Welt etwas ganz anderes bedeutet als ihnen. Sie kamen hin, als dort noch nichts Bemerkenswert passiert war. Als sich das Herz der Finsternis auftat, waren sie schon wieder weg. Sie haben nie darüber gesprochen [...]“.<sup>539</sup>

Obwohl Wackwitz den Begriff Auschwitz nicht direkt erwähnt, setzt er es in Verbindung mit Geistern und Gespenstern. Der Erzähler erinnert sich an seine frühe Faszination für Gespenstergeschichten, die er trotz des strengen Verbots seiner Mutter gelesen hat. Er verbindet diese Faszination nachträglich mit seinen Erinnerungen an das Arbeitszimmer des Großvaters, von dem eine „tiefe Unheimlichkeit“ ausgegangen sei, weil – so der Erklärungsversuch des Erzählers<sup>540</sup>:

„Was mir aber schon damals klar war und mir heute noch vollkommen deutlich wird, wenn ich an das Haus am Orchideenstiege denke, ist die tiefe Unheimlichkeit jenes finsternen Parterres, in dem, denke ich heute manchmal, dicht an dicht gedrängt die Geister der Toten durcheinander wimmelten, die mein Großvater nicht gesehen hat, weil er nicht schwach oder feige, schwermütig oder revolutionär sein wollte“.<sup>541</sup>

Im oben zitierten Absatz geht es im Kommentar des Erzählers, in dem er sich auf einen Textauszug aus dem Tagebuch seines Vaters aus dem Ersten Weltkrieg beruft, ganz deutlich um „gesunde Abwehrreaktion“ gegen die Grauen der Fronterfahrung. Der Erzähler beschwört mit dem Kommentar eine Geschichte der Verdrängungen und Verblendung herauf, die lange vor dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg angefangen hat, dort aber besondere Konsequenzen hatte und transgenerational wirksam geblieben ist.<sup>542</sup> In diesem Zusammenhang führt das Kapitel „Geister“ zu einem Verständnis, warum Wackwitz im Prozess seines Schreibens zu der Meinung kommt, dass der „Spuk im Pfarrhaus von Anhalt in meinem Leben weitergegangen ist“.<sup>543</sup>

Silke Horstkotte zufolge gewinnt hier die familiengeschichtliche, die teleskopische Konstellation allegorische Bedeutung. Der Spuk im Pastorat bringt ein tiefsitzendes Unbehagen über seine unheimliche Nähe zu Auschwitz zum Vorschein, wo die Nazis

<sup>539</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 10.

<sup>540</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 209.

<sup>541</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 89.

<sup>542</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 209.

<sup>543</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 11.

nach 10 Jahren ein Vernichtungslager einrichteten, dessen Gestank vom brennenden Fleisch dem alten Küster noch nach über fünfzig Jahren in der Nase steckt<sup>544</sup>:

„Es habe in seiner Kindheit überall hier manchmal fast unerträglich nach verbrannten Haaren gestunken; eine Art fettig-schleimiger Ruß habe sich auf die Möbel, das Geschirr, den Fußboden gelegt und sich in den Haaren festgesetzt, wenn man bei bestimmten Wetterlagen das Fenster zu schließen vergaß. [...] Als Kinder seien sie auf eine nahe Anhöhe gestiegen und hätten den Rauch in der Entfernung aufsteigen sehen. Ich fragte ihn, was sie sich damals dabei gedacht hätten. >>No, dass da werden Menschen verbrannt>>, sagte der alte Mann auf dem Beifahrersitz und beobachtete meine Reaktion aus den Augenwinkeln“.<sup>545</sup>

Bei der Rekonstruktion der familiären Geschichte und ergibt sich das unsichtbare Land ergibt sich die Verbindung zwischen den aus dem neunzehnten Jahrhundert stammenden Geistern des Pastors und deren unheimliche Nähe zu Auschwitz im zwanzigsten Jahrhundert. Die Untrennbarkeit der Zeitebenen und das Eindringen der Zeiten wurden im ersten Satz des Familienromans beschrieben:

„Im neunzehnten und noch bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein hat es in der Gegend um die alte galizische Residenzstadt Auschwitz viel gespukt“.<sup>546</sup> Daher können die „Geister“ eine metaphorische Assoziation mit den ermordeten Juden in Auschwitz haben: „Noch in den dreißiger Jahren hat man sich zum Beispiel von unheimlichen Tieren im Lobnitzer Judengrund erzählt, die in Adventsnächten erschienen [...]“.<sup>547</sup>

Der Erzähler reiste selbst 2000 nach Anhalt und erkennt er die gespenstische Doppelung der Zeit im Spukpastorat:

„Aber erst als ich selbst nach Anhalt kam, habe ich verstanden, wo der Ort eigentlich liegt. Als seien sie selbst Gespenster, sind meine Großeltern, meine Tanten, mein Onkel, und mein Vater in einem schmalen Korridor durch eine Zeit und eine Gegend gegangen, die fast jedem Menschen auf der Welt etwas ganz anders bedeutet als ihnen“.<sup>548</sup>

Bei diesem Besuch in Anhalt macht sich der Erzähler Gedanken über die Züge, die Juden an den ihnen unbekanntem Bahnhof „Auschwitz“, deportierten. *Ein unsichtbares Land*

---

<sup>544</sup>Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 286.

<sup>545</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 9ff.

<sup>546</sup>Ebd., S. 7.

<sup>547</sup>Ebd., S. 7.

<sup>548</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 9ff.

kreist deshalb evokativ um Auschwitz, wobei der Erzähler eine physisch, emotional, suggestive Positionen einnimmt.<sup>549</sup> Silke Horstkotte ist der Meinung, dass Auschwitz in diesem Familienroman als leeres Zentrum in der Gedankenlandschaft dient, welche der Erzähler rekonstruiert; ein Zentrum, dessen historische Bedeutsamkeit umstritten ist. Die Bedeutung dieses Zentrums wird für die individuellen Mitglieder der zweiten und dritten Generation zunehmend vage, nebulös und eben gespenstisch. Der Erzähler versucht durch seine private Bedeutung des Ortes Auschwitz für seine Familie ein globalisiertes Holocaust-Gedächtnis zum Vorschein zu bringen<sup>550</sup>:

„Auschwitz ist heute für alle Menschen überall auf der Welt das Wort für historische Antimaterie, die im zwanzigsten Jahrhundert zum ersten Mal erschienen und auf die Menschen losgelassen worden ist. Der Name dieses österreichischen Landstädtchens bezeichnet uns ein schwarzes Loch in der Historie der modernen Welt, in das alles hineinstürzt, was in seine Nähe kommt, und dessen Ränder als drohender Horizont alles umgeben, was man von nun an über das letzte Jahrhundert und über die Geschichte überhaupt wird sagen können. Aber das war nicht immer so und es ist erst in den letzten Jahrzehnten so geworden“.<sup>551</sup>

Die oben zitierten Stellen verweisen darauf, dass das Gespenstische nicht von dem historischen Ort Auschwitz ausgeht, sondern von dem erinnernden Erzählersubjekt. In diesem Familienroman sind nicht die ermordeten Juden als Gespenster von Auschwitz, sondern die Mitglieder der Familie des Erzählers. In *Ein unsichtbares Land* bleibt tatsächlich nicht das vergangene Land der Familie Wackwitz unsichtbar, sondern das untergegangene jüdische Deutschland.<sup>552</sup> Bei der Rekonstruktion der familiären Geschichte und kulturellen Archive stellt Wackwitz die Geschichte von Polen, Deutschland und Juden in diesem Landkreis dar. Durch Hinzufügung des Begriffs, Auschwitz‘ entziffert er die historische Tiefe aus einem persönlichen und familiären Kontext.

---

<sup>549</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 287.

<sup>550</sup>Vgl. Ebd. S. 287.

<sup>551</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 138.

<sup>552</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 288.

Die ausführliche Beschäftigung mit Auschwitz lässt den Erzähler verstehen, warum in seiner Familie nie über das schwarze Loch gesprochen wurde und wie ein kleines, bedeutsames Schweigen eingeschleppt worden war: „Aber erst heute ist mir klar, wie merkwürdig und eigentlich haarsträubend es ist, dass meine Großmutter kein einziges Mal erwähnt hat, was in dieser Landschaft zehn Jahre später dann passiert war“.<sup>553</sup>

#### 2.8.4. Unheimliche Kontinuitäten

Die dritte Dimension des „Unheimlichen“ ist mit einer unvermuteten intergenerationalen Kontinuität verknüpft. Es ist deutlich, dass es einen Bruch in der Generation (Großvater und Enkel) gibt, aber der Erzähler versucht bereits vom Anfang an im Familienroman eine Verbindung zwischen dem Großvater und dem Enkel zu erstellen. *Ein unsichtbares Land* präsentiert die Familie als Teil einer homogenen und kontinuierlichen Erinnerungsgemeinschaft. Beim Erzählen spielt die Konstruktion von Kontinuität eine ungebrochene Familiengenealogie eine große Rolle, in der Bezüge auf einen kulturhistorischen Kontext von Gedächtnislandschaften genommen wurde. *Ein unsichtbares Land* versucht dazu beitragen, die Brüche in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts zu überbrücken. Das solche Kontinuität hergestellt werden können, wird nicht zuletzt durch die Generationsstruktur der Familie Wackwitz möglich: Der Großvater des Ich-Erzählers war Veteran des Ersten Weltkriegs und am Zweiten Weltkrieg hat keiner aus der Familie aktiv teilgenommen. Deshalb wird in *Ein unsichtbares Land* der Erste Weltkrieg in den Mittelpunkt gestellt und nicht der Zweite, der die tragische Geschichte und die Traumata des zwanzigsten Jahrhunderts ermöglicht hat:

„Der Erste Weltkrieg ist 1918 überhaupt nicht zu Ende gegangen, er ging weiter bis 1989, und in gewisser Weise hat nicht nur mein Vater, sondern auch ich in ihm weitergekämpft und erst in den letzten fünfzehn Jahren des Jahrhunderts aus ihm herausgefunden“.<sup>554</sup>

In vielen Kapiteln wie „Ein unverhofftes Wiedersehen“ oder „Palast des Kaisers“ stellt Wackwitz mit intertextuellen Bezügen eine männliche Genealogie dar. Wackwitz findet dabei viele Ähnlichkeiten zwischen dem Erzähler und dem Großvater trotz einiger

<sup>553</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 148.

<sup>554</sup>Ebd., S. 133.

Konflikte wegen seinem Benehmen (militärischen/Autoritäten). Vor allem bringt sie die gemeinsame Vorliebe für das Tagebuch und Memoirenschreiben zusammen.

Zu den Ähnlichkeiten zählen nicht nur äußerliche Erscheinung des Großvaters, sondern auch Gefühle, wie die eigene Vorliebe des Großvaters für die Lebensweise als „expatriot“<sup>555</sup> und konvergierende Vorstellungen von Glück. Die Beschäftigung mit dem Großvater lässt den Erzähler aber auch an manchen Stellen Distanz zum Großvater herstellen. Beispiel dafür ist eine lange Passage aus den Erinnerungen des Großvaters über eine Exkursion in die namibische Wüstenlandschaft in dem Kapitel „Transusigkeit“.

Den meistens Zitate, die der Erzähler aus dem Tagebuch oder anderen Medien des Großvaters in diesem Familienroman hinzufügt, folgen dessen eigenen Kommentare dazu. Aber in folgendem Zitat kehrt der Erzähler dieses „narrative framing“ um, und lässt einen Raum für persönliche Äußerung. In diesem Sinne wird markiert, dass der Erzähler sprachlich wie auch inhaltlich eine transgenerationelle Identifikation des Enkels mit dem Großvater herstellt:

„Manches im Bericht meines Großvaters kommt mir vor, als hätte ich selbst geträumt- am deutlichsten der stundenlange Ritt durch Herden von Zebras und Oryx-Antilopen. Wenn ich glücklich bin, träume ich manchmal von Landschaften oder Parks, die nicht aufhören, sich zu erstrecken, und in die ich einem ewigen Samstagnachmittag hineingehe, ohne Sorge [...]“<sup>556</sup>

In weiteren Kapiteln sieht man ähnliche Beispiele von Identifikation. Eine kritische Distanzierung des Erzählers kommt zum Ausdruck, wenn er den kommenden Expansionsdrang als zufällige Größenphantasien der Nazis darstellt und kommentiert: „wir sehen heute nur noch die traumhaften Ruinen der Bedenkenlosigkeit, der Blindheit, des Verbrechens, und wir verstehen sie [die Grössphantasien, FE] nicht mehr“.<sup>557</sup>

Der Erzähler benutzt das Personalpronomen „wir“. Mit „Wir“ kann seine eigene Generation gemeint sein.

---

<sup>555</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 47.

<sup>556</sup>Ebd., S.54.

<sup>557</sup>Ebd., S. 198f.

## 2.9. *Ein unsichtbares Land* im Rahmen des Erinnerungsdiskurses

Seit Mitte der neunziger Jahre beschäftigen sich die Vertreter der 68er-Generation wie Wackwitz, Uwe Timm, Ulrike Kolb, Friedrich Christian usw. literarisch mit ihrer eigenen Vergangenheit. Sie stellen ein selbstkritisches Bild ihrer politischen Vergangenheit dar. Diese literarischen Texte sind als ‚Erinnerungsdiskurs‘<sup>558</sup> konzipiert und sie arbeiten der Tendenz entgegen, die politischen und persönlichen Irrwege der 68er im Nachhinein zu beschönigen oder begründen.<sup>559</sup> Wackwitz thematisiert in *Ein unsichtbares Land* seine Generation d.h. die 68er-Generation, kritisch und stellt sie in einem größeren historischen Kontext. Als ein wichtiger Teil des Familienromans beschäftigt sich Wackwitz mit der Rolle des roten Jahrzehnts im kulturellen Gedächtnis. Das politische Engagement der 68er-Generation ging von der Studentenschaft aus. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands haben das rote Jahrzehnt und damalige politische Auswirkung neue Relevanz gefunden, da sie literarisch thematisiert wurden sind. Forschungsthemen wurden Studentenproteste, APO-Bewegung und RAF-Terrorismus. Dazu noch wird eine kritische Überarbeitung pauschaler Schuldzuschreibung der Eltern-Kriegsgeneration und des Faschismusvorwurfs thematisiert.

Wackwitz beschäftigt sich mit dem von seinem Großvater erinnerten Familienurlaub in den 40er Jahren in Anhalt bei Auschwitz und vergleicht ihn mit seinem eigenen Besuch von Anhalt in 2000. Er zitiert einen weiteren Erinnerungstext von seinem Großvater und bringt den Massenmord und Tod zum Ausdruck.<sup>560</sup> Er versucht explizit das zu thematisieren, worüber lange geschwiegen wurde. „Morde, über die niemand ein Wort verloren hatte, als sie begangen worden waren, meldeten sich damals mit verspäteten und wunderlichen Stimmen zu Wort“.<sup>561</sup>

In *Ein unsichtbares Land* wird eine Assoziation mit den Toten der Vergangenheit geschaffen, die als Geister zurückkehrten. Der Rückkehr der Toten der Vergangenheit als Geister beeinflussen die Mentalität und die Aktivität der 68er-Generation so stark, dass

---

<sup>558</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 215.

<sup>559</sup>Vgl. Ebd., S. 215.

<sup>560</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003. S. 243.

<sup>561</sup>Ebd., S. 244.



es zu einer neuen Verblendung kam.<sup>562</sup> Wie Marianne Hirsch den Begriff Post-Gedächtnis geprägt hat, geht es hier um die transgenerationalen Auswirkungen der Post-Memory. In den Kapiteln „Kleine Propheten“ und „Die Toten“ gibt es einen Eingriff zu drei Ebenen der Darstellung: die Geschichte der eigenen Zeit und der schrittweisen innerlichen und auch äußerlichen Lösung des Autors von dem MSB-Spartakus; die mit markanten Zitaten setzte Darstellung des politischen Weltbildes der 68er-Generation durch; und schließlich die nachträglichen Kommentare und kritischen Analysen. Stephan Wackwitz stellt mit einem Erinnerungsbild den Kontrast zwischen der Verblendung der Zeit der Kriegsgeneration und der Einsicht seiner Generation ironisch dar<sup>563</sup>:

„Meine neue Lederjacke und ich jedenfalls, wir hatten uns, sobald seine Stimme ertönte, in einer anderen Zeit, in einem von Geistern erfüllten Land wiedergefunden. Goebbels, Hitler und Goering hatten in Berlin noch nicht gesiegt [...]. Ich kämpfte in meiner Zeit gegen Goebbels, die SA und meinen Großvater. Die teure schwarze Lederjacke, die meine Mutter in München bei ‚Lodenfrey‘ nach meinen Angaben für mich gekauft hatte, wärmt mich. Die rote Fahne über mir flattert im Oktoberwind“.<sup>564</sup>

Die oben zitierte Passage hat vielstimmige Bedeutung. Erstens überlagern sich die Stimmen aus Gegenwart und Vergangenheit. Zweitens kann der letzte Satz der Passage (die rote Fahne flattert im Oktober) als Bezug auf den sozialistischen Realismus der DDR verstanden werden und die teure Lederjacke im Kontrast dazu satirisch gelesen werden: Im scheinbaren politischen Radikalismus kommen mütterliche Sorge für den Sohn und materielle Sicherheit der Bundesrepublik zum Ausdruck.

Noch dazu nimmt Wackwitz in diesem Absatz einen Bezug auf den Nationalsozialismus, indem er sich in Form eines inneren Monologs mit antifaschistischen Intellektuellen der 30er Jahre identifiziert sowie sich vorstellt, in der 70er und 80er Jahre gegen die Faschisten, gegen die Kriegsgeneration bzw. gegen eigenen Großvater zu kämpfen. Durch die Rekonstruktion seines eigenen Erinnerungsbildes erzeugt Wackwitz ein Porträt seiner Generation.

---

<sup>562</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 217.

<sup>563</sup>Vgl. Ebd., S. 217.

<sup>564</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 264.

In seinem Erinnerungsbild erstellt Wackwitz ein Porträt von einem der größten Politiker seiner Zeit Rudi Dutschke auf Basis seines Studiums von Schriften und Tonbandaufnahmen. Rudi Dutschke, der etwas sehr wertend war:

„Es ist, als habe sich dieser damals ja noch sehr junge Mann in einem ganz körperlichen Sinn als Medium vergessener Theorien verstanden, deren Schöpfer und ursprüngliche Sprecher zu der Zeit, als er in Luckenwalde ein Kind war, in den Konzentrationslagern ermordet wurden oder im Exil überleben. Er ist ihr Erbe. Er ist ein Bote, vielleicht ein Engel. Er ist nicht von hier“.<sup>565</sup>

Mit diesem Erinnerungsbild erstellt Wackwitz ein unheimliches Bild von Rudi Dutschke. Der Bezug auf die Dutschkes Heimat Luckenwalde führt zu einer Verbindung mit der Familiengeschichte von Wackwitz, da sein Großvater und die Familie in den 40er Jahren dort gewohnt hat. In diesem Kontext überschneiden sich die persönlichen Erinnerungen mit dem kollektiven Erinnerungsbild und Rudi Dutschke wird als Spiegelbild des Erzählers und der ganzen Generation betrachtet. Dutschke wird dabei zum Ideal für eine ganze Generation: „Rudi Dutschkes Stimme verrät etwas über den politischen Roman [...], einen Roman, in dem dann eine Zeit lang meine ganze Generation mitgespielt hat“.<sup>566</sup>

Mit diesem Kommentar stellt Wackwitz laut Friederike Eigler das individualpsychologische Modell des Freud'schen „Familienromans“ in einen spezifischen zeitgeschichtlichen Kontext. Mit der Verwendung des Begriffs „politischer Familienroman“ ist Wackwitz der Meinung, dass die Generation, die für Rudi Dutschke hier exemplarisch steht, ihre deutschen Väter und Großväter -die Kriegsteilnehmer und Nazis – mit besseren „Vätern“, den (meist) jüdischen Linksintellektuellen der zwanziger Jahre, zu ersetzen versuchte.<sup>567</sup>

Weiterhin nimmt Wackwitz häufig Bezüge auf Shakespeares *Hamlet*. Wackwitz macht etwa einen Kommentar zu Meins, der seinen Mitkämpfer in Hungersnot lässt, obwohl Meins selbst verhungert ist und gestorben war. Wackwitz übt Kritik an der

---

<sup>565</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 257.

<sup>566</sup>Ebd., S. 257.

<sup>567</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 219.

„Höllenaschinerie aus Schuldgefühlen und Konsequenzdemagogie“<sup>568</sup>, der sich Meins hier bedient und fährt dann fort: „ich... bin mir gewiss, dass sein Geistersehen ... seine Hamletbesessenheit durch Gespenster ermordeter jüdischer Vatergestalten eine verspätete Antwort darauf ist, dass mein Großvater in einem Land gelebt hat, das wirklich von Gespenstern wimmelte“.<sup>569</sup> Das Kapitel „Die Toten“ greift das Hamletmotiv auf, indem es intergenerationale Verhältnisse darstellt, wobei Wackwitz schreibt: „[...]Shakespeares Hamlet immer deutlicher vorkommen, und heute, nach Abfassung dieses Berichts über meinen Großvaters, schein mit außerdem, dass die Hamletprophetie von 1968, unser aller Verwandlung ins Personal dieser Tragödie, irgendwann zwischen 1940 und 1945 in Kuckenwalde begonne haben muss.“<sup>570</sup> Wackwitz hält Hamlet für eine Parabel für den verschwiegenen Mord an der (jüdischen) Vaterfigur, für „die theatralische Identifikation“ der 68er- Generation mit den Opfern, für die immer absurder werdende „politische Performancekunst“, mit der man versuchte, die neuen Könige – die Repräsentanten der Bundesrepublik – des Mordes zu überführen.<sup>571</sup>

Anhand der Analyse des Romans kann es zusammenfassend gesagt, dass auch Wackwitz wie Assmann und Astrid Erll der Meinung ist, dass die Erinnerungen, die Geschichte einer Gesellschaft und Lebensereignisse einer Person und die in Büchern und in anderen Medien gespeicherten Erinnerungen und Ereignisse, die auch faktisch und beweisbar sind, bearbeitet werden und in der Literatur als Rohmaterial verwendet werden können:

„In der Geschichte der Völker und Reiche, in fast allen Lebensläufen und in manchen Büchern gibt es merkwürdig zusammenhangslos in sie hineingeworfene Begebenheiten, in denen das Tatsächliche und Nachweisbare selbst bedeutsam und so etwas wie Rohmaterial von Literatur werden zu wollen scheint“.<sup>572</sup>

Die wiedergefundene Kamera lenkt die Gedanken auf die Vergangenheit seines Großvaters. Die Geschichte, die er in den Geschichtsbüchern gelesen hat, kommt unter Verdacht. Wackwitz zweifelt an seiner eigenen Identität: „Ich bin nicht, der ich bin, womit vielleicht für alle Mal ausgesprochen war, worin für mich das tiefste Glück

<sup>568</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 249.

<sup>569</sup>Ebd., S. 249.

<sup>570</sup>Ebd., S. 266

<sup>571</sup>Vgl., Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005. S. 221.

<sup>572</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 212.

besteht“.<sup>573</sup> Die Spuren der Vergangenheit bzw. die Anwesenheit des Abwesende oder deren Wiederkehr erfährt er in seinem eigenen persönlichen und politischen Leben. Die unheimlichen Kontinuitäten der intergenerationellen Bezüge durch Erinnerungen und Gedächtnislandschaften wecken in Wackwitz den Wunsch, sich mit der Vergangenheit seines Großvaters bzw. Deutschlands und auch mit seiner eigenen Vergangenheit bzw. mit dem roten Jahrzehnt auseinander zu setzen und sie zu bearbeiten. Die Vergangenheit scheint für ihn fremd und unklar zu sein. Daher ist sein Versuch in *Ein unsichtbares Land* diese unsichtbare, undeutliche Vergangenheit aufzuarbeiten und nicht angefasste Ereignisse zu entziffern und sie sichtbar zu machen.

Um das Unsichtbare sichtbar zu machen, nimmt die Kamera eine große Rolle ein. Dazu kommt der psychologische Bezug auf Freuds „das Unheimliche“ und auf den *Familienroman der Neurotiker* fasst den Hauptteil dieses Familienromans, wobei sich mit Gedächtnisorten und ihrer historischen Bedeutung beschäftigt wird. Intertextuelle Bezüge und deren Relevanz in diesem Familienroman führt zu einem Verständnis der unsichtbaren Vergangenheit. Die Orte und die Brutalität, die dort stattgefunden hat – wovon jedoch trotz deren Nähe zu der Familie nie oder kaum gesprochen wurde – werden ausführlich in *Ein unsichtbares Land* bearbeitet. Insgesamt wurde die Mentalität der Kriegsgeneration und auch seiner eigenen Generation in Frage gestellt, die für die Exklusion einer Gemeinschaft und für die Tragödie wie Holocaust und für Trauma zuständig waren.

Nach der ausführlichen Beschäftigung mit *Ein unsichtbares Land* lässt sich behaupten, dass Wackwitz mit dem anti-liberalen Charakter der 68er-Generation auch historische Kontexte und Kontinuitäten am Beispiel seines Großvaters erkundet, die Bezüge auf Nazizeit und zwei Weltkriege nehmen. Um die ideologische Verklärung seiner Generation deutlich zu machen, stößt Wackwitz nicht auf die politischen Verhältnisse sechziger und siebziger Jahren, sondern auf die Verdrängungen der Kriegsgeneration.<sup>574</sup> Wackwitz setzt sich mit der ideologischen Verblendung seiner Generation auseinander und versucht den rechtskonservativen Blickwinkel des roten Jahrzehnts in das

---

<sup>573</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 187.

<sup>574</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 223.

Funktionsgedächtnis der neuen Bundesrepublik zu berücksichtigen. *Ein unsichtbares Land* richtet in erster Linie an die 68er-Generation selbst sowie gegen dominantes kulturelles Gedächtnis, das das rote Jahrzehnt politisch begründet und nahtlos in die „Erfolgsgeschichte“ der Bundesrepublik integriert.<sup>575</sup>

Im allgemein ist es zu behaupten, dass Wackwitz Umgang mit den unheimlichen und transgenerationellen weiter wirksamen Dimensionen der deutschen Geschichte darstellt, die die Generation mit der Kriegsgeneration verbindet. In *Ein unsichtbares Land* wird Heimeligen (die private Geschichte) mit dem Unheimlichen (der kollektiven Geschichte) gestaltet. Der Familienroman verweist auf die Nähe der Heimat Anhalt zu Auschwitz und auf die historische Bedeutsamkeit des Ortes.

Weiterhin nimmt Wackwitz Bezug auf das Konzept des Gespenstes von Derrida, das die Beziehung der Familie zu der Zeit, dem Ort und zur eigenen Identität feststellt, nicht jedoch zum Anderen.<sup>576</sup> Die Anwesenheit der Vergangenheit im kommunikativen Gedächtnis und in unterschiedlichen Medien führt zu einer affektiven Telescopage von Erinnerungen, welche die vergangene Erfahrung des Vaters und Großvaters mit der Gegenwart des Erzählers überblendet.<sup>577</sup> Es wurde versucht, die Landschaft des unsichtbaren Landes merkbar zu machen, dessen Wahrnehmung eine besondere Aufmerksamkeit braucht. Vielmehr steckt die Vergangenheit (Ereignisse der Vergangenheit) in kulturellen und intertextuellen Archiven.

Mit der Aufarbeitung der Vergangenheit seines Großvaters anhand von den Erinnerungen des Großvaters und von anderen Medien wie Tagebücher, Kamera, Fotos bringt Wackwitz‘ zahlreiche Aspekte der Vergangenheit zum Ausdruck, die unsichtbar oder unangetastet geblieben waren: Verblendung der Kriegsgeneration und ihre direkte oder indirekte Unterstützung der Ideologie des Nationalismus, Schweigen über den Massenmord/ Diskriminierung und Exklusion der Juden, Vergangenheit als

---

<sup>575</sup>Vgl. Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005, S. 224.

<sup>576</sup>Vgl. Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008, S. 297.

<sup>577</sup>Vgl. Ebd., S. 297.

Gespensstergeschichte, die wiederkehrt oder teilweise in der Gegenwart präsent ist. Der anti-liberalen Charakter der 68er-Generation und ihre politische Blindheit, Kontinuität der radikalen Denkweise/Mentalität, wurde auch in Frage gestellt. Dazu noch wirft der Text Licht auf die Vergangenheitsbewältigung und Geschichtsschreibung und bietet eine andere Perspektive der Vergangenheit, die dem Leser/ der Leserin vorschlägt, über die Vergangenheit Gedanken zu machen, einen Ausweg in der Gegenwart zu finden und damit eine bessere Zukunft vorzusehen.

Die historische Grundlage der Pfarrhaus-Geistergeschichte in Anhalt (die Herkunftsort der Familie), wo der Großvater als Pfarrer tätig war, ist jedoch in Erinnerung geblieben. Aufgrund der geografischen Verbindung der Familie Wackwitz mit Auschwitz ist das unzugängliche Wissen von anderer Qualität. Obwohl Wackwitz' Erzähler kryptisch behauptet, „der Spuk vom Pfarrhaus von Anhalt in meinem Leben weiter geht“<sup>578</sup>, ist die Bedeutung der Verbindung der Familie zu Auschwitz niemals entschlossen.

Da das Individuum während seines gesamten Lebens unterschiedlichen Erfahrungen ausgesetzt ist, wird die Identität des Individuums entsprechend geformt und es kann nicht vorhergesagt werden, wie das Endergebnis aussehen könnte. Dieser Prozess hängt von einem Verständnis oder zumindest dem Bewusstsein des im kulturellen Gedächtnis enthaltenen Wissens und der Wahrnehmung einer kollektiven Identität ab, die aus den zahlreichen Mythen, Geschichten, Traditionen und der Geschichte des kulturellen Gedächtnisses hervorgeht. Wenn das Individuum sich des kulturellen Gedächtnisses bewusst wird, beginnt er zu unterscheiden, wer zu einer bestimmten kulturellen Gruppe gehört und wer nicht. Durch die Wahrnehmung des Anderen werden Unterscheidungen getroffen, die es dem Individuum ermöglichen, letztendlich eine einzigartige persönliche Identität zu schaffen. Dieser Prozess wird dadurch unterstützt, dass das Individuum seine eigene Wahrnehmung des Selbst gegenüber der des Kollektivs widerspiegelt. Durch eine Reihe von binären Entscheidungen wird das Individuum dazu kommen, sich an die im kulturellen Gedächtnis enthaltenen Gefühle zu halten oder von diesen abzuweichen.

Die Rolle der Literatur bei der Schaffung einer literarischen Welt im Kopf des Lesers ermöglicht es ihm, komplexe Beziehungen und schwierige Fragen zu untersuchen. *Ein*

---

<sup>578</sup>Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2003.

*unsichtbares Land* enthält Konflikte, Reibungen und die Möglichkeit, sich einem Trauma zu stellen, das es dem Leser ermöglicht, ausgewählte Charaktere den Erzähler von *Ein sichtbarbares Land* wahrzunehmen und einen kathartischen Zustand zu erreichen. Durch das Lesen und Verstehen der in den Erzählungen enthaltenen Informationen kann der Leser beobachten, wie Personen in den Texten mit ihrer kulturellen Vergangenheit und den Fehlern, die ihre Kulturen begangen haben, konfrontiert sind. Die Art und Weise, wie einzelne Charaktere der Vergangenheit begegnen oder sich dagegen entscheiden, hat Einfluss auf ihre individuelle Identitätsentwicklung und die Beziehungen, die sie zu Individuen aus ihren eigenen und anderen Kulturen eingehen. In *Ein unsichtbares Land* kann der Leser beobachten, wie der Erzähler das Leben seines Großvaters erzählt und seine eigene Identität konstruiert.

Während der Erzähler seine Identität aufzubauen versucht, entstehen Reibungen zwischen Individuen und Kollektiven. In *Ein unsichtbares Land* kommuniziert der Erzähler den Wunsch, sich von seinem Großvater zu unterscheiden, hauptsächlich aufgrund der Reibung, die zwischen ihnen besteht. Diese Reibung entsteht in den historischen Konflikten des Ersten und Zweiten Weltkriegs. Die Auswirkungen dieser Konflikte endeten nicht mit dem Datum des Konflikts, sondern sind auch in der Gegenwart noch spürbar, da das Individuum weiterhin versucht, historische Ereignisse zu verstehen, die manchmal unverständlich/unsichtbar sind. Das historische Selbst des Erzählers ist als Konflikt mit seinem Großvater dargestellt, der in der historischen Version des Erzählers gipfelt, in der behauptet wird, er wolle nichts wie sein Großvater sein, der das Kollektiv im Text symbolisiert. Der Erzähler, der am Anfang des 21. Jahrhunderts existiert, reflektiert die Beziehung, die er mit seinem Großvater teilt, und die Maßnahmen, die sein historisches Selbst infolgedessen ergriffen hat. Durch seine Reflexion über die Memoiren seines Großvaters, die die Heldentaten seines gesamten Lebens enthalten, kann der Erzähler sein eigenes Leben dem seines Großvaters gegenüberstellen, um einen kathartischen Zustand innerhalb der Erzählung zu erreichen, der es ihm ermöglicht, sich seinem Großvater durch besseres Verständnis näher zu fühlen. Wenn der Erzähler den Charakter seines Großvaters und die Welt, in der er lebt, versteht, kann er seine Identität mit der Identität seines Großvaters und des gesamten Kollektivs in Einklang bringen.

Das Konzept des Vergessens und Erinnerns spielt eine wichtige Rolle in der Erzählung von *Ein unsichtbares Land*, da der Erzähler Erinnerungen erfindet oder verzerrt, die weniger fantastische Versionen derselben Erinnerungen ersetzen. Die Phantome, die das Leiden des Holocaust symbolisieren, vermitteln die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, sich nach langen Zeiträumen vollständig an Erinnerungen zu erinnern. Mit fortschreitender Zeit werden die Details vernachlässigt und Erinnerungen werden zu Phantomen ihrer selbst. Wie Aleida Assmann argumentiert, ist das Vergessen nicht unbedingt eine schlechte Sache, und im Fall der Familie Wackwitz, die nicht direkt am Zweiten Weltkrieg beteiligt war, ist strategisches Vergessen vielleicht einer unechten Erinnerung vorzuziehen. Aus solchen Konflikten kann ein Trauma entstehen. Psychologische Traumata, die sich auf die weitere Entwicklung und Rekonstruktion der individuellen Identität auswirken, können das Ergebnis persönlicher Erfahrungen oder vermuteter Traumata sein, indem sie die Missetaten der eigenen Familie kennenlernen. Das Individuum und manchmal auch Kollektive können so traumatisiert werden, da sie ihrem Trauma nicht mehr begegnen können. Wenn dies geschieht, wird die Fähigkeit des Individuums, seine Identität zu entwickeln, beeinträchtigt, was dazu führt, dass das Individuum Persönlichkeitsstörungen entwickelt, die Abrasivität verursachen können, und die Unfähigkeit, seine Identität mit neuen Erfahrungen und Beobachtungen zu entwickeln. Das Individuum, das in der Lage ist, sein Trauma zu überwinden, kann hoffen, aus seiner Vergangenheit zu lernen, was als Motivationsfaktor für die Verbreitung des Bewusstseins dienen kann, damit die gegen ihn begangenen Fehler in Zukunft weniger wahrscheinlich auftreten. Die literarische Darstellung von Rudi Dutschke in *Ein unsichtbaren Land* spiegelt die des historischen Dutschke wider, die er und viele seiner Generation als veraltet empfanden und inakzeptable Facetten der Gesellschaft darstellten, die vor dem Zweiten Weltkrieg existierten. Die literarische Darstellung von Dutschke ist so gestaltet, dass er ein Trauma annimmt, das aus dem Zweiten Weltkrieg stammt. Indem er sich diesem Trauma stellt, es überwindet und friedlich mit anderen zusammenarbeitet, um die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, betritt er Homi Bhabhas dritten Raum. Innerhalb des dritten Raums ergibt sich für den Einzelnen die Möglichkeit, Standpunkte aus mehr als einem kulturellen Rahmen zu berücksichtigen. Diese Hybridität löst praktisch die Unterschiede zwischen den Kulturen auf und schafft die Möglichkeit, kollaborative Beziehungen zu fördern, die allen Beteiligten zugutekommen. Die Identität,



die ein Individuum durch Interaktion mit dem kulturellen Gedächtnis konstruiert, bestimmt letztendlich, wie das Individuum die Welt und andere in dieser Welt enthaltene wahrnimmt. Durch einen gewaltfreien Ansatz wie den von Dutschke kann das Individuum die Möglichkeit von Konflikten verringern, während er Unterschiede bewertet und Veränderungen herbeiführt.

## Kapitel 3

### 3. Dalit-Autobiographien: Widerstand und Rekonstruktion der Vergangenheit

„Die Fähigkeit der Menschen, die Vergangenheit so umzuschreiben, dass sie zur Gegenwart passt (...), ist ein Zeichen für die Kreativität und den Einfallsreichtum unserer Spezies. Sie ist ein Phänomen, das immer dann zu Tage tritt, wenn eine offizielle Orthodoxie einer anderen weichen muss.“<sup>579</sup>

#### 3.1. Varna und Kastensystem in Indien

Das indische Kastensystem ist historisch eine der Hauptdimensionen, in der die Menschen in Indien sich durch Klasse, Religion, Region, Stamm, Geschlecht und Sprache sozial differenzieren. Obwohl diese oder andere Formen der Differenzierung in allen menschlichen Gesellschaften existieren, wird sie zum Problem, wenn sich einzelne oder mehrere dieser Dimensionen überlappen und zur alleinigen Grundlage eines systematischen Rankings werden. Hierdurch ergibt ein ungleicher Zugang zu wertvollen Ressourcen wie Reichtum, Einkommen, Macht und Prestige.<sup>580</sup>

Das indische Kastensystem gilt als geschlossenes Schichtungssystem. Das bedeutet, dass sich der soziale Status einer Person daran orientiert, in welche Kaste sie hineingeboren wurde. Der Interaktion und dem Verhalten mit Menschen aus einem anderen sozialen Status waren Grenzen gesetzt.<sup>581</sup> Das Kastensystem ist massiv mit einer der führenden Religionen in Indien, dem Hinduismus, verbunden und hat sich durch Revolutionen, Widerstände sowie unter der britischen Kolonialherrschaft in vielerlei Hinsicht verändert.

---

<sup>579</sup>Siehe: Tina Rosenberg, *Die Rache der Geschichte*, 1997.

<sup>580</sup>Sekhon, Joti: *Modern India*, McGraw-Hill, Boston, 2000, S. 39.

<sup>581</sup>Ebd. S. 39.

Das Wort „Kaste“ selbst zu definieren ist schwierig. Hutton bezieht sich auf Risley<sup>582</sup>, der Kaste als „a collection of families or groups of families bearing a common name; claiming a common descent from a mythical ancestor, human or divine; professing to follow the same hereditary calling; and regarded by those who are competent to give an opinion as forming a single homogeneous community“<sup>583</sup> definiert. Es kann auch als eine endogame und erbliche Unterteilung einer ethnischen Einheit definiert werden, die im Vergleich zu anderen solchen Unterteilungen eine über- oder untergeordnete gesellschaftliche Stellung einnimmt.<sup>584</sup> Kastennamen werden im Allgemeinen mit einem bestimmten Beruf in Verbindung gebracht und bedingen, wie bereits erwähnt, eine geschlossene Gesellschaftsschichtung.<sup>585</sup> Das indische Kastensystem ist eine Einteilung der Menschen in vier hierarchisch geordnete Kasten, die Varnas genannt werden. Sie sind nach Berufen geordnet und bestimmen den Zugang zu Vermögen, Macht und Privilegien. Führungspositionen in der Gesellschaft werden von wenigen dominanten Kasten okkupiert. Die beiden oberen Kasten gelten rituell als den unteren Kasten überlegen.<sup>586</sup> An der Spitze der Kasten stehen die Brahmanen. Brian K. Smith definiert Brahmanen in seinem Buch *Klassifying the Universe*:

“The Brahmin class is essentially defined by its supposed priority (as the class created first by the creator god), by knowledge of the Veda, and by the monopoly this class holds on the operation of sacrifice. These traits justify the social position of the class vis-à-vis others: they are predominant because they are prior, and they

---

<sup>582</sup>H. H. Risley war ein britischer Beamter, Anthropologe und Linguist, der zahlreiche Veröffentlichungen über die Bräuche und die soziale Struktur der indischen Gesellschaft veröffentlichte. Er schlug eine Theorie des Kastensystems als rassische Klassifizierungshierarchie vor, die einen großen Einfluss auf die koloniale Verwaltungspolitik hatte. Nachdem er sich 1871 für den indischen Zivildienst qualifiziert hatte, schloss Risley im Januar 1873 seinen Bachelor-Abschluss in Oxford ab und kam noch im selben Jahr nach Bengalen. Er wurde beauftragt, als Assistant Magistrate und Assistant District Collector im Stammesgebiet von Westbengalen, bekannt als Chota Nagpur (heute Jharkhand), zu arbeiten. Hier begann er sich für Anthropologie zu interessieren und begann, die Stammesbewohner des Distrikts Midnapur zu studieren, die als ideale Darstellung der Primitivität galten. (<https://southasia.ucla.edu/history-politics/colonial-epistemologies/sir-herbert-hope-risley/>) (Gelesen am 20.04.2020)

<sup>583</sup>Hutton, J. H.: *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*, Bombay: Indian Branch, Oxford University Press, 1963. S. 47.

<sup>584</sup>Velassery, Sebastian: *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*, Marshall Cavendish Academic, Singapore, 2005, S. 2.

<sup>585</sup>Hutton, J. H.: *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*. Bombay: Indian Branch, Oxford UP, 1963. S.47.

<sup>586</sup>Smith, Brian K.: *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, New York: Oxford University Press, 1994, S. 43.

claim to stand outside of the power relations that govern social life for others because of their superior knowledge and sole possession of the ultimate “weapons,” sacrificial techniques”.<sup>587</sup>

Es gibt jedoch unterschiedliche „Grade“ von Brahmanen, wie Kanya-Kubja, Tamil, Tanjore und andere. Diese Unterkasten werden „Jatis“ genannt.<sup>588</sup> Jede Jati besteht aus einer Gruppe, die ihren Lebensunterhalt hauptsächlich aus einem bestimmten Beruf bezieht. Menschen werden in eine bestimmte Kaste hineingeboren und werden Mitglieder. Sie erwerben dann entsprechend ihrem Jati den entsprechenden Beruf. Die Trennung dieser Brahmanen von anderen ist eines von mehreren Anzeichen dafür, dass sozialer Status, der materielle Güter, soziale Macht oder Einfluss und soziale Fähigkeiten umfasst.<sup>589</sup>

Auf die zweite Stufe stehen die Kshatriyas im Varnasystem. Die Kshatriyas waren politische Herrscher und Soldaten. Ein Kshatriya zeichnet sich durch körperliche und kriegerische Stärke aus.<sup>590</sup> Diese Eigenschaften bestimmten seine Beziehungen zu anderen: “the Kshatriya is charged with the protection of the higher Brahmin class with rule over (and unrestricted exploitation of) the lower Vaishyas”.<sup>591</sup>

Als nächstes kommen die Vaishyas oder Händler. Die Pflicht eines Vaishya war es, den Wohlstand der Gemeinschaft durch Landwirtschaft, Viehzucht und Handel zu sichern. Die Vaishyas galten als schwach im Vergleich zu ihren Herrschern und waren unendlich ausbeutbar. Diese Unterdrückungen wurden jedoch normalerweise nicht boykottiert, weil dies im sozialen Bereich als natürlicher Zustand dargestellt wurde.<sup>592</sup>

Ganz unten stehen diejenigen, die als die „Unberührbaren“ gelten. Diese Personen übten Berufe aus, die als unrein und umweltschädlich galten, wie das Auffangen und Häuten von toten Tieren. Sie waren die Ausgestoßenen der Gesellschaft. Die Hindu-

---

<sup>587</sup>Hutton, J. H.: *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*, Indian Branch, Oxford University Press, Bombay, 1963. S.48.

<sup>588</sup>Pintane, Andrea: *Brahmans Within the Caste System*. Home - CSU, Chico. Web. 11 Oct. 2010.

<sup>589</sup>Ebd.

<sup>590</sup>Hutton, J. H.: *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*, Indian Branch, Oxford University Press, Bombay, 1963. S. 48.

<sup>591</sup>Ebd., S. 48-49.

<sup>592</sup>Ebd., S. 49.

Gesetzbücher bestanden darauf, dass es nur vier Varnas und nie einen fünften gab, was als Grund dafür verwendet wurde, die indigenen Völker Indiens nicht zu akzeptieren.<sup>593</sup>

Sie wurden daher nicht zu den rangierten Kasten gezählt. In einigen Fällen könnten die Unberührbaren strafrechtlich verfolgt werden. Zum Beispiel war es für ein Mitglied einer ausgeschlossenen Kaste strafbar, wissentlich einen Tempel durch seine Anwesenheit zu verunreinigen. Es war ihnen auch verboten, die Straßen zu betreten, in denen die Häuser der oberen Kasten lagen, und es gab viele Bräuche und Gesetze, die sie von den Dörfern und Städten fernhielten. Da sie außerhalb des Kastensystems wahrgenommen wurden, waren sie nur erlaubt, in den Randbezirken des Dorfes zu leben und waren nie ein fester Bestandteil der Dorfgemeinschaft.<sup>594</sup>

## 3.2. Dalit

### 3.2.1. Definition von Dalit

Der Begriff „Dalit“ bezieht sich auf eine bestimmte Gruppe oder Gemeinschaft in Indien, die aufgrund der Kastenstruktur und aufgrund der sozialen Ordnung, die in Indien existiert, geächtet, ausgebeutet und gedemütigt wurden. Das Wort „Dalit“ lässt sich auf das Wurzelwort „dal“ in Sanskrit und „dalan“ auf Hindi zurückführen, was „zerlegt“ oder „in Stücke zerbrochen“ bedeutet.

Laut Toral Jatin Gajarawala bedeutet Dalit „Staub“, „Schmutz“, „zermahlen“ und „unterdrückt“. Dies ist die politische Bezeichnung, die von den als „unberührbare Kasten“ bekannten Personen gewählt wird, und der Begriff selbst beinhaltet eine heftige Kritik des Kasteismus.<sup>595</sup>

---

<sup>593</sup>Velassery, Sebastian: *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*, Marshall Cavendish Academic, Singapore, 2005, S. 8.

<sup>594</sup>Ebd., S. 8.

<sup>595</sup>Vgl. Gajarawala, Toral Jatin: *Some Time between Revisionist and Revolutionary: Unreading History in Dalit Literature*. Publications of the Modern Language Association of America 126.3, 2011, S. 575-591. Hier. S. 575.

Das Wort kann als „unberührbar“ oder „Scheduled Kaste“<sup>596</sup> bezeichnet werden. Der Begriff „Dalit“ bedeutet auf Marathi „niedergeschlagen“ und stellt den Nom de Guerre dar, den Dalit-Schriftsteller für sich selbst übernommen haben. Es wird angenommen, dass im 19. Jahrhundert der Marathi-Sozialreformer und Revolutionär Jyotiba Phule diesen Begriff „Dalit“ verwendete, um Ausgestoßene und Unberührbare als unterdrückt, gebrochen und Opfer der indischen Kastengesellschaft zu beschreiben. Später wurde der Begriff von B.R. Ambedkar weiterbenutzt. Er benutzte ihn in seinen Reden und Schriften auf Marathi ausgiebig. B. R. Ambedkar verwendete für Dalits in *The Untouchables* „gebrochene Menschen“. Mohandas Karamchand Gandhi nannte sie „Harijans“, was „Kinder Gottes“ bedeutet. Die Briten sprachen von der „unterdrückte Klassen“. Später wurde dieser Begriff in „scheduled Caste“ abgewandelt. J. H. Hutton, damals Volkszählungsbeauftragter im Jahr 1931, zog es vor, das Wort „äußere Kasten“ zu verwenden.<sup>597</sup>

Raj Kumar behauptet in seinem Buch *Dalit Literature and Criticism*, dass das Wort Dalit einen politischen Begriff, und zwar die relativ neue Identität einer Gruppe von Menschen, die als unberührbar galten, symbolisiert. Nicht nur unberührbar, für die meisten Kasten waren sie ebenfalls unsichtbar, unnahbar und nicht hörbar.<sup>598</sup>

Dalits sind in verschiedenen Teilen der Nation mit unterschiedlichen Nomenklaturen bekannt, wie Ausgestoßene, Außenkasten, Depressive Klassen, Unberührbare, Unberührbare, Padadalit, Chandals, Avarna usw. Für Dalits sind solche Identitäten unangenehm, da sie im sozialen Raum eine abwertende Bedeutung haben. Diese Begriffe werden immer noch in manchen Teile Indiens als Schimpfwörter benutzt. Dalits widersetzten sich daher dieser zugeschriebenen sozialen Identität, und der Begriff „Dalit“ ist das Ergebnis dieser Proteste. Die Selbstbezeichnung „Dalit“ ist mittlerweile zu einem identitätspolitischen Schlüsselbegriff der politischen und kulturellen Mobilisierung der

---

<sup>596</sup>„The term ‘Scheduled Castes’ is a legal designation. It was adopted in 1935, when the British listed the lowest-ranking Hindu castes in a Schedule appended to the Government of India Act for purposes of statutory safeguards and other benefits. The concept "Scheduled Castes" is relevant only in a context of statutory provisions, government programs and politics. Outside this context there are no "scheduled" castes. Rather, there is a diverse population, numbering 64.5 million at the last census, born into numerous communities, each with its own identity, traditions and problems. While the communities may face similar problems, they are often deeply at odds with each other”. (In: Dushkin, Lelah: *Scheduled caste policy in india: History, problems, prospects, Asian Survey*, 1967, S. 626-636. Hier. S. 626.)

<sup>597</sup>Wessler, Heinz Werner: *Der Brachvogel bin ich‘. Themen und Tendenzen gegenwärtiger Dalit-Literatur in Hindi (Beiträge zur Indologie)*, Harrassowitz Verlag, 2015, S. 2

<sup>598</sup>Kumar, Raj: *Dalit Literature and criticism*, Orient BlackSwan, 2019, S.1.

damit bezeichneten Bevölkerungsgruppe geworden. Der Begriff wird von den Betroffenen selbst abgesehen von der Etymologie auf vielfache Weise gedeutet, doch die wohl entscheidende Zugehörigkeit des Dalits ist die zu den „Scheduled castes“. Das heißt, Dalits sind von der Adivasi<sup>599</sup>-Bevölkerung („Ureinwohner“) einerseits und anderen niedrigen Kasten andererseits zu unterscheiden, und zwar aufgrund der Familienherkunft.<sup>600</sup>

In ihrem „Dalit Panthers“<sup>601</sup> Manifest von 1973 haben die Dalit Panthers die Bedeutung von Dalit allgemein definiert: Wer ist Dalit? Mitglieder geplanter Kasten und Triebes, Neo-Buddhisten, Arbeiter, Landlose und Arme, Bauern, Frauen und alle, die politisch, wirtschaftlich und im Namen der Religion ausgebeutet werden.<sup>602</sup>

Christophe Jaffrelot hat die Bezeichnung „silent revolution“ für den Aufstieg der niedrigen Kasten in der nordindischen Politik geprägt.<sup>603</sup>

Die Dalits werden als „Outcaste“ bezeichnet, da die Architekten des Sozialsystems ihre Aufnahme in die vierfach abgestufte Kastenstruktur der indischen Gesellschaft nicht zulassen. Sie bleiben auf dem niedrigsten Rang der indischen Gesellschaft.

Das Wort Dalit ist gleichbedeutend mit depressiven Klassen. Anscheinend wurde es in den 1930er Jahren als Hindi- und Marathi-Übersetzung von „Depressed Classes“ verwendet, der Begriff Dalit, der hauptsächlich für die heutigen „Scheduled Kasten“ verwendet wird. Heute wird es auch im Kontext der indischen Gesellschaft im gleichen Sinne verwendet. In der indischen Gesellschaft wird das Merkmal Kaste weniger im

---

<sup>599</sup> „The term „ST” as an administrative category carries two meanings: a specific official identity, and the identity providing special constitutional rights. The point that should be noted here is that the power to determine some section of the Indian population as st is vested with the State. In another sense, st is a definition constructed by the modern state for the purpose of administration, policymaking and developmental initiatives”. In: Nongkynrih, Aurelius Kyrham: *Scheduled Tribes and the census: A sociological inquiry*, Economic and Political Weekly, 2010, S. 43-47. Hier. S. 44.

<sup>600</sup>Wessler, Heinz Werner: *Der Brachvogel bin ich‘. Themen und Tendenzen gegenwärtiger Dalit-Literatur in Hindi (Beiträge zur Indologie)*, Harrassowitz Verlag, 2015, S. 3.

<sup>601</sup>Educated youth from the slums of Mumbai, India started the Dalit Panther Movement (DPM) in June 1972, inspired by Dr. Bhimrao Ambedkar and the U.S. Black Panthers. Dalits (“downtrodden”) are the lowest “untouchable” caste in Hinduism. (<https://www.blackpast.org/global-african-history/dalit-panther-movement-1972-1977/>) (Gelesen am. 20. 09.2010.)

<sup>602</sup>Brueck, L. R., & Brueck, L.: *Writing Resistance*, Columbia University Press, 2014, S.9.

<sup>603</sup>Wessler, Heinz Werner: *Der Brachvogel bin ich‘. Themen und Tendenzen gegenwärtiger Dalit-Literatur in Hindi (Beiträge zur Indologie)*, Harrassowitz Verlag, 2015, S. 3.

Sinne eines religiösen oder Klassenmerkmals, eher als Identitätsdeterminante umgesetzt. Das soziale Stigma und eine Vielzahl von Behinderungen basieren auf der Kaste und sind in erheblichem Maße die bestimmenden Merkmale von Dalits, selbst wenn ein Dalit sozial aufsteigt oder die Religion wechselt. Die Nachteile, die durch die niedere Kastenzugehörigkeit erwachsen, unterscheiden sich sehr von den Nachteilen wirtschaftlich armer Menschen. Ein wirtschaftlich armer Mensch kann nicht die Privilegien eines wirtschaftlich Bevorzugten genießen, aber ihm wird keine kulturelle, soziale Teilhabe vorenthalten. Auch mittellose Menschen der oberen Kasten sind nicht gezwungen, in Wohnbezirken außerhalb des Dorfes zu leben. Im Gegensatz dazu sehen sich Dalits mit dem Ausschluss aus elementaren Lebensbereichen der oben genannten drei Sphären (Brahman, Kshatriya, Vaishya) konfrontiert.

In Indien gab und gibt es immer noch Dalit-Bewegungen gegen Diskriminierung und gegen soziale Exklusion. Die Dalit-Bewegung wird oft als Bewegung gegen Nicht-Dalits im Allgemeinen und gegen Brahmanen im Besonderen missverstanden. Sie richtet sich aber nicht gegen eine Kaste oder Gemeinschaft, sondern gegen die Unberührbarkeit in jeder Kaste und Gemeinschaft/Gesellschaft in Indien. Das Wesen der Dalit-Bewegung wurzelt in den Idealen der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Der zentrale Zweck der Dalit-Bewegung ist die Schaffung einer Gesellschaft, die auf sozialer Gleichheit beruht.

Die Dalits hatten früher kein Recht auf Bildung und daher konnten sie ihre Erfahrungen als unberührbare Menschen nicht sichtbar machen. Aber besonders nach der Unabhängigkeit Indiens begannen sie ihre Identität und Würde zunächst in mündlichen Formen und später in Reden und Schriften zu artikulieren. Schriftsteller, Nicht-Dalits und Dalits wurden sich der Auswirkungen des Kastensystems in Indien bewusst. Sie begannen ein breites Spektrum an Erfahrungen in verschiedenen literarischen Genres - als Forschungsartikel, Gedichte, Dramen, Kurzgeschichten und Romane - über das ausgebeutete soziale, ökonomische und kulturelle Leben aus Dalit-Sicht zum Ausdruck zu bringen. Unten wird noch diskutiert, was Dalit-Literatur ist und wer sie schreibt. Die Dalit-Literatur, die Literatur der Unterdrückten, machte ihre Präsenz erstmals in der Marathi-Literatur in den siebziger Jahren sichtbar. Später verbreitete sie sich in Gujarati, Kannada und anderen Sprachen der Nachbarstaaten. Sie sah sich Herausforderungen aus



den konventionellen literarischen Schriften gegenüber, da sie nicht den gängigen Parametern folgt.

### 3.2.2. Dalit-Literatur

Dalit-Texte dokumentieren die Leiden und Gräueltaten eines großen Teils der Bevölkerung. Das Schreiben geht von einer gelebten Erfahrung von Trauma, Armut, Gewalt, Exklusion, Diskriminierung und Leid aus<sup>604</sup>. „Trauma“ bezieht sich traditionell auf die Zerstörung von Subjekten und des Selbst.<sup>605</sup> Pramod K. Nayar bezieht sich auf die Definition von Cathy Caruth, die argumentiert, dass „trauma is not simply an effect of destruction but also, fundamentally, an enigma of survival“<sup>606</sup> und genau das erreicht die Dalit-Schrift. Es zeigt die Struktur der traumatischen Erfahrung (Kaste in Indien) und zeigt gleichzeitig auf, wie die Opfer das Ereignis bekämpft, überwunden und überlebt haben. Dalit Lifewriting handelt von der Rekonstruktion seiner selbst nach dem traumatischen Ereignis.<sup>607</sup>

Gayatri Chakravorty Spivak stellt eine relevante Frage in ihrem Buch: „Können die Subalternen sprechen?“<sup>608</sup> Im Kontext der Dalits befindet sich diese Subalternität nicht in der Kolonialstruktur, sondern in der von der Kaste geprägten kulturellen, wirtschaftlichen und vor allem sozialen Struktur der hinduistischen Gesellschaft. Die Dalit-Literatur hat sich als integraler Bestandteil einer größeren politischen Bewegung herausgebildet, die im heutigen Indien substanziellen und weitreichenden Protest gegen das fest verankerte System der Unberührbarkeit und das sozial institutionalisierte System der kastenbasierten Hierarchie, Exklusion und Diskriminierung bietet. Ihre moderne Geschichte geht bis in die frühen 1970er Jahre zurück, als ein literarisch-aktivistisches Kollektiv namens „Dalit Panthers“ gegründet wurde, dessen Mitglieder hauptsächlich in Marathi schrieben, der Sprache von Maharashtra. Die Dalit-Literatur hat sich in den letzten Jahren zu einem mächtigen und einflussreichen Instrument entwickelt, um die Stimmen der am stärksten

---

<sup>604</sup>Nayar, K. Pramod: Bama's Karukku: *Dalit Autobiography as Textimony*, *The Journal of commonwelth Literature*, June, 2006, S. 83-100. Hier. S. 83-84.

<sup>605</sup>Ebd. S. 83

<sup>606</sup>Caruth Cathy: zit. nach. Nayar, K. Pramod: Bama's Karukku: *Dalit Autobiography as Textimony*, *The Journal of commonwelth Literature*, June, 2006, S. 83-100. Hier. S. 83-84.

<sup>607</sup>Nayar, K. Pramod: Bama's Karukku: *Dalit Autobiography as Textimony*, *The Journal of commonwelth Literature*, June, 2006, S. 83-100. Hier. S. 83-84.

<sup>608</sup>Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the subaltern speak?*, *Die Philosophin* 14.27, 2003, S. 42-58.

unterdrückten Klassen/Kasten Indiens in einer Reihe von Sprachen zu artikulieren, darunter auch Hindi.

In dem Buch *Dalit Literatures in India* wird der Begriff Dalit-Literatur ausführlich behandelt. Sie sind der Meinung, dass Dalit-Literatur Vorstellungskraft und ästhetische Sensibilität produziert hat. Dalit-Literatur kann nicht nur auf eine Auseinandersetzung mit dem Opfer oder zur bloßen Verurteilung der abscheulichen Misshandlungen niedriger Kasten reduziert werden. Dalit-Literatur hat sich heute eine neue Art der literarischen/ästhetischen Vorstellungskraft etabliert, die das traditionelle Schreiben, ästhetische Kriterien und Praktiken in Frage stellt.<sup>609</sup>

Die Dalit-Literatur befasste sich laut Toral Gajarawala mit historischer Repräsentation und Revision sowie mit ihrer eigenen Historizität.<sup>610</sup> Die Frage des Dalit-Bewusstseins (Dalit-Chetna) ist die zentrale Frage der zeitgenössischen Dalit-Literatur. Diese Literatur beruft sich auf eine modernisierte Form der literarischen Strömungen des Progressivismus, des sozialen Realismus, sozialistischem Realismus und Antikolonialismus. Wie artikuliert und fördert der literarische Text ein politisches Erwachen? Dalit Literatur im Sinne einer Literatur „geschrieben von und für Dalits“ ist wahrscheinlich die wichtigste literarische Bewegung des modernen Indien. Auf Hindi wie in vielen anderen Landessprachen folgt das Schreiben von Dalit-Prosa dem Paradigma von anderen Protestliteraturen. Die modernen Ursprünge der Dalit-Literatur liegen in afroamerikanischen Bewegungen. Deren Texte dienten als Vorbilder.<sup>611</sup>

Dalit-Literatur ist ein unpräziser Begriff, der oft ganz unterschiedliche Vorstellungen von Dalit und Literatur voraussetzt. Die Dalit-Literatur unterscheidet sich von der indischen Mainstream-Literatur, indem sie die Merkmale Widerstand, Wut und ätzender Realismus hervorhebt.<sup>612</sup> Dalit-Literatur ist nicht nur ein Versuch, eine Dalit-Stimme wiederzugewinnen, sondern bemüht sich auch eindeutig darum, diese Dalit-Stimme in den indisch-literarischen Kanon zu integrieren.<sup>613</sup>

---

<sup>609</sup>Abraham, Joshil K., and Judith Misrahi-Barak (Hrsg.): *Dalit Literatures in India*, Routledge, 2015, S. 21.

<sup>610</sup>Gajarawala, Toral Jatin: *Some Time between Revisionist and Revolutionary: Unreading History in Dalit Literature*. Publications of the Modern Language Association of America 126.3, 2011, S. 575-591.

<sup>611</sup>Vgl. Gajarawala, Toral Jatin: *The Casteized Consciousness: Literary Realism and the Politics of Particularism*. *Modern Language Quarterly* 73.3, 2012, S. 329-349. Hier. S. 329.

<sup>612</sup>Brueck, L. R., & Brueck, L.: *Writing Resistance*. Columbia University Press, 2014, S.8-9.

<sup>613</sup>Ebd. S. 8.

Digish Mehta beschreibt die Dalit-Literatur als Literatur, die von Mitgliedern der Dalit-Klasse verfasst wurde und authentisch von ihren Erfahrungen mit der Entbehnung zeugt.<sup>614</sup>

Die Dalit-Literatur versucht, dem Diskurs des Kastensystems entgegenzuwirken, indem sie eine korrigierende Sicht darauf bietet, wie die Identität des Dalit-Subjekts durch seinen Existenzzustand konstituiert wurde. Was dabei herauskommt, ist eine Literatur des Engagements und des Widerstands, die darauf abzielt, Raum für eine traditionell übersehene Gruppe zu schaffen, um sowohl die Denkweise der Dalit-Gemeinschaft über sich selbst als auch die Art und Weise zu ändern, in der sie traditionell den anderen Gruppierungen der indischen Gemeinschaft untergeordnet wird. Diese neue Ethik, die durch literarische Erzählungen, insbesondere Lebenserzählungen, kommuniziert wird, beziehen Dalits wiederum auf alle unterworfenen Gemeinschaften der ganzen Welt.<sup>615</sup>

Dalits wurden außerhalb der Dorfgrenze angesiedelt. Dalit-Literatur im Allgemeinen und Dalit-Autobiographien im Besonderen als Mittel zur Ausdrucksform stellen die Hegemonie dominanter Klassen in Frage, um die Identität der Dalits neu zu definieren. Damini Kain bezieht sich auf Baburao Bagul, der Dalit-Literatur hauptsächlich als Literatur der einfachen Menschen betrachtet. Er ist der Meinung, dass Shudras (besonders Dalits und auch die Menschen aus anderen niedrigen Kasten) und Atishudra (Unberührbare) nicht in der Mainstream-Literatur vertreten waren, die der „Ideologie des Ästhetizismus oder der Kunst um der Kunst willen“ verpflichtet sei. Ihm zufolge lehnt die Dalit-Literatur diese Tradition ab, weist dem einfachen Menschen die Hauptrolle zu und tritt für den Sozialismus ein. Als Antwort auf die vorherrschende offizielle Literatur dient das Dalit-Schreiben als Medium des Widerstands und der Behauptung. Limbale ist der Ansicht, dass „Schreiben“ für die Dalit-Autoren ein befreiender Prozeß ist, durch den

---

<sup>614</sup>Digish Mehta, *Differing Contexts: The Theme of Oppression in Indian Literature*, New Comparison, 1989, S. 83.

<sup>615</sup>Vgl. Festino, Cielo Griselda: *Dalit women life-narratives and literature as experience Universidade Paulista, Acta and Scientiarum, Language and Culture*, Brazil, 2015. S. 25-36.

sie unterdrückte Stimmen zu Gehör bringen können. Ablehnung und Aufruhr in der Dalit-Literatur wurden aus dem Mutterleib des Dalits-Schmerzes geboren.<sup>616</sup>

Arjun Dangle, ein Schriftsteller und Leiter der Dalit Panther-Bewegung, hat in dem von ihm herausgegebenen Buch *Poisoned Bread* Dalit-Literatur definiert als:

„Die Dalit-Literatur ist eine, die die Menschen mit dem Kastensystem und der Unberührbarkeit in Indien vertraut macht. Sie reift unter soziologischen Gesichtspunkten und hängt mit den Prinzipien der Negativität, Rebellion und Loyalität gegenüber der Wissenschaft zusammen und endet schließlich als revolutionär.“<sup>617</sup>

Die Dalit-Literatur ist auch in der Lage, den früheren und gegenwärtigen Zustand der Dalits zu beurteilen. Dangle erklärt die Dalit-Literatur wie folgt: Diese Literatur sei eng mit den Hoffnungen auf Freiheit einer Gruppe von Menschen verbunden, die als Unberührbare Opfer sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Ungleichheit sind. Das Studium der Dalit-Literatur oder der Rolle dieser Literatur nur aus literarischer oder akademischer Sicht bietet, so Dangle, keine vollständige Perspektive für ihre Bewertung an. Dalit-Literatur müsse im soziologischen bzw. kulturellen Rahmen bewertet werden. Diese Gesamtperspektive fehle bisher bei der Überprüfung der Dalit-Literatur.<sup>618</sup>

Manejar Pandey, der größte Kritiker, schreibt in einem Artikel in einer Zeitschrift *Dalit Chetana Sahitya*, da die Dalits Analphabeten waren, konnten sie keine eigene Literatur schreiben. Daher wird der größte Teil der verfügbaren Literatur von Nicht-Dalit-Schriftstellern verfasst.<sup>619</sup> Dieser Trend unter den Nicht-Dalit-Schriftstellern, über die Unberührbaren zu schreiben, findet sich immer noch in Werken zeitgenössischer indischer Autoren wie Mahashweta Devi, Amitav Ghosh und Aravind Adiga. Ein gutes Beispiel dafür ist Arundhati Roys „Gott der kleinen Dinge“, der uns an die unvermeidliche Präsenz der bösen Mächte in den Kasten bzw. im Kastensystem erinnert, das seit Jahrhunderten in der indischen Gesellschaft verankert ist.

Ein Teil der Nicht-Dalit-Schriftsteller befürwortet, dass die über Dalit-Themen geschriebene Literatur als Dalit-Literatur eingestuft werden kann, ohne Rücksicht darauf,

---

<sup>616</sup>Bagul Baburao, zit. nach, Kain, Damini: Forward press. 11. Juli, 2020. (<https://www.forwardpress.in/2020/07/for-baburao-bagul-dalit-literature-was-about-defiance-in-the-face-of-suffering/>) (Gelesen am 20.02. 2021.)

<sup>617</sup>Siehe: Dangle, Arjun: *Dalit literature: past, present and future*. The Poisoned Bread: Übersetzt aus Marathi ins Englische, Orient Longman, Hyderabad, 1992.

<sup>618</sup>Ebd.

<sup>619</sup>Siehe: Pandey, Manager in *Dalit Chetna Sahitya*

ob der/ die Schriftsteller/in ein/e Dalit oder ein Nicht-Dalit ist. Die meisten Dalit-Denker und Kritiker sind jedoch der Meinung, dass die von Nicht-Dalits verfasste Literatur nicht als Dalit-Literatur betrachtet werden kann. Laut Namawar Singh, einem bekannten Hindi-Kritiker, kann hingegen ein literarisches Werk, das „Dalit-Erfahrungen, -Werte, -Unruhe, -Neugierde und -Fragen manifestiert, Dalit-Literatur genannt werden, ohne den Autor zu berücksichtigen“.<sup>620</sup>

Sharankumar Limbale schreibt: Mit Dalit-Literatur meine ich das Schreiben über Dalits von Dalit-Schriftstellern mit Dalit-Bewusstsein. Die Form der Dalit-Literatur ist ihrem Dalit-Sein (Dalitness) inhärent, und ihr Zweck liegt auf der Hand: die Dalit-Gesellschaft über ihre Exklusion zu informieren und den Hindus der oberen Kaste von ihrem Schmerz und ihrem Leiden zu erzählen.<sup>621</sup>

Amar Nath Prasad sagt: „Nicht-Dalit-Schriftsteller haben über das Leben der Dalits geschrieben, und die meisten dieser Schriftsteller haben aus reinem Mitgefühl geschrieben. Bloße Sympathie bringt keine revolutionäre Literatur hervor. In Nicht-Dalit-Schriften sind das Bild eines Dalits und die Interpretation seines Lebens verzerrt“.<sup>622</sup>

### 3.3.3. Ursprung der Dalit-Literatur in Indien

Das Hauptziel der Dalit-Literatur, ob von Dalit-Schriftstellern oder Nicht-Dalit-Schriftstellern, bestand immer darin, gegen ein ungleiches, diskriminiertes soziales System, das eine Gemeinschaft exkludiert, zu protestieren. Ein Versuch, den Verlauf seines Wachstums zu verfolgen, zeigt, dass die Dalit-Literatur hauptsächlich in Maharashtra florierte - einem Ort, der nicht nur revolutionäre Dalit-Führer wie Mahatma Jyotiba Phule und Bhim Rao Ambedkar hervorbrachte, sondern auch den Verlauf der

---

<sup>620</sup>Singh, Namawar, zit. nach. Rai, Amod K: *Dalit Literature: Origin, Nature, Definition and Scope*. In: Singh, Karan, Rai, Amod, and Yadav, Jyoti (Hrsg.): *Dalit Literature: Challenges & Potentialities*, New Delhi, Creative Books, 2009, S. 39-45.

<sup>621</sup>Sharankumar Limbale: *Towards an Aesthetic of Dalit*, übersetzt von. Alok Mukharjee, Orient Longman, Hyderabad, 2004, S. 19.

<sup>622</sup>Prasad, Amar Nath and M.B. Gaijan (Hrsg.): *Dalit Literature: A Critical Exploration*. Sarup & Sons: New Delhi, 2007. S. 35.

Dalit-Bewegung in ganzen Indien beeinflusste. Jyotiba Phule kritisierte in seinem Buch *Ghulamgiri* die brahmanisch-hinduistische Gesellschaft, die vom Kastensystem vorgegeben war. Seine Theaterstücke und Gedichte, die mit Rhetorik der Erleuchtung aufgeladen sind, spielten eine entscheidende Rolle, um die Dalit-Massen aus ihren Jahrhunderten der Exklusion und Sklaverei zu erwecken. In ähnlicher Weise bereiten anschauliche Beschreibungen der kaum menschenwürdigen Existenz von Dalits in den Geschichten von Bandhumadhav, S.M. Mate, Annabhau Sathe und Shankar Rao Kharat den Boden für spätere Dalit-Schriftsteller und Kurzgeschichtenschreiber. Vielen Gelehrten zufolge beginnt die Dalit-Literatur jedoch mit B. R. Ambedkar, dessen Ideologie und Aktivitäten die notwendigen Impulse für die Entwicklung der Dalit-Literatur gaben. Laut Arjun Dangle war Ambedkar der Pionier der Dalit-Literatur.<sup>623</sup>

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass Ambedkars revolutionäre Aktivitäten in Verbindung mit seinem tief verwurzelten Glauben an die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit den Kurs der Dalit-Literatur belebten. Seine epochalen Essays sowie seine Veröffentlichungen wie *Mook Nayak*, *Bahiskrut Bharat*, *Janata* und *Samata* lehnten nicht nur die traditionelle brahmanische Interpretation der Kastenhierarchie ab, sondern verbreiteten auch die Botschaft der Selbstachtung. Er betonte die Notwendigkeit einer Verbreitung der Bildung unter den Dalits, da er der Meinung war, dass wahre Emanzipation durch Wissen zustande kommt. Er gründete 1946 das Siddhartha College in Bombay und 1947 das Milind College in Aurangabad. Beide Institutionen nahmen eine führende Rolle bei der Förderung der Dalit-Bewegung ein und erwiesen sich schließlich als Förderstätten vieler berühmter Dalit-Intellektueller und Literaturkünstler.

Das auffälligste literarische Ereignis der 1970er Jahre, das die von der oberen Kaste dominierte „Mainstream“-Marathi/indische Literatur dazu zwang, den Wert von Dalit-Schriften anzuerkennen, war die Entstehung der Dalit Panthers - einer literarischen Organisation der Dalit, die genug Macht besaß, um einen politischen Umbruch auszulösen. Während dieser Zeit braute sich vor allem in Maharashtra eine weit verbreitete Unzufriedenheit gegen ein zerbrochenes und ausbeuterisches sozioökonomisches System zusammen.

---

<sup>623</sup>Siehe. Einleitung von Dangle, Arjun. *Poisoned Bread*: Überstzt aus Marathi ins Englische, Orient Longman, Hyderabad, 1992.

Die Entstehung von Dalit-Schriften in anderen Teilen Indiens um das letzte Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts markierte ein neues Kapitel in der Geschichte der indischen Literatur. Dazu ist Dalit-Literatur in Hindi ein neues Phänomen, ein Produkt der letzten zwei Jahrzehnte; Kritiker, Intellektuelle und Schriftsteller behaupten, es sei der unmittelbare Ausdruck der Identität der Dalit oder der „unberührbaren Kasten“. Einige führen seine Ursprünge auf die politischen Schriften zurück, die „Unberührbare“ zur Selbstbehauptung anspornten, aber die meisten sind sich einig, dass seine moderne Form Ende der 1980er Jahre als Poesie, Fiktion und Autobiographie in Erscheinung tritt.<sup>624</sup>

Literarische Werke von Dalits haben in Bundesländern Indiens, in denen Hindi gesprochen wird, seit ihrem Entstehen der 80er Jahre stark zugenommen. Eine große Anzahl von Dalit-Büchern und Zeitschriften wurde veröffentlicht, und in einem solchen Milieu der literarischen Behauptung der Dalit stand die Autobiographie im Mittelpunkt, da viele Dalit-Schriftsteller über dieses Genre ihre literarische Karriere begannen. Von allen literarischen Genres lassen sich Schmerz, Exklusion, Diskriminierung und Demütigung am besten durch Autobiographien darstellen.

Die Heuchelei eines sozialen Systems/ eines Kastensystems, das Menschen aus niedrigen Kasten versklavt, indem es ihnen Bestimmungen zuweist, die als Normen in für heilig deklarierten Schriften fixiert sind, spiegelt sich in Omprakash Valmikis *Joothan* wider:

„Geboren zu sein, liegt nicht in der Kontrolle einer Person. Wenn es unter der Kontrolle eines Menschen geschrieben worden wäre, warum wäre ich dann in einem Bhangi-Haushalt geboren worden? Haben diejenigen, die sich selbst als Standardträger des großen kulturellen Erbes dieses Landes bezeichnen, sich selbst entschieden, in welche Häuser sie hineingeboren werden sollen? Obwohl sie sich zur Rechtfertigung ihrer Position den heiligen Schriften zuwenden, den heiligen Schriften, die feudale Werte begründen, anstatt Gleichheit und Freiheit zu fördern“.<sup>625</sup>

Dalit-Autoren haben fast in allen traditionellen literarischen Genres wie Poesie, Roman, Kurzgeschichten, Drama und Autobiographie geschrieben. Aber während sie mit diesen Genres umgehen, haben sie ihnen neue Dimensionen gegeben, da die Themen, mit denen sie sich befassen, und die Erfahrungen, über die sie schreiben, nur den Gemeinschaften eigen sind, in denen sie geboren sind. Die Erfahrungen und Gefühle, die in Dalit-

---

<sup>624</sup>Vgl. Gajarawala, Toral Jatin: *Some Time between Revisionist and Revolutionary: Unreading History in Dalit Literature*. Publications of the Modern Language Association of America 126.3, 2011, S. 575-591. Hier. S. 575.

<sup>625</sup>Valmiki, Omprakash: *Joothan*, Radhakrishn Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018.

Autobiographien zum Ausdruck kommen, sind so einzigartig und seltsam, dass es für diese Lebensgeschichten sehr schwierig ist, die traditionelle Form der Autobiographie zu akzeptieren.

### 3.4. Dalit-Autobiographien als Traumaliteratur

Dalit-Autoren haben eine starke Neigung zum Verfassen von Autobiographien gezeigt, was deutlich macht, dass sie „auf die Authentizität der Erfahrung setzen“.<sup>626</sup>

Dalit-Autobiographien sind persönliche Berichte über das Leben von Menschen, die einst als unberührbar und unrein galten. Als Schreibform sind Autobiographien ideal für die Trauma-Literatur, denn wenn marginalisierte Menschen über ihre Leidenserfahrungen schreiben, insbesondere über sozial und religiös evoziertes Leid (wie im Fall des Dalit-Traumas), besitzen diese Erzählungen eine große „transformative Kraft“ und können sehr wirkungsvoll sein.

Dalit-Autoren wurden sowohl wegen ihrer Genrewahl als auch wegen des Inhalts ihrer Autobiographien kritisiert; diese Texte wurden als „kunstlose Ergüsse der unmittelbaren Erfahrung der Dalit-Autoren“ bezeichnet und als „wiederholend und stereotyp“ bezeichnet. Als Reaktion darauf betont Valmiki, wie wichtig es ist, die Vergangenheit zu gestalten und zu strukturieren, um sowohl bei Dalit- als auch bei Nicht-Dalit-Lesern „eine Leidenschaft für Veränderungen zu wecken“.<sup>627</sup> Autobiographien werden von gewissen Kritikern als ein Genre angesehen, das „zu Leuten von ‚hohem Ruf‘ gehören sollte oder Leuten, die etwas von ‚historischer Bedeutung‘ zu sagen haben“.<sup>628</sup> Das zeigt, wie gesellschaftliche Unterscheidungen sogar in den literarischen Diskurs übertragen werden.<sup>629</sup>

---

<sup>626</sup>Siehe: Einleitung der Übersetzung von *Joothan* von Om Prakash Valmiki. Übersetzt von Mukherjee, Arun Prabha, Columbia University Press, 2003.

<sup>627</sup>Siehe: Einleitung der Übersetzung von *Joothan* von Om Prakash Valmiki. übersetzt von Mukherjee, Arun Prabha. Columbia University Press, 2003.

<sup>628</sup>Vgl. Linda R. Anderson: *Autobiography. (The New Critical Idiom)*. London, Routledge, 2001. S. 8. (Eigene Übersetzung)

<sup>629</sup>Vgl. Linda R. Anderson: *Autobiography. (The New Critical Idiom)*. London, Routledge, 2001. S. 8.



Dalit-Autobiographien sind daher aus vielen Gründen wichtig. Wenn es um eine Gemeinschaft von Menschen geht, die mit dieser spezifischen Art von institutionalisierten Vorurteilen konfrontiert sind, können Nicht-Dalits der oberen Kasten solche Erfahrungen nicht nachvollziehen und darstellen; und da Wissen und Bildung traditionell nur den Hindus der oberen Kaste zugänglich war, ist der bloße Akt des Schreibens dieser Autobiographien eine Form von Widerstand und Fortschritt. Das Trauma der Dalits ist definitiv von historischer Bedeutung.

Sharankumar Limbale, den Arun Prabha Mukharjee in der Einleitung ihrer Übersetzung von *Joothan* zitiert, stellt die Frage: „Tote Tiere zerren/abhäuten und zerschneiden – wie könnten Nicht-Dalits allein mit ihrer Vorstellungskraft über diese Dalits-Erfahrung schreiben? Wie könnten sie die Wut fühlen, die in den Herzen der Unberührbaren aufgrund ihrer Hilflosigkeit aufsteigt?“<sup>630</sup> Tatsächlich sind solche Erfahrungen so einzigartig, dass „Dalit-Schreiben ein neues Wörterbuch erfordert“.<sup>631</sup>

Dalit-Literatur und Dalit-Literaturkritik bilden eine Antwort auf Gayatri Spivaks berühmte Frage *Können die Subalternen sprechen?* Sie (Dalits) tun Einerseits dies tatsächlich, wenn sie zunächst ihre minderwertige Position als höhere Kaste Hindu's fremd dekonstruieren, indem sie die klassische indische Literatur umschreiben, die von einer Religion geprägt ist, die sich größtenteils durch rituelle Reinheit definiert und Menschen danach klassifiziert. Zweitens fordern Dalit-Schriftsteller in Spivaks Sinn eine Literatur heraus, die nach westlich-angelsächsischem Vorbild das Individuum in den Vordergrund stellt. Da sie historisch als Gemeinschaft von Unberührbaren stigmatisiert wurden, steht die Gemeinschaft für die Dalits über den Bedürfnissen des Einzelnen. Was sich herausgebildet hat, ist eine literarische Tradition, die in ihrem Wunsch, die Würde ihrer Gemeinschaft wiederherzustellen, eine Herausforderung für den Main-Stream der indischen Literatur darstellt, sowohl inhaltlich als auch formal. Das Hauptgenre sind Lebenserzählungen in Form von Autobiographien und fiktiven Autobiographien, die sich als Metaphern der Sichtbarkeit anbieten. Was den Inhalt betrifft, so lösen sich diese

---

<sup>630</sup>Sharankumar Limbale: *Towards an Aesthetic of Dalit*, übersetzt von. Alok Mukharjee, Orient Longman, Hyderabad, zit. nach. Mukharjee, Arun Prabha: *Joothan. A Dalit Life*, Columbia University Press, 2003. (Siehe: Einleitung der Übersetzung von *Joothan* von Om Prakash Valmiki. übersetzt von Mukherjee, Arun Prabha)

<sup>631</sup>Ebd.

Lebenserzählungen sowohl von der traditionellen Autobiographie als auch von der bürgerlichen indischen Literatur, da sie die indische soziale Hierarchie eher von unten als von oben betrachten und anstatt der Notlage eines Einzelnen darzustellen, das Leben der Gemeinschaft als Ganzes thematisieren. Denn für den Dalit kann die Zwangslage des Individuums nur in Bezug auf seine Gemeinschaft definiert werden. Mit anderen Worten: Es sind Geschichten, die nicht die Heldentaten eines Individuums darstellen, sondern die Konflikte einer Gemeinschaft erzählen.<sup>632</sup>

Die Autobiographie ist seit den 1960er und 70er Jahren ein bedeutender Teil der Dalit-Literatur. Autobiographie ist für Dalit-Schriftsteller ein entscheidendes Genre. Dalit-Autobiographien sind nicht nur Selbstanalyse oder Selbsterzählung, sondern eine kollektive und soziale Transformation des „Selbst“.

Die Dalit-Autoren nannten die autobiografischen Erzählungen „Selbstgeschichten“ (Atmakatha) oder „Selbstberichte“ (Atma vritta).<sup>633</sup>

Die Entstehung der Dalit-Autobiographie eröffnet der Studie der Autobiographie in der indischen Literatur eine neue Dimension. Dalits wurden wegen des marginalisierenden Kastensystems und seiner sozialen Hierarchie lange Zeit von der Bildung ausgeschlossen. Nach ihrer Ausbildung nahmen einige von ihnen das Schreiben als Waffe zur Selbstbehauptung und als Akt des Protests.

Das Genre Autobiographie hat sich als postkapitalistische literarische Äußerung entwickelt, von der allgemein angenommen wird, dass sie das Ziel hat, die Leistungen und Errungenschaften eines Individuums aufzuzeichnen. Dieser Akt der Aufzeichnung der eigenen Leistung ist jedoch bei den Dalit-Autobiographien nicht anwendbar. Anstatt das Selbst zu feiern, erzählen die Dalits ein Leben voller Schmerz und Leiden ihres Kollektivs. Das individuelle Gedächtnis ist in dieser Hinsicht das kollektive Gedächtnis.

---

<sup>632</sup>Vgl. Festino, Cielo Griselda: *Dalit women life-narratives and literature as experience* Universidade Paulista, Acta and Scientiarum, Language and Culture, Brazil, 2015, S. 25-36

<sup>633</sup>Kumar, Vivek: *Situating Dalits in Indian Sociology*, Sociological Bulletin, vol. 54, no. 3, 2005, S. 514–532.

Im Kontext der Dalit-Literatur ist die Autobiographie eine klare Antwort auf das individualisierende Verhalten mancher Menschen, die Dalis grundsätzlich nicht mit ihrem Eigennamen, sondern mit der Kastenbezeichnung anreden und ihnen damit Individualität absprechen. Dennoch gilt auch hier, dass im Mittelpunkt der Dalit-Literatur nicht Individuen, sondern die Dalits als politisch-sozial oder auch kulturell definierte Gruppe stehen. Dalit- Autobiographien erzählen zwar die Lebensgeschichte einer Person, aber stärker als andere Exemplare dieser Gattung stellen sie das individuelle Leben als geprägt von der Zugehörigkeit zur Dalit-Gemeinschaft dar.<sup>634</sup> Was das Individuum erlebt, wie ihm die Umwelt begegnet, was es selbst erreicht, in allem ist die Auswirkung der Geburt als Dalit spürbar, und insofern ist die Autobiographie ein typischer Vertreter dessen, was wir als Dalit-Literatur bezeichnen haben. Zugleich zeigen die Autobiographien, die ja von gebildeten und beruflich erfolgreichen Dalits geschrieben werden, dass die Dalit-Identität eine Konstruktion ist, deren Inhalt und Geltungsbereich immer wieder verhandelt werden muss.<sup>635</sup> Die Dalit-Autobiographie ist Ausdruck sowohl der Identität als auch der Suche nach einer Identität als Dalit.

Auf Hindi erschienen die ersten von Dalits geschriebenen Darstellungen der eigenen Lebensgeschichte in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts. Die bekanntesten Dalit-Autobiographien auf Hindi sind *Apne Apne Pinjare* von Mohandas Naimishray (1995), *Joothan* (1997) von Omprakash Valmiki und *Tiraskrit* (2002) von Surajpal Chauhan. Tulsi Rams *Murdahiya* und *Manikarnika* sind weitere herausragende Vertreter dieser Gruppe. *Joothan* wurde ins Englische und *Murdahiya* wurde ins Deutsche übersetzt.

In der Dalit-Autobiographie, wie auch in Autobiographien anderer marginalisierter Gruppen, basiert die gesamte Lebenserzählung auf der Idee der kommunalen / religiösen / hautfarbigen Identität. Der Aufstieg der Dalit-Autobiographie als neues Genre in Hindi hat einen wichtigen literarischen Raum für den Ausdruck der kulturellen Identität der Dalit geschaffen. Aus diesem Grund wird eine Studie über Hindi-Dalit-Autobiographien Klarheit darüber geschaffen, wie die Dalit in ihre Vergangenheit blicken, sich an sie erinnern bzw. wiedererinnern und rekonstruieren. Dabei wird die Dalit- Identität von der

---

<sup>634</sup>Beth, Sarah: *Hindi Dalit Autobiography: An Exploration of Identity. Modern Asian Studies*, vol. 41, no. 3, 2007, S. 545–574. Hier. 551.

<sup>635</sup>Ebd. S. 559ff.

Dalit-Gemeinschaft selbst in sozialer und kultureller Hinsicht neu formuliert und wiedererlangt.

Stephen Butterfield schreibt über Autobiographien von Afroamerikanern: “the self belongs to the people, and the people find a voice in the self”<sup>636</sup>. („Das Selbst gehört dem Volk, und das Volk findet eine Stimme im Selbst“.) Die Subjektivität in diesen Autobiographien wird daher durch die tiefe Verbindung zwischen dem individuellen Selbst und dem gemeinschaftlichen Selbst kompliziert.<sup>637</sup> Darüber hinaus haben theoretische Studien von Margo Perkins und Barbara Harlow diskutiert, wie Erzählung und Autobiographie als Mittel zur politischen Behauptung von den marginalisierten Gruppen verwendet wurden. Viele ihrer Erkenntnisse zeigen wichtige Ähnlichkeiten mit der Art und Weise, wie Dalits ihre eigenen Autobiographien als politischen Akt instrumentalisieren. Für Perkins und Harlow wird die autobiographische Erzählung als der eigentliche Ort des Machtkampfes wahrgenommen, an dem die Stimme des marginalisierten Individuums die institutionalisierte Erzählung der dominierenden Gruppe bestreitet. Harlow schreibt:

“If resistance poetry challenged the dominant and hegemonic discourse of an occupying or colonizing power by attacking the symbolic foundations of that power and erecting symbolic structures of its own—resistance narratives go further still in analyzing the relations of power which sustain the system of domination and exploitation”.<sup>638</sup>

Autobiographie ist für Dalit-Schriftsteller sowohl Ausdruck als auch Erweiterung des früheren Aktivismus.

Im Gegensatz zu den schwarzen Aktivistinnen von Margo Perkins Studie, deren Autobiographie sowohl Ausdruck als auch Erweiterung von privatem Aktivismus darstellt, ist die Autobiographie für Dalit-Schriftsteller oft ihr primärer politischer Akt

---

<sup>636</sup>Butterfield, Stephen. zit. nach. Mostern, Kenneth: *Autobiography and Black Identity Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, S. 51.

<sup>637</sup>Vgl. Ebd.

<sup>638</sup>Harlow, Barbara: *Resistance Literature*, Methuen and Co., London. 1987, S. 85.

der Behauptung.<sup>639</sup> Für die Dalit-Gemeinschaft ist Autobiographie daher wie für viele andere marginalisierte Gruppen nicht nur eine Art Literatur, sondern eine Form der Behauptung und des Widerstands an sich.

Zudem ist Dalit Literatur ein Versuch, die Dalits von der Peripherie zum Zentrum zu befördern. Limbale war der Meinung, dass es in der Mainstream-Literatur keinen Platz für Dalits gab:

„Der Raum, den sie im wirklichen Leben außerhalb des Dorfes einnahmen, wird in der Welt der Literatur gelöscht. Wenn also die Gesellschaft ihre Reinheit sicherstellte, indem sie das Unberührbare in einen Lumen-Raum verbannte, ging die Literatur noch einen Schritt weiter. Es stellte sicher, dass Unberührbare seine Welt nicht verschmutzen, selbst wenn sie den Raum berühren“.<sup>640</sup>

Daher stellen Dalit-Schriften die soziale Hegemonie dominanter Klassen in Frage, und dabei wird der Begriff des Zentrums und des Randes verschoben. Es ist klar, dass alles Schreiben im Wesentlichen ein politischer Akt ist, da es immer eine Projektion sowohl der individualisierten als auch der sozialen Wahrnehmung gibt. In gleicher Weise schreiben Dalit-Schriften auch das Selbst neu und bieten eine alternative Perspektive und Wahrnehmung der Gesellschaft und der Welt.

Der Begriff Zentrum und Rand (Peripherie) war eine der am meisten diskutierten Ideen im postkolonialen Diskurs. Wie in der postkolonialen Literatur kann der Konflikt zwischen Zentrum und Peripherie sichtbar ist, versuchen die Dalit durch ihre eigenen Autobiographien einen Platz in der Mainstreamliteratur zu sichern.

Im postkolonialen Indien spielen die dominierenden Klassen weitgehend die gleiche Rolle wie das Imperium in der Kolonialstruktur gegenüber den Randgebieten. Die Menschen, die im Namen von Religion, Kaste, Varna usw. ausgebeutet wurden, symbolisieren den Rand. Die besagten dominanten Klassen haben Macht und diskursive

---

<sup>639</sup>Perkins, Margo V.: *Autobiography as Activism: Three Black Women of the Sixties*. University Press of Mississippi, 2000.

<sup>640</sup>Vgl. Limbale, Sharankumar: *Towards an Aesthetic of Dalit Literature*, Übersetzt von. Alok Mukherjee. Orient Blackswan, Hyderabad, 2010. (Eigene Übersetzung)

Werkzeuge. Der Erwerb und die Vermittlung von Bildung, die von den heiligen Schriften befürwortet wurden, waren ihr ausschließliches Recht, das es ihnen ermöglichte, eine Welt aus ihrer eigenen Sicht zu skizzieren. Daher wird die Vergangenheit bzw. Geschichte dann aus der Perspektive derjenigen in der Mitte aufgezeichnet. Sie bezogen ihre Macht aus dem sozioökonomischen und politischen Aufbau. Während sie die eigene Welt präsentierten, berücksichtigten sie absichtlich nicht die Geschichten der Menschen am Rande. Die Geschichte schloss aufgrund der Kontrolle, die diejenigen in der Mitte darüber ausübten, normalerweise die Geschichten derer am Rande aus. Das Dalit-Schreiben versucht daher, die Subalternen, zu identifizieren und ihre Geschichten zu erzählen. Die Beziehung zwischen dem Zentrum und dem Rand ist in jedem Kontext problematisch. Das Zentrum kann ohne die Peripherie nicht existieren, und dies liegt an der ausbeuterischen Natur der Beziehung. Durch die Ausnutzung der Ränder bleibt das Zentrum an der Spitze der Machtstruktur.

Das Thema der Verortung des Zentrums und des Dalit-Selbst durch den Akt der Erzählung hat den Begriff des festen Zentrums in Frage gestellt, da es im Fall der Dalits das Zentrum ist, das die Bedingung der Marginalität schafft. Ashcroft sagte: „Marginalität als Substantiv ist mit dem Verb ‚marginalisieren‘ verwandt und bietet in diesem Sinne eine Falle für diejenigen, die am Widerstand beteiligt sind, indem sie annehmen, dass Macht eine Funktion der Zentralität ist. In gewissem Sinne kann ein solcher Widerstand daher zu einem Prozess der Verlagerung des Zentrums werden, anstatt die binäre Struktur von Zentrum und Rand zu dekonstruieren“.<sup>641</sup>

---

<sup>641</sup>Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin: *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, London, Routledge, 2000. (Eigene Übersetzung)

### 3.4.1. Dalit autobiographische Narrative

Wie Philippe Lejeune bekanntermaßen postuliert hat, ist eines der charakteristischen Merkmale einer Autobiographie die Tatsache, dass ihr Autor, Erzähler und Protagonist dieselbe Person ist<sup>642</sup>. So erzählen und rekonstruieren die Autoren von *Murdahiya*, *Manikarnika* und *Joothan* ihre eigene Vergangenheit.

Dalit-Autobiographien beginnen im Dorf, dem Ort der Kindheit der Autobiographen sowie einem symbolischen Raum der schwersten traditionellen Kastenunterdrückung der Unberührbarkeit. Von hier aus geht die Erzählung durch eine Reihe schmerzhafter Erfahrungen mit Kastendiskriminierung, die durch bestimmte räumliche Verschiebungen unterbrochen werden – vom Haus in der Dalit-Basti über die Dorfschule bis hin zur Hochschule in der nahe gelegenen Stadt und schließlich zur Universität zu einem städtischen Regierungsbüro.<sup>643</sup>

Der Umzug vom Dorf in die Stadt zeigt eine unerwartete Fortsetzung der Unberührbarkeit, während der Protagonist sich weiterhin dem „Ghost of the caste“<sup>644</sup> (Gespenst der Kaste) stellt. Es ist die Erzählung anhaltender Unterdrückung, die Literaturkritiker, sowohl Dalit als auch Nicht-Dalit, dazu inspiriert hat, Dalit-Autobiographien als „Narrative of the pain“<sup>645</sup> (Erzählungen von Leid) zu definieren. Die oben geführte Diskussion lässt die Dalit Autobiographien als Erzählungen/Narrative von traumatischen Erfahrungen definieren.

---

<sup>642</sup>Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*, Suhrkamp, 1994.

<sup>643</sup>Vgl. Beth, Sarah: *Hindi Dalit Autobiography: An Exploration of Identity*, *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press, vol. 41, no. 3, 2007, S. 545–574. Hier. 551.

<sup>644</sup>Beth, Sarah: *Hindi Dalit Autobiography: An Exploration of Identity.* *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press, vol. 41, no. 3, 2007, S. 545–574. Hier. 551.

<sup>644</sup>Ebd., S. 548-549.

<sup>645</sup>Ebd., S. 548-549.

### 3.5. Tulsi Ram

#### *Murdahiya und Manikarnika*

Tulsi Ram wurde im Jahr 1949 in dem indischen Bundesland Uttar Pradesh im Dorf Dharampur, Distrikt Azamgarh, geboren. Er starb am 13. Februar 2015 in Delhi. Tulsi Ram zählt zu den Schriftstellern der Dalit-Literatur. Er war als Professor am Centre for Russian and Central Asian Studies, School of International Studies der Universität Jawaharlal Nehru University (JNU) tätig. Er war ein Spezialist für weltweiten Kommunismus und Russland. Zu seinen Publikationen zählen Arbeiten über Angola, Iran und die Sowjetunion. Er hat nie über seine Religionszugehörigkeit im Klaren gesprochen aber er stand dem Buddhismus sehr nah. Seine politische Orientierung war eindeutig. Er war Kommunist und seine Vorbilder waren Karl Marx, der Buddha und der Sozialreformer Jyitiba Phule und Bhimrao Rao Ambedkar. Letzterer war selbst Dalit und kämpfte lebenslang gegen die Kastendiskriminierung. Man sieht in seiner Philosophie eine Mischung aus Marxismus, Buddhismus und Ambedkars Positionen im Zusammenhang mit der Gesellschaft.

Wie Tulsi Ram in dem Vorwort des ersten Teils seiner Autobiographie schreibt, hatte er geplant, seine Autobiographie in drei Teilen zu veröffentlichen. Zuerst erschienen sieben Folgen in der Literaturzeitschrift *Tadbhav*, diese wurden 2010 unter dem Titel *Murdahiya* als Buch herausgegeben. *Murdahiya* bezeichnet einen Ort, wo die Leichen verbrannt werden und Bestattung von Toten stattfindet, und auch der zweite Teil der Autobiographie trägt einen Titel, der auf einen Verbrennungsplatz verweist: *Manikarnika* ist der Name des berühmten Ghats in der Stadt Benares, wo seit jeher Tote eingeäschert werden. Dieser zweite Band erschien 2015 ebenfalls beim Verlag Rajkamal Prakashan, er handelt von den Studienjahren Tulsi Rams an der Banaras Hindu University, von seinem wachsenden politischen Engagement und schließlich seiner Entfremdung vom Ortsverband der kommunistischen Partei. Der frühe Tod Tulsi Rams verhinderte die Veröffentlichung des geplanten dritten und letzten Teils seiner Autobiographie.



### 3.5.1. *Murdahiya*

*Murdahiya* ist der erste Teil der Autobiographie von Tulsi Ram, der 2010 erschien, und handelt vom Dorfleben von Tulsi Ram. Es ist ein Zeugnis seiner Erfahrungen von Vergnügen und Schmerzen als Kind zu Hause, im Dorf und an den Bildungseinrichtungen. *Murdahiya* ist nicht nur eine Autobiographie, sondern auch ein kreativer Ausdruck der persönlichen Erfahrungen des Autors sowie der soziokulturellen Beziehungen aller umliegenden Kasten und ihrer Komplexität. *Murdahiya* enthüllt die Schichten von Kastendiskriminierung, Exklusion, Demütigung, Unterdrückung, Hass, religiöser Tradition, Rituale und Aberglauben die im hinduistischen Sozialsystem vorherrschen. Die Autobiographie, die mit den Wahrheiten aller sozioökonomischen Unterschiede und Komplexitäten verflochten ist, schafft den Geist der Gleichheit, des Dienstes, der Liebe und des Mitgefühls.

Laut Suryanarayan Ransube ist *Murdhiya* eine Autobiographie von Dalits.<sup>646</sup> Vielleicht ist *Murdhaiya* die erste Autobiographie, in der nicht nur Dalits, sondern das ganze Dorf der Dalits im Mittelpunkt steht.<sup>647</sup>

In diesem Buch wurden die Kastenhierarchie und Wirtschaftsstruktur des dörflichen Lebens erzählt. Der Mangel an Modernität in den postkolonialen indischen Dörfern wird deutlich dargestellt. Der Autor zeichnet durch seine eigenen Erfahrungen eine Situation nach, die sich auch heute nicht stark verändert hat. Es ist jeden Tag in den Zeitungen zu lesen, wie Exklusion, Kastendiskriminierung und Gewalt im Indien des 21. Jahrhunderts noch existiert. Seit der Unabhängigkeit Indiens sind mehr als sieben Jahrzehnte vergangen und nach der indischen Verfassung soll es keine Exklusion geben, sondern alle Menschen gleichberechtigt sein, aber die Starrheit der traditionellen sozialen und wirtschaftlichen Institutionen widerlegt all diese Hoffnungen heute. Allerdings ist Tulsi Rams *Murdahiya* eine Geschichte aus einer Zeit, in der diese Hoffnung noch frisch war. Das Buch ist jedoch ein Zeugnis der begrenzten Erfüllung dieser Hoffnung.

---

<sup>646</sup>Ransube, Suryanarayan: *Tulsiram ki Atmkatha: Murdhiya aur Manikarnika*. In: *Bayan*, April 2015, S. 35.

<sup>647</sup>Ebd., S. 35.

Der Titel von *Murdahiya* ist metaphorisch. *Murdahiya* ist die Lebensader für die Dalits des Dorfes Dhampur. Tulsi Rams *Murdahiya* erläutert die Erfahrungen von Kampf, Unterdrückung wegen des Kastensystems, Ausbeutung, Marginalisierung, traumatische Erfahrungen und den Qualen der Dalit-Gesellschaft in verschiedenen Lebensphasen. In der Lebensgeschichte von Tulsi Ram zeigt sich die Diskriminierung, Belästigung und Unterdrückung der Dalits und ihr Kampf um Stolz, Selbstachtung, Freiheit und Status des Menschen.

### 3.5.2. *Manikarnika*

*Manikarnika* ist der Titel vom zweiten Teil von Tulsirams Autobiographie, die im Jahr 2015 erschien. In diesem Teil erzählt Tulsiram hauptsächlich von seinem Aufenthalt in der Stadt Varanasi und von seiner Erfahrung an der BHU (Banares Hindu Universität). *Manikarnika* hat Verbindungen zu seinem ersten Buch *Murdhiya*, aber man kann *Manikarnika* als ein selbständiges Buch lesen. Während er in *Murdahiya* seine Kindheit beschreibt, beschäftigt er sich im zweiten Teil mit seinem Jugendleben in Varanasi, wo er 10 Jahre lang gelebt hat. So wie Tulsi Ram in *Murdhiya* das Leben von Dalits in seinem Dorf beschreibt, kann behauptet werden, dass er in *Manikarnika* das Leben von Dalits in Varanasi erzählt. Dabei setzt er sich in dem Mittelpunkt und teilt dem Leser seine persönlichen Erfahrungen mit. Tulsi Ram selbst erzählt in dem Buch *Bahujan Vaichariki*, warum er den zweiten Teil der Autobiographie *Manikarnika* nennt. *Manikarnika* ist ein Ghat am Ufer des Ganges in Varanasi, wo Leichen verbrannt werden und man glaubt, wenn man am Manikarnika Ghat verbrannt wird, wird man von dem Kreislauf der Wiedergeburt frei.

Tulsi Rams Reise nach Varanasi beginnt von Azamgarh mit einem Bus. Vor seinem Bus fährt ein weiterer Bus mit Leichen, der Swargvaas Mail<sup>648</sup> heißt. Der Bus fährt zu dem berühmten Ghat Manikarnika in Varanasi. Sein Bus und der Bus mit den Leichen kommen gleichzeitig an. Er sieht Ähnlichkeiten zwischen *Murdhaiya* und diesem Ghat. Deshalb hat er das erste Kapitel dieses Buches *Manikarnika* genannt. Diese Ähnlichkeiten sind vielleicht die Leichen, der Tod am Ghat, das permanente Kommen der Leichen und die Verbrennung der Leichen am Ghat. Er stellt in dem Buch nicht klar, welche

---

<sup>648</sup>Erklärung: Ein Busname. Das Wort Swargwas bedeutet „gestorben“. Swargwas besteht aus zwei Hindi Wörtern: Swarg und Vaas. Wenn eine Person gestorben ist, wird es gesagt, dass die Person in Swarg (Himmel) gegangen ist. Vaas bedeutet „wohnen“. d.h. nach dem Tod, geht man/wohnt man in/im Himmel.

Ähnlichkeiten er genau dort erkannt hat. Die einzige Ähnlichkeit, über die er in einem Seminar spricht und die in dem Buch *Bahujan Vaichariki* publiziert wurde, ist, dass *Murdhaiya* ein Ort ist, an dem die gestorbenen Tiere, sowie auch die Menschen gebracht werden und auch verbrannt werden. Dieselben Tätigkeiten sieht er an dem Ghat Manikarnika, an dem man die ständige Ankunft der Leichen sieht und die Verbrennung der Leichen beobachten kann.

[“Beim Schreiben des zweiten Teils erinnerte ich mich zufällig an meine Reise, die von Azamgarh nach Banaras führte. Der Bus (eigentlich ein Bestattungswagen) trug einen Leichnam und fuhr (vor) unserem Bus (voraus). An dem Bus / Wagen stand an der hinteren Seite 'Swargavas Mail' (Buslinie Heimgehen). Er brachte den Leichnam zum Manikarnika Ghat, dem berühmten Ghat von Banaras. Damit war auch meine Reise zu Ende. In dieser 'Manikarnika' und 'Murdhiya' sah ich eine Ähnlichkeit. Und diese Ähnlichkeit hatte ich vor Augen und nannte (deshalb) das erste Kapitel des zweiten Teils der Autobiographie „Manikarnika“.]<sup>649</sup>

[„...] Er hat das erste Buch *Murdahiya* und das zweite *Mankarnika* geschrieben. Die Namen beider Bücher beginnen mit 'M', und es ist ein erstaunlicher Zufall, dass 'Mrityu' (der Tod) das Gemeinsame in den beiden Büchern ist. *Murdhiya* hat eine Verbindung mit den Toten und auch *Manikarnika* ist ebenfalls mit den Toten verbunden“.<sup>650</sup>]

Tulsi Ram erzählt in seinem Buch, warum dieses Ghat Manikarnika heißt. Diese Benennung des Ghats kommt aus der hinduistischen Mythologie. Es wird gesagt, dass der Ohrring (Mani) von Göttin Parvati hier im Ganges verloren wurde, deshalb nannte man dieses Ghat Manikarnika.

[Es wird auch gesagt, dass der Edelstein, der in den Ohren von Shivas Frau Parvati getragen wurde, an dieser Stelle im Ganges verloren ging, weshalb das Ghat Manikarnika genannt wurde“.<sup>651</sup>]

---

<sup>649</sup>Yadav, Dharmveer (Hrsg.): *Bahujan Vaichariki*, Delhi, 2016, S. 12. (Eigene Übersetzung)

<sup>650</sup>Ebd. S. 12.

<sup>651</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, New Delhi, 2014, S. 9 (Eigene Übersetzung)

### 3.6. Om Prakash Valmiki und seine Autobiographie *Joothan*

Om Prakash Valmiki (30 Juni 1950 - 17 November 2013) war ein indischer Dalit-Schriftsteller und Dichter. Er ist bekannt für seine Autobiographie *Joothan*, die als Meilenstein in der Dalit-Literatur gilt. Er wurde am 30. Juni 1950 im Dorf Barla im Stadtteil Muzaffarnagar in Uttar Pradesh geboren. Er starb am 17. November 2013 an Magenkrebs.

Neben seiner Autobiographie *Joothan* (1997) veröffentlichte Valmiki drei Gedichtsammlungen *Sadiyon Ka Santaap* (1989) *Bas! Bahut Ho Chuka* (1997) und *Ab Aur Nahin* (2009); und zwei Sammlungen von Kurzgeschichten *Salaam* (2000) und *Ghuspathiye* (2004). Er schrieb auch *Dalit Saahity Ka Saundayshaastr* (2001) und eine Geschichte der Valmiki-Gemeinschaft, *Safai Devata* (2009), *Do Chera* (Ein Theaterstück).

*Joothan* von Omprakash Valmiki ist ein Werk der Dalit-Literatur, das 1997 erstmals auf Hindi veröffentlicht und 2003 von Arun Prabha Mukherjee ins Englische übersetzt wurde.

Es ist eine Erinnerung bzw. Memoire daran, wie man ab den 1950er Jahren in einem typischen Dorf in Uttar Pradesh als „Unberührbarer“ aufgewachsen ist. *Joothan* wird als eine Reihe von traumatischen Erfahrungen erzählt und ist auch eine bemerkenswerte Aufzeichnung einer indischen Reise, die einen Jungen von extrem elenden sozioökonomischen Bedingungen zu einer herausragenden Stellung als Autor und Sozialkritiker führte.

Der Titel *Joothan* bezieht sich auf die Essensreste, die Dalits oft von den oberen Kasten zum Essen gegeben wurden. Wie die Einführung in das Buch zeigt, kann Essen nur dann als *Joothan* angesehen werden, wenn es tatsächlich zuvor jemand anderes davon gegessen hat. Es ist die Handlung, die dem Wort seine starke Konnotation von Verschmutzung und Befleckung gibt. Die Reste eines anderen zu akzeptieren, sie tatsächlich zu genießen, als wichtige Nahrungsquelle, ist eine deutliche Erinnerung an den Platz des Empfängers in der sozialen Hierarchie. Er soll nicht besser sein als die Hunde, die Müll essen, der am Straßenrand weggeworfen wird. Als Name enthält *Joothan* daher eine Demütigung und den Hinweis auf eine perverse Art symbiotischer Beziehung, die die Abhängigkeit der

Dalits von den oberen Kasten beschreibt, und ihren Platz am Ende der sozialen Ordnung durch ihre Akzeptanz weiter zementiert.

*Joothan* ist die autobiografische Darstellung von Valmikis Leben als Dalit in der Zeit nach der Unabhängigkeit. Im Vorwort zu dem Buch sagt er:

„दलित-जीवन की पीड़ाँ असहनीय और अनुभव-दग्ध हैं। ऐसे अनुभव जो साहित्यिक अभिव्यक्तियों में स्थान नहीं पा सके। एक ऐसी समाज-व्यवस्था में हमने साँसें ली हैं, जो बेहद क्रूर और अमानवीय है। दलितों के प्रति असंवेदनशील भी।“<sup>652</sup>

[„Das Leben der Dalit ist unerträglich schmerzhaft und durch Erfahrungen verkohlt. Erfahrungen, die im literarischen Schaffen keinen Platz fanden. Wir sind in einer sozialen Ordnung aufgewachsen, die gegenüber Dalits äußerst grausam und unmenschlich und mitfühlend ist.“] [Eigene Übersetzung]

Arun Prabha Mukherjee, die *Joothan* ins Englische übersetzt hat, erzählt im Vorwort, warum sie dieses Werk überhaupt übersetzen wollte. Sie sagt:

„Ich wollte es übersetzen, sobald ich mit dem Lesen fertig war. Ich wollte diesen Text einer breiteren Leserschaft zugänglich machen, in der Hoffnung, dass auch sie seine transformative Kraft spüren. Hier finden Joothans Leser englischsprachiger Texte eine andere Antwort auf Gayatri Spivaks berühmte Frage: „Können Subalterne sprechen?“ ... Nur sehr wenig Dalit-Literatur ist in einer Übersetzung verfügbar. Hochkarätige und gehobene indische Stimmen, ob in Indien oder in der Diaspora, stehen weiterhin für die indische Stimme. Es ist Zeit, dass diese Hegemonie gebrochen und andere Stimmen gehört werden. Es ist jetzt an der Zeit, dass sie neben Indien auch andere Teile der Welt lesen. Ich hoffe, dass die englische Übersetzung von *Joothan* die Leserschaft von Valmiki um ein Vielfaches vergrößern wird.“<sup>653</sup>

Des Weiteren argumentiert Arun Prabha Mukherjee in ihrer Einführung, dass indische Mainstream-Schriftsteller Dalits als „stumme“ und „erbärmliche“ Charaktere darstellten, die nicht in der Lage waren, über ihre Unterdrückung und Erniedrigung zu sprechen. Dalits werden in solchen Schriften als tragische Figuren und Objekte des Mitleids dargestellt, die nicht in der Lage sind, sich zu wehren oder sich wütend zu fühlen.

Valmikis *Joothan* und Tulsi Rams *Murdahiya* und *Manikarnika* sind Autobiographien über das unerträglich schmerzhaft, traumatische Leben, das sie aufgrund ihrer Kaste

<sup>652</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 7.

<sup>653</sup>Siehe: Vorwort der Übersetzung der Autobiographie *Joothan*. Übersetzt von. Mukharjee, Arun Prabha, Columbia University Press, 2003. (Eigene Übersetzung)

erleben mussten. *Joothan* erzählt das Leben der Unterdrückung, der Demütigung und des Sieges, wie es der Autor die Gesellschaft gesehen hat. Er porträtiert, wie Arun Prabha Mukherjee im Vorwort in der Übersetzung von Joothan schreibt:

„Ein Stück Leben, das bis zum Aufkommen der Dalit-Literatur in Marathi in den fünfziger Jahren und ihrer anschließenden Verbreitung in vielen anderen Sprachen in indischen Literaturen selten erwähnt wurde. Unberührbare waren entweder in literarischen Darstellungen größtenteils nicht vorhanden oder wurden als Opfer in Not gezeigt von Retter als Objekte ohne Stimme und Entscheidungsfreiheit“.<sup>654</sup>

*Joothan* ist eine der ersten Darstellungen des Dalit-Lebens aus der Sicht eines Insiders in Nordindien. Valmiki bricht die Norm, die Dalits als „Opfer“ darzustellen, die einen Retter brauchen. Er macht durch seine Lebensgeschichte die Erfahrungen eines Dalit als Kind, eines Erwachsenen und eines reifen Mannes und seine häufigen Begegnungen mit der Gesellschaft auf der Grundlage der Kaste sichtbar.

### **3.7. Rekonstruktion der Vergangenheit**

#### **3.7.1. Erinnerung und Rekonstruktion der Vergangenheit**

Tulsi Ram schrieb den ersten Teil seiner Autobiographie mit 61 Jahren und den zweiten nach vier Jahren mit 65. In den beiden Teilen der Autobiographie steht der Erzähler im Mittelpunkt und rekonstruiert seine Erfahrungen, Erinnerungen, die er das ganze Leben im Gedächtnis gespeichert hatte. Der Leser kann bewundern, wie der Erzähler die Erinnerungen an kleine Ereignisse seines Lebens (von der Kindheit bis seinen Aufenthalt in Varanasi) im Gedächtnis aufbewahrt hat. Om Prakash Valmiki schrieb seine Autobiographie mit 47. Auf die gleiche Weise stellt er seine Lebenserfahrungen im Dorf, in der Schule und auch am Arbeitsplatz im Bundesstaat Maharashtra dar. *Murdahiya*, *Manikarnika* und *Joothan* sind in Form von Wellen von Erinnerungen konstruiert, die sich in Valmikis und Tulsi Rams Geist bzw. Gedächtnis erheben, wenn sie durch einen Reiz in der Gegenwart ausgelöst werden. Es sind Erinnerungen an Traumata, die beide Erzähler in ihren Autobiographien unterdrückt hatten. Sie verwenden Metaphern des Ausbruchs von Lava, Explosionen, Feuersbrünsten und Überschwemmungen, um ihren

---

<sup>654</sup>Siehe: Vorwort der Übersetzung der Autobiographie *Joothan*. Übersetzt von. Mukharjee, Arun Prabha, Columbia University Press, 2003. (Eigene Übersetzung).

unkontrollierbaren Charakter zu kennzeichnen. Die Texte sind Rückblicke in die Vergangenheit, deren Nachhall auch in der Gegenwart zu spüren ist.

„कड़वी यादों ने मन कसैला कर दिया था। यह कसैलापन अभी भी मन के किसी कोने में पसरा बैठा है जो मौका मिलते ही अपना रंग और स्वाद दिखा देता है।“<sup>655</sup> [„Tragische Erinnerungen hatten meinen Geist aufgewühlt. Diese Bitterkeit hält sich immer noch in irgendeinem Winkel des Geistes zurück und lässt sich, sobald sie eine Chance bekommt, spüren und schmecken“.] [Eigene Übersetzung]

Valmiki und Tulsi Ram versuchen mit der Bearbeitung der Erinnerungen zu zeigen, wie tief ihre Gegenwart von ihrer Vergangenheit gezeichnet ist, trotz der großen Entfernung, die sie zurückgelegt haben, um davon wegzukommen. Sie präsentiert die traumatischen und unvorstellbaren Momente der Begegnungen. Das Ereignis wird in der Gegenwart erzählt, wodurch die Intensität der Erinnerung dargestellt wird und darauf hingewiesen wird, dass das Thema noch nicht von den vergangenen Traumata geheilt ist, um sie hinter sich zu lassen. Wir sehen eine detaillierte Nachstellung des Ereignisses aus der Sicht des Kindes oder des Jugendlichen Valmiki und Tulsi Ram.

### **3.7.2. Kastensystem, Exklusion und Diskriminierung der Dalits (Social Outcaste) Soziales Leben und Gräueltaten an Dalits**

Soziologisch gesehen wurde der Begriff Dalits ausschließlich für Unberührbare der indischen Gesellschaft verwendet, die der schlimmsten Art sozialer Ausgrenzung/Exklusion ausgesetzt waren. Der Begriff „soziale Ausgrenzung/Exklusion“ wurde als mehrdimensionaler Prozess definiert, in dem verschiedene Formen der Ausgrenzung kombiniert werden: Teilnahme an Entscheidungsprozessen und politischen Prozessen, Zugang zu Beschäftigung und materiellen Ressourcen sowie Integration in einen gemeinsamen kulturellen Prozess.<sup>656</sup> In Kombination erzeugen sie eine akute Form des Ausschlusses.

<sup>655</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishn Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 84.

<sup>656</sup>Vgl. Kumar, Vivek: *Situating Dalits in Indian Sociology*, Sociological Bulletin, vol. 54, no. 3, 2005, S. 514–532.

Dazu müssen wir die Elemente der religiösen Rechtfertigung eines solchen Ausschlusses von Dalits hinzufügen, die auf ‚Dharma‘ und ‚Karma‘ beruhen. Basierend auf den oben genannten Elementen der sozialen Ausgrenzung können wir argumentieren, dass sich Dalits, Frauen und arme Personen unter den Kasten-Hindus voneinander unterscheiden, die in der Dalit-Panther-Definition von Dalits enthalten waren. In wirtschaftlicher Hinsicht unterscheidet sich ein armer Mensch von einem Dalit. Eine arme Person kann im wirtschaftlichen Bereich benachteiligt sein. Es kann jedoch sein, dass er/sie nicht in sozialen und kulturellen Bereichen benachteiligt ist, das heißt, dass er/sie im sozialen und kulturellen Leben seiner Nachbarschaft nicht der gleichen Art von Ausgrenzung ausgesetzt ist wie Dalits. Zum Beispiel ist ein von Bedrängnis betroffener Brahmane, Kshatriya, Vaishya oder Shudra (den Angehörigen der vier Varna, die tausende von Kasten einschließen) niemals gezwungen, außerhalb der Grenzen des Dorfes zu leben. Angehörige dieser Gruppen interagieren untereinander zumindest in säkularen Bereichen zu mehr oder weniger gleichen Bedingungen. Dalits wurden jedoch aus dem Hauptwohngebiet des Dorfes ausgeschlossen und außerhalb des Interaktionsmusters ihres sozialen Lebens gehalten. Daher können wir argumentieren, dass ein Dalit allen drei Bereichen sozial, wirtschaftlich und politisch benachteiligt ist.

Die soziale Ausgrenzung/Exklusion eines Unberührbaren ist so überwältigend, dass er/sie von den Kasten, die sich weiter oben in der Hierarchie befinden, nicht vollständig akzeptiert wird, auch wenn er/sie wirtschaftliche und politische Fortschritte erzielt. Ein weiterer Aspekt der sozialen Ausgrenzung/Exklusion ist, dass Dalits aufgrund ihrer extremen Form der sozialen Ausgrenzung/Exklusion kein soziales Kapital ansammeln konnten, was ihnen das Potenzial geben könnte, ihr Bewusstsein zu entwickeln. Darüber hinaus können sie sich mangels dieses Bewusstseins nicht gegen die hinduistische Gesellschaftsordnung auflehnen. Ihre kulturelle Verortung in der hinduistischen Gesellschaftsordnung wurde, obwohl sie nicht Teil der Varna-Hierarchie waren, durch den künstlichen Konsens beeinflusst, der durch die Karma-Doktrin legitimiert wurde.<sup>657</sup>

Die Dalits werden von den Kasten-Hindus wie Tiere behandelt. Im Allgemeinen dürften/dürfen sie bestimmte Orte (Tempel usw.) nicht betreten. Sie werden körperlich

---

<sup>657</sup>Vgl. Kumar, Vivek: *Situating Dalits in Indian Sociology*, Sociological Bulletin, vol. 54, no. 3, 2005, S. 514–532. Hier. S. 516-517.



und geistig diskriminiert, ihre Frauen wurden vergewaltigt und sie waren anderen Brutalitäten ausgesetzt. Sie dürften ihre Stimme nicht gegen Misshandlungen und Bestrafungen durch die Kasten Hindus erheben. Sie wurden ausgebeutet und oft gezwungen, ohne Lohn zu arbeiten. Das musste man einfach akzeptieren, weil man aus einer niedrigen Kaste herkommt und als Familienname die niedrige Kaste trägt. Wegen des Nachnamens werden Dalits bzw. Unberühbare nicht nur von Leuten aus höheren Kasten, sondern von anderen Leuten aus der niedrigen Kasten, die zwar Nicht-Unberührbar sind, aber trotzdem zu den Dalit gehören, diskriminiert.

„इस सरनेम के कारण जो दंश मुझे मिले हैं, उनको बयान करना कठिन है। परायों की बात तो छोड़िये, अपनों ने जो पीड़ा दी है वह अकथनीय है। परायों से लड़ना जितना आसान है, अपनों से लड़ना उतना ही दुष्कर।“<sup>658</sup>

[„Es ist schwierig, das Leid zu beschreiben, die ich aufgrund dieses Nachnamens erhalten habe. Vergessen Sie Fremde, der Schmerz, den unser Eigene verursachen, ist unaussprechlich. Mit Fremden zu kämpfen ist einfacher als mit Eigenem zu kämpfen.“] [Eigene Übersetzung]

Ein weiteres Beispiel dafür gibt Valmiki von seiner eigenen Gemeinschaft: Der Wassermann, der auch aus Dalit-Gemeinschaft kommt, aber er betrachtet auch ‚Chuhde‘ (die Kaste von Valmiki) als unberührbar:

„हम चूहड़े चमारों के कपड़े नहीं धोते, न ही इस्तरी करते हैं। जो तेरे कपड़े पे इस्तरी कर देंगे तो तगा हमसे कपड़े न धुलवाएँगे, म्हारी तो रोजी रोट्टी चली जागी [...] उसने साफ-साफ जवाब दे दिया था। उसके इस उत्तर ने मुझे हताश कर दिया था। बिना कुछ कहे, मैं उलटे पाँव लौट आया था। मन भारी हो गया था। ईश्वर से भरोसा उठ गया था। गरीबी और अभाव से किसी तरह निबटा जा सकता है, जाति से पार पाना उतना ही कठिन है।“<sup>659</sup>

[„Wir bügeln oder waschen keine Kleidung von Chuhde/Chamars. Diejenigen, die deine Kleidung bügeln, werden uns nicht dazu bringen, Kleidung zu waschen, mein Lebensunterhalt ist verrottet...“, erwiderte er klar. Diese Antwort von ihm hatte mich enttäuscht. Ohne etwas zu sagen, drehte ich mich zu Fuß um. Mein Herz war schwer. Ich hatte den Glauben an Gott verloren. Armut und Entbehrung lassen sich irgendwie bewältigen, Kaste ist ebenso schwer zu überwinden.“] [Eigene Übersetzung]

Dalits kämpften/kämpfen mit politischen und kulturellen Mitteln gegen diese Ungerechtigkeit. Die Dalit-Literatur wird somit zu einem der wichtigsten Werkzeuge, um Widerstand zu zeigen.

<sup>658</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 158.

<sup>659</sup>Ebd. S. 28.

Die Dalits mussten am Rande des Dorfes wohnen. Sie dürfen/ dürften nicht auf dem Stuhl vor einer Person aus einer höheren Kaste sitzen. Sie hatten kaum Recht zum Studium oder viele waren nicht in der Position in die Schule zu gehen. Tulsi Ram erinnert an seine Schultage im Dorf und erzählt von der Diskriminierung und von der sozialen Exklusion in der Schule. Er erzählt, dass in seiner Familie Bildung kein Thema war. Da in dem Dorf nur die Brahmanen schreiben und lesen konnten, musste die Familie immer zu ihnen gehen und bitten, die Briefe von den Verwandten und von den anderen Familienmitgliedern zu lesen. Tulsi Ram wurde in die Grundschule geschickt, um die Fähigkeit zu erwerben, Briefe zu entziffern. Die Diskriminierung in der Schule, von der Tulsi Ram und Valmiki erzählen, wurde nicht nur von den Schülern der höheren Kasten praktiziert, sondern auch von den Lehrern, die auch zu höheren Kasten gehörten. Tulsi Ram erzählt, dass in seiner Klasse 13 Dalits waren, die als Unberührbare in einer separaten Reihe sitzen mussten. Die anderen Kinder (aus höheren Kasten) wollten nie Dalits treffen und berühren. Das war die Atmosphäre, in der seine Schulzeit begann. Mitschüler, die selbst aus niedrigen Kasten stammten, riefen ihn, um ihn zu demütigen, mit seinem Kastennamen:

„जिनमें एक थे हीरालाल । वे लोहार जाति के थे, किन्तु अकारण वे मुझे 'चमराचमरा' कहकर बुलाते तथा बातबात पर गालियां देने लगते थे। हीरालाल की एक विशेषता यह थी- कि वे फुटबॉल के बहुत अच्छे खिलाड़ी थे। उनकी इस कला की सभी लोग सराहना करते थे। मैं भी उनका बड़ा प्रशंसक था, किन्तु वे मुझे जन्मजात दुश्मन समझने लगे थे । वे हमेशा कुछ क्षत्रिय छात्रों के साथ रहते और जातिसूचक गालियों का इस्तेमाल करते। इन लोगों के चलते कक्षा में मेरे लिए बैठना मुश्किल हो गया था।“<sup>660</sup>

[„[...] darunter Hiralal. Er gehörte selbst zu Kaste der Lohar oder Schmiede, also auch zu einer niedrigen, wenn auch nicht unberührbaren Kaste, aber jetzt begann er damit, „Chamar, Chamar“ nachzurufen und alles, was ich sagte, mit Beleidigungen zu quittieren. (...) Meistens war er mit einem Paar Kshatriya-Jungen zusammen und machte Bemerkungen, die auf die Demütigung von Unberührbaren abzielen. Solche Mitschüler machten mir das Leben sauer“.]

[Übersetzt von Almuth Degener<sup>661</sup>, S. 154.]

<sup>660</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010, S. 139.

<sup>661</sup>Almuth Degener ist eine deutsche Indologin. ([https://de.wikipedia.org/wiki/Almuth\\_Degener](https://de.wikipedia.org/wiki/Almuth_Degener))

Sie hat *Murdahiya*, den ersten Teil der Autobiographie von Tulsi Ram ins Deutsche im Jahr 2021 übersetzt. Die Übersetzung ist von Draupadi Verlag 2021 veröffentlicht.

In *Joothan* erzählt Omprakash Valmiki von den gleichen Erfahrungen. Die anderen Studenten sowie auch der Lehrer in der Schule riefen ihm immer „chuhde/chuhre“.

Die Dalits durften den Brunnen nicht berühren, wenn sie Durst hatten:

„गर्मी के दिनों में प्यास लग जाना एक बड़ी समस्या थी। स्कूल के पास एक कुआं था, जिसके चबूतरे तक को हम दलित बच्चे छू नहीं सकते थे। पानी पिलाने की विनती मुंशी जी से की जाती।“<sup>662</sup>

[„Im Sommer wurde der Durst zu einem großen Problem. Die Schule besaß einen eigenen Brunnen, von dem Wir Dalit-Kinder allerdings nicht mal den Rand berühren durften.“.] [Uebersetzt von Almuth Degener, S. 57.]

Auch in dem Dorf durften die Dalits die Brunnen nicht berühren, da die meistens für Trinkwasser für die Brahmanen spendeten:

„कुएँ थे, जिनमें से सिंचाई के लिए तीन कुओं का ही उपयोग होता था, क्योंकि शेष तीन कुएँ ब्राह्मणों के पानी पीने के लिए थे तथा उन्हें दलित छू नहीं सकते थे।“<sup>663</sup>

[„Sowieso gab es nicht so viele Brunnen im Dorf. Insgesamt waren es sechs, von denen drei für die Bewässerung verwendet wurden. Die andere drei spendeten Trinkwasser für die Brahmanen.“.] [Übersetzt von Almuth Degener, S. 72]

Des Weiteren äussert sich Valmiki wie folgt:

„बरसात के दिनों में कुएँ के पानी में लम्बे-लम्बे कीड़े हो जाते थे। उस पानी को पीना मजबूरी थी। तगाओं के कुएँ से पानी लेने का हमें अधिकार नहीं था।“<sup>664</sup>

[Während der Regenzeit befanden sich früher Dauerinsekten im Wasser des Brunnens. Es war ein Zwang, dieses Wasser zu trinken. Wir hatten nicht das Recht, Wasser aus den Brunnen der Tyagis (Brahmanen) zu entnehmen.] [Eigene Übersetzung]

Es ist so, wie es Omprakash Valmiki sagt: Die Kaste kann nicht durch Bildung verbessert oder geändert werden. Die Kaste bleibt, obwohl ein Dalit eine gute Position innehat. Die Dalits werden trotzdem als Unberührbare behandelt. Ein gutes Beispiel dafür ist der Deputy Sahib (Schulinspektor) in Tulsi Rams Murdahiya, der zum Besuch in die Schule kam:

„जिसका प्रमुख कारण था कि डिप्टी साहब चमार थे। हड़कम्प इस सवाल पर सबसे ज्यादा मचा हुआ था कि खाना तो रोज की तरह अध्यापकों के चौके में बन जाएगा, किन्तु अपनी थाली में कैसे खिलाएंगे? हेडमास्टर साहब ने मुझसे कहा कि मैं अपने घर से एक लोटा तथा

<sup>662</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010, S. 52.

<sup>663</sup>Ebd., S. 67.

<sup>664</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 31.

थाली लाऊं, यह बात किसी को भी न बताऊं। मैंने वैसा ही किया और उसी में डिग्री साहब को खाना दिया गया।“<sup>665</sup>

[„Denn dieser Deputy Sahib war ein Chamar (einer der unberührbaren Kasten). Wie jeden Tag wurde das Mittagessen für die Lehrer in der Schulküche zubereitet. Aber wie sollte die Lehrer dem Inspektor das Essen servieren? Sollten sie den Unberührbaren etwa ihr eigenes Geschirr benutzen lassen? Schließlich erteilte der Rektor mir den Auftrag, von zu Hause ein Thali (Geschirr) und einen Lota/Glas mitzubringen, aber ohne jemand etwas davon zu sagen. Der Deputy Sahib bekam sein Essen also auf dem Geschirr meiner Familie.“] [Übersetzt von Almuth Degener, S. 64]

In dem zweiten Teil seiner Autobiographie spricht Tulsi Ram vom Kastensystem in Varanasi und beobachtet, dass Menschen in Varanasi nicht mit ihren Namen angesprochen werden, sondern mit ihrer Kaste. Zum Beispiel mit Pandey, Rai, Babusaheb, Gupta, Yadav, Maulabi, Miyan. Wenn man sich jemanden vorstellt, bringt er auf jeden Fall seine Kaste mit ein. Das ist die Spezialität der Menschen von Varanasi laut Tulsi Ram. Wie Tulsi Ram in dem Buch *Manikarnika* beschreibt, war es in Varanasi möglich, ein Zimmer gegen Geld zur Miete zu bekommen, aber vom Kastensystem wird einem einfach umsonst erzählt.

„बनारस में यह विचित्र स्थिति थी कि मकान तो किराए पर मिलता था, किंतु जातिवाद मुफ्त में।“<sup>666</sup> [„Es war eine seltsame Situation in Banaras, dass man für ein Zimmer Miete zahlen musste, aber Wissen über Kastensystem erlangte man kostenlos.“] [Eigene Übersetzung]

Tulsi Ram zufolge hatten Menschen aus einer niedrigen Kaste keine Rechte. Wie in der Geschichte von Varanasi gesagt wurde, darf eine Person aus einer niedrigen Kaste einen Brahmanen nicht berühren. Wenn ein Panda (Brahmane) am Morgen nach dem Bad im Ganges zurückkommt und vor ihm plötzlich eine Person aus der niedrigen Kaste kommt, wird die Person von Menschen geschlagen und Panda (Brahmane) nimmt nochmal ein Bad im Ganges. Denn es wird gesagt, dass Pandas dadurch unrein werden, weil eine Person aus der niedrigen Kaste ihn am Morgen angesehen hat.

<sup>665</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010, S. 59.

<sup>666</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014. S. 66.

Menschen aus niedrigen Kasten, selbst denen, die in Varanasi leben, war und ist immer noch nicht erlaubt, in die Tempel einzutreten und zu beten. Umso schlimmer musste das für eine Person wie Tulsi Ram sein, der aus einer anderen Stadt nach Varanasi kam und dort wohnen, studieren oder arbeiten wollte. Da er unbedingt in Varanasi wohnen wollte, musste er seine Identität als eine Person aus einer niedrigen Kaste verheimlichen. Das heißt, dass er lügen musste, er sei Brahmane.

„जातिगत यथार्थ के कारण बार-बार नए कमरे की तलाश में मैं दोहरा जीवन जीने लगा। था। मैं विश्वविद्यालय में दलित होता था और शहर के कमरे में आते ही 'शर्मा जी' बन जाता था।“<sup>667</sup>

[„Aufgrund der Kastenrealität / Kastenidentität führte ich bei der ständigen Suche nach einem neuen Mietzimmer ein Doppelleben. Ich war ein Dalit an der Universität und wurde Sharma (ein Brahmane), sobald ich das Zimmer betrat.“]  
[Eigene Übersetzung]

Des Weiteren äussert sich Tulsi Ram wie folgt:

„उन दिनों दलितों को गैरदलित लोग किराए पर बनारस में मकान नहीं देते थे अतः जोभी / दलित किराए का कमरा लेते थे, वे अपनी जाति छिपा देते थे। गौरीगंज में जो कमरा हमें / मिला, उसे मुन्नी लाल ने तय किया था। मकान मालकिन थी राजवंती चाची, जो जाति से तेली थी, किंतु भेदभाव में उसके सामने कट्टर ब्राह्मण भी कहीं नहीं ठहरते थे राजवंती चाची ने हम लोगों की जाति शुरू में ही पूछ ली थी। मुन्नी लाल ने उसे बताया था कि वे स्वयं कायस्थ हैं और मेरे बारे में कहा कि मैं उत्तरकाशी का तुलसीराम शर्मा यानी ब्राह्मण हूँ। चाची [...] हमें देखते ही उबल पड़ी और कहने लगी कि चौखट के अंदर घुसना नहीं। चमार होकर हमारे घर में दाग लगा दिया, वह भी झूठ बोल कर। ए के त म पहिलै दिनवा देखतै " [...] "समझि गइलों कि ई जरूर चमार होई।“<sup>668</sup>

[„Damals baten die Nicht-Dalits den Dalits in Banaras keine Häuser zur Miete an. Daher verschwiegen die Dalits, die ein Zimmer mieten wollten, ihre Kaste. Das Zimmer, das wir in Gauriganj bekamen, wurde von Munni Lal verhandelt. Die Hausbesitzerin war Rajwanti Chachi, die aus der Kaste Teli (Nicht-Brahmane) war, aber wenn es um Diskriminierung ging, gab es keine fanatischen Brahmanen, die fanatischer als sie waren. Rajwanti hatte unsere Kaste schon am Anfang gefragt. Munni Lal hatte erzählt, dass er selbst ein Kayastha (eine höhere Kaste) sei und sagte über mich, dass ich Tulsi Ram Sharma, d.h. Brahmane von Uttarkashi (ein Ort in Uttar Pradesh) sei. [...] Chachi wurde sehr wütend/ärgerlich,

<sup>667</sup>Ebd., S. 41.

<sup>668</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014. S. 36.

als sie uns sah, und sagte, dass wir das Zimmer nicht betreten dürfen. Ihr seid Chamar (ein Unberührbare) und habt mein Haus befleckt, und das auch durch Lügen.“] [Eigene Übersetzung]

Aber diese falsche Identität konnte nicht lange bestehen und er musste jeweils nach einigen Tagen oder Monaten umziehen, weil der Hausmeister irgendwie herausfand, aus welcher Kaste er kam. Wegen seiner Kaste musste Tulsi Ram in zwei Jahren acht Mal umziehen.

Das Wichtigste, was Tulsi Ram erwähnt, ist, dass damals als er in Varanasi an der BHU (Benares Hindu Universität) in Formularen gefragt wurde, ob man Brahmane oder Nicht-Brahmane sei und dann wurden die Studenten aus niedrigen Kasten diskriminiert.

„इसका सबसे बड़ा प्रतीक यह था कि बी. एच. यू. का जो एडमिशन फॉर्म प्रकाशित होता था, उसमें एक कॉलम के तहत साफ़ तौर पर लिखा होता था : 'आर यू ब्राह्मण आर नान ब्राह्मण?' अर्थात आप ब्राह्मण हैं या गैरब्राह्मण?“<sup>669</sup>

[„Ihr größtes Symbol war, dass in dem Zulassungsformular der BHU (Banaras Hindu Universität) es deutlich unter einer Spalte stand, ob man Brahmane oder Nicht-Brahmane sei?“] [Eigene Übersetzung]

In *Manikarnika* hat Tulsi Ram seine persönlichen Erfahrungen erzählt und auch die Bedrohungen wegen seiner Kaste. Tulsi Ram musste ständig daran denken, dass er aus einer niedrigen Kaste kommt und hatte Angst, immer wenn er vor einen Tempel oder einen Priester kam.

„मुझे हरदम ऐसा लगता था कि शीघ्र ही मेरे ऊपर प्रहार हो जाएगा। चमार जो था।“<sup>670</sup>  
[Ich hatte immer das Gefühl, dass ich bald angegriffen/attackiert werden würde. Ich war ja „Chamar“] [Eigene Übersetzung]

Aus der Beschreibung der Stadt und des Kastensystems in der Stadt geht hervor, dass das Leben einfach war, wenn man Brahmane war und sehr schwierig, wenn man aus einer niedrigen Kaste kam. Angehörige niederer Kasten mussten ihre Identität verheimlichen. Mit seinen persönlichen Erfahrungen betrachtet Tulsi Ram diese Stadt als einen Ort, an dem Kaste ein Hauptfaktor der Existenz ist und als einen Ort, an dem Menschen aus niedrigen Kasten keine Rechte haben und immer diskriminiert werden.

<sup>669</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014. S. 45.

<sup>670</sup>Ebd. S. 71.

In *Joothan* bringt Valmiki die Diskriminierung im Namen des Kastensystems zum Ausdruck und erzählt auch von der Ausbeutung der Dalits durch Menschen aus höheren Kasten. Das Dorf, in dem Valmikis Familie wohnte, war ein von Tyagi dominiertes Dorf, in dem die Oberkaste für selbstverständlich gehalten hatte, dass sie absolute Macht und Recht auf die unbezahlte Arbeit der Randbevölkerung haben. Als diese die unbezahlte Arbeit ablehnten, wurden sie schwer bestraft. Fünfzehn Tage nach ihrer Ablehnung kamen zwei Polizisten und verhafteten jeden, den sie erwischen konnten, und brachten sie in das Büro des Dorfes Panchayat (Rathaus), wo sie gezwungen wurden, in einer schmerzhaften und entwürdigenden Position zu hocken, während sie gnadenlos geschlagen wurden.

Valmiki bringt seine Leidenschaft zu Worte und behauptet, dass die Leute aus den niedrigen Kasten schlechter als Tiere behandelt werden:

„अस्पृश्यता का ऐसा माहौल कि कुत्ते-बिल्ली, गाय- भैंस को छूना बुरा नहीं था लेकिन यदि चूहड़े का स्पर्श हो जाए तो पाप लग जाता था। सामाजिक स्तर पर इनसानी दर्जा नहीं था। वे सिर्फ जरूरत की वस्तु थे।“<sup>671</sup>

[Eine solche Atmosphäre der Unberührbarkeit, dass es nicht schlecht war, einen Hund, eine Katze, eine Kuh oder einen Büffel anzufassen, aber wenn es von einer ‚Chuhde‘ (seiner Kaste) berührt wurde, war es eine Sünde. Auf sozialer Ebene gab es keinen menschlichen Status. Sie waren nur Gegenstände der Notwendigkeit.]

Des Weiteren äussert sich Valmiki wie folgt:

„त्यागियों के बच्चे 'चूहड़े का' कहकर चिढ़ाते थे। कभीकभी बिना का-रण पिटाई भी कर देते थे। एक अजीबसी यातनापूर्ण जिन्दगी थी-, जिसने मुझे अन्तर्मुखी और चिड़चिड़ा, तुनकमिजाजी बना दिया था। स्कूल में प्यास लगे तो हैंडपम्प के पास खड़े रहकर किसी के आने का इन्तजार करना पड़ताथा। हैंडपम्प छूने पर बावेला हो जाता था लड़के तो पीटतेही थे, मास्टर लोग भी हैंडपम्प छूने पर सजा देते थे। तरहतरह के हथकंडे अपनाए- ताकि मैं स्कूल छोड़कर भाग जाऊँ .जाते थे, और मैं भी उन्हीं कामों में लग जाऊँ, जिनके लिए मेरा जन्म हुआ था। उनके अनुसार, स्कूल आना मेरी अनधिकार चेष्टा थी।“<sup>672</sup>

[Die Kinder der Tyagis pflegten ihn zu necken, indem sie 'Chude ka' sagten. Manchmal wurden sie ohne Grund verprügelt. Es gab ein seltsam gewundenes Leben, das mich introvertiert und gereizt, aufbrausend machte. Wenn du in der Schule Durst verspürst, musst du neben der Handpumpe stehen und warten, bis jemand kommt. War. Beim Berühren der Handpumpe wurden die Jungs sauer, die Jungs schlugen sie, die Meister bestrafte auch das Berühren der Handpumpe. Es wurden verschiedene Taktiken verwendet. Damit ich die Schule verlassen und

<sup>671</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 12.

<sup>672</sup>Ebd. S. 13.

weglaufen kann, und ich kann auch die gleiche Arbeit machen, für die ich geboren wurde. Seiner Meinung nach war es mein rechtmäßiger Versuch, zur Schule zu gehen.] [Eigene Übersetzung]

Bei seiner Beförderung zur Immatrikulation beschloss Valmiki, sich ganz dem Lernen zu widmen, um gute Noten zu erzielen, die es ihm ermöglichen würden, an einem College bzw. einer Hochschule seiner Wahl zugelassen zu werden. Leider wurde er einen Tag vor seiner Prüfung von einem Arbeitgeber seines Dorfes zur Arbeit gezwungen. Er musste den ganzen Tag auf dem Feld gegen seinen Wunsch arbeiten. Er fühlte sich gedemütigt. Omprakash Valmiki sagt:

„Mein Verstand wurde durch sein Fluchen in Flammen gesetzt. Ein Feuer hatte mich an diesem Tag innerlich verschlungen. Die Erinnerungen an diese Verbrechen der Tyagis schwelen weiterhin tief in mir und strahlen glühende Hitze aus“.<sup>673</sup>

Auf dem Feld wurde Valmiki abgestandenes Chapatti/Brot angeboten, das er nicht essen wollte, da er sich bewusst war, dass diese angebotenen Chapattis nicht aus Liebe serviert wurden, sondern um sie auf den Feldern desto härter arbeiten zu lassen. Seine Ablehnung der Chapattis machte den Arbeitgeber wütend und er versuchte Valmiki zu schlagen. Aber Valmiki erkannte die Absicht von Tyagis und floh. Als er seinem Vater die Geschichte erzählte, wurde sein Vater wütend, denn er sah in Bildung den einzigen Weg, die Kaste zu verbessern. Aber der Schriftsteller stimmt nicht zu, da er der Meinung ist: „Er (der Vater) wusste nicht, dass „Kaste“ nicht durch Bildung verbessert werden kann. Es kann nur verbessert werden, wenn man in der richtigen Kaste geboren wird“.<sup>674</sup>

*Joothan* ist voller solcher Vorfälle, von denen jeder eine traumatische Erinnerung im Gedächtnis des Erzählers hinterlassen hat. Nachdem der Erzähler beschrieben hat, wie die Leute seiner Gemeinschaft in der Öffentlichkeit geschlagen wurden, weil sie unbezahlte Arbeit abgelehnt hatten, sagt er:

---

<sup>673</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 57. (Eigene Übersetzung)

<sup>674</sup>Ebd. (Eigene Übersetzung)



„Mein Geist war von einer tiefen Abneigung erfüllt. Ich war damals ein Jugendlicher und ein Kratzer erschien in meinem Kopf wie eine Linie auf Glas. Es bleibt dort noch“.<sup>675</sup>

Der Titel *Joothan* wird von einer Tradition der hinduistischen Hochzeit geleitet. Während einer Hochzeit, wenn die Gäste ihre Mahlzeiten aßen, saßen die Chuhras (die Gemeinschaft von Omprakash Valmiki) draußen mit riesigen Körben. Nachdem die Gäste gegessen hatten, wurden die schmutzigen Pastetchen oder Blattteller in die Chuhra-Körbe gelegt, die sie mit nach Hause nahmen, um das an ihnen haftenden *Joothan* (Essenreste) zu verzehren. Die kleinen Stücke von Pooris, Süßigkeiten und ein bisschen Gemüse waren genug, um sie glücklich zu machen. Das *Joothan* (Essenreste) wurde mit viel Vergnügen gegessen. Die Gäste des Bräutigams, die nicht genug Reste auf ihren Pattals (Teller aus Blättern) hinterlassen hatten, wurden als gefräßig bezeichnet. Während der Hochzeitssaison erzählten ihre Ältesten mit begeisterten Stimmen Geschichten über die Baratis (Die Leute, die mit dem Bräutigam mitgekommen sind), die *Joothan* mehrere Monate verlassen hatten. Omprakash hat ausführlich beschrieben, wie das *Joothan* nach seiner Wiederaufbereitung während der „harten Tage der Regenzeit“ konserviert und gegessen wird.<sup>676</sup> Die Erinnerungen an seine Kindheit, die mit *Joothan* verbunden sind, kommen oft zurück, um ihn zu verfolgen und ihm erneuten Schmerz und Demütigung zuzufügen. Es gibt Einblick in das Ausmaß der Armut und des Leidens aufgrund des Hungers in Omprakashs Gemeinde.

Auch zwischenmenschliche und zwischengeschlechtliche Beziehungen unterliegen den Kastenbeschränkungen. Es wird gesagt, dass Liebe blind ist und dass in der Demokratie jeder die Freiheit zur Liebe hat. Aber in Indien muss man auf die Kaste achten, bevor man sich in jemanden verliebt. Inter-Caste Hochzeiten sind immer noch sehr schwierig, obwohl die Verfassung einem Recht gibt, ihren Partner frei zu wählen. Valmiki beschreibt seine Liebesbeziehung zu Savita, die sich verliebt hatte, ohne seine Kaste zu kennen. Als Valmiki ihr später seine Kaste enthüllte, änderte sich ihre Haltung sofort grundlegend. Dieser Vorfall hinterließ eine unauslöschliche Narbe in Valmikis Bewusstsein, denn er erkannte, dass Liebe, Respekt und Privilegien nur erreicht werden konnten/können, wenn

---

<sup>675</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 39.

<sup>676</sup>Ebd., S. 9. (Eigene Übersetzung)

die Person aus einer hohen Kaste stammt. Die Dalits wurden nicht als Menschen betrachtet. Diese Haltung wurde durch die sofortige Reaktion des Brahmanenmädchens deutlich. Es schien, dass sie sich in eine hinduistische Kaste verliebt hatte und nicht in Valmiki als individuelles Wesen. Die Oberflächlichkeit von Savitas Liebe wurde innerhalb von Sekunden deutlich, als Valmiki die Wahrheit vor ihr enthüllte. Sie dachte nicht einmal darüber nach, bevor sie die Beziehung zu Valmiki abbrach. Valmiki sagt:

„Sie fing an zu weinen. Sie hat sich so benommen, als ob es Verbrechen sei, dass ich aus einer niedrigen Kaste stammte. Plötzlich hatte sich der Abstand zwischen uns vergrößert. Der Hass von tausenden Jahren hatten unsere Herzen erfüllt. Wir hatten eine Lüge als Kultur akzeptiert“.<sup>677</sup>

Valmiki präsentiert die traumatischen Momente der Begegnung mit seinen Verfolgern als dramatisierte Szenen und als filmische Momente. Das Ereignis wird in der Gegenwart erzählt, wobei die Intensität der Erinnerung erfasst wird und darauf hingewiesen wird, dass man von Traumata von den vergangenen noch nicht geheilt ist, um sie hinter sich zu lassen. Oft sind diese Begegnungen zwischen einem Dalit-Kind und einem Erwachsenen der oberen Kaste in einer Autoritätsposition. Die Detailfülle, mit der sie eingeschrieben sind, legt nahe, wie stark diese vergangenen Ereignisse im Kopf des Erzählers eingepägt sind.

Der Dalit-Erzähler erlebt diese traumatischen Erlebnisse erneut, aber diesmal, um sie zu überwinden, indem er sie in einem ethischen Rahmen versteht und sie beurteilt, was er als Kind nicht tun konnte. Indem wir diese Erfahrungen des Dalit-Kindes dokumentieren, indem wir sie zuerst so theatraalisieren, dass wir sie für uns selbst sehen, und dann in der ethischen Sprache der Verantwortung aus der Sicht des Opfers kommentieren, brechen Valmiki und andere Dalit-Schriftsteller durch die Mauer der Stille und Verleugnung, hinter denen das Leiden der Dalit verborgen war. Valmikis Begegnungen mit verschiedenen Schullehrern zeigen, wie Dalit-Kinder verbal, physisch und öffentlich misshandelt werden, ohne dass jemand zu ihrer Rettung kommt. Der Text erhält als Zeugnis eines erlittenen Verbrechens den Charakter einer Erklärung über die Auswirkungen des Opfers.

---

<sup>677</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 121. (Eigene Übersetzung)

*Joothan* ist also nicht nur eine Erinnerung an vergangene Dinge, sondern die Ereignisse sind in der Gegenwart spürbar. Es ist die Strukturierung von Ereignissen im Leben eines Dailt, so dass man die soziale Ordnung, die das Leben geprägt hat, analysieren und verstehen kann. Die Erzählung fasst den Schmerz, die Demütigung und die Armut von Valmikis Gemeinde zusammen, die sich auf *Joothan* verlassen musste, um ihren Hunger zu stillen. Die Autobiographie ist eine Wiedererinnerung der Vergangenheit. Durch das Mittel der Autobiographie wird „seine Geschichte“ Geschichte. Dieses Wiedererleben der Vergangenheit erzeugt neuen Schmerz und neue Demütigung in der Gegenwart. Wie Arun Prabha Mukherjee in der Einleitung geschrieben hat, bewegt Valmiki sich von Erinnerung zu Erinnerung und zeigt, wie tief die Gegenwart von seiner Vergangenheit gezeichnet ist.<sup>678</sup> *Joothan* gibt uns einen Schlüssel, um zu erkennen, wie die Randgruppen die Bühne der Geschichte betreten.

Valmiki schließt seine Autobiographie mit dem Hinweis, dass die Kaste immer noch ein unverzichtbarer Bestandteil des Lebens ist. Es ist eine Privilegiensache für die Oberschicht, während es ein Stigma ist, das mit den Dalits und den anderen Angehörigen einer niedrigen Kaste verbunden ist. Es erfordert viel Mut und Kraft, die uralten Fesseln, abzuschütteln.

---

<sup>678</sup>Siehe: Vorwort der Übersetzung von *Joothan*: *Mukharjee Arun Prabha*. Columbia University Press, 2003.

### 3.7.3. Armut und Aberglaube

„इन गाँवों में घूम-फिरकर जिस भारत के दर्शन हुए थे, वह घोर निर्धन और अन्धविश्वासों में डूबा हुआ था।“<sup>679</sup> [„Das Indien, das ich beim Durchstreifen dieser Dörfer gesehen hatte, war sehr arm und von Aberglauben durchdrungen.“.] [Eigene Übersetzung]

Armut und Aberglaube hat eine direkte Beziehung in der Dalit-Kommunität. Ein Kapitel von Tulsi Rams Autobiographie mit dem Titel „Aberglauben in der Hungersnot“ erzählt eine Geschichte des ökonomischen Status der Dalit. Dieser ökonomischen Status entscheidet auch in manchen Fällen den sozialen Status eines Menschen. Armut und Hungersnot gehört zur Realität der Dalits. Obwohl Tulsi Ram in seiner Autobiographie kritisch mit den Aberglauben und mit den religiösen Glauben auseinandersetzt, erzählt er von der Realität seines Dorfes: In der natürlichen Katastrophe erhöht der Glaube an Gott oder anderen natürlichen Mächten.

„अतः 1957 में नौ ग्रहों के मिलने से होने वाले अनिष्ट की अफवाहों का 'साकार रूप' सूखे से उत्पन्न स्थिति में लोगों को साफतौर पर दिखाई देने लगा था। इसलिए अंधविश्वासों का हद से ज्यादा बोलबाला हो गया था।“<sup>680</sup>

[„[...] Das Wegen der Planetenkonjunktion im Jahr 1957 vorhergesagte Unheil war tatsächlich eingetreten: in Form der durch die Dürreperiode entstandenen Not. Der Aberglaube sah sich bestätigt. Die Trockenheit führte zu einer Hungersnot“.] [Übersetzt von Almuth Degener, S. 67]

Ein weiteres Beispiel für Aberglaube in Tulsi Rams *Murdahiya* auftaucht, dass man in der Krankheit mehr Wert auf natürliche Mächte als Medizinwissenschaft legen.

„जिसका नाम कुद्दुन था, एक अजीब भुतहे रोग से पीड़ित हो गया। वह अचानक रात में नींद से जागकर जोर-जोर से चिल्लाने लगता था कि वह चुरइन (चुड़ैल) सामने खड़ी है। घर के सभी लोग लाठी लेकर उठ जाते थे, किन्तु किसी को कुछ भी दिखाई नहीं देता। वह फिर भी कहता रहता कि देखिए वह उधर खड़ी है। उसकी इस मनोरोगी समस्या से हमारे परिवार में आतंक छा गया था। मजबूरी में ओझा बुलाकर चुरइन को भगाने के लिए ओझैती कराई जाने लगी। एक ओझा और दूसरे सोखा से यह ओझैती होने लगी। ये ओझा और सोखा हमारे रिश्तेदार थे। इनका नाम था दौलत तथा किसोर। स्वयं नग्गर चाचा के दोनों बेटों की शादी इसी ओझा की दो सगी बेटियों से हुई थी। सोखा उसी ओझा के छोटे भाई थे। ये दोनों ओझैती से बहुत पैसा कमाते थे। वास्तव में ओझैती सम्पूर्ण रूप से एक अंधविश्वासी मनोवैज्ञानिक जालसाजी होती है, जिसका सच्चाई से कोई संबंध नहीं होता है।“<sup>681</sup>

<sup>679</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 137.

<sup>680</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010. S. 62

<sup>681</sup>Ebd., S. 73.

[„[...] Kuttan, der jüngere Sohn meines rabiatischen Onkels Nagger, wurde von einer seltsamen psychischen Krankheit befallen, die man dem Einfluss von übernatürlichen Mächten zuschrieb. Nachts schreckte er aus dem Schlaf und begann laut zu schreien, die Hexe sei da. Alle Hausbewohner standen auf und griffen nach Stöcken, aber da war nichts zu sehen, obwohl der junge Mann darauf beharrte und auf die Stelle zeigte, wo die Hexe stehen sollte. Seine Erkrankung löste in der Familie Entsetzen aus. Natürlich rief man den Ojha, damit er das Gespenst vertrieb. Zuerst kam ein Ojha dann ein Sokha oder Dämonenaustreiber. [...] Die ganze Zauberei war nichts als ein Betrug, der sich den Aberglauben zunutze machte, mit der Realität aber nichts zu tun hatte.“.] [Übersetzt von Almuth Degener, S. 79.]

Die Mehrheit hatte kein eigenes Land; sie mussten auf den Feldern von Menschen höherer Kasten arbeiten. Manchmal mussten sie auch Fronarbeit leisten. Die Mehrheit waren Analphabeten, deshalb hatten sie auch keine Stellen und sie waren völlig abhängig von den Arbeitgebern im Dorf. In einer Dalit Familie war mit drei Malzeiten am Tag nicht zu rechnen, da sie nie genug zu essen hatten. In der Schule aßen die Dalit-Kinder eine Art von Nahrung, die ihre Armut offenlegte. Deshalb aßen sie nicht vor anderen Schülern, sondern im Verborgenen. Es war ihnen nicht erlaubt, Wasser vom Brunnen der Schule zu trinken. Deshalb haben sie in der Mittagspause nach dem Essen Wasser vom Bach getrunken.

„गरीबी के चलते दलित बच्चे प्रायः दो मुट्ठी दाना लाते थे जिसे वे छिपा-छिपाकर खाते थे। मेरी तरह कुछ बच्चे 'लाटा' लाते थे। जौ के सत्तू में महुवे के फूल, जिसे गोदा कहते थे, को सुखाकर थोड़ा गुड़ डालकर सान लिया जाता था। इसे लाटा कहते थे। [...] किन्तु लाटा खाना एक तरह से दरिद्रता का प्रतीक था। इसलिए मैं अक्सर लाटा अंगोछे में बांधे स्कूल के पास वाले नाले के किनारे एकांत में चला जाता था, जहां अनेक कब्रें थीं। वहीं एक खेत की मेड़ पर बैठकर लाटा खाने के बाद नाले का दो-चार घूंट पानी पीकर स्कूल आ जाता था।“<sup>682</sup>

„Die Dalit-Kinder, die alle sehr arm waren, hatten meistens zwei Handvoll Körner dabei. Einige Kinder brachten wie auch ich „Lata“ mit. Gerosstes Gerstenmehl wurde mit den von uns „Goda“ genannten getrocknet Blüten des Mahua-Baums und etwas Melasse zu einer Art Brei vermischt, das war „Lata“. (...) Aber „Lata“ zu essen war ein Zeichen von Armut. (...) aßen unser „Lata“ und tranken danach ein paar Schluck Wasser aus dem Bach“. [Übersetzt von Almuth Degener, S. 60]

Des Weiteren erzählt Tulsi Ram wie folgt:

<sup>682</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010, S. 57.

„वे इन अवसरों पर खाने के बाद फेंके गए जूठे पत्तलों से बचे हुए भोजन को झाड़-झाड़कर कपड़े बिछाकर इकट्ठा करके अपने परिवार को खिलाते थे। यह एक अत्यंत अमानवीय परम्परा थी।“<sup>683</sup> „[...] Bei solchen Anlässen kratzten sie die Essenreste von den weggeworfenen Tellern, sammelten sie in Tüchern und brachten sie zum Essen für die Familie nach Hause. Weder wurden sie von jemanden eingeladen noch gab man ihnen zu essen noch setzte sich irgendein Sozialreformer für die Abschaffung menschenunwürdiger Traditionen ein“.<sup>684</sup>

Das folgende Zitat erzählt die Geschichte des ökonomischen Zustandes der Dalit-Gemeinschaft.

„जब वह चिट्ठी लिखवाती थी, तो लगता था कि दुखड़ा स्वयं अपना आत्मविवेचन कर रहा है। यदि वह पढ़ती, तो शायद दुखांत साहित्य में बहुत कुछ गढ़ती। उसके द्वारा लिखवाई गई अकाल की एक चिट्ठी आज भी मुझे अच्छी तरह याद है, जिसकी कुछ पंक्तियां इस प्रकार हैं: हे खेदन के बाबू! हम कवन-कवन बतिया लिखाई ? बबुनी बहुत बिलखइले । ऊ रोइ रोइ के मरि जाले। हमरे छतिया में दूध ना होला। दूहै जाईला त बकेनवां लात मारै ले। बन्सुवा मजूरी में खाली सड़ल-सड़ल सावां दे ला । उप्पर से वोकर आंखि बड़ी शैतान दे हौ। संझिया क रहरिया में गवुंवा क मेहरिया सब मैदान जा ऊ चोरबत्ती बारे ला। रकतपेवना हमहं के गिद्ध नाई तरेरैला। चोटवा से पेटवा हरदम खराब रहै ला। हम का खियाई का खाई कुछ समझ में ना आवैला। बबुनी के दुधवा कहंवा से लिआई? जब ऊ रोवैले, त कब्बो-कब्बो हम वोके लेइ के बहरवां जाइके बोली ला कि देख तौर बाबू आवत हउवैं, त ऊ थोरी देर चुप हो जाले।“<sup>685</sup>

[„Wenn sie von ihren Leiden erzählte, war mir, als würde die ganze Geschichte von selbst vor mir abrollen. Hätte sie die Schule besucht, hätte sie möglicherweise etwas Großartiges auf dem Gebiet der tragischen Literatur schaffen können. Der Inhalt eines Briefes, den sie mir während der Hungerperiode diktierte, ist mir noch frisch im Gedächtnis. Einige Zeilen teile ich hier mit: Lieber Vater von Kheden! Was soll ich dir schreiben? Babuni schreit, sie weint sich noch die Seele aus dem Leib. In meiner Brust ist keine Milch mehr. Wenn ich melken gehe, schlägt die Büffelkuh aus. Bansuva gibt mir für meine Arbeit ganz verfaulten Reis. Außerdem sitzt dem Blutsauger der Teufel im Auge. Wenn am Abend die Frauen alle hinausgehen, zündet er ein Diebeslicht an. Mit Bauchschmerzen. Wie ich Essen herbeischaffen soll, was wir essen sollen, ich weiß es nicht. Woher soll ich Milch für Babuni nehmen? Wenn sie so weint, gehe ich manchmal mit ihr nach draußen und sage: Schau mal, gleich kommt Papa, dann ist sie eine Weile still“.] [Übersetzt von Almuth Degener, S. 97-98]

Ein Beispiel aus Valmikis *Joothan* in diesem Zusammenhang lautet wie folgt:

<sup>683</sup>Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, 2010. S. 72.

<sup>684</sup>Ebd. S. 78.

<sup>685</sup>Ebd. S. 90.

„Das Leben war (wie) gelähmt. Im ganzen Dorf gingen die Leute umher, dass sie vielleicht von irgendwo Reis oder Weizen holen könnten, dann könnte man den Ofen anzünden. An solchen Tagen bekommt man nicht einmal Kredit. Die Leute sind mit leeren Händen zurückgekommen, nachdem sie von Tür zu Tür gewandert waren. Mein Vater kam auch mit leeren Händen zurück.“<sup>686</sup>

### 3.7.4. Widerstand gegen Diskriminierung und Kritik am Glauben, am Aberglauben sowie an der Religion und an Gott

Eine klare und konkrete Position wird von beiden Autoren genommen, wobei sie das hinduistische Kastensystem und den religiösen Glauben als Hauptgrund für ihre soziale Exklusion halten. Als Kind und Erwachsene waren sie ungewünschte Teile dieses Systems, aber als Autor ihrer Autobiographie haben sie dieses System kritisiert und in Frage gestellt. Dazu noch üben sie Kritik an religiösem Glauben und Aberglauben.

Es wird gesagt,<sup>687</sup> wer nach Varanasi kommt, wird religiös. Auch wer nie an Gott geglaubt hat, beginnt in Varanasi wegen der religiösen Atmosphäre an Gott zu glauben. Aber bei Tulsi Ram ist der Fall anders. Tulsi Ram wird Atheist in Varanasi.

„कर्मनाशा के बारे में आम धारणा यह थी कि उसमें जो नहाता है, उसके सारे कर्म धुल जाते हैं। इसलिए अनेक लोग उसमें नहाने से डरते थे। किंतु हम सभी कर्मनाशा में नहाने जाते थे।“<sup>688</sup>  
[„Über Karmanasha herrschte ein allgemeiner Glaube, dass jemandem, der darin badet, (sein) ganzes Karma weggespült wird. Viele Leute hatten Angst, darin zu baden. Aber wir sind alle in Karmanasha baden gegangen.“] [Eigene Übersetzung]

Tulsi Ram erzählt, dass er Gott in Varanasi zu suchen beginnt, ihn aber nicht finden kann. Die Frage nach der Existenz Gottes macht ihn unruhig und er steht vor den Tempeln und beschimpft Götter und Göttinnen, um zu prüfen, ob Gott existiert und ihn bestraft.

„तुम्हारी क्षय<sup>689</sup> को पढ़ने के बाद बनारस में मैंने चारों तरफ ईश्वर को ढूँढ़ा, गंगा से लेकर मंदिरों से होते हुए बीतक यू.एच., किंतु वह मुझे कहीं नहीं मिला। शुरू में मैं नास्तिकता की संतरण वाली स्थिति से गुजरने लगा। ईश्वर है, नहीं है के विवाद ने मेरे मस्तिष्क को परेशान कर दिया था। मैं ईश्वर के होने की परीक्षा लेने के लिए मैं बनारस के तमाम मंदिरों की फेरी करने लगा और देवीदेवताओं की मूर्तियों के- सामने खड़ा होकर उन्हें ढेर सारी

<sup>686</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 33. (Eigene Übersetzung)

<sup>687</sup>In der Hindu-Mythologie wird es gesagt, denn Varanasi wird als eine heilige Stadt für Hindus betrachtet.

<sup>688</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014, S. 59.

<sup>689</sup>Das ist ein Buch, das von Rahul Sanskritayan geschrieben wurde.

गालियां देता और उनसे कहता कि यदि 'तुम हो' तो मेरे खिलाफ दंडात्मक कार्रवाई करो।<sup>690</sup>

[„Nachdem ich das Buch *Tumhari Kshay* gelesen hatte, suchte ich in allen vier Himmelsrichtungen in Banaras nach Gott, zwischen Ganga, den Tempeln und BHU, konnte (ihn) aber nirgendwo finden. Anfangs ging ich durch einen kindlichen Zustand des Atheismus. Die Kontroverse darüber, ob Gott existiert oder nicht, hat mich beunruhigt. Um die Existenz Gottes zu testen, ging ich zu allen Tempeln von Banaras und stellte mich vor die Götter und Gottinnen und schimpfte sie und sagte ihnen, wenn „du existierest“, solltest du gegen mich Strafmaßnahmen ergreifen.“] [Eigene Übersetzung]

Als die Geliebte von Omprakash fragte, warum er nicht zum Tempel geht, sagte er, dass er nicht an Gott und besonders an Götzendienst glaubt. „Ich hatte kein Vertrauen in diese steinernen Idole. Ich hatte meine Meinung gesagt“.<sup>691</sup>

In dem ersten Teil der Autobiographie, in der Tulsiram über sein Leben im Dorf erzählt, erscheint der vorherrschende Aberglaube als eine mal einengende, mal auch hilfreiche Selbstverständlichkeit. Er findet den Aberglauben nicht in Ordnung, aber konnte nichts dagegen sagen, da er zur Tradition in der Familie gehörte. In zweitem Teil aber, in dem er über sein Leben in der heiligsten Stadt Varanasi erzählt, nimmt er eine entschiedene Position gegen religiösen Glauben und Aberglauben ein.

Er bezieht sich in seinem Buch *Manikarnika* auf Rahul Sankrityayan und behauptet, dass Gott nur eine Imagination sei, nichts mehr. Laut ihm sind die Menschen unwissend und Gott ist nur ein anderer Name für Nichtwissen. Der Glaube an Gott macht den Menschen schwach und das ist das größte Problem Indiens.

„उन्होंने धर्म को भारतीय समाज का सबसे बड़ा शोषक माना है, क्योंकि धार्मिक आडंबर दिखाकर समाज में प्रगतिशील परिवर्तनों को रोकने में सहायता मिलती है। उनका यह भी मानना था कि भगवान एक काल्पनिक वस्तु के अलावा कुछ भी नहीं है। अज्ञान का ही दूसरा नाम ईश्वर है। हम अपने अज्ञान को साफ स्वीकार करने में शर्माते हैं, इसलिए संभ्रांत

<sup>690</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014, S. 62

<sup>691</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishnan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018, S. 115. (Eigene Übersetzung)



नाम; ईश्वर ढूँढ़ निकाला गया है। ईश्वर विश्वास का दूसरा कारण है, मनुष्य की असमर्थता तथा बेबसी।<sup>692</sup>

[„Er betrachtete die Religion als den größten Ausbeuter der indischen Gesellschaft. [...] Er glaubte auch daran, dass Gott nichts anderes als ein imaginäres Objekt ist. Ein anderer Name für Gott ist Unwissenheit. [...] Der Widerstand gegen Gott war keine einfache Sache. Meine Erfahrung zeigt, dass dies eine sehr schwierige Aufgabe ist und man muss dafür mutig sein, weil Gott nur dann in Gehirn eines hält, wenn man Angst hat. In der Praxis macht Gott dem Menschen nur zur Angstmeier / zum Feigling. Ich habe festgestellt, dass Gott ein grundlegendes imaginäres Konzept ist.“] [Eigene Übersetzung]

Tulsiram hat die Stadt Varanasi als die Stadt des Aberglaubens betrachtet. Es wurde schon erwähnt, wofür die Stadt bekannt ist: wer in Varanasi stirbt und verbrannt wird, verlässt den Kreislauf der Wiedergeburt. Dies kommentiert Tulsiram und er ist der Meinung, dass es so etwas in Varanasi nicht gibt.

Omprakash wuchs auch in einer Atmosphäre auf, in der Aberglauben eine sehr starke Rolle spielte. „Das Indien, das ich beim Durchstreifen dieser Dörfer gesehen hatte, war sehr arm und von Aberglauben durchdrungen. In einem solchen Dorf hatte ein Tantriker ein Kind geopfert, um die Ernte des Feldes zu steigern“.<sup>693</sup>

Religiöser Glaube und das Kastensystem, das in Indien damit verbunden ist, wird von Omprakash Valmiki stark kritisiert. Das ganze System der Exklusion stellt er in Frage. Er behauptet, dass er nicht Hindu sei und boykottiert folglich allen hinduistischen religiösen Glauben. „Das ist das Ende, ich habe diese religiösen Feste boykottiert“.<sup>694</sup>

Valmiki sagt:

„Ich bin auch kein Hindu. Wenn ich wirklich Hindu wäre, würden die Hindus mich so sehr hassen? Oder mich diskriminieren? Oder versuchen Sie mich mit Kastenminderwertigkeit über die kleinsten Dinge zu füllen? Ich habe mich auch gefragt, warum man ein Hindu sein muss, um ein guter Mensch zu sein ... Ich habe die Grausamkeit der Hindus seit meiner Kindheit gesehen und gelitten. Warum greifen Kastenüberlegenheit und Kastenstolz nur die Schwachen an? Warum sind Hindus so grausam, so herzlos gegen Dalits?“<sup>695</sup>

<sup>692</sup>Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014, S. 62.

<sup>693</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018. S. 137. (Eigene Übersetzung)

<sup>694</sup>Ebd.

<sup>695</sup>Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishan Prakashan, 13. Auflage, Neu Delhi, 2018.

Er wurde als gebildeter, anständiger und respektabler Mensch wahrgenommen, solange seine Kaste nicht bekannt war. Sobald der Kastename fiel, rümpften Leute die Nase, als wäre er ein Unberührbarer. Der Erzähler erkannte, dass es unmöglich ist, dem komplizierten Irrgarten der Kastendiskriminierung in dieser Gesellschaft zu entkommen. So konstatiert er: „Die Kaste folgt einem bis zu seinem Tod“.<sup>696</sup>

---

<sup>696</sup>Ebd., S. 78.

## Kapitel 4.

### Das Trauma der indischen Teilung und seine literarische Wiedererinnerung

Im Jahr 2017 wurde ein Artikel mit dem Titel *Das Trauma der Teilung von Indien und Pakistan dauert fort* in der *Zürcher Zeitung* veröffentlicht, in dem es hieß: „Die Unabhängigkeit Indiens und Pakistans wird jedes Jahr mit Pomp gefeiert. Der brutalen Teilung und ihrer Opfer werden kaum gedacht. Initiativen beidseits der Grenze sollen dies ändern“.<sup>697</sup>

Alok Bhalla ist der Meinung:

„Die Gewalt, die 1947 mit der Teilung Indiens einherging, war so teuflisch, dass sie sich dem Verständnis entzog. Fiktive Schriften über diese Zeit drücken diese Verwirrung aus. Sie schildern auch Vorzeiten der Toleranz. Mit der Gewalt selbst gehen die Autoren unterschiedlich um – erlösend, pessimistisch oder zynisch“.<sup>698</sup>

Das Ende der britischen Kolonialherrschaft besiegelte im August 1947 die Teilung des indischen Subkontinents in die unabhängigen Staaten Indien und Pakistan. Für mehr als Fünfzehn Millionen Menschen auf beiden Seiten der neuen Grenze war das gleichbedeutend mit Umsiedlung, Flucht und Vertreibung.<sup>699</sup> Der gigantische Bevölkerungsaustausch ging mit Gewaltexzessen einher, denen mehr als eine Million Menschen zum Opfer fielen.<sup>700</sup> Bis heute sind die Wunden der Teilung in vielen Bereichen spürbar und bis heute prägt sie ebenfalls die Politik in Südasien.

Es fanden soziale und intellektuelle Trennungen zwischen Hindus und Muslimen statt. Die Unruhen gewannen an Fahrt. Eine Nation, die die Freiheit anstrebte, sollte nun in zwei Teile geteilt werden. In wenigen Jahren wurden die Energien der Brüderlichkeit, der spirituellen Regeneration, der kreativen Exzellenz, der Menschlichkeit und der produktiven politischen Debatten durch schreckliche Gewalt, einen ängstlichen

<sup>697</sup><https://www.nzz.ch/international/das-trauma-der-teilung-von-indien-und-pakistan-1947-dauert-fort-ld.1310727?reduced=true>

<sup>698</sup>Bhalla, Alok: *Memory*, History and Fictional Representations of the Partition, In: *Economic and Political Weekly*, Vol. 34, No. 44, 1999, S. 3119-3128, Hier. 3128. (Eigene Übersetzung)

<sup>699</sup>Roy, Anjali Gera: *Memories and Postmemories of the Partition of India*, Routledge, New York, 2020, S. 1.

<sup>700</sup>Ebd., S.1.

Nationalismus, gemeinschaftlichen Narzissmus und die strategische Einheit des Subkontinents in Trümmern ersetzt. Diese Generation, die für die Freiheit des Landes kämpfte, hat sicherlich auch an der Gewalt der Teilung teilgenommen.

Die Teilung Indiens am 14. August 1947 war eines der wichtigsten historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts. Bei den darauffolgenden grausamen Massakern kamen mindestens eine Million Hindus und Muslime ums Leben. Hunderttausende Kinder gingen verloren oder wurden ausgesetzt; zwischen 75.000 und 100.000 Frauen wurden vergewaltigt, verlassen oder entführt. Die Teilung Indiens machte über Nacht Millionen von Menschen obdachlos. Die Orte und die Leute wurden einander fremd. Unzählige Menschen waren gezwungen, das Haus, das Geschäft, die Industrie, das Land und andere Besitztümer ihrer Vorfahren aufzugeben. Und von heute auf morgen wurden Millionen zu Armen und Flüchtlingen. Flüchtlingsstöße stauten sich in großer Zahl in der Nähe von Bahnhöfen der Grenze neu entstandener Nationen (Indien und Pakistan). Die Auswirkungen der Teilung auf Hindus, Muslime und Sikhs waren offensichtlich physisch, aber die Erfahrungen, die sie während dieses Exodus gemacht hatten, waren so vehement, dass sie nicht nur ihre eigene Psyche, sondern auch diejenige der kommenden Generation beeinflusst hatten. Die emotionalen Turbulenzen, die diese Menschen erlitten, haben nicht nur deren Bewusstsein nachhaltig zerstört, sondern zerstörten unauslöschlich weiterhin das emotionale Gleichgewicht der zukünftigen Generation. Die Teilung Indiens war ein kolossales Ereignis, das einzigartige Formen von Gewalt, Exodus, Traumata und Tod mit sich brachte und in keiner Weise als das katastrophale Ende einer Ära genannt werden kann.

Es handelt sich um ein tragisches Ereignis, das Teil eines kollektiven Vergessens in der offiziellen Geschichte der indischen Nation wurde.<sup>701</sup> Die Beschäftigung mit ‚Erinnerung‘ als zentrales Thema in westlichen Gesellschaften und die Beschleunigung der Erinnerungsdiskurse im Westen lässt sich stark mit der Debatte über den Holocaust in den 1980er Jahren in Verbindung bringen.<sup>702</sup> In Indien war/wurde Erinnerung und Rekonstruktion der Vergangenheit ebenfalls ein Thema, da sich Autoren aus verschiedenen Sprachen mit der Tragödie der Teilung Indiens beschäftigten. Dazu noch

---

<sup>701</sup>Vgl. Klein, Kerwin Lee: *On the emergence of memory in historical discourse*, Representations, 69, 2000, S. 127-150. Hier. S. 127

<sup>702</sup>Ebd., S. 127.

wurden erstmals Sprachzeugnisse von Zeitzeugen der Teilung Indiens zusammenfassend hervorgebracht (Oral History)<sup>703</sup>, die eine andere Perspektive auf die Vergangenheit ermöglichten.

Andreas Huyssen betont in seinem Buch, dass „Holocaust als universellen Tropen für historische Traumata“ in Bezug auf lokale, zeitgenössische Ereignisse genutzt werden,<sup>704</sup> die Entwicklung der Partitionsliteratur öffnet allerdings eine neue Art und Weise der Archivierung der Erinnerungen von Überlebenden und Augenzeugen. Angesichts der entschlossenen und kollektiven Weigerung der Generation der Partition, ihr Schweigen über die unerzählbaren Gewalttaten der Teilung Indiens seit sieben Jahrzehnten zu brechen oder ihren Widerstand gegen die brutale Gewalt darzustellen, bedarf es einer Rekonstruktion der lokalen, individuellen Erinnerungen.

Sukeshi Kamra hebt in ihrem Buch *Bearing Witness: Partition, Independence, End of the Raj* hervor, dass die Verschwörung des Schweigens oder die „Nicht-Porösität der Teilung Indiens“ von Überlebenden mehrere Jahrzehnte lang gepflegt wurde. Dahingehend stellt sie die Frage nach der Entwicklung einer neuen Perspektive der Geschichten anhand von der lokalen Erinnerungspraktiken zur Dokumentation historischer Ereignisse, damit die Erfahrungen der Überlebenden der Teilung Indiens festgehalten/wachbleiben können.<sup>705</sup>

Im Gegensatz zu Überlebenden scheint der Versuch bei Historikern, einschließlich mit Oral History arbeitender Historiker,<sup>706</sup> zu bestehen, die Teilung Indiens wiederherzustellen, zu archivieren und zu erklären und so den Geheimhaltungspakt zu brechen, der es Überlebenden streng verboten hat, Geheimnisse, insbesondere schmerzhaft Erfahrungen, außerhalb des intimen Raums der Familie zu teilen. In anderen Fällen gelten Regeln für die gemeinsame Nutzung einzelner oder Familiengeheimnisse und hindern sowohl Täter als auch Opfer daran, ihre traumatischen Erlebnisse selbst mit der Familie zu teilen.<sup>707</sup> Das Verschweigen von Affären, Fehlern,

---

<sup>703</sup>Butalia, Urvashi: *The other side of silence*, Penguin Books, UK, 1998.

<sup>704</sup>Vgl. Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21-38. Hier. S. 23.

<sup>705</sup>Kamra, Sukeshi. *Bearing witness: partition, independence, end of the Raj*, University of Calgary Press, 2002, S. 106.

<sup>706</sup>Lacapra, Dominick: *Resenting the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Cornell University Press, 1994, S. 126.

<sup>707</sup>Ebd., S. 126.

Süchten, sogar Verbrechen, sowohl von der Außenwelt als auch von anderen Familienmitgliedern, ist in vielen Kulturen eine etablierte Familienpraxis, entweder aufgrund der damit verbundenen Scham oder aufgrund von Regeln im Zusammenhang mit dem Recht Anderer auf persönliche Informationen.<sup>708</sup> Während Scham, Trauma, Patriarchat, Unartikuliertheit und Schutzsorge als mögliche Erklärungen für das Verbergen von Teilungstraumata durch Überlebende gelten (Das 1990; Butalia 1998; Menon und Bhasin 1998; Raj 2000), gilt es das Erinnern, Gedächtnis und Vergessen in Archiven aufzuarbeiten, da die Berichte des Ereignisses bisher nicht ausreichend intensiv genug behandelt wurden.

Huyssen führt den Erinnerungsüberschuss einer durch die Informationsexplosion eingeleiteten Erinnerungskrise und der Vermarktung des Gedächtnisses zu und argumentiert, dass öffentliche und private Erinnerungsarbeit die Überlebensstrategien des gegenwärtigen Jahrhunderts sind, um der aus der Instabilität resultierenden „Angst und Gefahr des Vergessens“ von Zeit und Raum entgegenzuwirken.<sup>709</sup> Wie Paul Ricoeur aufzeigt, hängen Erinnerung und Vergessen eng zusammen und „die Anstrengung, sich zu erinnern, die [...] größte Gelegenheit bietet, sich an das Vergessen zu erinnern“.<sup>710</sup>

Das ‚Unvergessen‘ der Teilung durch das Abrufen überlebender Erinnerungen scheint von „der Angst, vergessen zu haben, weiter zu vergessen, morgen zu vergessen, die eine oder andere Aufgabe zu erfüllen“.<sup>711</sup> in der Nachkommengeneration getrieben zu sein, Deren „Pflichtgedächtnis“ ist dazu verpflichtet, „nicht zu vergessen“<sup>712</sup>, indem es seiner Verantwortung nachkommt, Geschichten zu dokumentieren und zu bewahren, bevor sie vollständig ausgelöscht werden.<sup>713</sup>

Literatur-, Film- und Kulturwissenschaftler haben in ähnlicher Weise die Funktionsweise der Erinnerungen analysiert, um überzeugende Argumente für die Legitimation fiktiver Darstellungen der Teilung Indiens als historische Dokumente in mehrfacher Hinsicht zu

---

<sup>708</sup>Ebd.

<sup>709</sup>Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21-38. Hier. S. 28.

<sup>710</sup>Ricoeur, Paul zit. nach. Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21-38. Hier. S. 30.

<sup>711</sup>Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, Public Culture 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21-38. Hier. S. 30.

<sup>712</sup>Ebd., S. 30.

<sup>713</sup>Ebd., S. 30.

liefern. Sie haben nicht nur auf fiktive Berichte über lokale Ereignisse aufmerksam gemacht, die in der offiziellen Geschichte der Nation keine Erwähnung finden, sondern sie auch als Formen von Zeugnissen etabliert, bei denen der Autor als historischer Zeuge dient.<sup>714</sup> Sie haben sich auch der Fiktion und dem Kino zugewandt, um marginalisierte Stimmen der Teilung Indiens wiederzugewinnen, die sich nach Klasse, Kaste, Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, Sprache und Religion unterscheiden. Sie vergleichen fiktive mit historischen Darstellungen und artikulieren die überzeugenden Argumente für literarische Texte als einzige Zeitdokumente der Teilung Indiens 1947.

Die Partitionsliteratur äußerst anspruchsvolle Analysen der Erinnerung in der Darstellung der Traumata der Teilung Indiens, während ihre Grenzen bei der Darstellung chronologischer Ereignisse liegen. Ebenso wichtig ist ihre Bevorzugung der literarischen Erklärung der Ereignisse, die vielschichtiger, komplexer und nuancierter als die rationalen Erklärungen der Historiker ausfallen. Gemeinsam ist es den Autoren gelungen, den Status fiktiver Darstellungen als Erinnerungsgeschichten der Teilung 1947 zu etablieren.<sup>715</sup>

#### **4.1. Partitions-geschichte und Erinnerungen**

In seinem Buch *Remembering Partition* wirft Gyanendra Pandey zwei wichtige Fragen in Bezug auf die Partition auf. So fragt er sich, wie es zum einen für die offizielle Geschichte der indischen Nation möglich war, die Wahrheit über die Gewalt und Traumata der Teilung Indiens 1947 zu schreiben und zum anderen dennoch ihre Ereignishaftigkeit zu leugnen.<sup>716</sup> Diese Fragen wurden in dem Buch *Das Aftermath of Partition in South Asia* von Gyanesh Kudaisya und Tan Tai Yong beantwortet, die einen umfassenden Überblick über die Darstellung der Teilung Indiens in der Geschichtsschreibung geben und auch über die Stille um das Ereignis nachdenken. Tai und Kudaisya unterteilen diese Geschichtsschreibung dabei in mehrere Phasen, beginnend mit der „hagiografischen und autobiografischen Phase“ der ersten zwei Jahrzehnte. Dazu gehören die Biografien, Autobiographien, Tagebücher und Memoiren

---

<sup>714</sup>Vgl. Bhalla, Alok: *Memory, History and Fictional Representations of the Partition*, In: *Economic and Political Weekly*, Vol. 34, No. 44, 1999, S. 3119-3128.

<sup>715</sup>Ebd.

<sup>716</sup>Pandey, Gyanendra: *Remembering partition: Violence, nationalism and history in India*, Cambridge University Press, 2001.

derer, die Zeugen der Teilung Indiens waren, was auf Kolonialbeamte (Darling 1948; Toker 1950; Campbell Johnson 1951 Mond 1961; Menon 1961; Philips 1962) und indische Politiker zutrifft.<sup>717</sup> Die zweite Phase begann in den 1960er Jahren mit professionellen Historikern. Unter der Forderung, dass die frühe Geschichtsschreibung „ihre Problematik in Bezug auf die Teilung Indiens als ein Problem der Vereinbarkeit der Erlangung von Freiheit mit der nationalen Einheit aufstellte“<sup>718</sup>, weisen Tai und Kudaisya darauf hin, dass besonders ranghohe Politik im Mittelpunkt dieser Geschichten stand. Durch ihren Einfluss wurde über die wirtschaftlichen, sozialen oder kulturellen Auswirkungen der Teilung Indiens auf die gewöhnlichen Menschen geschwiegen. Die Erfahrung der Menschen mit der Teilung, einem der gewalttätigsten, traumatischsten und katastrophalsten Ereignisse von „einzigartigem Ausmaß, Erschrecken und Trauma“ in der Weltgeschichte, ist somit in der Sozialgeschichte der Nation entweder nicht vorhanden oder wurde ganz außer Acht gelassen. Nationalistische Geschichten, die sich größtenteils auf den Prozess der Nationenbildung konzentriert haben, haben entweder die Auswirkungen der Teilung Indiens auf die einfachen Leute ausgelöscht oder sie in der Haupterzählung der indischen Unabhängigkeit in eine Fußnote verbannt.<sup>719</sup>

Obwohl Auslassungen und Unterlassungen von früher Gewalterzählungen in der Produktion einer einheitlichen Erzählung der Gewaltlosigkeit auftraten, die die katastrophale Gewalt der Teilung, die die Geburt der Nation begleitete, konnten die traumatischen Schilderungen letztlich trotzdem nicht durch Beschwörungen ideologischer Rhetorik ausgelöscht werden. Die traditionelle, offizielle Geschichte beschränkt sich daher auf eine sachliche Berichterstattung, die in sich manchmal widersprüchlich ist. Die umgebenden Debatten konzentrierten sich jedoch auf das Finden einer Erklärung für die ungeklärte Gewalt, die einer neuen Perspektive der Beschäftigung mit der Vergangenheit bedarf.

Die Teilung Indiens und die Gründung der beiden unabhängiger Staaten Indiens und Pakistans geschah bemerkenswert schnell und trat in einer Weise auf, die die meisten Erwartungen auf die nahe Zukunft übertraf. Es verging nur eine sehr kurze Zeit – gerade

---

<sup>717</sup>Kudaisya, Gyanesh, and Tan Tai Yong: *The aftermath of partition in South Asia*. Routledge, 2004, S.12

<sup>718</sup>Vgl. Kudaisya, Gyanesh, and Tan Tai Yong: *The aftermath of partition in South Asia*. Routledge, 2004, S. 12.

<sup>719</sup>Ebd., S. 12.



einmal sieben Jahre – zwischen der ersten formalen Formulierung der Forderung nach einem eigenen Staat für die Muslime des Subkontinents und der Gründung Pakistans. Die Grenzen zwischen den beiden neuen Staaten waren bereits zwei Tage nach Bekanntmachung der formellen Unabhängigkeit gezogen worden. Und erstaunlicherweise hatten nur wenige vorausgesehen, dass diese Teilung von Territorien und Macht zu einem Massaker führen sollte.

Der Charakter der darauffolgenden Gewalt – Ermordung, Vergewaltigung der Frauen und Mord der Kinder war ebenfalls einzigartig, sowohl im Ausmaß als auch in der Umsetzung, wie im Folgenden aufgezeigt wird. Was übriggeblieben ist, gleicht einer außergewöhnlichen Hassliebe: einerseits tiefe Ressentiments und Feindseligkeiten sowie militante Nationalismen – Pakistaner gegen Inder und Indisch gegen Pakistanisch, umringt durch die Bedrohung von Nuklearwaffen; Andererseits ein beträchtliches Gefühl von Nostalgie, das häufig dem Bild einer Trennung von Geschwistern, Familie, Verwandte gleichkommt, die niemals hätte passieren dürfen.

#### **4.2. Rekonstruktion der Erinnerung in Partitionsliteratur**

Die Erinnerungswende in den 1980er Jahren postulierte, wie Huyssen betonte, die Erinnerung sowohl als Verbündeter als auch als Rivale der Geschichte im Westen.<sup>720</sup> Vor ihrer Hinwendung zu mündlichen Überlieferungen und Volksgeschichten bei der Ergänzung der Lücken in der Geschichte der Teilung inspirierten die Grenzen offizieller Archivgeschichten bei der schlüssigen Erklärung der unsäglichen Gewalt der Teilung und ihrer traumatischen Auswirkungen auf Opfer und Täter die literarische Wende in den Teilungsstudien. Obwohl sich literarische Texte von Geschichten, die von gewöhnlichen Menschen erzählt werden, dadurch unterscheiden, dass sie privilegierte intellektuelle Berichte sind, überschneiden sie sich mit Geschichten darin, dass sie auf individuellem Gedächtnis beruhen und als individuelle Zeugnisse derer angesehen werden können, die die Teilung erlebt haben. Eine Reihe von Historikern und Literaturwissenschaftlern wandten sich literarischen und kulturellen Texten zu, um das Geheimnis um die Ereignisse der Teilung, insbesondere die Gewalt, zu lüften. Obwohl literarische Texte seit langem als Quellen der Geschichte anerkannt sind, erzwang die Anerkennung von

---

<sup>720</sup>Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia, Public Culture* 12 (1), Duke University Press, 2000, S. 21-38. Hier. S. 28.

Literatur und Filme als historische Archive in den 1990er Jahren ein Umdenken über Wesen und Gattung des Archivs. Eine Menge von literarischen Texten über die Teilung, die sich mit literarischen Darstellungen der Teilung beschäftigte, entstand, um die Lücken in der traditionellen Geschichte zu füllen, indem die einzige, einheitliche Version von Teilung bestritten wurde, indem die Vielfalt, Komplexität und das Fehlen von Geschlossenheit in Geschichten von Teilung aufgedeckt wurden. Alok Bhalla kritisierte offizielle Berichte als „zwingende Erzählungen, die sich mit metaphysischen Identitäten verschiedener Gemeinschaften befassen“ oder „teleologische Geschichten, in denen der Vergangenheit eine 'rückwirkende Verständlichkeit' und Rationalität verliehen wird“, die kein Interesse an der „Welterschaffung“ zeigten, und stellte die Agenda für die Untersuchung der Literatur als Archiv der Teilung, indem sie argumentieren, dass Romanautoren „innerhalb eines bestimmten Zeitraums Verbindungen zum sozialen und kulturellen Leben einer Gemeinschaft herstellen“, indem sie „alles enthalten, was lokal kontingent und wahrheitsgetreu erinnert, kapriziös und anekdotisch ist“. „widersprüchlich und mythisch gegeben“. <sup>721</sup> Die Fiktion von Saadet Hasan Manto, Krishna Sobti, Intezar Hussain, Bhisham Sahni und anderen Schriftstellern wurde von einer Reihe von Gelehrten untersucht, die überzeugende Argumente für literarische Texte vorgelegt haben, die eine komplexere, pluralere und differenziertere Darstellung der Ereignisse bieten der Teilung 1947 als Zeugnisse der Teilung und nicht als offizielle Geschichte. <sup>722</sup>

Die Autoren lehnen die Religion als Ursache der Trennung ab: Sie heben die zusammengesetzte Kultur des vereinten Indiens hervor und beschwören die Symbole der Einheit und des Humanismus, die selbst in solchen Zeiten schrecklicher Gewalt in den gemeinsamen Massen noch vorhanden sind. Sie stellen die Idee von Identität, Nationalität und Staatsbürgerschaft in Frage, wie in Mantos *Toba Tek Singh*. Sie „feiern“ nicht nur die Dorfverwandtschaft im ungeteilten Indien, sondern „betrauern“ auch deren Verlust im August 1947. Von Rahi Masoom Reza nach Kamleshwar; und von Khushwant Singh bis Shashi Tharoor bedeutet die Teilung nicht nur eine politische, sondern auch eine

---

<sup>721</sup>Vgl. Bhalla, Alok: *Memory, History and Fictional Representations of the Partition*, In: *Economic and Political Weekly*, Vol. 34, No. 44, 1999, S. 3119-3120.

<sup>722</sup>Kamra, Sukeshi: *Partition and post-partition acts of fiction: Narrating painful histories. Partitioned Lives: Narratives of Home, Displacement, and Resettlement*, Delhi, 2008, S. 99-115. Hier. 106.

soziale und psychologische Umwälzung. Die Erinnerungen an die gemeinsame Kultur, das Erbe, das mehrjährige Zusammenleben, die hindu-muslimische Einheit und letztlich die Erinnerung an die Teilung Indiens kehren in ihren Schriften über alle Grenzen hinweg sehr oft wieder. Sie enthüllen die komplizierten Wege, auf denen sich die Politik der Teilung in das Bewusstsein der Menschen eingearbeitet hat; wie die pakistanische Bewegung Familien nach ideologischen Gesichtspunkten spaltete und Ängste und Unsicherheiten in den Köpfen der Menschen erzeugte. Diese Erzählungen werden von schrecklicher Nostalgie und einem Gefühl des Exils dominiert, das nach der Teilung auf beiden Seiten der Grenzen zu spüren war; sie erzählen Traumata, leidenschaftliche Erfahrungen, Flucht und Vertreibung und die Qualen der Frauen, die sexuellem Missbrauch ausgesetzt waren.

### **4.3. Partitionsliteratur: ein alternatives Archiv der Teilung Indiens**

Alok Bhalla definiert Partitionsliteratur wie folgt:

„Partitionsliteratur bietet ein Zeugnis, das sich seiner Art nach von den politisch und sozial infizierten Archiven unterscheidet, die die Historiker hauptsächlich verwenden. Fiktionale Erzählungen sollten neben historischen Berichten, politischen Dokumenten, Polizeiberichten, religiösen Broschüren oder persönlichen Memoiren gelesen werden“.<sup>723</sup>

Die traditionelle Geschichte der Teilung Indiens konzentrierte sich bis fast in die 1980er Jahre eher auf die „hohen Polis“ des britischen Abgangs aus Indien als auf die „menschliche Dimension“ ihrer Auswirkungen. Die Schriften nach den 1980er Jahren haben jedoch große Veränderungen erfahren. Die ‚Stimmen‘ und ‚Erfahrungen‘ sind jetzt wichtiger als die ‚kausalen Muster‘. Die Frage nach dem Verhältnis von Erinnerung und Geschichte wurde in einer Weise aufgeworfen, die an bestimmte europäische Fragen im Zusammenhang des Holocausts erinnert. Neuere Schriften von Historikern wie Mushirul Hasan, Urvashi Butalia Ritu Menon, Kamla Bhasin, Gyanendra Pandey und Ranbir Samadda haben sich verstärkt auf die Erinnerungen an die Teilung Indiens und auf die kreative Literatur konzentriert, die diese traumatische Erfahrung wieder einfängt.<sup>724</sup>

---

<sup>723</sup>Bhalla, Alok: *Partition Dialogues*, Oxford University Press, 2006, S. 11. (Eigene Übersetzung)

<sup>724</sup>Vgl. Tiwari, Sudha: *Witnessing Partition Through Literature: Probing into Bhisham Sahni's Tamas*, Indian History Congress, 2012, Vol. 73, 2012, S. 668-67. Hier. 669.

Fast in allen Genres haben sich die Autoren Mühe gegeben, die Ursachen und Auswirkungen der Teilung Indiens realistisch darzustellen. Im Zentrum aller soziohistorischen, kulturellen und religiösen Aktivitäten im kolonialen Indien steht die Teilung Indiens und hat sich bewusst auf die Teilung Indiens konzentriert. Und daher können wir jene Literatur sagen, die die Teilung Indiens widerspiegelt. Es gibt einen Spiegel der besonderen Art oder eine besondere Art der Rekonstruktion der Vergangenheit, in dem/der man ein Verständnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Indiens haben kann. Die Rekonstruktion dreht sich um die verschiedenen Themen, die durch das historische Ereignis der Teilung Indiens entstanden sind. Die Autoren erforschten die Teilung Indiens durch Romane, Kurzgeschichten, Gedichte, Essays, Fernsehserien und Filme. Diese verschiedenen Erzählweisen machen es möglich, die Beziehung zwischen schmerzhafter Erinnerung und traumatischer Zeit der Teilung Indiens aus Sicht der Menschen zu verstehen. Sie versuchen, uns eine klare Darstellung von einer bestimmten Zeit des Jahres 1947 anzubieten. Journalisten, Geschichtenerzähler und Grafiker visualisieren schreckliche Berichte durch verschiedene Stile und Formen. Sie verwenden die Techniken von Berichten, Liedern, grafischen Erzählungen und vielem mehr. Solche Techniken spiegeln den Verlust, den Schmerz, die traumatische Erfahrung und die Verzweiflung von Überlebenden wider. Um solche Holocaust-Autoren zu zeichnen, haben sie die Teilung als das Haupt- oder eines der Hauptthemen ihrer Romane behandelt. Mehrere Werke unterscheiden zwischen der Ära vor und nach der Teilung Indiens. Der Teil zwischen diesen beiden Epochen zeigt eine Schmerzsage in der Geschichte der Teilung Indiens.

Es gibt Literatur und somit die Erzählung der Teilung Indiens. Das bedeutet, dass die Schriftsteller, Philosophen, Historiker und Sozialisten, die Teilung aus verschiedenen Perspektiven beschreiben. Es ist eine Art Technik, den Kontext in eine andere Form und einen anderen Blickwinkel zu bringen. Einige machen es realistischer, indem sie einen fantasievollen Teil in den Romanen/Schriften verwenden. Die Literatur über die Teilung Indiens beschäftigt sich im Wesentlichen mit der Darstellung der Sorgen und Ideale, Hoffnungen und Enttäuschungen und Frustrationen, Schmerzen, Leiden und Trauma der Menschen, die in den realen Lebenssituationen gefangen und erprobt waren. Partitionsliteratur ist voll von Charakteren, die dem Druck der theologischen Tyrannen und ideologischen Schläger widerstehen und sich weigern, auszuwandern; sich weigern,

ihre Häuser oder ihr Land zu verlassen, nur weil einige Politiker behaupten, dass unterschiedliche Formen der Anbetung unterschiedliche kulturelle, moralische und politische Staatsbürgerschaften erfordern. Die meisten Romanautoren, die über die Teilung Indiens geschrieben haben, greifen dafür entweder auf ihre persönlichen Erinnerungen an diese schrecklichen Tage zurück oder sie rekonstruieren Geschichten, die ihnen von anderen über ihre Erfahrungen erzählt wurden. Romane über die Teilung neigen daher dazu, größtenteils autobiografisch zu sein. Die fiktiven Elemente in der Darstellung über die Teilung in Indien und Pakistan hat trotz des enormen Horrors, den sie beschreiben, den Versuch unternommen, wesentliche menschliche Werte zu bewahren.

Die Psychose der Teilung Indiens pulsiert noch heute beunruhigend. Teilung Indiens ist nicht nur ein schattenhaftes oder fernes Ereignis, sondern ihr gesamtes Milieu ist noch heute vorherrschend. Obwohl die Teilung Indiens unterschiedlich historisiert und politisch in die Enge getrieben wurde, hat sie ungeachtet dieser Tarnung weiterhin das Leben und die Menschen stark beeinflusst. Das unvorstellbare und unbändige Vorantreiben barbarischer und dämonischer Belastungen zur religiösen Aufrechterhaltung geht auf eine Teilungsorgie der Gewalt zurück. So konnte der vorherrschende Tiergeist in der menschlichen Natur sicher in der Fachliteratur nachverfolgt werden. Die entsetzliche Regeneration tierischer Belastungen beim Menschen ist daher nichts Wunderbares, sondern gewiss degenerierend. Deshalb ist ein Verständnis der vielfältigen Aspekte und Dimensionen von Partitionen unerlässlich. Das moderne Indien nimmt Bezug auf die Teilung im Jahr 1947, um die kulturelle Neuorientierung zu verstehen. Die indische Bevölkerung hat nicht nur eine groß angelegte Migration durch physische Vertreibung, sondern auch von existenzieller Angst vor sinnloser Gewalt erfahren. Die Teilung brach die zusammengesetzte Kultur aus der säkularen Vergangenheit heraus. Das Gesicht des modernen Indiens, seine sozialen, kulturellen, moralischen und ethischen Werte werden von der Welle des dämonischen Geistes in der Teilungstragödie geleitet. Die obsessiven und unvergesslichen Erfahrungen des Exodus der Teilung, die sardonischen Erfahrungen von Menschen unterschiedlicher Klassen, Geschlechter, Rassen und Religionen sowohl auf physischer als auch auf psychischer Ebene fallen weitgehend in persönliche Erinnerungen, Erinnerungen und

nostalgische Erfahrungen. Alle literarischen Stränge manifestieren diese Genres in kreativen Schriften.

Die Partitions-Saga wurde reich durch persönliche Erzählungen und Mitteln der populären Kultur aufgearbeitet. All diese Quellen sind unentwirrbare Ressourcen, um die Tiefe der verborgenen Strömungen dieser turbulenten Zeit aufzudecken und zu verewigen. Darüber hinaus wurde die Mehrdimensionalität des menschlichen Leidens am sensibelsten von den kreativen Schriftstellern, Dichtern und Romanciers erfasst, die entweder persönlich die Trennung erfahren oder die Berichte über die Trennung von anderen gehört haben. Die kreativen Schriftsteller in Hindi, Englisch, Punjabi, Sindhi, Urdu und Bengali haben nicht nur Massenmigration, Vertreibung, Entwurzelung, Nostalgie und entmenschlichende Bilder von Flüchtlingslagern beschrieben, sondern auch ernsthafte Anstrengungen unternommen, die unauslöschlichen tiefen Narben des menschlichen Geistes darzustellen. Zusammen mit seinen Arbeiten in Pashtu, Dogri, Gujarati und Marathi fügt die Partitionsliteratur nicht nur ein neues Kapitel in die Welt der indischen Literatur ein, sondern liefert auch genügend Quellen für die historische Rekonstruktion der Teilung Indiens. Die Partitionsliteratur ist eine reiche Quelle und bietet genügend Material für die Erforschung der Gegenwart, die allerdings ohne das Studium der unvergesslichen Vergangenheit der Teilung Indiens nicht möglich ist. In Bezug auf die Partitionsliteratur schreibt Alok Bhalla:

„Romane über Teilung Indiens sind zweifellos tief gezeichnet von der Wut der Leidenden, und sie präsentieren mit großer Sympathie für Charaktere, die weder getröstet noch zur Vergebung aufgefordert werden können. Sie tragen den beißenden Geruch von Asche, Schutt und Fäulnis mit sich, der niemals weggespült werden kann.“<sup>725</sup>

#### **4.3.1. Partitionsliteratur in Hindi**

Die Teilung Indiens war eine absurde, menschengemachte und einzigartige Tragödie in der Geschichte des Subkontinents. Sie und das darauffolgende Trauma führten dazu, dass Autoren des Subkontinents ergreifend über den Horror und den Schmerz dieser kolossalen Entwurzelung der Menschen und ihre Erfahrungen extremer Natur in der modernen Geschichte schrieben. Die Teilung machte sich in der Literatur von Hindi,

---

<sup>725</sup>Bhalla, Alok: *Partition Dialogues*, Oxford University Press, 2006, S. 12. (Eigene Übersetzung)

Urdu, Punjabi, Sindhi, Marathi und Bengali bemerkbar. Auch viele indisch stämmige englische Schriftsteller leisteten dazu einen bedeutenden Beitrag. Die wichtigsten Hindi-Romane zum Thema Teilung sind *Jhootha Such* von Yashpal, *Adha Gaon*, *Os Ki Boond* von Rahi Masoom Reza, *Aur Insan Mar Gaya* von Ramanand Sagar, *Tamas* von Bhisham Sahni, *Kale Kos* von Balwant Singh, *Wapsi*, *Badi-Uz-Zaman*, *Lute Hua Musaphir* und *Kitne Pakistan* von Kamleshwar, *Voh Phir Nahin Aayee* von Bhagwati Charan Verma, *Kath Putlee* von Davendara Satyarthi, *Mukti Path* von Ila Chand Joshi, *Yah Path Bandhu Tha* von Naresh Mehta und *Alochana* von Dr. Ramesh Kuntal Megh usw. Viele von ihnen wurden ursprünglich in Urdu und Punjabi geschrieben, erlangten aber erst große Popularität, als sie in Hindi-Übersetzungen veröffentlicht wurden. In diesem Kapitel wird mit *Tamas* von Bhisham Sahni und *Adha Gaon* von Rahi Masoom Reza beschäftigt

## A. *Tamas* von Bhisham Sahni

### 4.4. Bhisham Sahni

Bhisham Sahni wurde 1915 in Rawalpindi (jetzt in Pakistan) geboren. Er absolvierte seine Schulausbildung in Rawalpindi und ging 1933 an das Government College Lahore, wo er seinen Master in englischer Literatur machte. Er kehrte nach Rawalpindi zurück und leistete für einige Zeit seine Dienste im Importgeschäft seines Vaters. Sahnis Familie beschloss nach 1947, sich in Indien niederzulassen. Und er nahm den letzten Zug nach Indien. Er ließ sich in Delhi nieder, wo er an einem College der Universität Delhi unterrichtete. 1957 ging er nach Moskau, um als Übersetzer bei einem ausländischen Verlag zu arbeiten. Er arbeitete fast sieben Jahre in der UdSSR und übersetzte in dieser Zeit mehrere russische Bücher ins Hindi. 1963 kehrte er nach Indien zurück und war wieder tätig als Lehrer. Als im März 1947 in Rawalpindi kommunale Unruhen ausbrachen, arbeitete er mit dem dortigen Hilfskomitee zusammen. Rawalpindi und Lahore erschienen den Sahnis nach der Teilung wie ein „fremdes Land“. Das Trauma, das die erzwungene Verrenkung in dem damals 32-jährigen Bhisham Sahni hinterließ, wird in zwei seiner bewegendsten Romane mit äußerster Sensibilität dargestellt: *Amritsar Aa Gaya Hai* (*Wir haben Amritsar erreicht*) und *Tamas* (*Die Dunkelheit*).<sup>726</sup>

#### 4.4.1. *Tamas*

Aus den oben genannten Hindi-Romanen schildert Bhisham Sahnis *Tamas* die Zeit vor der Teilung Indiens und weist auf die Ursachen der Teilung des Landes hin. Es stellt die Situationen und Folgen der Teilung des Landes realistisch dar. *Tamas* wurde von Bhisham Sahni ursprünglich in Hindi geschrieben. Es wurde 1973 veröffentlicht und brachte ihm 1976 den Sahitya Academy Preis ein. Die englische Übersetzung des Romans vom Autor selbst wurde im Jahr 2001 veröffentlicht, da er mit der vorherigen Übersetzung des Romans von Jai Ratan nicht zufrieden war.

Der Roman befasst sich auch mit den politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und humanistischen Fragen der Teilungszeit. Historische Ereignisse, politisches Bewusstsein und das vorzerteilte Indien werden in dem Roman in epischem Ausmaß

---

<sup>726</sup>Vgl. <https://www.loc.gov/acq/ovop/delhi/salrp/bhishamsahni.html> (Gelesen am: 20.05.2021)



beschrieben. Darüber hinaus beschreibt der Roman die Rolle der „Gandhian Caps“, Schüler der Gandhian-Ideologie und deren Auflösung und Bruch in ihrem eigenen Lager Weise.

Die Unruhen von 1947 waren der entscheidende Makel der Teilung und das Thema von *Tamas*. Zu Beginn des Romans tötet ein junger Mann namens Nathu ein Schwein im Austausch für fünf Rupien. Ihm wird gesagt, dass das Schwein für tierärztliche Zwecke verwendet wird. Als am nächsten Morgen auf den Stufen einer Moschee ein Schwein gefunden wird, töten die einheimischen Muslime als Vergeltung eine Kuh. Mit den Spannungen nehmen auch das Misstrauen und die Angst in der Stadt zu, da die Nachbarn beginnen, sich gegenseitig anzugreifen. Die Gewalt ist nicht weit, und bald wird die Stadt von Unruhen erfasst.

*Tamas* ist insofern unkonventionell, da es keinen zentralen Charakter gibt. Die Kapitel richten sich nach einzelnen Charakteren, die dem Leser vorgestellt wurde, oder konzentrieren sich ausschließlich auf neue Charaktere, die nach dem Ende des Kapitels nie wieder auftauchen. In der aller Rassen, politischen Hintergründe und religiösen Glaubensrichtungen litten schwer während der Unruhen. In vielerlei Hinsicht lebt Indien immer noch mit den Folgen der Teilung und den Unruhen von 1947. Der Autor bietet ein Panorama von Charakteren auf allen Seiten des Konflikts. Es gibt Muslime und Hindus, die Frieden wollen, und solche, die den Krieg bevorzugen.

*Tamas* ist emotional intensiv und in seiner Herangehensweise sehr nachdenklich. Der Roman hat episodischen Charakter. Aber es zeigt die tatsächlichen Erfahrungen einer großen und gemischten Bevölkerung von Hindus, Muslimen und Sikhs. Die Viktimisierung unschuldiger Menschen in gemeinschaftlicher Abneigung und Gewalt, das ganze Gesicht von Biestlosigkeit, Vergewaltigung, Brandstiftung, Plünderung, Verbrennung, Opferung, Mord, Verwendung falscher Religiosität und Historizität, um gemeinschaftlichen Holocaust, Traumata und kluge Politiker werden in ihrer Gesamtheit mit vollendeter Geschicklichkeit gezeichnet. Die Schilderungen der Bedingungen vor und nach der Teilung Indiens, die in der Tragödie der Teilung gipfelten, weisen *Tamas* unbestreitbar als Hindi-Klassiker aus.

Die Mehrdimensionalität des Romans bleibt in der Darstellung des ganzen Gesichtes der Gewalt bestehen, aber ungeachtet aller kranken Trennlinien zeigt der Autor seine Scharfsinnigkeit gegenüber der Menschheit. Das Engagement des Autors während des gesamten Romans scheint säkular zu sein. Er verherrlicht die gemeinschaftliche Harmonie, gegenseitige Toleranz, moralische Standards und humane Werte. Der didaktische Zweck des Romans besteht darin, den Kommunalismus in allen Schattierungen anzuprangern. Er soll die Leser zum Kampf gegen barbarische und unmenschliche Praktiken in all ihren Facetten inspirieren, indem er versucht, auf das starke Bewusstsein der gemeinschaftlichen Harmonie und des Säkularismus hinzuweisen. Es zeigt die Süße der gemeinschaftlichen Harmonie, Toleranz und des traditionellen Glaubens und des Respekts der hinduistischen, muslimischen und Sikh-Gemeinschaften füreinander. Der Roman schildert auch die identischen Probleme von Hindus, Muslimen und Sikhs. Es erforscht ihre Beziehungen und die gegenseitige Zuverlässigkeit.

Sarkastisch entlarvt *Tamas* die sozioökonomischen Aspekte der bürgerlichen Kommunalpolitik und die verschiedenen Verstrickungen des Bündnisses zwischen Religion und Politik. Unter diesem unheiligen Bündnis wird einerseits der Hass gegen einen armen, einfachen Muslim gefördert und andererseits gewinnt ein elitärer Muslim den Respekt und die Anerkennung der Gesellschaft. Das gleiche gilt für die Haltung der Muslime gegenüber einer Elite und einem armen Hindu. Als sich in *Tamas* die Spannungen in der Stadt einschleichen und die Delegierten durch die Straßen laufen, um nach Hause zu kommen, suchen sie alle nach einer „Sicherheitsecke“ im Topfhaus eines Angehörigen der anderen Religion. Die Regierung, die Politiker, blieben in Bezug auf ihre Sicherheit unabhängig von religiösen Unterschieden vereint, aber sie waren gespalten, wenn es um die Sicherheit der armen, einfachen Bevölkerung und Leute der Gesellschaft ging. Sahni berichtet von einem Tagelöhner, der sich über einen Babu ji (alter Mann) lustig macht, der ihm sagt: „Wir werden Unabhängigkeit haben, Indien wird bald frei sein“. Der Tagelöhner lachte und sagte: „Babuji, was geht mich das an? Ich trage jetzt Lasten und werde sie dann auch weiterhin tragen... Das ist unser Schicksal, Lasten zu tragen.“<sup>727</sup>

---

<sup>727</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020.

Der Titel des Romans *Tamas* bedeutet die Trostlosigkeit, Dunkelheit oder Trägheit.<sup>728</sup> Es bezeichnet auch die gesellschaftlichen Kräfte, die das öffentliche Leben behindern und die traditionellen Konventionen und Normen verunreinigen. Der Zusammenprall gesellschaftlicher Kräfte aufgrund falscher Religiosität und Geschichtlichkeit enthüllt die harten und düsteren Realitäten, die alle menschlichen Werte, Moral und Glauben getrübt haben. Nach der Lektüre des Romans wird ganz klar, dass die grundlegende Wahrheit der Teilung Indiens ihre Sinnlosigkeit war. Der Roman bedeutet die Sinnlosigkeit von Hass, Misstrauen und aufgeladenen Spannungen, weil selbst die Trennung durch geographische Grenzen das Problem nicht löste. Tatsächlich verschlimmerte und vervielfachte es das Elend der Menschen, die in der Nähe lebten.

Die Teilung suggeriert nur die Ignoranz und Dunkelheit kommunaler Gewalt, die verschiedene Gemeinschaften gegeneinander ausüben. Somit bedeutet *Tamas* Zwietracht, Disharmonie, Misstrauen und Verrat. Diese schädlichen Stränge brachten dem indischen Boden nur Zerstörung, Degradation, Degeneration und Tod. *Tamas* bedeutet auf diese Weise das Ende des Lebens. *Tamas* verneint Lebensgeist, Fortschritt, Wohlstand, Toleranz und Frieden. Der Roman enthüllt die Lebenswelt von Hindus, Muslimen und Sikhs vor der Teilung. Tatsächlich bestätigten sie, dass ihr endliches Menschenleben, ihre sozialen Schicksale, miteinander verflochten und vermischt waren.

#### **4.4.2. *Tamas*: Das Erinnern und Wiedererleben der Erinnerungen**

Bhisham Sahni erzählte Alok Bhalla in einem Gespräch im Juni 1996, dass er *Tamas* schrieb, nachdem er Zeuge der Unruhen in Bhiwandi (1969-70) geworden war. „Einige der Dinge, die ich in Bhiwandi gesehen habe, waren denen, die ich in Rawalpindi erlebt hatte, so ähnlich, dass ich anfing zu schreiben. ... den Unruhen ein Ende setzen, aber das tat es nicht.“<sup>729</sup> „Ich habe angefangen zu schreiben. Als ich anfing, hatte ich kein klar formuliertes Ziel vor Augen. Vielleicht wollte ich mich nur an meine Vergangenheit erinnern und sie noch einmal erleben.“<sup>730</sup>

<sup>728</sup>[https://en.wikipedia.org/wiki/Tamas\\_\(philosophy\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Tamas_(philosophy)) (Gelesen am: 21.04.2021.)

<sup>729</sup>Sahni, Bhisham, zit. nach. Bhalla, Alok: *Partition Dialogues: Memories of a Lost Home*, Oxford University Press, New Delhi, 2006, S. 112. (Eigene Übersetzung)

<sup>730</sup>Ebd., S. 112. (Eigene Übersetzung)

*Tamas* als historisch-literarisches Dokument öffnet am Vorabend der Teilung Fenster nach Indien und lenkt unsere Aufmerksamkeit auch auf die erschreckende Realität der Folgen kommunaler Vorurteile, indem es die kommunale Raserei darstellt, die den West Punjab in den Tagen vor der Teilung erfasste. Der englischen Regierung gelang kurz vor der Gewährung der Unabhängigkeit Indiens eine Spaltung, die nicht nur entsetzliche Massaker verursachte, sondern auch die harmonischen Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen zerstörte.

Der Roman beginnt mit einer anschaulichen Beschreibung, wie Nathu<sup>731</sup>, ein verarmter Metzger, von einem Murad Ali angewiesen wird, ein schwarzes Schwein zu schlachten, ohne sich der möglichen Auswirkungen seiner Handlung bewusst zu sein. Bhasham Sahni fängt in den späteren Kapiteln sehr effektiv die inneren Konflikte zwischen dem Kongress und den Mitgliedern der Muslim-Liga und die Haltung der Muslimliga zum „freien“ Indien ein, in dem Muslime nicht wirklich frei sein sollten. Sahni setzt dafür stellvertretend den Kommissar Richard effektiv ein, um dem Leser sehr deutlich zu machen, dass die Politik des Teilens und Herrschens eine Strategie der imperialen Herren war, die schließlich zu den kommunalen Unruhen in der Stadt und zur endgültigen Teilung Indiens führte.

Es ist Richard, der Murad Ali anheuert und ein Schwein töten lässt, um mit dem Kadaver einen kommunalen Aufstand anzuzetteln. Als auf den Stufen am Eingang des ‚Khailon Ki Masjid‘ (Ein Moschee) der Kadaver des toten Schweins entdeckt wurde, wusste Herr Bakshi nicht: '...Drachen und Geier werden noch lange über der Stadt schweben.' *Tamas* weist nachdrücklich darauf hin, wie widerwärtige Handlungen tatsächlich kommunale Unruhen auslösen konnten.

*Tamas* zeigt auch auf, wie stetige Indoktrination unter den Mitgliedern aller Gemeinschaften gemeinschaftliche Loyalitäten und eine religiöse Identität schufen. Viele Hindu-Jungen werden mit Geschichten von Helden gefüttert, die sich im Widerstand gegen muslimische Eindringlinge gezeigt haben: Shivaji, Rana Pratap. Die Rekrutierung und Aufrüstung der Privatarmeen ging in dieser Zeit unvermindert weiter. Nach schnellen und intensiven Kursen wurden die jungen „Truppen“, wie Ranvir in *Tamas*, in die Kampf-

---

<sup>731</sup>eine der Hauptfiguren des Romans

„Theater“ in Delhi und in Punjab (und nach Rawalpindi) geschickt. Als eine Gruppe kommunistischer Jugendlicher unter der Leitung von Dev Datt plante, diese Morden ein Ende zu setzen und eine Atmosphäre des Friedens und der Harmonie in der Gesellschaft zu schaffen, plant Lalas Sohn Ranvir ironischerweise mit seiner Jugendbande, sich an den Muslimen für die Tötung von Hindus zu rächen. Ranvir visualisierte sich dafür in der Rolle von Shivaji. Das lässt den Leser darüber Gedanken machen, ob die Jungen selbst nicht als Opfer angesehen werden sollten.

#### **4.4.3. Die bürgerliche Kommunalpolitik**

Die Atmosphäre in der Stadt war nicht gut und es begann Unruhen in der Stadt stattzufinden aber der stellvertretende Kommissar Richard lehnt es bewusst ab, die Vorschläge wohlmeinender Menschen anzunehmen, die verhindern wollen, dass der Aufstand in der Stadt ausbricht und sich anschließend auf die Dörfer ausbreitet.

Bhisham Sahni selbst war Teil einer solchen Delegation beim District Commissioner gewesen, als der Commissioner auf die gleiche Weise reagiert hatte wie Richard im Roman. Der Grund dafür war, dass die britischen Offiziere keine Verantwortung übernehmen wollten. Eine der historischen Realitäten, die in *Tamas* eingebettet sind, liegt in der Behandlung der Rolle des britischen Magistrats. Hierbei gibt es ein Lehrstück für die Gegenwart und für die Zukunft. Neben den Anstiftern von Hass und Gewalt, den Schuldigen“ eines Aufruhrs sind diejenigen, die die Polizei usw. kontrollieren, sich aber weigern, sie zur Unterdrückung eines Aufstands in seiner Vor- und Anfangsphase einzusetzen.

Mit Hilfe von Nathu (Der Hauptcharakter des Romas), der das Schwein getötet hat, hebt *Tamas* den tiefsitzenden Humanismus unseres Volkes und unserer jahrhundertealten Kultur hervor, da er von seiner unbewussten Teilnahme am gemeinschaftlichen Holocaust bis zu seinem Tod heimgesucht wird: ein ‚paap‘ (eine Sünde), der schwerste/größte Fehler, den ein „religiöser“ Mensch begehen kann und der sich auf seine Mutter, seine Frau, sein zukünftiges Kind, seine zukünftigen Geburten auswirken wird.

*Tamas* wirft viele Fragen auf: Wie kann Religion oder Religiosität zu einer so entmenschlichenden Kraft werden? Diese Religiosität ist in den Szenen im Sikh Gurudwara und in der Moschee in Saidpur in *Tamas* (Kapitel 15) sehr offensichtlich und

manifestiert sich in intensiven Gebeten, Gesängen, Appellen an Geschichte und vergangene Erinnerungen. Die religiösen Identitäten machten den Menschen einander fremd und Feind. In Gurudwara und in Moscheen waren unterschiedliche kommunale Werbesprüche zu hören, die sehr heftig und problematisch waren.

„अरदास ख़त्म होने की देर थी कि प्रवेश द्वार पर खड़े निहंगसिंह ने हाथ ऊपर उठाया और तीखी ऊँची आवाज़ में, यहाँ तक कि उसके गले की नसें उभर आईं और आँखें बन्द हो गईं, फिर से नारा लगाया:

जो बोले सो निहाल !

जवाब में संगतों ने हाथ उठाकर छाती में गहरी साँस भरकर नारे का उत्तर दिया:

सत सिरी अ का S S S ल !

नए बलबले उठने लगे। नारों की गूँज में एकता और बलिदान की भावना और भी अधिक उग्र हो उठती है।

तभी बाहर कुछ दूरी पर गगनभेदी आवाज़ सुनाई दी : “नारा-ए-तकबीर!” और जवाब आया :

अल्ला-हो- अकबर!

नारा-ए-तकबीर!<sup>732</sup>

Wenn die Leute zweier Religionen auftauchen, um gegeneinander zu kämpfen, kämpfen sie nicht gegen ihre Städte, sondern gegen den Feind, dem jeder „vor dreihundert Jahren“ gegenüberstand. Religion wird verwendet, um ein starkes Pflichtgefühl aufzubauen, um Ehre zu wahren, indem sie sich für Verletzungen, reale und imaginäre, gegenwärtige und vergangene, rächt: gegen ‚Türken‘, ‚Kafiren‘ und die ‚Sikhras‘. Im Rücken des Gurudwara, im Haus des Scheiches, hatten die Muslime ... die Rolle der Mujahiden übernommen, und es wurden Vorbereitungen getroffen, um einen Dschihad gegen die Kafir zu beginnen“.<sup>733</sup>

#### 4.4.4. Hoffnung und Hass

Bhisam Sahni stellt in dem Kapitel 15 von *Tamas* ein Bild des Landes dar, in dem Hoffnung für alles und Hass gegen eigenen Leute zu sehen ist. Zusammen mit Berichten über Tod, Ermordung und Vergewaltigungen im Jahr 1947 zeichnen auch Geschichten und fiktive Berichte über die Teilung die „Gesten der Freundlichkeit“ und des Schutzes auf. Rajjo, eine muslimische Dame, bietet Harnam Singh und Banto (ein Ehepaar aus Panjab) trotz des Widerstands ihrer jungen Schwiegertochter Unterschlupf. Akrans Widerstand, Obdachlosen der ‚Anderen‘ Unterschlupf zu gewähren, und ihre Gier nach

<sup>732</sup>Sahni, Bhisam: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020, S. 213.

<sup>733</sup>Ebd. S. 207-226.

immer mehr Beute symbolisieren die Rolle der Frauen als Gewaltträger.<sup>734</sup> Rajjo hilft Harnam und Banto, um Mitternacht heimlich das Haus zu verlassen. Rajjos Fall stärkt den Glauben unserer Literaten an den alles durchdringenden und tief verwurzelten Humanismus unseres Volkes und unserer jahrhundertealten Kultur und stärkt dadurch die säkularen und anderen wesentlichen Elemente von Gerechtigkeit, Toleranz und Mitgefühl, die für die menschliche Existenz und „nationale“ so wichtig sind. Das zeigt, dass die einfachen Leute keine Unruhe in der Stadt wollten. Sie waren unbewusst davon, was spontan im 1947 passierte.

#### 4.4.5. Identität transzendieren: vom Anderen zum Eigenen

Religion wurde während der Teilung lediglich auf ein Paket bestimmter physischer Zeichen oder Symbole reduziert. *Tamas* (Kapitel 17) hat dieses Thema mit einem Hauch von Ironie und Satire, aber auch klarer Darstellung von Gewalt gegen den „Anderen“ aufgegriffen. Hierbei berichtet Bisham Sahini von einer Situation, in der Muslime, Sikhs und Hindu die Feindlichkeit verlassen und einander als Freund/Bruder akzeptieren. Iqbal Singh, Harnam Singhs Sohn, wird als Feind der Muslime angesehen und wird (Sikhra' (Sikhra! Vadi Trikha! (Karar' und 'Bastard'.) mit offenen Armen empfangen. Er ist nicht mehr ein „Feind“, der „Andere“, sondern jetzt ein Eigene, ein „Bruder“. Er war jetzt „Iqbal Ahmed“, nicht mehr ein Feind, sondern ein Freund, kein Kafir, sondern ein Gläubiger, dem die Türen aller muslimischen Häuser offen standen. Während der Teilung Indiens, zwischen den Monaten August bis September 1947, kam es zu gewalttätigen Übergriffen gegen Andersgläubige.

Ein Zitat in diesem Zusammenhang lautet wie folgt:

„तभी एक बुद्धिमान को कोई विचार सूझा और वह चिल्लाकर बोला, ओए, ठहरो ओए ! मत मारो पत्थर! [...] पत्थर फेंक दिए। रमज़ान ने हाथ आगे बढ़ाकर कहा, उठ आ, अब तू हमारा भाई है [...] आ जा, गले मिल ले। रमज़ान ने कहा और उसे गले से लगा लिया। रमज़ान के बाद बारी-बारी से सभी ने उसे गले लगाया।“<sup>735</sup>

[Dann hatte ein weiser Mann eine Idee und er schrie auf und sagte: Oh warte, Oye! Schlag nicht den Stein! [...] Der hat den Stein weggeworfen. Ramzan streckte seine Hand aus und sagte: Komm, jetzt bist du unser Bruder. [...] Komm, umarme. sagte Ramzan und umarmte ihn. Nach dem Ramazan umarmten ihn alle nacheinander.] [Eigene Übersetzung]

<sup>734</sup>Ebd.

<sup>735</sup>Sahni, Bisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020, S. 246-248.

#### 4.4.6. Der Ehrenmord

Ehrenmord zu dieser Zeit (besonders bei Frauen) wurde Teil des alltäglichen Lebens der Menschen. Zum Beispiel: Die Angriffe auf die Sikh-Minderheit von Saidpur erreichten mit dem Massenselbstmord der Sikh-Frauen im Dorfbrunnen einen Höhepunkt. Als die muslimischen Angreifer von außerhalb im Dorf eintrafen, steuerten viele Sikh-Frauen auf den Brunnen am Fuße eines Hangs zu. Jasbir Kaur, die Tochter von Harnam Singh, war die erste, die in den Brunnen sprang. Innerhalb weniger Minuten waren viele Frauen in ihr „wässriges Grab“ gegangen, einige von ihnen zusammen mit ihren Kindern.<sup>736</sup> Die Folgen eines solchen Massenertrinkens (das im Punjab sehr verbreitet war), insbesondere in Bezug auf seine symbolische Präsenz in den Erinnerungen der Gemeinschaft, liegen viel tiefer. Eine kleine Gemeinschaft von Überlebenden aus diesen Sikh-Dörfern rund um Rawalpindi lebt noch immer in Delhi und hält die Erinnerungen an die Toten wach,<sup>737</sup> indem sie jedes Jahr einen Gedenkgottesdienst im örtlichen Gurudwara abhält. Familienerinnerungen an die Teilungsunruhen in Punjab verherrlichen Frauen, die sich selbst „opfert“, indem sie in Brunnen ertranken, sich selbst vergifteten oder sich dem Tod durch ihre eigenen Verwandten hingaben.<sup>738</sup>

Nach fünf Tagen gemeinschaftlicher Spannungen und Gemetzel in der Stadt und den Dörfern schickt der „Herrscher“ ein Flugzeug, um die Dörfer und von Aufruhr zerrissenen Gebiete zu überfliegen und die Aufstände zu kontrollieren. Dadurch, dass sie ihre scheinbare Besorgnis zum Ausdruck brachten, bekamen die Engländer die Gelegenheit, der Welt zu sagen, dass Indien ihre Intervention brächte und dass nur die Anwesenheit der Engländer die Inder vereint halten könne. Der Nationalkongress hatte ein Hilfsbüro in einem Schulgebäude eingerichtet, das ständig überfüllt war, da die Flüchtlinge aus dem Dorf strömten.<sup>739</sup>

---

<sup>736</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020.

<sup>737</sup>Ebd.

<sup>738</sup>Ebd.

<sup>739</sup>Ebd.



#### 4.4.7. *Tamas*: Eine Kritik der Geschichtsschreibung

Nandi Bhatia hat an einer Stelle argumentiert: „*Tamas* ist eine Kritik, die auf das Schreiben einer Geschichte gerichtet ist, die sich bewusst mit der Zensur der menschlichen Seite dieser Realität beschäftigt“.<sup>740</sup> Der Record Clerk, der für das Sammeln und Zusammenstellen von Informationen zur Unterstützung der Hilfsaktionen der Regierungen verantwortlich ist, interessiert sich nur für das, was er ‚Zahlen‘, ‚Fakten‘ nennt: „Warum verstehst du nicht? Du fängst an, eine endlose Leidensgeschichte zu erzählen und Leiden. Ich bin nicht hier, um das ganze ‚Ramayana‘ (lange Geschichte) anzuhören. Nennen Sie mir Zahlen - wie viele Tote, wie viele Verwundete, wie viel Verlust von Eigentum und Gütern. Das ist alles“. Sein Streben nach minimaler und sachlicher Information wischt die Geschichten der Flüchtlinge aus seinen statistischen Zusammenstellungen, so auch z.B. Harnam Singhs Geschichte über die Flucht, über das Schicksal ihres Sohnes und ihrer Tochter, das viele Sikh-Frauen teilten, die entführt oder vergewaltigt wurden oder „freiwillig“ Selbstmord begingen, um die „Ehre“ ihrer Gemeinschaft zu wahren. Der Record Clerk interessiert sich nicht für die Gefühle, Leid, Schmerz und Trauma der Menschen zu dieser Zeit, sondern nur für eine objektive Zahl des Verlusts. Daher ist *Tamas* eine grosse Kritik an Geschichtsschreibung, wobei die menschliche Seite ausser Acht gelassen ist.

#### 4.4.8. *Tamas*: ein Zeugnis eines Überlebenden, ein Text der Erinnerung

Bhisham Sahni hält die Jahre um die Teilung für bedeutungslos, ohne Logik und ohne Zweck. Er ist der Meinung, dass diese Jahre von *Tamas*, von ‚leerer Dunkelheit‘ waren. Er tätigt eine wichtige Aussage, die von Historikern, wie Bipan Chandra und Asgar Ali Engineer, unterstützt wird: Dass die Fälle von kommunalen Unruhen stattdessen Zeichen ungelöster wirtschaftlicher und sozialer Schwierigkeiten und keine Beispiele für unauflösbaren Antagonismus zwischen religiösen Gruppen sind.<sup>741</sup> Und in diesem Sinne war die Teilung Indiens vielleicht nicht unvermeidlich, wenn unsere Leiter/Regierung und die allgemeinen Massen auf den Aufstieg des Kommunalismus „von oben“ und die britischen Machenschaften aufmerksam geworden wären. *Tamas* ist das Zeugnis eines

---

<sup>740</sup>Nandi Bhatia. zit. nach. Tiwari, Sudha: *Witnessing Partition Through Literature*: Probing into Bhisham Sahni's *Tamas*, Indian History Congress, 2012, Vol. 73, 2012, S. 668-67. Hier. 673.

<sup>741</sup>Vgl. Tiwari, Sudha: *Witnessing Partition Through Literature*: Probing into Bhisham Sahni's *Tamas*, Indian History Congress, 2012, Vol. 73, 2012, S. 668-67. Hier. 674.

Überlebenden; es ist ein Text der Erinnerung und voller Vorkommnisse, die Bhisham Sahni persönlich miterlebt hat. In *Tamas* wurden das materielle Umfeld des Kommunalismus skizziert und die komplette Struktur kommunaler Unruhen rekonstruiert: von ihren Anfängen bis zur Reife und ihren Folgen.

Sudha Tiwari bezieht sich auf den Historiker Bipan Chandra, der der Meinung ist: „*Tamas* eine großartige Geschichte, die über die Erzählung von Ereignissen hinausgeht und Facetten der Realität - des Geschehenen, der historischen ‚Wahrheit‘ - mit einer Klarheit und einer Art einfängt, die nur große Künstler oder einfühlsame Historiker erreichen können“.<sup>742</sup>

#### 4.4.9. Britten/British als Verantwortliche der Teilung Indiens

Einer der Hauptcharaktere des Romans ist Richard. Er repräsentiert die Mentalität der britischen Regierung. Bhisham Sahni hat den bösen Plan der Briten durch Richard, einen Beamten und höchsten Exekutivbeamten des Bezirks, interpretiert. Richard war nicht nur Beamter, sondern auch ein Kenner der indischen Kunst und Geschichtswissenschaftler. Das Gespräch zwischen Richard und seiner Frau enthüllt die britische Politik des Teilens und Herrschens. Ihr Gespräch legt dar, dass die britische Absicht immer darin bestanden habe, die Entfremdung und das Misstrauen in den indischen Massen zu verstärken. Diese Machenschaften waren zum großen Teil für das Chaos verantwortlich. Unter dem Griff der gemeinschaftlichen Leidenschaft brachen die indischen Massen plötzlich aus und die gemeinschaftliche Leidenschaft trübte ihre Rationalität und ihren humanistischen Anstand. In *Tamas* werden hauptsächlich die Briten zur Rechenschaft gezogen für das Wachstum des Kommunalismus. Die britische Täuschung, soziales Bewusstsein, Entwicklung und Schutz der Minderheiten vor anderen Aggressionen herbeizuführen, wird durch Richard kurz aufgedeckt.

Sahni deutete an, dass Richard als Historiker wusste, dass „auch die Bewohner dieser Gegend seit jeher hier leben“<sup>743</sup>. Er sagt seiner Frau: „Haben Sie ihre Gesichtszüge bemerkt? Eine breite Stirn, bräunliche Tönung in der Farbe ihrer Augen. Sie gehören alle demselben Rassenstamm an“. Als Gelehrter und Historiker erklärt er seine Frau. Die erste

<sup>742</sup>Bipan Chandra, zit. nach. Tiwari, Sudha: *Witnessing Partition Through Literature: Probing into Bhisham Sahni's Tamas*, Indian History Congress, 2012, Vol. 73, 2012, S. 668-67. Hier. 674.

<sup>743</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020, S. 40.

Migrantenwelle, die vor drei- oder viertausend Jahren aus Zentralasien kam, und die Eindringlingsscharen, die etwa zweitausend Jahre später kamen, gehörten beide demselben Rassenstamm an. Die ersteren waren als Arier bekannt, die letzteren als Muslime. Aber beide hatten die gleichen Wurzeln.

Einige Zeilen des Gesprächs zwischen Richard und seiner Frau lauten wie folgt:

„नहीं लीज़ा, यह बड़ी ऐतिहासिक घाटी है। हिन्दुस्तान में आनेवाले सभी हमलावर इसी रास्ते से आए थे। मध्य एशिया से आनेवाले भी और मंगोलिया से आनेवाले भी। रिचर्ड का उत्साह बढ़ रहा था, “अलेक्सांडर भी इसी रास्ते हिन्दुस्तान में आया था। आगे चलकर घाटी दो रास्तों में बँट गई है, एक रास्ता तिब्बत की तरफ़ चला गया है, दूसरा अफ़गानिस्तान की तरफ़।“<sup>744</sup>

Über Inder bemerkt Richard: „Die meisten Menschen kennen ihre Geschichte nicht. Sie leben es nur“<sup>745</sup>. Über das Temperament der Indianer erzählt Richard seiner Frau: „Alle Indianer sind aufbrausend. Sie flammen über triviale Dinge auf. Sie fliegen sich im Namen der Religion an die Kehle. Sie sind schrecklich egozentrisch“.<sup>746</sup>

Richard ist das Sprachrohr des britischen Imperialismus. Er weiß, dass „in der Stadt ein Aufstand ausbrechen kann. Die Spannungen zwischen Hindus und Muslimen nehmen zu“. Er erklärt seiner verwirrten Frau Liza, dass „im Namen der Religion sie sich bekämpfen; im Namen der Freiheit kämpfen sie gegen uns“.<sup>747</sup> Sogar die ignorante Ehefrau von Richard ahnt das britische Manöver. Sie antwortet: Im Namen der Freiheit kämpfen sie gegen dich, im Namen der Religion lässt du sie gegeneinander kämpfen.

„तुम कोई भी बात मेरे साथ संजीदगी से नहीं करते। लीज़ा ने उलाहने के स्वर में कहा। संजीदगी से बात करने में तुक ही क्या है।“ रिचर्ड ने खोए-खोए मन से कहा। “सुनो लीज़ा, यहाँ पर शायद कोई गड़बड़ हो। लीज़ा ने आँखें ऊपर उठाई और रिचर्ड के चेहरे की ओर देखने लगी। क्या गड़बड़ होगी? फिर जंग होगी? नहीं, मगर हिन्दुओं और मुसलमानों के बीच तनातनी बढ़ रही है, शायद फसाद होंगे। ये लोग आपस में लड़ेंगे? लन्दन में तो तुम कहते थे कि ये लोग तुम्हारे खिलाफ़ लड़ रहे हैं। हमारे खिलाफ़ भी लड़ रहे हैं और आपस में भी लड़ रहे हैं। कैसी बातें कर रहे हो? क्या तुम फिर मज़ाक़ करने लगे? धर्म के नाम पर आपस में लड़ते हैं, देश के नाम पर हमारे साथ लड़ते हैं। रिचर्ड ने मुस्कराकर कहा।

<sup>744</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020, S. 41.

<sup>745</sup>Ebd., S. 41.

<sup>746</sup>Ebd., S. 49-50.

<sup>747</sup>Ebd., S. 51.

बहुत चालाक नहीं बनो, रिचर्ड। मैं सब जानती हूँ। देश के नाम पर लोग तुम्हारे साथ लड़ते हैं, और धर्म के नाम पर तुम इन्हें आपस में लड़ाते हो क्यों, ठीक है ना? हम नहीं लड़ाते, लीज़ा, ये लोग खुद लड़ते हैं। तुम इन्हें लड़ने से रोक भी तो सकते हो। आखिर हैं तो ये एक ही जाति के लोग।<sup>748</sup>

Diese Aussage dekonstruiert eindeutig die britischen Machenschaften. Die Briten haben immer eine Gemeinschaft gegen eine andere aufgeregt. Sahni schreibt in diesem Zusammenhang: „Richard war als Beamter verpflichtet, Richtlinien umzusetzen, das Wesentliche der Situation zu erfassen, schnelle Entscheidungen zu treffen und sie ohne die geringste Aufregung und Lärm durchzusetzen“<sup>749</sup>.

Es war möglich, die zerstörerische und spaltende Tendenz im Land zu verstärken, die Einheit und Integrität der Nation zu schützen. Aber die Briten wollten Spannungen erzeugen, weil sie verstanden, dass sie sich und ihr Imperium durch die Verschärfung<sup>750</sup> des Kommunalismus schützen konnten, was sie schließlich auch erfolgreich getan haben. Das Gespräch zwischen Liza und Richard zeigt, dass die Briten eine bösartige und entscheidende Rolle bei der Förderung und Herstellung des Kommunalismus spielten, ausgedrückt in Passivität, die Unruhen und die Zunahme einzudämmen.

Sahni ist der Ansicht, dass die britische Passivität, Präventivmaßnahmen einzuleiten, schließlich in das schlimmste Unglück mündete.

Die Briten konnten die Inder von dem kommunalen Chaos abhalten, aber Richard hielt eine seltsame Distanz zu den wachsenden Spannungen in der Stadt aufrecht. Gegenüber dem Friedenskomitee begründete er: „Ich kann ihnen nur sagen, dass ihre religiösen Streitigkeiten ihre Angelegenheit sind und von ihnen gelöst werden sollten. Die Verwaltung kann nur die gewünschte Hilfe leisten“.<sup>751</sup>

Sahni schreibt über Richard wie folgt:

„जब वह प्रशासक की कुर्सी पर बैठता तो वह ब्रिटिश साम्राज्य का प्रतिनिधि था, और उन नीतियों को कार्यान्वित करता जो लन्दन से निर्णीत होकर आती थीं। एक काम को दूसरे काम से अलग रखना, एक भावना को दूसरी भावना से अलग रखना उसके प्रशिक्षण की, उसके स्वभाव की विशिष्टता थी। वह एक तरह के काम से बिलकुल दूसरी तरह के काम में बड़ी आसानी से अपने को ढाल लेता था। वह निजी रुचियों को सरकारी काम से अलग रख

<sup>748</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020, S. 50-51.

<sup>749</sup>Ebd., S. 47.

<sup>750</sup>Ebd.

<sup>751</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020.

सकता था, अलग से देख सकता था। एक विशेष अनुशासन में उसका जीवन घूमता था |<sup>752</sup>

[Als er auf dem Stuhl seines Verwalters saß, war er der Repräsentant des britischen Empire, der die in England festgelegten Gebote und Richtlinien ausführte. Er war ein Meister darin, die beiden Identitäten und die damit verbundenen Emotionen deutlich voneinander zu trennen. Das war das Markenzeichen seiner mentalen Verfassung“.] [Eigene Übersetzung]

---

<sup>752</sup>Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, 37. Auflage. 2020. S. 47-48.

## B. *Adha Gaon* von Rahi Masoom Reza

### 4.5. Rahi Masoom Reza

Rahi Masoom Reza wurde 1927 im Bezirk Ghazipur in Uttar Pradesh geboren. Er absolvierte seine Grundschulausbildung in Ghazipur und später an der Aligarh Muslim Universität, wo er seinen Dokortitel erlangte. Anschließend lehrte er an der AMU und war Befürworter von Urdu in der Devanagari-Schrift. Später zog er nach Mumbai und wurde ein erfolgreicher Drehbuchautor und schrieb die Drehbücher und Dialoge für über 300 Filme, darunter B.R. Chopras Fernsehserie Mahabharata. Reza starb am 15. März 1992 in Mumbai. Seine ausgewählten Werke sind *Adha Gaon (Ein geteiltes Dorf)*, *Dil Ek Saada Kaghaz*, *Topi Shukla*, *Os Ki Boond*, *Katra Bi Arzoo*, *Scene No. 75* usw.<sup>753</sup>

#### 4.5.1. *Adha Gaon* (Ein geteiltes Dorf)

*Adha Gaon* ist ein sehr berühmter Roman über die Teilung Indiens. Es wurde 1966 von Rahi Masoom Reza geschrieben. Es war zu seiner Veröffentlichungszeit ein viel diskutiertes Buch und hat auch in der heutigen Zeit Relevanz. Der Roman wurde ins Englische von Gillian Wright übersetzt.

*Adha Gaon* konzentriert sich nicht direkt auf die Teilung Indiens, sondern darauf, wie sich die Teilung auf all jene Hindus und Muslime auswirkt, die seit langem zusammen miteinander leben. In *Adha Gaon* werden die Erfahrungen nicht nur von einer oder zwei Personen rekonstruiert, es beinhaltet den Schmerz all jener Muslime, die nicht nach Pakistan gehen wollen. Ganguali ist das Dorf, in dem die Menschen nicht wussten, was in der Welt vor sich geht. Anders gesagt: Sie waren nicht davon bewusst, dass sein eigenes Land in zwei Teile geteilt wird und sie als Muslime nach Pakistan gehen müssen/sollen.

Es gab keine Änderung im alltäglichen Leben der Menschen in diesem Dorf. Sie sind fast neun Monate mit der Vorbereitung von Muharram beschäftigt. Wenn jemand von Stadt zu Dorf Ganguali kommt, fragen sie unschuldig, was mit ihrem Pakistan passiert, völlig unwissend, dass sie eines Tages Hindustan für dieses Pakistan verlassen müssen. Während dieses ganzen Teilungsprozesses hat Reza wirklich das soziale, politische,

---

<sup>753</sup><https://www.rekhta.org/authors/rahi-masoom-raza/profile> (Gelesen am: 20.04.2021.)

kulturelle und religiöse Phänomen dieser Zeit dargestellt. Reza hat das soziale und kulturelle Bild des Dorfes Ganguali von seiner Geburt bis zum Tod dargestellt. Er hat jeden guten oder traurigen Anlass dargestellt. Es ist eine Art Darstellung all jener Charaktere, die tatsächlich einmal in Ganguali gelebt haben: d.h. der Roman hat viele autobiographischen Elemente.

*Adha Gaon* hat keine konventionelle Handlung. Es verfolgt nicht das Leben eines oder mehrerer Charaktere bis zum Schluss. Es beschreibt vielmehr das Leben einer Gruppe von Shiya-Muslim Zamindars<sup>754</sup> und ihre Beziehungen untereinander und mit anderen über einen Zeitraum von etwa 25 Jahren im Dorf. Zu Romanbeginn sind sich die Zamindars sicher, dass ihre Welt für immer weiter bestehen wird, ihr Einkommen und ihr Status unverändert bleiben werden. Diese Illusion hält jedoch nicht lange an, denn Unabhängigkeit und Teilung sind nur noch wenige Jahre entfernt.

Das wichtigste Ereignis in den Anfangsjahren des Romans ist der Konflikt zwischen den Zamindars (Leute, die Land besitzen und sehr reich waren) auf der Südseite und der Zamindars auf der Nordseite des Dorfes. Es gab immer einen Geist des Konflikts zwischen ihnen. Ihre Kinder waren Opfer von solchen Konflikten. Wer weint während der Muharrem Marsiya, Sozkhani und Maatam (verschiedene Formen der Klage während der Muharrem-Rituale)? Wer fällt unter den Kindern vor Kummer in Ohnmacht? Jahrelange gegenseitige Vorwürfe erreichen einen brisanten Punkt, als der eine der großen Tazia<sup>755</sup> dem anderen entgegentritt.

Es folgen körperliche Angriffe und viele Zamindars und ihre Unterstützer der Südseite des Dorfes kommen ins Gefängnis, weil die der Nordseite den Vorteil des Angreifers haben und in der Lage sind, die Polizei zu bestechen. Dieses wichtige Ereignis, das aus

---

<sup>754</sup>ein Grundbesitzer; spezifisch, unter britischer Herrschaft ein aristokratischer Grundbesitzer mit umfangreichem Besitz, (<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/zamindar>) (Gelesen am: 20.04.2021.)

<sup>755</sup>A tazia is a replica of the Karbala in Iraq, which is the memorial to the martyr Hussain, grandson of Prophet Mohammed. The battlefield where Hussain was martyred was also named Karbala. Tazias are of all sizes and range from the simple to the ornate. They are made of wood and covered with coloured paper or cloth, and are carried in processions during Moharram, the day Hussain is believed to have been killed.

der inneren Dynamik der Dorfgesellschaft resultiert, verändert das Leben vieler Dorfbewohner.

In dem Roman kommen die Themen außerhalb des Dorfes hervor auch und so beschäftigt er sich inhaltlich unter anderem mit der nationalen Bewegung für Unabhängigkeit, dem Weltkrieg, der Wahlen, der Bewegung für Pakistan und der Abschaffung des Zamindari-Systems<sup>756</sup>, das Einfluss auf die Teilung Indiens nimmt.

#### 4.5.2. Brüderlichkeit im Dorf

*Adha Gaon* ist eine Geschichte all jener Menschen, die ihr eigenes Land sehr viel lieben. Reza hat gezeigt, wie all diese Hindus und Muslime zusammen gelebt haben. Als jemand Phunnan Miyan<sup>757</sup> fragt, dass Pakistan das Land der Muslime sei, erklärte er ihm, dass es die Hindus waren, die ihnen halfen, den Streit um die Bahre von Hazrat Ali beizulegen. Alles lief reibungslos, bis der Sturm der Teilung begann. Gangualis Szenario hat begonnen, sich zu ändern. All diese Menschen, die bei einem Fest einander geholfen und zusammen gefeiert haben, waren alle durch Angst behindert. Als Master Ji<sup>758</sup> die Muslime für die Zerstörung von Tempeln und Land in Indien verantwortlich machte, sagt Chikuria<sup>759</sup>, dass es in Ganguali nicht der Fall ist. Hier spenden Muslime für die Dussehra-Fest<sup>760</sup> und Zaheer<sup>761</sup> dem Kloster eines hinduistischen heiligen Mannes einkommensfreies Land geschenkt hatte. Mastar Ji wurde diese Mischung aus Wahrheit und Falsch von jemandem gesagt, dass Muslime für die Zerstörung von Tempeln und vom Land verantwortlich sind. Das zeigt, wie die Menschen beider Religionen zusammen ohne Konflikte gelebt haben.

---

<sup>756</sup>The system under which zamindars held land. (<https://www.lexico.com/definition/zamindari>) (Gelesen am 20.04.2021.)

<sup>757</sup>Name eines Charakters im Roman

<sup>758</sup>Ein Lehrer im Dorf

<sup>759</sup>Name eines Charakters im Roman

<sup>760</sup>Ein hinduistischer Fest

<sup>761</sup>Name eines Charakters im Roman



### 4.5.3. Zugehörigkeit/ Das Eigene

Rahi Masoom Reza und die Leute aus dem Dorf Gangauli in diesem Roman haben ein klares Verständnis davon, was es heißt, in einer heterogenen Gesellschaft zu leben, einem Raum mit Pluralität als alltäglicher Lebensrealität. Es ist ein Raum, in dem Multikulturalismus reibungslos gedeiht und der nicht nur ihr Zugehörigkeitsgefühl, sondern auch ihr Identitätsgefühl definiert.

„जनसंघ का कहना है कि मुसलमान यहाँ के नहीं हैं। मेरी क्या मजाल कि मैं उसे झुठलाऊँ! मगर यह कहना ही पड़ता है कि मैं गाज़ीपुर का हूँ। गंगौली से मेरा सम्बन्ध अटूट है। वह एक गाँव ही नहीं है, वह मेरा घर भी है। घर! यह शब्द दुनिया की हर बोली और भाषा में है और हर बोली और भाषा में यह उसका सबसे खूबसूरत शब्द है। इसलिए मैं उस बात को फिर दुहराता हूँ। क्योंकि वह केवल एक गाँव ही नहीं है। क्योंकि वह मेरा घर भी है। 'क्योंकि'- यह शब्द कितना मज़बूत है। और इस तरह के हज़ारों हज़ार 'क्योंकि' और हैं और कोई तलवार इतनी तेज़ नहीं हो सकती कि इस 'क्योंकि' को काट दे! और जब तक यह 'क्योंकि' जिन्दा है मैं सय्यद मासूम रज़ा आब्दी गाज़ीपुर ही का रहूँगा, चाहे मेरे दादा कहीं के रहे हों। और मैं किसी को यह ह नहीं देता कि वह मुझसे यह कहे, "राही, तुम गंगौली के नहीं हो।“<sup>762</sup>

Für sie ist die ganze Idee der Teilung, oder besser gesagt, die Aufteilung einer Nation auf der Grundlage der religiösen Identität ein Mythos und eine bloße Abstraktion. Sie können kaum glauben, dass Indien auf der Linie klar abgegrenzter religiöser Ideologien in zwei Teile geteilt werden soll.

Selbst Tannu<sup>763</sup>, der Soldat, konnte nichts aus dem Diskurs der Studenten der Aligarh Muslim University über Mekka, Iqbal, Jinnah, Urdu und Pakistan erkennen. Tannu verspottet die Politik der Muslim League, die er für unpraktisch und weit hergeholt hält. Er argumentiert:

„मैं मुसलमान हूँ। लेकिन मुझे इस गाँव से मुहब्बत है, क्योंकि मैं खुद यह गाँव हूँ। मैं नील के इस गोदाम, इस तालाब और इन कच्चे रास्तों से प्यार करता हूँ क्योंकि ये मेरे ही मुख्तलिफ़ रूप हैं। मैदाने-जंग में जब मौत बहुत करीब आ जाती थी तो मुझे अल्लाह ज़रूर याद आता था, लेकिन मक्कए-मुअज्जमा या कर्बलाए-मुअल्ला की जगह मुझे गंगौली याद आती थी। और मैं यह सोचकर झल्ला जाता था और। रोने लगा करता था कि अब शायद मैं नील के गोदाम पर बैठ कर गन्ना नहीं खा सकूँगा। और शायद अब मुझे आठवीं की

<sup>762</sup>Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage. Neu Delhi, 2021, S. 290.

<sup>763</sup>Name eines Charakters im Roman

मजलिस का हलवा नहीं मिलेगा। अल्लाह तो हर जगह है। फिर गंगौली और मक्का, और नील के गोदाम और आवे और हमारे पोखरे और चाहे-जम्जम में क्या फर्क है ?

आप ही जैसे लोग हिंदुस्तानी मुसलमानों को हिंदुओं के हाथ बेच डालेंगे !" काली शेरवानी बिगड़ गयी, "आपको शर्म नहीं आती! आप मक्का शरीफ़ से इस ज़टियल गाँव का मुकाबला कर रहे हैं ?

जी हाँ, कर रहा हूँ !" तन्नू ने कहा, "और मुझे शर्म भी नहीं आती । और शर्म आये क्यों ? गंगौली मेरा गाँव है। मक्का मेरा शहर नहीं है। यह मेरा घर है और काबा अल्लाह मियाँ का। खुदा को अगर अपने घर से प्यार है तो क्या वह माज़ल्ला' यह नहीं समझ सकता कि हमें भी अपने घर से उतना ही प्यार हो सकता है।

नफरत और खौफ की बुनियाद पर बनने वाली कोई चीज़ मुबारक नहीं हो सकती।<sup>764</sup>

[„Ich bin Muslim. Aber ich liebe dieses Dorf, weil ich selbst dieses Dorf bin. Ich liebe den indigofarbenen Godown, diesen Panzer und diese Schlammbahnen, weil sie verschiedene Formen von mir sind. Auf dem Schlachtfeld, als der Tod sehr nahe kam, erinnerte ich mich sicherlich an Allah, aber anstelle von Mekka oder Kerbela erinnerte ich mich an Gangauli [...] Allah ist allgegenwärtig. Was ist dann der Unterschied zwischen Gangauli und Mekka, und dem indigofarbenen Godown und der Kaaba und unserem Teich und der Quelle des Paradieses?

„Leute wie Sie verkaufen die indischen Muslime an die Hindus!“ sagte der schwarze Shervani wütend. „Hast du keine Scham? Vergleichst du die edle Kaaba mit diesem elenden Dorf?

„Ja, genau das tue ich!“ antwortete Tannu. „Und ich schäme mich auch nicht dafür. Warum sollte ich? Gangauli ist mein Dorf. Mekka ist nicht meine Stadt. Dies ist mein Zuhause und die Ka'ba gehört Allah Miyan. Wenn Gott sein Zuhause liebt, wird er dann nicht verstehen können, dass auch wir unser Zuhause genauso lieben können, wie er seines liebt?

Tannu klingt am prophetischsten, philosophischsten und zugleich realistischsten, wenn er folgende Aussage macht:

Alles, was auf einer Grundlage von Hass und Angst aufgebaut ist, kann nicht glückverheißend sein“.] [Eigene Übersetzung]

<sup>764</sup>Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage. Neu Delhi, 2021. S. 250-51.

## 4.6. Gangauli nach der Teilung Indiens

Die Teilung Indiens hat nicht nur auf der national Ebene beeinflusst, sondern auf der Ebene der Familie.

### 4.6.1. Teilung der Familie und Trauma

*Adha Gaon* vermittelt die verheerenden Folgen sowie das kulturelle Trauma einer Tragödie der Teilung nicht direkt, sondern implizit. Es füllt seine Erzählung nicht mit Szenen exzessiver Gewalt, Blutvergießen, Massaker, Plünderungen und Vergewaltigungen, wie dies in *Tamas* von Bhisham Sahni und in anderen Romanen der Fall ist. Es vermittelt vielmehr die volle Intensität einer so einzigartigen Tragödie durch die Verwendung der zentralen Metapher von Muharrem. Für die meisten Nicht-Shiys und Nicht-Muslime ist Muharrem gleichbedeutend mit Blutvergießen, mit einem unverständlichen Übermaß an Emotionen. Aber für die Einwohner von Gangauli ist es nicht nur ein Anlass der Trauer, sondern auch eine Zeit des Familientreffens und der „Rückkehr der Eingeborenen“. Es ist eine Gelegenheit für sie aufzustehen über ihre persönlichen Konflikte zu erheben und eine Atmosphäre für ihre jährliche Säuberung zu schaffen durch Poesie oder das, was speziell als Rezitation von Marsias und Nauhas bekannt ist, das sind Gedichte, die die Ereignisse von Kerbela erzählen.

Im späteren Teil des Romans zeigt Reza die Einsamkeit, Hilflosigkeit der Menschen und wie sich die Teilung auf jeden einzelnen des Dorfes und des Landes ausgewirkt hat. Die Teilung bringt sozioökonomische Veränderungen mit sich ein komplett neues System. Es führt auch zu einer emotionalen Krise, da so viele Jugendliche, die nach Pakistan ausreisen, ihre Familien in Gangauli zurücklassen. Nach dem Sturm der Teilung ist das Szenario von Gangauli anders als zuvor. Viele Menschen hatten ihre Heimat verlassen. Diejenigen, die sich entschieden haben, in Gangauli zu bleiben, hatten nur die Erinnerung an ihre Angehörigen. Die Vertreibung der eigenen Familienmitglieder und Verwandten oder Nachbarn war nicht leicht zu akzeptieren und diese Erfahrung war sehr traumatisch. Reza zeigt, dass diejenigen, die die Idee der Gründung von Pakistan abgelehnt haben und in im Dorf/in Indien geblieben waren, sind von ihrem Liebsten, von Familienmitgliedern, Nachbarn und in einigen Fällen von ihrer eigenen Frauen und Männern getrennt wurden

und sich dadurch unter Einsamkeit und unter traumatischen Erinnerung leiden mussten. Das war nicht nur Teilung eines Landes, sondern auch auf der Ebene einer Familie:

„ई पाकिस्तान त हिंदू-मुसलमानन को अलग करे को बना रहा। बाकी हम त ई देख रहें कि ई मियाँ-बीवी, बाप-बेटा और भाई बहिन को अलग कर रहा। कुड़न हुआँ चले गये त ऊ मुसलमान हैं, अउर हम हिआँ रह गये त का हम, खुद न करे, हिंदू हो गये?“<sup>765</sup>

[„Ich dachte, dass Pakistan geschaffen wurde, um Hindus und Muslime zu spalten, aber was ich sehe, ist, dass es Ehemänner und Ehefrauen, Väter und Söhne, Brüder und Schwestern spaltet.“] [Eigene Übersetzung]

#### 4.6.2. Dekadenz des Zamindari-systems

Ein Teil des Romans stellt das Zamindari-system im Dorf. Rahi gehörte einer Zamindar-Familie an. Er schrieb über die Gemeinschaft, der er angehörte und die er kannte: d.h. der Shiya Zamindars von Ghazipur. Er schuf soziale und kulturelle Institutionen, die starke Bindungen nicht nur zwischen gesellschaftlich Gleichgestellten, sondern auch zwischen Menschen verschiedener Klassen und sozialer Gruppen herstellten.

Die Grausamkeit von Zamindari als System wurde von allen verstanden, die innerhalb seiner Grenzen lebten: Opfer wie Täter. Kasten- und Geschlechterunterdrückung, die Verbreitung unbezahlter Schuldknechtschaft und die Gewalt, der diese Arbeit ausgesetzt war; die Tatsache, dass der Besitz von Land einer Frau aus einer Gutsbesitzerfamilie die größte Berechtigung verlieh; die Ausschweifungen eines Vermieters – all dies wird von Rahi Masoom Reza in Worte gefasst.

Für die Zamindars von Gangauli – und für viele andere im Land, insbesondere für Muslime – waren die parallelen Bewegungen für die Unabhängigkeit und die Teilung Indiens traumatisch und verwirrend. Sie gehörten zu einer Generation, die glaubte, die Briten seien allmächtig und könnten niemals verdrängt werden. Sie glaubten auch, dass es die britische Herrschaft war, die ihre Lebensweise und Zamindari sicherte. Keiner der Zamindars oder ihre Familienmitglieder sind in der nationalen Bewegung aktiv. Sie stehen den Motiven des Kongresses und seinem Symbol Gandhi skeptisch gegenüber. Obwohl viele der Zamindars für die Muslim Liga stimmen, macht ihnen die Partei wenig Hoffnung. Die meisten von ihnen können sich eine Teilung des Landes nach kommunalen Linien nicht vollständig vorstellen und sehen noch keine Zukunft, in der Menschen der

<sup>765</sup>Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage. Neu Delhi, 2021, S. 284.

Mehrheitsreligion politisch dominieren würden. Auf die Teilung Indiens folgt die Abschaffung von Zamindari. Nichts kann die Shiya-Zamindars von Gangauli und ihre Lebensweise mehr retten. Das Ende von Zamindari, die Enteignung der Zamindars durch diejenigen, die in der sozialen Hierarchie weit unter ihnen stehen, die Entstehung Pakistans und das veränderte Dorf sind für den Sterbenden und seine sterbende Klasse untrennbare Teile eines tragischen Ganzen.

Aus der sterbenden Gesellschaft der Zamindars gehen jedoch ganz unterschiedliche Nachkommen hervor. Einige der Söhne der Zamindars wandern nach Pakistan aus und werden Militäroffiziere und Beamte.

#### **4.6.3. Gewalt und Machtkonflikte im Dorf**

Nach der Abschaffung des Zamindari-Systems im Dorf entstanden neue Machtzentren. Muslim-Zamindars haben nie daran gedacht, dass Zamindari-System abgeschafft wird. Das war eine Überraschung für sie. Der Wille zu neuen Machtpositionen nach der Abschaffung des Zamindari-Systems führte zu Gewalt und Machtkonflikte unter Menschen verschiedener Kasten und Religionen. Der Landbesitz wurde von den Bauern genommen. Phunnan Miyan und Hammad Miyan unterstützen Parshuram, die M.L.A. in der ersten demokratischen Wahl gewählt wurde. Nach der Teilung widersetzten sich die Saiyads von Gangauli dem Kongress und wünschten, dass die Briten Indien wieder besitzen. Viele von Sunni-Muslime gingen nach Pakistan, weil sie der Meinung waren, dass es in Pakistan zumindest eine islamische Regierung gibt. Die Minderheit der Shiya-Bevölkerung von Gangauli bleibt in Gangauli, da sie glaubten, dass es in Pakistan eine sunnitische islamische Regierung geben wird. Das führte zu unterschiedlichen Konflikte unter (Shiya und Sunni) Muslime.

#### **4.7. Ablehnung der Idee der Gründung von Pakistan**

Gangauli wird natürlich nicht als beispielhafte Gemeinschaft friedlicher und toleranter Menschen dargestellt. Es hat seinen üblichen Anteil an Kastengegensätzen und religiösem Stolz, seinen Argwohn gegenüber Fremden und Angst vor Veränderungen, seine erbitterten Loyalitäten und lokalen Feindschaften. Aber keiner seiner Bewohner fühlt sich in der Exklusion oder sehnt sich nach einem anderen Ort, an dem sich seine historische Gerechtigkeitserwartung und seine messianische Gnadenhoffnung ekstatisch

verwirklichen würden. In der Tat ist der Roman auf einer Ebene eine heftige Ablehnung der Gründung von Pakistan. Phunnan Miyan, der ebenso stolz darauf ist, ein Saiyad zu sein, wie er darauf ist, Mitglied des Dorfes Gangauli zu sein, argumentiert gegen einen Studenten der Aligarh Muslim Universität für seine Vorstellung von einem Heimatland wie folgt:

„आदाब चचा ! अनवारुल हसन राकी का लड़का फारुक आ गया। 'ए भैया, तोरे पाकिस्तान का का हाल है ? वह तो बन रहा है!' काहे न बनिहे, भैया ! त कहि रइयो तो ज़रूर बनिहे। बाकी ई गंगौली पाकिस्तान में जइहे कि हिंदुस्तान में रइहे ?' इ तो हिंदुस्तान में रहेगी। पाकिस्तान में तो सूबा सरहद, पंजाब, सिंध और बंगाल होगा। और कोशिश कर रहें हम लोग कि मुस्लिम यूनिवर्सिटी भी पाकिस्तान में हो जाय।

गंगौली के वास्ते ना न करिहयो कोशिश ? गंगौली का क्या सवाल है ?

सवाल न है त हम्में पाकिस्तान बनने या न बनने से का ?

एक इस्लामी हकूमत बन जायगी।

कहीं इस्लामू है कि हुकूमत बन जैयहे ! ऐ भाई, बाप-दादा की बुर हियाँ है, चौक इमाम बाड़ा हियाँ है, खेत-बाड़ी हियाँ है। हम कोनो बुरबक हैं कि तोरे पाकिस्तान जिंदाबाद में फँस जायँ!

अंग्रेजों के जाने के बाद यहाँ हिंदुओं का राज होगा!

हाँ हाँ, त हुए बा। तू त ऐसा हिंदू कहि रहियो जैसे हिंदुवा सब भुकाऊँ हैं कि काट लीहयन। अरे, ठाकुर कुँवरपाल सिंह त हिंदूए रहे। झिंगुरियो हिंदू है। ऐ भाई, ओ परसरमुवा हिंदूए न है कि जब शहर में सुत्री लोग हरमज़दगी कीहन कि हम हज़रत अली का ताबूत न उठे देंगे, काहे को कि ऊ में शीआ लोग तबर्रा पढ़त हएँ, त परसरमुवा ऊधम मचा दीहन कि ई ताबूत उट्टी और ऊ ताबूत उट्टा। तोरे जिन्ना साहब हमारा ताबूत उठवाये न आये!

फारुक हँस दिया।

'असल में इन हिंदुओं की सिंसियरिटी मशक्क है।

का मशक्क है ?

सिंसियरिटी मेरा मतलब है कि अरे साहब वह यानि 'का भाई, बाप-दादा की ज़बानों भूल गयो' <sup>766</sup>

[„Grüss Gott, Onkel!“ Anwarul Hasans Sohn Farooq begrüßte Phunnan Miyan.  
„Ah, Bruder, wie geht es mit deinem Pakistan?

Es wird gegründet.

<sup>766</sup>Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage. Neu Delhi, 2021. S. 154-55.

Natürlich ist es das, Bruder! Du hast gesagt, es muss so sein. Aber wird Gangauli nach Pakistan gehen oder in Hindustan bleiben?

Es wird in Hindustan bleiben. Pakistan wird aus der Grenzprovinz, Punjab, Sindh und Bengalen bestehen. Und wir versuchen auch, die Aligarh Muslim University in Pakistan zu bekommen.

Sie versuchen es nicht mit Gangauli?

Wenn es keine Frage gibt, was geht es mich dann an, wenn Pakistan gemacht wird oder nicht?

Es wird eine islamische Regierung geben.

Gibt es irgendwo einen wahren Islam, in dem Sie eine islamische Regierung haben können? Mein Bruder, die Gräber unseres Vorfahren sind hier, unsere 'Tazia'-Plattformen sind hier, unsere Felder und Häuser sind hier. Ich bin kein Idiot, der sich von Ihrem ‚Lang lebe Pakistan!‘

Wenn die Briten gehen, werden die Hindus hier herrschen!

Ja, ja, das sagst du. Du meinst, als ob alle Hindus Mörder wären, die darauf warten, uns abzuschlachten. Aree, Thakur Kunwarpal Singh war Hindu, Jhinguriya ist Hindu. Mein Bruder, und ist das nicht Parusuram-va ein Hindu? Als die Sunniten in der Stadt anfangen, ‚Haramzadgi‘ zu machen und sagten, dass wir die Bahre von Hazrat Ali nicht in der Prozession tragen lassen, weil die Shiyas unsere Kalifen verfluchen, ist Parusaram-va nicht gekommen und hat eine solche Hölle aufgezogen, dass die Bahre wurde getragen. Deine Jinnah Sahib ist nicht gekommen, um uns beim Heben unserer Bahre zu helfen.

Farooq lachte. In Wirklichkeit ist die 'Aufrichtigkeit' der Hindus eine „Deception“ (Täuschung), sagte er mit englischen Worten.

Da ist etwas eine Täuschung?“ „Aufrichtigkeit, ich meine, dass... Sahib, das heißt...

Was ist es, Bruder? Hast du die Sprache deiner Vorfahren vergessen?“ [Eigene Übersetzung]

Phunnan Miyan ist wie viele der anderen muslimischen Charaktere des Romans, für die Gangauli ein Dorf der Vorfahren ist, davon überzeugt, dass diejenigen, die für die Teilung Indiens plädieren, durch bösen Glauben dazu bewegt werden. Es ist weder religiöser Idealismus noch tatsächliche Verfolgung, die sie motiviert, sondern Eigeninteresse. Seine Loyalität gegenüber Imam Husain ist nicht geringer als seine Loyalität gegenüber seinem Dorf oder dem Hindu-Guru, der ihm beibrachte, sich mit einem ‚Lathi‘ zu verteidigen. Er ist bereit, jeden von ihnen zu verteidigen und für sie zu kämpfen. Obwohl er arm ist, spendet er dem Priester Land für den Tempel und Geld, damit er sich selbst ernähren

kann. Die wahre Prüfung seiner Überzeugungen kommt, als er seine beiden Söhne für die Freiheit Indiens opfern muss. Er tut dies mit Stolz und sieht ihren Tod als eine Nachstellung der Tage in Kerbela, die er jedes Jahr während des Muharrem stöhnte.

#### 4.8. Sprache als Symbol der Einheit von Hindus und Muslime

Das andere Hauptanliegen von *Adha Gaon* ist die Sprache. Es ist ganz bewusst in der Devanagari-Schrift geschrieben, um jeden Versuch zu unterbinden, Urdu und Hindi als getrennte Sprachen und irgendwie in die religiöse Politik der Nation einzubeziehen. Die Sprache im Roman ist ein Symbol der Einheit von Hindus und Muslime und es bricht die Vorstellung, dass die Urdu Sprache der Muslime und Hindi von Hindus ist. Das kann auch eine Kritik an diejenigen sein, die anhand der Sprache die Menschen spalten wollen. Die Leute im Dorf sprechen eine grobe und sinnliche Mischung aus Bhojpuri, Urdu und Hindi. Der von Muslimen und Hindus gesprochene Dialekt ermöglicht es Reza zu argumentieren, dass die Loyalitätsansprüche an das Dorf, die Generationen von Verwandten und Nachbarn aufrecht erhalten haben, immer größer sind als alle Abstraktionen und buchstäblichen Ideologien. Trotz des lauten Anschreiens der Aligarh-Studenten, die darauf bestehen, dass Urdu die Sprache der Muslime ist, und der Behauptung hinduistischer Politiker, dass Hindi die Sprache ihres Stammes ist, weigern sich die Leute von Gangauli hartnäckig, ihren Dialekt abzuschaffen. Sie tun Englisch verächtlich als „gitir-pitir“ ab und verspotten die Behauptungen der muslimischen und hinduistischen Chauvinisten gleichermaßen als „nikaundi“ (dumm).

Sie wissen, dass sie wehrlos werden, wenn sie ihre eigene Sprache aufgeben, die das Geheimnis ihres Lebens trägt; die in ihrer Sprache verankerten Erinnerungen zu löschen, bedeutet, wie ‚mohajirs‘ zu leben. Das Folgende ist das Gespräch, das stattfindet, als die Frauen entdecken, dass die Nauhas, die während eines Majlis gesungen werden sollen, auf Hindi geschrieben sind:

„नौज ! इ निखौँदी कौन ज़बान है भाई ? उम्मे-हबीबा से न रहा गया, तो तड़ से बोली ।

हिंदी! मन्नो ने जवाब दिया।

तोबा अस्तगफार ! सईदा की माँ ने अपने गालों पर आहिस्ता-आहिस्ता तमाँचे मारते हुए कहा, अब अल्ला-रसूलो का नमवा मुई हिंदी में लिखा जाये लगा !



उर्दू का नाम त सुने रहियँ, अरबी-फार्सी का नाम भी सुने रहियँ बाकी ई कौन ज़बान निकल आयी है ? रब्बन-बी ने सवाल किया ।

बशीर भाई की सुरैया ने तो हिंदी में नमाज़ लिखकर याद की है। मन्नो ने कहा।

'अब ई तो कोनो बात न है, सकीना ने कहा, कि जौन लड़कियाँ करें तउने तँहू करो। मामू की लड़कियाँ करें तऊने तुहू करो।

पढ़ो, भई पढ़ो ! सईदा ने मन्नो से कहा, "चलो, मैं तुम्हारे साथ पढ़ती हूँ"<sup>767</sup>

[„Naooj! Was ist diese Nikaundi-Sprache, mein Bruder?“ platzte Umme Habiba heraus, als sie sich nicht mehr zurückhalten konnte. „Hindi!“ antwortete Manno. „Herr im Himmel, erbarme dich!“ rief Saiydas Mutter aus und schlugsich reuevoll auf die Wangen, „Haben sie jetzt angefangen, den Namen Allahs und der Propheten in diesem elenden Hindi zu schreiben?“

„Ich habe von Urdu gehört, Arabisch-Persisch [...] aber

was ist diese Sprache, die jetzt auftaucht“, fragte Rabban.

„Bruder Bashirs Tochter Süreyya hat das Nima auf Hindi geschrieben und es auswendig gelernt“, sagte Mammo. „Jetzt gibt es keinen Grund, sagte Sakina, dass du tun solltest, was deine Cousins tun.“] [Eigene Übersetzung]

Einerseits geht es in der Sequenz darum, dass der Verlust einer vertrauten Sprache zu moralischer und religiöser Orientierungslosigkeit führt. Auf einer anderen Ebene legt es nahe, dass Muharrem für die Menschen von Gangauli nach den Wirren der Teilung eine neue und völlig unerwartete historische Bedeutung erhält. Die Frauen, die sich jedes Jahr versammeln, um Nauhas zu singen, müssen jetzt weinen, nicht nur um das Opfer von Imam Hussain, sondern auch um die gewöhnlichen Männer, Frauen und Kinder, die während der Teilung verbannt und geschlachtet wurden. Kerbela gehört zu ihren religiösen Traditionen sowie zu ihrer eigenen Zeit.

<sup>767</sup>Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Auflage. Neu Delhi, 2021, S. 299.

## Kapitel 5

### Eine vergleichende Studie

#### 5.1. Komparatistik und vergleichende Literaturwissenschaft

In seinem Artikel *Komparatistik und comparatio - der Vergleich in der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Skizze einer Bestandsaufnahme* wirft Carsten Zelle in folgenden Fragen auf: „Was ist das nur für eine wissenschaftliche Disziplin, die unter drei verschiedenen Bezeichnungen firmiert und damit Verwirrung stiftet. Will diese Wissenschaft durch die Methode des Vergleichs allgemeine Gesetzmäßigkeiten der Literatur herausfinden? Ist der Vergleich die einzige Methode dieser Wissenschaft? Wie stehen Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft zueinander? Ergänzen oder widersprechen sie sich?“<sup>768</sup>

Komparatistik stammt aus dem lateinischen Verb *comparare*, d.h. vergleichen. Diese Disziplin verweist auf den Vergleich als eine der wesentlichen Operationen zur Ergebnisgewinnung von Aussagen. Seit vielen Jahren gehört das Vergleichen als Methode und auch philologischer, literaturkritischer bzw. kulturvergleichender Vorgehensweisen. Laut Carsten Zelle ist „der Stellenwert des ‚Vergleichs‘ in der Vergleichenden Literaturwissenschaft [...]freilich umstritten. Die Positionen sind nicht vereinbar“.<sup>769</sup> Er bezieht sich auf Jean-Marie Carres<sup>770</sup> und Hans Robert Jaus' Verständnis des Vergleichs, die einerseits die Warnung (Carres) aufgegriffen, dass die vergleichende Literaturwissenschaft „nicht dasselbe wie der literarische Vergleich“ sei und andererseits schlägt Hans Robert Jaus vor, dass man dürfe aus dem Vergleich keine „autonome Methode und metahistorische Kategorie“ machen.<sup>771</sup>

---

<sup>768</sup>Zelle, Carsten: *Komparatistik und „comparatio“—der Vergleich in der Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, 2005, S. 13.

<sup>769</sup>Ebd., S. 13

<sup>770</sup>Jean-Marie Carré war ein französischer Akademiker in Paris.

<sup>771</sup>Ebd., S. 13.

Das Wort ‚comparative‘, wurde vom lateinischen comparativus, von comparare abgeleitet und das ist eine Beobachtung oder Beurteilung von Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zwischen zwei oder mehr Wissenschaftszweigen oder Studienfächern wie vergleichende Literaturwissenschaft, vergleichende Religionswissenschaft, vergleichende Sprache. Vergleichende Literaturwissenschaft ist eine Untersuchung der literarischen Texte, die in verschiedenen Sprachen geschrieben wurden, nach der gebräuchlichsten und einfachsten Bedeutung, so dass dies eine Untersuchung hinter sprachlichen, literarischen und kulturellen Grenzen bedeutet.

Mit den Worten von Rene Wellek wurde „vergleichende Literatur“ als eine Untersuchung der Beziehungen zwischen zwei oder mehr Literaturen<sup>772</sup> so weit interpretiert oder falsch interpretiert und der Begriff wurde so geändert und schnell entwickelt von den frühen Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Vergleichende Literatur ist ein Schlüssel, der alle Türen über die nationalen, kulturellen, sprachlichen, historischen, sozialen oder politischen Grenzen hinaus öffnet. Wenn wir uns der Weltliteratur zuwenden, erkennen wir Anklänge an ein Meisterwerk unserer Literatur oder ein Werk der Literaturen anderer Nationen als Übersetzungen und Nachahmungen, häufig von zweitklassigen Autoren, oder zur Vorgeschichte eines Meisterwerks, den Wanderungen und der Verbreitung seiner Themen und Formen.<sup>773</sup> In gewisser Weise umfasst die Vergleichende Literaturwissenschaft heute 'vergleichende Kulturwissenschaften', die einige Elemente (Theorien und Methoden) aus der vergleichenden Literaturwissenschaft übernommen haben, wie Steven Tötösy de Zepetnek in seinem Artikel *From Comparative Literature Today to Comparative Cultural Studies* argumentiert. Er beschreibt „Vergleichende Kulturwissenschaften“ als einen Ansatz mit drei theoretischen Inhaltsbereichen:

- 1) „Literatur (Text- und/oder Literatursystem) mit und im Kontext der Kultur und der kulturwissenschaftlichen Disziplin zu studieren;

---

<sup>772</sup>Wellek, R., & Warren, A.: *Theory of Literature*, Harcourt, New York, 1949, S. 40. (Eigene Übersetzung)

<sup>773</sup>Ebd. S. 40

2) In den Kulturwissenschaften selbst Literatur mit entlehnten Elementen (Theorien und Methoden) aus der vergleichenden Literaturwissenschaft zu studieren; und

3) Kultur und ihre zusammengesetzten Teile und Aspekte im Modus des vorgeschlagenen Ansatzes der „Vergleichenden Kulturwissenschaften“ zu studieren, anstatt den derzeit herrschenden einsprachigen Ansatz, der ein Thema hinsichtlich seiner Natur und Problematik nur in einer Kultur behandelt.“<sup>774</sup>

Vergleichende Literaturwissenschaft oder vergleichende Studien zu „anderen Literaturen, Sprachen und Kulturen hinter den Grenzen“; Literaturwissenschaft mit kulturvergleichenden Zugängen zu den anderen Kulturen sowie den anderen Sprachen und Literaturen leistet zahlreiche Beiträge zu Literaturwissenschaft, Literaturkritik und -theorie, Literaturgeschichte, Übersetzung, Area Studies und Global Studies im Ergebnis literarischer Kontexte und der Wechselwirkungen der lokalen oder einer nationalen Literatur mit der/den anderen nationalen Literatur(en)

Was vergleichende Literatur heute bedeutet, unterscheidet sich stark von früheren Diskursen im globalen Kontext. Die Kulturwissenschaft führt uns zu einer Neubetrachtung bzw. Neudefinition des Begriffs der vergleichenden Literaturwissenschaft. Heute sind die Grenzen der vergleichenden Literaturwissenschaft durch die vergleichende Kulturwissenschaft ausgereizt.

---

<sup>774</sup>Tötösy de Zepetnek, Steven: *From comparative literature today toward comparative cultural studies*, *Comparative Literature and Culture* (1.3), *CLCWeb* 1999. (Eigene Übersetzung)

## 5.2. Gayatri C. Spivaks Perspektive der ‚vergleichenden Literaturwissenschaft‘

In ihrem Buch *Death of a Discipline* stellt Spivak die grundlegenden Fragen im Zusammenhang der vergleichenden Literaturwissenschaft und setzt sich mit der Problematik dieser Disziplin auseinander. Ihre Fragen: „How many are we“<sup>775</sup>–„Wie viele sind wir?“, „Who are they?“<sup>776</sup>–„Wer sind sie?“ sind sehr relevant für die Diskussion, die sie im Buch führt. Das Buch *Death of a Discipline* von Gayatri Chakravorty Spivak besteht aus den Vorlesungen der Welles-Bibliothek in kritischer Theorie, die im Mai 2000 an dem Institut der kritischen Theorien der California Universität in Irvine gehalten wurden. Gayatri C. Spivak beschäftigt sich in diesem Buch mit Bereichen wie der vergleichenden Literaturwissenschaft, Gebietsforschung sowie Kulturwissenschaft und Ethnologie. Sie befürwortet eine fächerübergreifende Zusammenarbeit sowie uneingeschränkte Durchlässigkeit und fordert diese Disziplinen auf, institutionelle Brücken zu schlagen, um den Bedürfnissen der Studierenden und den Anforderungen der heutigen komplexen, fragmentierten Welt angemessen gerecht zu werden. Währenddessen schlägt sie vor, disziplinarische Angst und Feindseligkeit zu beseitigen und sich auf Jacques Derridas *Politics of Friendship* als „Beispiel dafür zu berufen, wie sich Geistes- und Sozialwissenschaften ergänzen müssen“<sup>777</sup>. Die neue vergleichende Literaturwissenschaft, auf die sie drängt, beinhaltet einen doppelten Bruch: den Wechsel von der europäisch-amerikanisch kulturellen Dominanz sowie eine Verlagerung des Fokus von den neuen Einwanderergruppen auf die älteren Minderheiten (Afrikaner, Asiaten und Hispanoamerikaner).

Die Prämisse von Spivaks Argument ist, dass bis 2000 die meisten akademischen Programme in Vergleichender Literaturwissenschaft in den USA ihr primäres Hauptaugenmerk auf „Europa und den außerschulischen Orient“<sup>778</sup> gerichtet haben. Währenddessen wurde die prinzipielle Ablehnung des Anspruchs der Disziplin auf weltweite Reichweite auszurichten nicht behandelt. Zur gleichen Zeit befanden sich Programme in Gebietsstudien - normalerweise abteilungsübergreifende Komitees in

---

<sup>775</sup>Spivak, Gayatri Chakravorty: *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003, S. 70.

<sup>776</sup>Ebd., S. 70.

<sup>777</sup>Ebd., S. 27.

<sup>778</sup>Ebd., S. 6.

Asienwissenschaft (Asian Studies), Afrikastudien, Lateinamerikastudien usw. Dementsprechend schlägt Spivak zunächst eine Allianz zwischen Vergleichender Literaturwissenschaft und Gebietsstudien vor, mit dem Ziel, diese wissenschaftlichen Disziplinen einander ähnlicher zu gestalten. Vergleichende Literaturwissenschaft würde von der sprachlichen und politischen Berichterstattung, institutionellen Allianzen und der Strenge von Gebietsstudien profitieren, während Gebietsstudien lernen würden, konzeptionell über Dinge nachzudenken, welche durch genaues und tiefes Lesen (Close reading) aller Arten von Texten besser verstanden werden.

Gayatri Spivak leitet ein herausforderndes Projekt, das die globale bestehende Kultur hinterfragt und gleichzeitig die Nord-Süd-Beziehungen neu zu definieren versucht. Während sie die eingeschränkte Durchlässigkeit der globalen Kultur anprangert, plädiert sie für eine reformierte vergleichende Literatur, welche vom Status eines dominanten Wissensagenten über die Reduzierung der Sprachen und Literaturen der südlichen Hemisphäre auf bloße Studienobjekte bis hin zur Position eines Lernsubjekts „von unten lernen“<sup>779</sup> (to learn from below) übergeht.

Sie sieht den neu definierten Studienbereich als eine herausfordernde Disziplin, die nicht nur immer Grenzen überschreiten muss und den Sprachen und Kulturen des Südens die Solidarität der Grenzen bietet, sondern ebenfalls „die Globalisierung in die Planetarität verlagern“<sup>780</sup> soll.

Das erste Kapitel des Buches *Death of a Discipline* mit dem Titel „Crossing Borders“ befasst sich nicht nur mit dem Überschreiten nationaler Grenzen, sondern auch mit dem Überschreiten von disziplinären Grenzen sowie den Spaltungen der internationalen Gesellschaft in Süd und Nord. Spivak ist der Ansicht, dass sich Area Studies „mit seinen Wurzeln im Kalten Krieg“<sup>781</sup> auf das strenge Wissen des Anderen in den Diensten der Macht konzentriert. Die vergleichende Literaturwissenschaft hingegen untersucht andere literarische Traditionen, um sie zu würdigen und die Verwandtschaft der Literaturen

---

<sup>779</sup>Spivak, Gayatri Chakravorty: *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003, S. 15.

<sup>780</sup>Ebd., S. 16-17.

<sup>781</sup>Ghazoul, Ferial J.: Review of Spivak, Gayatri Chakravorty: *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003, S. 2.

aufzuzeigen. Im Allgemeinen würden jedoch nur die literarischen Werke von europäischen Staaten und den USA ernst genommen. Durch die Absicht, den anderen sowohl inklusiv als auch wertschätzend gegenüberzustehen, findet Spivak die Lösung in einer Verbindung dieser beiden (Vergleichender Literatur und Gebietsstudien) Bereiche. Daher besteht sie auf die dringende Notwendigkeit, den Sprachen des globalen Südens ernsthafte Aufmerksamkeit zu schenken. Die neuen Trends in der Literaturwissenschaft - Ethnische Studien/ Kulturwissenschaften und postkoloniale Kartierung der Weltliteratur in übersetzten Anthologien - haben nicht zu einer ausreichenden Kenntnis des Anderen beigetragen, obwohl das Andere ständig genannt wird. Diese Trends basieren auf der „Autorität der Erfahrung“ und der „sanktionierten Ignoranz“ von Migranten in die Metropolen. Mit anderen Worten, Spivak spürt die Eile, mit der Literatur aus der Dritten Welt für Europa und USA in einen kulturellen Konsum verpackt wird. Des Weiteren ist sie ebenso kritisch gegenüber der Reduzierung des Anderen in eine einzige Kategorie unter Verwendung von Identitätspolitik. Dies bedeutet für sie das Basieren auf der Gleichheit einer Kollektivität. Wie überschreiten wir Grenzen? Das ist die zentrale Frage für sie. Das erste Kapitel in Spivak soll mit sprachlichen Fähigkeiten und literarischen Kompetenzen ausgestattet sein ergänzt durch Gebietsstudien. Das zweite Kapitel die Überschrift Kollektivität trägt, dass sie nicht genauer beschreibt oder explizit definiert. Bisher beruhte das Überschreiten von Grenzen in der Vergleichenden Literaturwissenschaft im Wesentlichen auf dem Grenzübertritt von kolonialen Sprachen und Menschen in der Diaspora. Die Frankophonie ist ein Beispiel, bei dem von einem Afrikaner oder einem französischen Kanadier in französischer Sprache verfasste Literatur unter einem gemeinsamen wissenschaftlichen „Dach“ studiert wird. Spivak sucht jedoch nach einer anderen Art von Kollektivität, die über die begrenzten Beispiele kolonialer Hybridisierung oder Migrationswellen hinausgeht. Das Schlüsselwort für Spivak ist Inklusivität; sie will die Welt umarmen und sucht daher eine umfassende Kollektivität. Spivak erweitert ihre starke Kritik an der hegemonialen alten vergleichenden Literaturwissenschaft auf Weltorganisationen wie „Médecins sans Frontières“<sup>782</sup> (Ärzte ohne Grenzen). Parallel dazu wird vergleichende Literatur für die Verwendung einheimischer Informanten verantwortlich gemacht und auf Übersetzungen an Stelle vom

---

<sup>782</sup>Acheraiou, Amar: *Death of a Discipline*, Conradiana 41.2, 2009, S. 311- 319, Hier, S. 311.

Lesen aus Originaltexten zurückgegriffen. Spivak wirft dies den primären gesundheitsverursachenden lokalen Dolmetschern vor, anstatt die lokalen Umgangssprachen zu lernen. Dies werde es der traditionell euro-zentristischen Vergleichenden Literaturwissenschaft ermöglichen, aus ihrer Beschränkung auszusteigen und Gebietsstudien zu humanisieren, indem gelernt wird, die Sprache und die Sprache des Anderen durch die literarische Methode zu interpretieren, anstatt die Sprache des Anderen einfach als Feldarbeit zu lernen.

Spivak plädiert für ein gerechteres internationales wirtschaftliches, kulturelles und politisches System, das in der Lage ist, von einer Politik der Dominanz zu einer Ethik der Freundschaft und Solidarität überzugehen. Sie strebt eine neue Weltordnung an, in der regionale Besonderheiten nicht abgeflacht und aufkommende Identitäten nicht durch eine dominante globale Einheitlichkeit angeeignet würden. Was sie vor allem von diesem Projekt erwartet, ist eine Verlagerung des Individualismus der Globalisierung und der eingeschränkten Durchlässigkeit in eine durchlässige planetare Kollektivität.

Spivak fordert nicht die Zerstörung des Feldes der vergleichenden Literatur, sondern eine Umgestaltung, wie es viele ebenfalls zuvor und seitdem getan haben. Sie möchte einen Schnittpunkt von Disziplinen, insbesondere der vergleichenden Literatur- und Gebietsforschung, einem Bereich, der sich dem Gesamtstudium (kulturell, sprachlich, wirtschaftlich usw.) von Standorten widmet. Um dies zu erreichen, will Spivak die Entpolitisierung der vergleichenden Literatur aus ihrer Politik des Kalten Krieges erreichen. Des Weiteren will sie die dominierende euro-amerikanischen Kulturfigur, um die es sich dreht, reduzieren. Mit dieser Anerkennung geht die Forderung nach einer Überarbeitung der Art und Weise einher, wie Wissenschaftler der vergleichenden Literaturwissenschaft Sprache lernen - das heißt, als Teil der Kulturwissenschaft und nicht als aktiver kultureller Medien, wobei letztere der „Kollektivität“ des neuen Feldes der vergleichenden Literatur förderlicher sind. Sie nimmt die Literatur selbst als eine Form der Pädagogik wahr. Ihre Aufsätze enthalten zahlreiche Beispiele dafür, wie unter diesem neuen Paradigma der vergleichenden Literaturwissenschaft gelesen werden soll: das dominierende Subjekt als das Andere; der Leser als anderer gelesen. Ihre letzten Aufsätze fordern eine planetarische Perspektive auf die Literatur.

Spivaks Perspektive der vergleichenden Literaturwissenschaft plädiert für eine Studie, in der Literatur aus unterschiedlichen Kulturräumen, Sprachräumen und Zeiträumen



behandelt und verglichen werden können. Diese Studie muss nicht auf die Literatur aus Europa und USA zentriert sein, sondern berücksichtig explizit auch die Literaturen von Latein-Amerika, Afrika und aus Asien in unterschiedlichen Sprachen. Daher habe ich eine Möglichkeit gesehen, ausgewählte Texte für die Dissertation aus deutschen und Hindi Erzähltexten gemeinsam zu untersuchen. Die ausgewählten Werke in meiner Dissertation befassen sich mit der deutschen Vergangenheit und zwei Kontexten aus dem indisch-kulturellen Raum, in denen die Leute ihre Erfahrungen aus der Vergangenheit für den Leser in der Gegenwart erzählen. Alle ausgewählten Texte beschäftigen sich mit Erfahrungen extremer Natur, die Erfahrungen werden in ihnen rekonstruiert und für den Leser in der Gegenwart erfahrbar gemacht. Diese Erfahrungen sind einzigartig, daher scheint einen inhaltlichen Vergleich nicht möglich zu sein. Die traditionelle Art und Weise der Beschäftigung mit der vergleichenden Literatur wird hier folglich in Frage gestellt. Mit Hilfe des Gedächtnisbegriffs aus dem europäischen Raum wird hierbei versucht, die Texte aus dem indisch-kulturellen Raum zu untersuchen.

Vergleichende Studie heißt deshalb in dieser Arbeit nicht, sich mit zwei Texte aus zwei verschiedenen Kulturen nehmen und sie miteinander kulturell, politisch, wirtschaftswissenschaftlich zu vergleichen, sondern das Vergleichen, wie Gayatri Spivak in ihrem Text *Death of a Discipline* vorschlägt, erweitert sich die Horizonte des Faches oder der Disziplin vergleichender Studie. Verglichen werden deshalb die ausgewählten Texte in dieser Arbeit nicht in den Inhalten, sondern in den Verfahrensweisen des Prozesses der Rekonstruktion und der Nachvollziehbarkeit der Vergangenheit.

Entsprechend der oben vorgeschlagenen Art und Weise der vergleichenden Literaturwissenschaft lassen sich die folgenden Begriffe als Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Verfahrensweise der Rekonstruktion der Vergangenheit in den ausgewählten deutschen und Hindi-Erzähltexten betrachten.

### 5.3. Gemeinsamkeiten

Die ausgewählten Texte beschäftigen sich mit der Vergangenheit und rekonstruieren diese. Dabei steht der Begriff des Traumas im Vordergrund.

#### 5.3.1. Trauma

In ihrem Text *Trauma: Explorations in Memory* bietet Cathy Caruth die folgende Definition an, die sie als Post traumatic Stress Disorder/ Posttraumatische Belastungsstörung für das Individuum beschreibt:

“There is a response, sometimes delayed, to an overwhelming event or events, which takes the form of repeated, intrusive hallucinations, dreams, thoughts or behaviours stemming from the event, along with numbing that may have begun during or after the experience, and possibly also increased arousal to (and avoidance of ) stimuli recalling the event”<sup>783</sup>.

Paradoxerweise macht Cathy Caruth zusätzlich zu diesem fortgeschrittenen Bewusstsein um Reize, die an das traumatisierende Ereignis und die aufdringliche Wiederholung des Ereignisses über Träume und Halluzinationen anknüpfen, auch den fehlenden direkten Zugang zum Ereignis als zentrales Erkennungsmerkmal dieser Pathologie im bewussten Gedächtnis des Betroffenen deutlich<sup>784</sup>:

“The event is not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it. To be traumatised is precisely to be possessed by an image or event”<sup>785</sup>.

Eine Person, die an traumatische Erinnerungen leidet, hat möglicherweise keine bewusste Erinnerung an das Ereignis selbst und erfährt sie nur durch die zuvor beschriebenen traumatischen Wiederholungen. Wenn dies auftritt, ist es ein Versagen des bewussten

---

<sup>783</sup>Caruth, Cathy: *Explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/ London, 1995, S. 4.

<sup>784</sup>Ebd.

<sup>785</sup>Ebd., S. 4-5.

Gedächtnisses. Der Horror des vorliegenden Ereignisses, also das traumatische Ereignis bleibt „unassimilierbar zu assoziativen Bedeutungsketten“.<sup>786</sup>

Cathy Caruth nimmt Bezug auf Pierre Janet, um dieses Versagen des bewussten Gedächtnisses weiter zu untersuchen, indem sie unter Verwendung der Psychoanalyse als Rahmen erklärt, dass:

“Narrative memory consists of mental constructs, which people use to make sense out of experience. [...] under extreme conditions existing meaning schemes may be entirely unable to accommodate frightening experience”<sup>787</sup>.

Caruth bearbeitet ihre Definition von Trauma und betrachtet es als pathologisches Symptom und „nicht so sehr ein Symptom des Unbewussten, sondern ein Symptom der Geschichte. Die Traumatisierten, könnten wir sagen, tragen eine unmögliche Geschichte in sich, oder sie werden selbst zum Symptom einer Geschichte die sie nicht vollständig besitzen können“.<sup>788</sup>

Nirgendwo ist die Frage, wie wir auf die historische Erfahrung zugreifen, relevanter als in Bezug auf den Holocaust, der von vielen paradigmatisch als Trauma der Moderne bezeichnet wird. Es ist weithin akzeptiert, insbesondere in psychoanalytischen Ansätzen zu Traumata, dass der effektivste Weg, die pathologischen Symptome des Traumas bei dem Überlebenden zu reduzieren, in der bewussten Erzählung des traumatischen Ereignis bestehe, damit es aus dem Unterbewusstsein gehoben werden könne und in das bewusste Gedächtnis integriert werde.<sup>789</sup> Van der Kolk und van der Hart argumentieren, dass “traumatic memories... need to be integrated with existing mental schemes, and be transformed into narrative language”.<sup>790</sup> “Once this initial act of narration has taken place “the story can be told, the person can look back at what happened; he has given it a place in his life history”.<sup>791</sup>

---

<sup>786</sup>Vgl. Caruth, Cathy: *Explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/ London, 1995, S. 5.

<sup>787</sup>Caruth, Cathy: *Explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/ London, 1995, S. 160.

<sup>788</sup>Vgl. Ebd., 5.

<sup>789</sup>Ebd., S. 6.

<sup>790</sup>Van der Kolk und van der Hart: zit. nach. Caruth, Cathy: *Explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/ London, 1995, S. 176.

<sup>791</sup>Ebd. S. 176.

Der individuelle Akt der Selbsterzählung im Fall eines traumatischen historischen Ereignisses wie dem Holocaust hat das Potenzial, ein öffentlicher Akt zu werden. Dieser Akt korreliert mit einem kollektiven Gedächtnis, das auch Schwierigkeiten hat, seine Reaktion auf das Ereignis einzuordnen.

Das Erzählen der eigenen Erinnerungen an sich selbst ist ein zentrales Element der Identitätsbildung. Susan J. Brison verwendet diese Formulierung als Grundlage für ihr Essay „Trauma Narratives: Remaking the Self“, unter Berufung auf John Lockes Definition von “the self with a set of continuous memories, a kind of ongoing narrative of one’s past that is extended with each new experience”.<sup>792</sup> Nach Brison wird das Selbst aus dem narrativen Gedächtnis konstruiert: Das Subjekt ist nichts anderes als die sich selbst erzählte Geschichte, eine Geschichte, die sich aus einer Abfolge von narrativen Erinnerungen zusammensetzt. Ernst van Alphen wiederholt diese Theorie, wenn auch mit etwas anderen Begriffen: “subjects are the effect of the discursive processing of their experience”.<sup>793</sup> Die Symptome und Auswirkungen von Traumata lassen sich in Bezug auf das narrative Gedächtnis verstehen:

„traumatische Erinnerungen bleiben für das Subjekt präsent und/oder widersetzen sich vollständig der Integration ... sie können nicht zu Erzählungen werden“. Brison wiederholt diese Aussage: “Trauma undoes the self by breaking the ongoing narrative”<sup>794</sup>.

Mit anderen Worten, in der Unerzählbarkeit des Traumas liegt seine Auswirkung auf das Thema. Ein Ereignis, das dem Subjekt nicht bekannt ist, kann daher nicht erzählt werden. Deshalb bleibt das Trauma im Gedächtnis des Überlebenden dauerhaft präsent: Das kann nicht in das narrative Gedächtnis integriert werden und kann daher nicht zufriedenstellend als „Vergangenheit“ bezeichnet werden.

„Die Geschichte der Beziehung zwischen Trauma und Erzählung ist fast so lang wie die Geschichte des Traumas selbst“.<sup>795</sup> Tatsächlich ist es eine weithin

---

<sup>792</sup>Brison, Susan T: *Trauma Narratives and the Remaking*. In: Bal, Mieke, Crewe, Jonathan und Spitzer, Leo (Hrsg.): *Acts of memory: Cultural recall in the present*, University Press of New England, Hanover, 1999, S. 39-54. Hier. S. 39. (E-Book, Gelesen am 20.4.2020.)

<sup>793</sup>Van Alphen, Ernst: *Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory*, Stanford University Press, 1999, S. 25.

<sup>794</sup>Brison, Susan T: *Trauma Narratives and the Remaking*. In: Bal, Mieke, Crewe, Jonathan und Spitzer, Leo (Hrsg.): *Acts of memory: Cultural recall in the present*, University Press of New England, Hanover, 1999, S. 39-54. Hier. S. 41. (E-Book, Gelesen am 20.4.2020.)

<sup>795</sup>Pederson, Joshua: *Trauma and Narrative*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg.): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 91-109. Hier. 97.

akzeptierte therapeutische Wahrheit, dass die Geschichten, die wir über die Katastrophen erzählen, die uns – sowohl individuell als auch kollektiv – heimsuchen, wichtige Werkzeuge für die Genesung sein können.<sup>796</sup>

Joshua Pederson zitiert in seinem Artikel *Trauma and Narrative* Freud und Breuer, die behaupten, dass “language serves as a substitute for action; by its help, an affect can be “abreacted” almost as effectively”.<sup>797</sup> Die enge Beziehung zwischen Erzählung und Trauma wurde erneut bestätigt, als Holocaust-Überlebende wie Elie Wiesel von der düsteren Verantwortung der Überlebenden sprachen, sowohl ihre eigenen Geschichten als auch die der Getöteten zu erzählen.<sup>798</sup>

Die Tiefen der Beziehung zwischen Trauma und literarischer Erzählung – Wunde und Wort – in den Werken prominenter Theoretiker der letzten zwei Jahrzehnte auszuloten, wirft zwei zentrale Fragen auf. Erstens, was macht die literarische Erzählung so geeignet für die Kommunikation des Traumas? Und zweitens, wie genau prägt das Trauma die Erzählungen, in denen es auftaucht?<sup>799</sup>

Einige Traumatheoretiker behaupten, dass die „literarische Sprache die Fähigkeit zur Kommunikation oder die Darstellung der Traumata habe und nicht-literarische Sprache wie Geschichtsschreibung, Archive und Berichte traumatische Erfahrungen nicht erfassen [können]“. Daher stellt Joshua Pederson die relevanten Fragen: „Was also kann Literatur auf den Tisch bringen? Warum ist Literatursprache besser geeignet, Traumata festzuhalten oder festzustellen?“<sup>800</sup>

Auch für Geoffrey Hartman deutet die Literatur auf ein Trauma hin oder evoziert es, wenn die nichtliterarische Sprache versucht, ein Trauma zu lokalisieren und scheitert, und manchmal gelingt es.<sup>801</sup>

Joshua bezieht sich auf das Verständnis von Shoshana Felman, die in ihrer Analyse von Camus' *The Plague* einen anderen Weg geht. In *Testimony* argumentiert sie, dass die imaginative Qualität der literarischen Erzählung den Zugang zu traumatischen

---

<sup>796</sup>Ebd., S. 97.

<sup>797</sup>Ebd.

<sup>798</sup>Ebd.

<sup>799</sup>Ebd.

<sup>800</sup>Ebd. S. 97. (Eigene Übersetzung)

<sup>801</sup>Hartman, Geoffrey: zit. nach. Pederson, Joshua: *Trauma and Narrative*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg.): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 91-109. Hier. 99.

Erfahrungen ermöglicht. Tatsächlich sind sowohl persönliche als auch kollektive Traumata im Normalfall unvorstellbar verlaufende Ereignisse.<sup>802</sup>

In *The Plague*, argumentiert Felman, ist die namensgebende Pandemie unmöglich; der Stamm soll von der Erde verschwunden sein. Die historischen Aufzeichnungen beweisen, dass die Pest nicht alle töten kann, selbst wenn sie Hunderte und Tausende dahinrafft. Literatur kann sich jedoch vorstellen – und kann so Traumata antizipieren oder sich vorstellen, was die Geschichte nicht kann. Felman behauptet: “It is precisely because history as holocaust proceeds from a failure to imagine, that it takes an imaginative medium like the *Plague* to gain an insight into its historical reality as well as into the attested historicity of its unimaginability”.<sup>803</sup>

Gerade weil die Geschichte als Holocaust von einem Unvorstellbaren ausgeht, braucht es ein imaginatives Medium wie die Pest, um einen Einblick in ihre historische Realität sowie in die bezeugte Geschichtlichkeit ihrer Unvorstellbarkeit zu gewinnen.<sup>804</sup> Das gleiche Verständnis stellt LaCapra vor, auf den sich Joshua bezieht, um die Vorteile der Verwendung von Literatur zur Darstellung von Traumata zu erklären. In Anlehnung an die Sprache des Affekts stellt er fest, dass narrative Fiktion das ‘Gefühl’ traumatischer Erfahrungen erfassen könne, auch wenn sie nicht darauf abziele, Fakten zu reproduzieren<sup>805</sup>:

“One might argue that narratives in fiction may [... provide] insight into phenomena such as slavery or the Holocaust, by offering a reading of a process or period, or by giving at least a plausible ‘feel’ for experience and emotion which may be difficult to arrive at through restricted documentary methods”.<sup>806</sup>

Man könnte argumentieren, dass Erzählungen in der Fiktion [...] Einblicke in Phänomene wie z.B. Sklaverei oder den Holocaust geben, indem sie eine Lesart eines Prozesses oder einer Periode anbieten oder zumindest ein plausibles ‚Gefühl‘ für Erfahrungen und Emotionen vermitteln, das mit eingeschränkten dokumentarischen Methoden

---

<sup>802</sup>Felman, Shoshana: zit. nach. Pederson, Joshua: *Trauma and Narrative*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 91-109. Hier. 99.

<sup>803</sup>Ebd., S. 99.

<sup>804</sup>Ebd., S. 99.

<sup>805</sup>LaCapra, Dominick: zit. nach. Pederson, Joshua: *Trauma and Narrative*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 91-109. Hier. 99.

<sup>806</sup>Ebd., S. 99.

möglicherweise schwer zu erreichen ist.<sup>807</sup> Er nennt Camus' *The Fall* und Morrisons *Beloved* als Beispiele für Fiktionen, die die Erfahrung von Massentraumata effektiv vermitteln.<sup>808</sup>

Es gibt noch einen weiteren wichtigen Grund, warum manche Traumatheoretiker sich in der Literatur neue Einsichten in traumatische Erfahrungen erhoffen: Sie behaupten, Trauma und Sprache seien formal ähnlich. Das Argument erwächst aus poststrukturalistischen Literaturtheorien, die in den 80er und 90er Jahren florierten: Traumata, wie sie von Psychologen wie Judith Herman, Bessel van der Kolk und sogar Freud verstanden werden, trifft die menschliche Psyche mit einer solchen Kraft, dass sie die Fähigkeit des Geistes verzögert (oder sogar deaktiviert), auf Erinnerungen an das Ereignis zuzugreifen. Caruth zitiert die Botschaften von Michael Herr, um den Punkt zu verdeutlichen<sup>809</sup>: "The problem was that you didn't always know what you were seeing until later, maybe years later, that a lot of it never made it in at all, it just stayed stored there in your eye".<sup>810</sup>

Irene Visser spricht in ihrem Text *Trauma in Non-Western Contexts* über die Neuformulierung und Transformation der Traumatheorie. Diese Neuformulierung und Transformation wurden durch die Reaktion der nicht-westlichen Literaturwissenschaft notwendig. Die Neuformulierung der Traumatheorie von Cathy Caruth und ihren Kollegen in den 80er Jahren, die heute oft als klassische Traumatheorie bezeichnet wird, wurde in Anlehnung an die Freudsche Psychoanalyse und Dekonstruktion konzipiert.<sup>811</sup>

Das kulturelle Trauma wird nach dem vorherrschenden westlichen Diagnosemodell theoretisiert, das das Trauma als individuell und ereignisbasiert definiert. Durch den Einfluss von Kritikern und Traumatherapeuten, die über nicht-westliche Traumaperspektiven berichten, wurde diese Orientierung neu ausgerichtet und

---

<sup>807</sup>Ebd., S. 99.

<sup>808</sup>Ebd., S. 99.

<sup>809</sup>Vgl. Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, S. 10.

<sup>810</sup>Ebd., S. 10.

<sup>811</sup>Visser, Irene: *Trauma in Non-Western Contexts*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 124-139, Hier. 124.

transformiert, um ein viel breiteres Spektrum von Traumata mit einer viel klareren Betonung „politischer, historischer und sozioökonomischer Faktoren“ einzubeziehen.<sup>812</sup>

Die Entwicklung der frühen Traumatheorie, die Literatur als „geschlossenes psychoanalytisches System“<sup>813</sup> betrachtete und die mit „widersprüchlichen Theorien und kontroversen Debatten“<sup>814</sup> gefüllt war, hat die Erforschung nichtwestlicher Literaturen maßgeblich beeinflusst, insbesondere indem sie „eine Sicht auf das Trauma als vielfältige Darstellungen in der Literatur und weitreichenden Auswirkungen in der Kultur illustriert“ (“a view of trauma as multiply figured with diverse representations in literature and far reaching effects in culture”)<sup>815</sup>. Das zu enge eurozentrische Modell der frühen Traumatheorie, das nun die langfristige und systemische Gewalt von Kolonisierung, Rassismus, Ausbeutung und Unterdrückung einbezieht, wurde aufgrund nicht-westlicher Perspektiven um ein breiteres Verständnis von Trauma erweitert.<sup>816</sup>

Die literarische Traumatheorie präsentiert in ihrer kontinuierlichen Expansion eine komplizierte Verschränkung von Konzepten und Ansätzen. Es bietet ein starkes Potenzial für fruchtbare Verbindungen zwischen und innerhalb von Disziplinen und umfasst die Erforschung vieler kultureller Ausdrucksformen, wie schriftliches, visuelles und mündliches Erzählen, Drama und Lied sowie geschriebene literarische Formen als kulturelle Formen der Auseinandersetzung mit Viktimisierung und der vielen Folgen der Traumatisierung.

“As a research paradigm, trauma cannot be stabilized according to a predetermined field of theory, [...] but is both embedded in and traverses relational accommodations between disciplines, geographies, histories, implicating flows of material and imaginary resources and the institutions directing their distribution and access”<sup>817</sup>

---

<sup>812</sup>Visser, Irene: *Trauma in Non-Western Contexts*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 124-139, Hier. S. 124.

<sup>813</sup>Ebd., S. 125.

<sup>814</sup>Ebd.

<sup>815</sup>Ebd.

<sup>816</sup>Ebd.

<sup>817</sup>Ebd.



Irene Vissers These ermöglicht eine Untersuchung sowohl der Holocaust-Traumata als auch der traumatischen Erfahrungen der Dalits/Unberühbaren Kasten in Indien und des Leidens der Überlebenden der Teilung Indiens, in dem auch Trauma außerhalb des europäischen Raums behandelt wird. Die Dalit-Autoren berichten von ihrer sozialen, kulturellen und ökonomischen Exklusion und von der Viktimisierung anhand des Kastensystems und machen dabei ihre traumatischen Erfahrungen erfahrbar. Die Partitionsliteratur gibt einen Blick von verschiedenen Arten der Brutalität zu der Zeit der Teilung Indiens (Massenmord, Vergewaltigung usw.).

### 5.3.2. Erzähltechnik

Die Konzepte der Montagetechnik basieren auf einer dekonstruktiven Vorgehensweise, die nicht auf raum-zeitliche Kontinuität der Darstellung setzt und nicht Einheit stiften will, sondern beim Leser Irritationen erzeugt und ihn immer wieder zu eigener Rekonstruktion und Bedeutungsstiftung veranlasst.<sup>818</sup> Diese Methode wird größtenteils in der wissenschaftlichen Recherche gebraucht. Diese Technik macht die Geschichte der Familie glaubwürdig und nachweisbar. In seinem Buch *Erzählen und kein Ende* hat Uwe Timm die Bedeutung der Montagetechnik und den Gebrauch der Montagetechnik für sein Schreiben ausgedrückt:

„Literatur wird dort in Gegensatz gebracht zur Normalität eines Sprechens, das sich nicht reflektiert und damit tendenziell der Überflutung durch medialen Bildmüll ausgesetzt ist. Sofern sie nicht trivial sei, bringe die Literatur den Leser in Distanz zur Sprache, irritiere durch experimentellen Umgang mit ihr das selbstverständliche Sprechen: Durch Kombination kann eine neue Konnotation erreicht werden, winzige Sinnerweiterungen, auch Sinnverwirrung [...]“.<sup>819</sup>

Mit dem Konzept der Montagetechnik und mit dem Brechts Verständnis von der Montagetechnik<sup>820</sup> werden die unterschiedlichen Erinnerungen und Mentalitäten der

<sup>818</sup>Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung Am Beispiel meines Bruders*. In: *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Heft 195, 7/2012, S. 67.

<sup>819</sup>Timm, Uwe: zit. nach. Kammler, Clemens: Uwe Timm. *Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 26.

<sup>820</sup>Siehe Seite 105.

Menschen dargestellt.<sup>821</sup> Dabei muss von einer indirekten Satire ausgegangen werden, in der ein fragwürdiges System ausgestellt wird, anstatt mit der Behauptung aufzutreten, ein bestehendes System abzubilden. Der Satz ist ein Beweis dafür, dass die Erzähler in den ausgewählten Texten unterschiedliche Erinnerungen rekonstruieren und sich auch kritisch mit der Mentalität der Menschen und kritisch mit der Vergangenheit beschäftigen, wobei bestimmten Taten in Frage gestellt wurden: die deutschen Autoren gehören zu der Täterfamilie, die bewusst oder unbewusst verantwortlich für die Exklusion, Ermordung einer Gemeinschaft und für ihr Trauma waren. Die Dalit Autoren beschäftigen sich kritisch mit dem Kastensystem und mit der Mentalität der Menschen aus einer höheren Kaste in Indien. In der Partitionsliteratur geht es um die kommunale Politik der Briten und mit der Mentalität der Politiker, die auf jeden Fall an die Macht kommen wollten, obwohl die Folgen sehr traumatisch waren und Indien in zwei Länder geteilt wurde.

### 5.3.3. Autobiografische Elemente

Eine Autobiographie ist laut Philippe Lejeune dadurch gekennzeichnet, dass eine reale Person rückblickend in Prosa über ihr eigenes Dasein berichtet und dabei den Hauptakzent auf die Darstellung ihres eigenen, individuellen Lebens legt.<sup>822</sup> Als weitere Charakteristika der Autobiographie spricht Philippe Lejeune „von einer nachweisbaren Identität von Autor, Erzähler und Hauptfigur“.<sup>823</sup> Der von Philippe Lejeune entwickelte Begriff des autobiographischen Paktes, schlägt vor, dass zunächst die Namensidentität zwischen Erzähler, Protagonist und Autor betrachtet werden soll, um zu entscheiden, ob sie mit einander identisch sind. In den ausgewählten deutschen Texten und den Texten über die Teilung Indiens ist zu bemerken, dass der Ich-Erzähler und der Autor identisch sind und viele Ereignisse aus ihrem eigenen Leben erzählen. Die Dalit-Autobiographien sind die Lebensgeschichte der Autoren. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die

---

<sup>821</sup>Timm, Uwe: zit. nach. Kammler, Clemens: Uwe Timm. *Am Beispiel meines Bruders*. Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 26.  
S. 26f.

<sup>822</sup>Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*. zit. nach. Kammler, Clemens: Uwe Timm. *Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006. S. 21.

<sup>823</sup>Ebd., S. 21.

ausgewählten Texte in diesem Sinne auch Gemeinsamkeiten haben, wobei sie entweder Autobiographie sind oder autobiografische Elemente enthalten.

#### **5.3.4. Anwesenheit des Abwesenden**

Es ist im Buch *Am Beispiel meines Bruders* klar ersichtlich, dass der Autor nur in die Vergangenheit seines verstorbenen Bruders blicken wollte, weil in der Familie oft von ihm gesprochen wurde. Er ist eine Idealfigur in der Familie und ist im Gedächtnis der Familienmitglieder anwesend. Stephan Wackwitz konnte seinen Großvater zeitlebens nicht verstehen, aber von ihm erzählte Geschichte und seine Memoiren sind in der Familie immer präsent. Daher versucht er seine Familiengeschichte zu rekonstruieren und seinen Großvater zu verstehen.

In Dalit-Autobiographien wird oft davon geredet, dass die Exklusion und Diskriminierung entlang der Kastengrenzen teilweise auch in der Gegenwart existiert, obwohl in der Verfassung steht, dass alle vor der Verfassung gleich sind. Die Partitionsliteratur hebt hervor, dass die Teilung Indiens das Problem religiöser Konflikte nicht gelöst hat.

Die Unruhe (Folge deren die Teilung Indiens stattfand) zwischen zwei religiösen Gemeinschaften finden auch in der Gegenwart statt, d. h. die Autoren beschäftigen sich nicht nur mit ihrer Vergangenheit, sondern betrachten auch ihre Gegenwart kritisch.

#### **5.3.5. Ergänzung in der Nationalgeschichte**

Eine wichtige Gemeinsamkeit in allen Texten liegt darin, dass sie Bezüge auf beweisbare historische Ereignisse nehmen. Dabei entwickelt sich eine andere Perspektive der Geschichte und der Geschichtsschreibung. Das Leiden der Familie unter verschiedenen traumatischen Erfahrungen und deren Erinnerung wird in Familienromanen *Am Beispiel meines Bruders* und *Ein unsichtbares Land* Gestalt annehmen, die in der Nationalgeschichte fehlen. Dalit Literatur und besonders die Dalit-Autobiographien beschäftigen sich mit der Vergangenheit der Dalit-Gemeinschaft, die eine andere Perspektive auf Aspekte der Geschichte zum Ausdruck bringt, die in der Nationalgeschichte nicht beinhaltet sind. Zum Beispiel: Dalits und ihre Exklusion und

Viktimisierung, Dalits vor und nach der Unabhängigkeit Indiens usw. Diese Geschichte wurde in der Schule und Universitäten unterrichtet, wobei Dalits und ihre traumatischen Erfahrungen kein Thema waren.

Gyannedra Pandey und Urvashi Butalia stellen die Geschichtsschreibung in Frage und behaupten, dass es Lücken in der Geschichte zu finden sind. Das Individuum wurde außer Acht gelassen. Zum Beispiel: das Trauma vor und nach der Teilung des Indiens, Leiden des Individuums, Diskriminierung anhand von Kaste, Frauen und Kinder und ihre Viktimisierung während der Teilung Indiens wurde kein Platz in der nationalen Geschichtsschreibung eingeräumt. Sie finden einen fruchtbaren Boden in dieser Literatur und in diesen Texten.

Daher plädieren sie für die Rekonstruktion der Erinnerung, so dass die Lücke in der Geschichte ergänzt werden können.

### **5.3.6. Familiengeschichte als Kollektives Gedächtnis**

In den deutschen Erzähltexten wird durch Familiengeschichte das individuelle sowie auch das kollektive Gedächtnis rekonstruiert und ein kollektives Bild Deutschlands entworfen. Die von den Autoren behandelte Vergangenheit und traumatische Erfahrungen nehmen Bezug auf ein Individuum oder auf ihre Familie. Wie Halbwachs, Assmann und andere Denker vorschlagen, dass die Erinnerung immer kollektiv ist oder zu einer Gemeinschaft gehört, kann behauptet werden, dass die behandelte Vergangenheit der Familie oder eines Individuums die Geschichte einer Gemeinschaft eines Landes erzählt.

Im indischen Sinne sind die Dalit-Autobiographien eine Rekonstruktion der ganzen Dalit-Gemeinschaft und die Partitionsliteratur weist darauf hin, dass alle dasselbe Trauma erfahren hatten, die Opfer der Tragödie wurden/gemacht wurden.

### **5.3.7. Schreibmotive**

In ihrem Aufsatz konstatiert Aleida Assmann neben dem Vergessen drei weitere Formen des gesellschaftlichen Umgangs mit traumatischen

Erfahrungen: (1) Erinnern, um nicht zu vergessen<sup>824</sup>; (2) Erinnern, um zu vergessen<sup>825</sup> und (3) Dialogisches Erinnern<sup>826</sup>. Alle drei Formen des Erinnerns setzen die Anerkennung der Opfer- durch die Tätergemeinschaft voraus. Diese Grundvoraussetzung erfüllt das Gedenken der Erfahrungen extremer Natur nicht. Dennoch verzeichnen die ausgewählten Werke in dieser vorliegenden Arbeit diese drei Formen des Erinnerns zumindest in ihren Ansätzen. Erinnern, um nicht zu vergessen (1), bedeute aus einer asymmetrischen Gewalterfahrung zu einer gemeinsamen (symmetrischen) Erinnerungskultur zu gelangen, wobei die Wiederherstellung der historischen Wahrheit eine zentrale Rolle einnimmt.<sup>827</sup> Dies scheint eine der größten Ähnlichkeiten im Bezug auf das Schreibmotiv in ausgewählten deutschen und Hindi-Texten zu sein.

Die Zeitzeugen der Ereignisse (des Zweiten Weltkriegs und Ermordung der Juden, Leiden des Teilung Indiens) sterben langsam aus und das führt zu der Frage, wie die Erfahrungen extremer Natur des Zweiten Weltkrieges in Deutschland einerseits und andererseits die Teilung Indiens sowie die Viktimisierung von Dalits in Indien zu einer Form der Erinnerung verholfen werden kann, die das Bewusstsein der schrecklichsten Zeit des Verbrechens und Leidens bewahrt und aufarbeitet. Die literarische Gestaltung der Erfahrungen/Erinnerungen für die kommende Generation ist einer der Schreibmotive der Autoren.

### 5.3.8. Rekonstruktion der Erinnerungsorte

In dem Familienroman *Ein unsichtbares Land* wurde Bezug auf die familiäre Herkunft von Anhalt und Auschwitz genommen. Auschwitz steht wie kaum ein anderer Ort in Verbindung mit dem Holocaust, mit der Exklusion von Juden sowie deren mit der systematischen Ermordung. Innerhalb Timms Familie wird immer wieder an die Stadt

---

<sup>824</sup>Assmann, Aleida: *Die Last der Vergangenheit*. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4 (3), 2007, S. 375–385. Hier. S. 383.

<sup>825</sup>Ebd., S. 383.

<sup>826</sup>Ebd., S. 383.

<sup>827</sup>Vgl. Assmann, Aleida: *Die Last der Vergangenheit*. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4 (3), 2007, S. 375–385. Hier. S. 383.

Hamburg erinnert, in welcher das Familienhaus lag, das durch die Bombardierung im Krieg zerstört wurde.

Der Titel von Tulsi Ram *Murdahiya* ist ein Ort in seinem Dorf, in welchem Leichen verbrannt werden und der zweite Teil *Manikarnika* ist ein Ghat am Ufer des Ganges in Varanasi, wo die Leichenverbrennung stattfindet. An Manikarnika Ghat (am Ufer des Ganges) können das Kastensystem und die religiösen Praktiken sichtbar gemacht werden. Dort sind Varnasystem und das Kastensystem sowie ihre Funktion sichtbar.

In *Tamas* und *Adha Gaon* wurden die Orte der Ereignisse wie Rawalpindi, Gangauli ausführlich rekonstruiert. Rawalpindi in *Tamas*, in welchem Bhisham Sahni die Unruhen zwischen Hindus und Muslimen miterlebte sowie das Dorf Gangauli in *Adha Gaon*, in dem Rahi Masoom Reza nicht nur die Teilung Indiens, sondern auch die Teilung der Familien und den Niedergang des Zamindari-Systems wahrnimmt.

#### 5.4. Unterschiede

1. Die ausgewählten deutschen Texte sind Produkte oder Synthese zweier Stimmen: Neben den eigenen Erinnerungen des Erzählers und Erzählungen der Familienmitglieder werden in deutschen Texten die Medien wie Tagebücher, Briefe, Memoiren und Bilder rekonstruiert, während in Hindi-Erzähltexten die eigenen Erfahrungen der Erzähler im Mittelpunkt stehen. Im deutschen Texten, besonders in *Ein unsichtbares Land*, ist es schwierig, die Stimmen von dem Großvater und von dem Erzähler zu unterscheiden, da der Erzähler in einem Absatz aus den Memoiren des Großvaters zitiert und auch seine eigenen Kommentare zum Ausdruck bringt.

2. Für die deutschen Autoren scheint die Vergangenheit fremd zu sein, die sie versuchen, mit der Hilfe von Medien und mit ihrem eigenen Bewusstsein zu rekonstruieren, sich eigen zu machen und zu verstehen, wobei die Autoren der Hindi-Erzähltexte erzählen, was sie selber erfahren und bezeugt haben.

## Schlussfolgerungen

Das von Gayatri C. Spivak neu definierte Fach der vergleichenden Literaturwissenschaft und die Erweiterung des Begriffs Trauma von Irene Visser außerhalb des europäischen Raums, dass sich folglich nicht primär der Erfahrung des Holocaust widmet<sup>828</sup>, haben ermöglicht, dass die vorliegende Arbeit sich mit der Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur im deutschen und indischen Sprachraum beschäftigen konnte. Jedoch wurden diesbezüglich nicht alle Formen der Erinnerungs/Post-Erinnerungsliteratur im deutschsprachigen Raum sowie auch im indischen Kulturraum berücksichtigt und nachgezeichnet. Die vorliegende Arbeit hat sich stattdessen eingängig mit drei Kontexten aus unterschiedlichen Kulturräumen in drei Ausdrucksformen/Genres befasst, in denen die Autoren jeweils die/ihre Vergangenheit rekonstruieren und versuchen, dem Leser/der Leserin die jeweiligen Erfahrungen extremer Natur erfahrbar zu machen. Bei den drei Kontexten handelt es sich um:

### **1. Die Beschäftigung der zweiten und dritten Generation mit der deutschen Vergangenheit**

### **2. Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit der Unberührbaren in Autobiographien**

### **3. Wiedererinnerung an das Trauma der Teilung Indiens**

In diesem Zusammenhang wird die methodische/grundlegende Frage von Friedrich Nietzsche aus seinem Werk *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*<sup>829</sup> gestellt: Warum rekonstruieren die Autoren die/ihre Vergangenheit? Diese Frage verweist auf den Historikerstreit des 20. Jahrhunderts. Dieser führte zu einer kontrovers diskutierten Debatte über Geschichtsschreibung unter Historikern und Intellektuellen Deutschlands, in der die Frage aufgeworfen wurde, welche Rolle die Erinnerung an den NS-Mord gegenüber den Juden für das historische und politische Selbstverständnis Deutschlands spielen soll. Ernst Nolte vertrat die Auffassung, dass der Holocaust nicht

---

<sup>828</sup>Visser, Irene: *Trauma in Non-Western Contexts*. In: *Trauma and Literature*, Kurtz, Roger J. (Hrsg). Cambridge University Press, 2018. S. 124-139. Hier. 124.

<sup>829</sup>Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritsch, Leipzig, 1884, S. 33f.

einzigartig gewesen sei und die Deutschen deshalb keine besondere Schuld zu tragen haben. Laut Nolte gebe es keinen moralischen Unterschied zwischen den Verbrechen (The Gulag) der Sowjetunion und denen Nazi-Deutschlands. Sein umstrittenstes Argument war, dass der Holocaust die Angstreaktion der Deutschen vor einer sowjetischen Vernichtungspolitik gewesen sei. Daher sollten die Deutschen keine Schuldgefühle haben und die Erinnerung daran im Grunde vergessen. Die aktuelle Beschäftigung mit den Begriffen Erinnerung und Gedächtnis und des Weiteren mit der Rekonstruktion der Vergangenheit ermöglichen jedoch eine andere Perspektive auf die Geschichte und die Geschichtsschreibung.

Im Zusammenhang der Geschichtsschreibung geht Hans Robert Jauß in seinem Text *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* auf die Frage ein, warum Literaturgeschichte wiedererinnert, wiederrekonstruiert und wiedergeschrieben werden soll bzw. muss; da er der Ansicht ist, dass die Literaturgeschichte betrieben wurde, und sie sich auf die ideale, objektive, faktische Sammlung und chronologische Ordnung beschränkt hat, wobei die literarischen Werke nach Gattung oder Autor sortiert wurden. Laut Jauß soll/muss die Literaturgeschichte nicht neu geschrieben werden, aber er schlägt vor, sie umzudenken, eine neue Perspektive in die Literaturgeschichte einzubringen bzw. die Perspektive des Lesers zu berücksichtigen. Denn er meint, dass die Rezeption eines literarischen Textes, seine Wirkung und Nachruhm in der Literaturgeschichte vernachlässigt wurde.<sup>830</sup> Erst durch die Verschmelzung der Erfahrungshorizonte des verfassenden Subjekts (des Autors) und konsumierenden Subjekts (mit dem Leser) wird Literatur zur Geschichte.<sup>831</sup> „Das geschichtliche Leben des literarischen Werks ist ohne den aktiven Anteil seines Adressaten nicht denkbar.“<sup>832</sup> Friedrich Nietzsche vertritt die These, worauf Jauß sich bezieht, dass die Vergangenheit kritisch betrachtet werden soll.<sup>833</sup> Des Weiteren plädiert Nietzsche für eine kritische Geschichtsschreibung.<sup>834</sup> Jauß

---

<sup>830</sup>Vgl. Jauß, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. In: Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1972, S. 68-75.

<sup>831</sup>Ebd.

<sup>832</sup>Ebd., S. 69.

<sup>833</sup>Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritsch, Leipzig, 1884, S. 33f.

<sup>834</sup>Ebd.



zufolge sind die Texte, die in der Vergangenheit geschrieben und veröffentlicht wurden und das Vergangene kritisch darstellen, bis in die Gegenwart nachvollziehbar.<sup>835</sup>

Sowohl den Begriff als auch das Fach der Geschichtsschreibung hat Johan Gustav Droysen in seinem Buch *Grundriss der Historik* problematisiert, in dem er die Objektivität der Geschichtsschreibung kritisiert und eine These vertritt, die sich gegen Rankes Idee der Objektivität des Historismus - „wie es eigentlich war“<sup>836</sup> - richtet. Es gibt eine Kontroverse in den Ansichten der beiden Historiker Droysen und Leopold von Ranke. Droysen ist der Meinung, „uns interessiert nicht was war, sondern was ist, in dem es noch wirkt“.<sup>837</sup> Sein historisches, methodisches Vorgehen verbindet Vergangenheit und Gegenwart mit der Tatsachenforschung. Droysens These des Historismus schlägt eine Rekonstruktion der Vergangenheit vor, die Materie anbietet, die den Leser in der Gegenwart begeistert und inspiriert.

Aus den oben diskutierten Thesen heraus kann beschlossen werden, dass für ein besseres Verständnis der Vergangenheit die Vergangenheit wiedererinnert und rekonstruiert werden muss, wobei der Leser und die Gegenwart auch wichtige Rolle einnehmen. Die Vergangenheit und die Erfahrungen, die in ausgewählten Werken rekonstruiert werden, sind für den gegenwärtigen Leser völlig fremd. Daher versucht der Leser sich in die Lage des Autors bzw. des Erzählers (Da in allen hier ausgewählten Werken der Autor und der Erzähler identisch sind) hineinzusetzen und die Vergangenheit durch die Perspektive des Autors/Erzählers zu blicken; die Vergangenheit durch die Augen des Autors zu blicken und versucht es sich eignen zu machen.

In diesem Zusammenhang lautet die Hauptfrage: Wie rekonstruieren die Autoren die Vergangenheit? Wie machen sie die Erfahrungen extremer Natur erfahrbar und wie wird an die Vergangenheit erinnert, wiedererinnert und rekonstruiert? Dahingehend ist für die Autoren nicht die Erfahrung dieses Prozesses, sondern die Erfahrung des Prozesses der

---

<sup>835</sup>Ebd.

<sup>836</sup>Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Dunter und Humbolt, 3. Auf. Leipzig, 1885.

<sup>837</sup>Droysen, Johann Gustav: *Grundriss der Historik*, Veit Verlag, Leipzig, 1868.

Rekonstruktion der Erinnerung wichtig, der die drei ausgewählten Kontexte zusammenhält.

Auf die obigen Fragen wird eingegangen, indem über die Ausdrucksformen diskutiert wird, in denen die Erinnerungen Gestalt annehmen und die Erfahrungen erfahrbar gemacht werden. Thiemo Breyer, Daniel Creutz, Friedrike Reses Perspektive im Zusammenhang der Vermittlung von Erfahrungen<sup>838</sup> und das von Ricoeurs entwickelte Konzept der Konfiguration<sup>839</sup> schlagen „Erzählung“ als eine Ausdrucksform der Erfahrungen vor. Die Vergangenheit im deutschen Kulturraum wird von der zweiten oder dritten Generation in Erzählform des Familienromans rekonstruiert und nacherzählt. Da die Autoren kaum Erinnerungen an diese Ereignisse haben, spielen die Erinnerungen „Anderer“ bzw. der Familienmitglieder und die gespeicherten Erinnerungen in unterschiedlichen Medien wie Briefe, Memoire und Bilder eine bedeutende Rolle bei der Rekonstruktion der Vergangenheit. In dieser Weise versuchen die Autoren die Erfahrungen „Anderer“ nachzuerzählen, sich eigen zu machen. Dabei wird sich auch auf autobiographische Elemente bezogen, was es schwierig macht, zwischen dem Erzähler und dem Autor zu unterscheiden.

Die Viktimisierung und Exklusion der Dalit bzw. der Unberührbaren werden in fast allen Genres ausgedrückt, wobei sich die vorliegende Arbeit vorrangig mit Autobiographien beschäftigt hat, da in der Autobiographien die Erinnerungen eine Gestalt annimmt. Erzählt wurden die traumatischen Erfahrungen und Leiden der Menschen während und nach der Teilung Indiens in Kurzgeschichten, Romanen usw. In dieser Arbeit wurden die zwei Romane (Erzähltexte) *Tamas* und *Adha Gaon* untersucht, deren Autoren selbst Charaktere in den Romanen sind.

Während die Autoren der deutschen Romane neben den Erzählungen auf Erfahrungen von Familienmitgliedern, Briefe, Tagebücher, Memoiren, Bilder und Fotografien bei der Rekonstruktion der Vergangenheit zurückgreifen, beziehen sich Autoren der ausgewählten Hindi-Erzähltexte auf ihre eigenen Erfahrungen und Erinnerung. Die mediale Rekonstruktion ist das Rohmaterial in ausgewählten deutschen Texten, wodurch die Erfahrungen zum Ausdruck kommen. Zwei ausgewählten Familienromane in dieser

---

<sup>838</sup>Siehe Seite 16.

<sup>839</sup>Siehe Seite 16 und Seite 89.

Arbeit: *Am Beispiel meines Bruders* von Uwe Timm und *Ein unsichtbares Land* von Stephan Wackwitz.

Timms Roman ist das Ergebnis der eigenen Familien- und Nationalgeschichte, die so erschütternd und schockierend ist, dass er sich dazu gezwungen sieht, sich intensiv mit ihren emotionalen Turbulenzen und dem starken Verlustgefühl zu beschäftigen. Bei der Rekonstruktion dieser Turbulenzen geht er nicht nur von familiären Todesfällen aus, sondern erwähnt auch die weiteren Millionen von Toten. Der Verlust des Bruders und des eigenen Hauses in Hamburg verursacht ein Trauma in der Familie, wovon berichtet und gleichzeitig zu verstehen versucht, wer sein Bruder gewesen ist.

Wackwitz versucht in seinem Roman seinen Großvater zu verstehen und rekonstruiert daher dessen Vergangenheit. Dafür werden die Memoiren seines Vaters, dessen Schilderungen und auf der Kamera gespeicherte Bilder als mediales Rohmaterial verwendet. Der Roman stellt die Mentalität der Tätergeneration in Frage, die für die einzigartige Tragödie verantwortlich war. Ein Kapitel nimmt Bezug auf Auschwitz und erinnert an die dort stattgefundenen Brutalität. Diese Erinnerungen führen schließlich dazu, dass sich der Autor von seinem Großvater bzw. von der Tätergeneration distanziert.

Die ausgewählten Dalit-Autobiographien von Tulsi Ram und Om Prakash Valmiki beschäftigen sich mit dem Trauma und der einzigartigen Erfahrungen der Dalits, die von starkem Leid der Exklusion und Diskriminierung geprägt sind. Grund dafür ist das Kastensystem und seine Praktiken in der indischen Gesellschaft. In den Autobiographien zeugen die rekonstruierten Erfahrungen nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch davon, wie sehr sie im Gedächtnis bewahrt und teilweise noch gegenwärtig erfahrbar sind. Dabei werden die Erinnerungen aus der ersten Hand rekonstruiert.

Die Partitionsliteratur bietet eine andere Perspektive auf die Teilung Indiens. Wie Alok Bhalla der Meinung ist, eröffnet Partitionsliteratur eine neue Richtung der Wahrnehmung zur Teilung, die neben den Zeugnissen aus den nationalen Archiven, der Nationalgeschichte und historischen Dokumenten berücksichtigt werden soll. Sie ergänzt und erweitert die Erfahrungshorizonte der Leser, da individuelle Erinnerungen aufgearbeitet werden. Dadurch nehmen die traumatischen Erfahrungen/Erinnerungen Gestalt an, die in der eher breit aufgestellten Nationalgeschichte außer Acht gelassen sind.

### **Eine vergleichende Studie**

Vergleichen bezog sich in der Arbeit nicht auf eine Analogie zwischen den einzelnen Inhalten, sondern auf die Verfahrensweisen der Rekonstruktion der Vergangenheit. In Kapitel 5 wurde sich hierfür ausführlich mit der vergleichenden Studie (mit der methodischen Komparatistik) beschäftigt, was dazu geführt hat, dass sich für die einzelnen Werke und ihre Verfahrensweisen folgenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Thematisierung und Aufarbeitung der Ereignisse herausfinden ließen.

### **Gemeinsamkeiten**

Hinsichtlich der Beschäftigung mit den Begriffen Erinnerung, Geschichte, Gegenwart, Geschichtsschreibung und ihrer literarische Darstellung finden sich für die Texte durchaus methodologische Ähnlichkeiten. Die Erfahrungen extremer Natur dem Leser erfahrbar zu machen und eine neue Perspektive der Vergangenheit oder eine andere Art und Weise des Umgangs mit der Vergangenheit anzubieten, galt dabei als Grundannahme bei der Analyse der jeweiligen Texte, da sie gemeinsam dem Phänomen der Rekonstruktion der Vergangenheit zugrunde liegen. Der Prozess des Erinnerns an die Vergangenheit findet dabei sowohl durch die literarische Form der Autobiographie statt bzw. weisen alle behandelten Texte in gewisser Form zumindest autobiographische Züge auf, wobei Rücksicht darauf genommen wurde, zwischen Erzähler und Autor zu unterscheiden. Die ausgewählten Texte haben Gemeinsamkeiten auch in dem Sinne, dass dieselben Schreibmotive (Das Weiterleiten der Erinnerungen an die Vergangenheit und deren Bewahrung für die nachkommende Generation) Anwendung finden, die als Ergänzung zur jeweiligen, bereits bestehenden Nationalgeschichte gelesen werden können.

Bei der von allen Autoren verwendeten Erzähltechnik bei der literarischen Darstellung des Prozesses des Erinnerns handelt es sich um eine Montagetechnik, wodurch die Erinnerungen und auch die Mentalität der Menschen rekonstruiert wird, was besonders im deutschen Kontext seitens der Autoren die Intention verfolgt, die Tätergeneration rückwirkend verstehen zu können. Innerhalb der Hindi-Erzähltexte werden Ursache und Folgen der Tragödie zu Wort gebracht. Gleichzeitig beschäftigen sich die Autoren auch damit, wer verantwortlich für die Tragödie gewesen sei. Die Schuldfrage begründet sich

dabei in der Regel durch das hierarchische Kastensystem, das von oben gelenkt wird (von den höheren Kasten bzw. von Brahmanen), oder auch in dem verbreiteten Wunsch nach der Teilung Indiens.

Trauma als Begriff und Rekonstruktion der traumatischen Erfahrungen sind gemeinsamen Themen in allen ausgewählten Texten. In dem ausgewählten deutschen Texten handelt es sich bei dem Trauma innerhalb der deutschen Literatur nicht um das Trauma der Täter (Generation), sondern findet vielmehr Ausdruck in den Erfahrungen der später lebenden Protagonisten, für die das Traumatische vielmehr darin besteht, die Taten der eigenen Vorfahren zu erfahren und aufzuarbeiten. Als zentrale, tragische Motive tauchen oftmals der Verlust der Familienmitglieder am Kriegplatz und das Wiedererinnern an die Ermordung von Juden auf.

Die vergangenen Ereignisse, die in den Texten beschrieben werden, sind teilweise noch anwesend in der Gegenwart. Im deutschen Kontext sind sie im Gedächtnis gespeichert und in der Gegenwart kommen sie unabsichtlich oder absichtlich vor. In den Hindi-Erzähltexten wird nicht nur die Vergangenheit rekonstruiert, sondern auch die Wirkung der Vergangenheit in der Gegenwart, denn die Ereignisse sind auch hier teilweise noch in der Gegenwart zu erfahren. Daher kann behauptet werden, dass die Beschäftigung mit den Hindi-Erzähltexten in dieser Arbeit auch eine gegenwärtige Relevanz aufweist und sich dahingehend auch legitimiert, dass es sich somit in Teilen ebenfalls um eine Rekonstruktion gegenwärtiger Ereignisse handelt. Die aktuelle Beschäftigung mit den Begriffen Vergangenheit und Erinnerung in Deutschland, zeigt den Einfluss der Vergangenheit auf die Gegenwart. Die Erfahrungen und die Erinnerungen, die in der ausgewählten Hindi-Texten dieser Arbeit rekonstruiert worden sind, sind nicht nur die Erfahrungen aus der Vergangenheit (Exklusion und Diskriminierung der Dalits und religiöse Konflikte/Unruhe), sondern sie sind teilweise auch in der Gegenwart zu erfahrbar. Daher kann eine These erhoben werden, dass die Erinnerung nicht nur an die Vergangenheit gehört, sondern sie wird lebendig aufbewahrt, in dem es in der Gegenwart neu rezipiert werden kann.

## Unterschiede

Die ausgewählten Texte unterscheiden sich hauptsächlich in dem Sinne, dass die deutschen Texte Produkte der Post-Erinnerungsliteratur und Synthese zweier Stimmen sind: Neben den eigenen Erinnerungen des Erzählers und Erzählungen der Familienmitglieder werden in deutschen Texten die Medien wie Tagebücher, Briefe, Memoiren und Bilder rekonstruiert, wobei sich in den Hindi-Erzähltexten primär mit eigenen Erfahrungen befasst wird, die Schilderungen und Erfahrungen also aus erster Hand entspringen und erfahbar gemacht werden.

## Literatur als Medium des Gedächtnisses

Literarische Texte tragen laut Astrid Erll dazu bei, kollektive Erinnerungen zu erzeugen, indem sie sich in Form von Erzählungen an die Vergangenheit erinnern. Dies wirft die Frage auf, wie das Schreiben (Genrekonventionen, Standpunkte, Metaphern usw.) unseren Blick auf die Vergangenheit prägt. Die naheliegendsten literarischen Genres sind in diesem Zusammenhang der historische Roman (dabei dienen Texte über die Teilung Indiens als gute, repräsentative Beispiele), das historische Drama und die Autobiographie (darunter auch Dalit-Autobiographien in dieser Arbeit), jedoch kann sich das Repertoire der verfügbaren Formen je nach Kulturform auch wandeln. So können neuerer historische Romane, wie auch exemplarisch die in dieser Arbeit ausgewählten Texte *Am Beispiel meines Bruders* von Timm und *Ein unsichtbares Land* von Stephan Wackwitz aufzeigen, wie schriftliches Erzählen mit anderen Medien, wie Tagebüchern, Briefen, Fotografien und Memoiren in einer für die zeitgenössische Kunst typischen Intermedialität, in Einklang gebracht werden. Wenn man Literatur als Medium der kulturellen Erinnerung in dieser Weise betrachtet, wird man schnell zu der Erkenntnis kommen, dass es beim „Erinnern an die Vergangenheit“ nicht nur darum geht, auf Ereignisse und Personen zu verweisen, sondern oft auch darum, auf frühere Texte zu rekurrieren und frühere Geschichten neu zu schreiben.

Auf die Frage, ob Literatur eine Ausdrucksform der Erinnerung und des Gedächtnisses sein kann, nimmt Astrid Erll Bezug auf Paul Ricoeurs literaturwissenschaftliches Modell, dessen Ausgangspunkt die Korrelation von kollektivem Gedächtnis, Literatur und ihrer Wirkung in der Erinnerungskultur ist. Ricoeur beruft sich auf den von Aristoteles geprägten klassischen Mimesis-Begriff und betrachtet diesen in seiner Ausprägung von

drei unterschiedlichen Darstellungsmustern: Mimesis I, Mimesis II und Mimesis III. Die ursprüngliche Bedeutung der ‚Mimesis‘ meint soviel wie Nachahmung, d.h. die Abbildung einer außerliterarischen Welt bzw. deren Geschehnisse in literarischen Texten. Wie schon im ersten Kapitel eingängig diskutiert wurde, schlägt Astrid Erll drei Aspekte von Medien des kollektiven Gedächtnisses vor. Sie ist der Meinung, dass die Texte der Literatur alle drei Aspekte auf kollektiver Ebene darstellen: Erstens dient Literatur als Speichermedium, dessen Folge „kulturelle Texte“ sind. Zweitens ist Literatur ein Zirkulationsmedium, in dessen Folge „kollektive Texte“ zu finden sind. Schließlich dient Literatur als medialer Rahmen des autobiographischen Erinnerns, der den Lesern bei der individuellen ›Sinnbildung und Identitätsbildung über Zeiterfahrung hilft und die Möglichkeit zur Kodierung und Deutung von Lebenserfahrung anbietet. In ausgewählten Texten wird an die Vergangenheit und an die Ereignisse besonders in autobiographischer Form wiedererinnert und weiterhin rekonstruiert. Das Erinnernte wird wiedererinnert und daher wird eine andere Perspektive der Vergangenheit in der literarischen Form gespeichert und zirkuliert dort.

Brigit Neumann betrachtet Literatur als eine kulturelle „Wirklichkeitsaneignung“

„Literatur ist eine Ausdrucksform kultureller Wirklichkeitsaneignung, der spezifische, als fiktional ausgezeichnete Explorationsräume zur Verfügung stehen. Literatur kann den Nexus von Erinnerung und Identität nicht nur zum Gegenstand von expliziten Reflexionen machen, sondern auch implizit, d.h. mittels einer Vielfalt semantisierter Formen zur Darstellung bringen“.<sup>840</sup>

Da Literatur kein geschlossenes System ist, bieten literarischen Texte eine Vielfalt an Möglichkeiten von Darstellungsformen individueller und kollektiver Erinnerungsprozesse.

Das von Aristoteles vorgeschlagene Konzept von den drei Stufen der Mimesis, worauf Ricoeur sich bezieht, stellt das Verhältnis zwischen der Literatur und Erinnerungskultur dar. Ricoeur betrachtet Mimesis III als Rezeptionsphänomen eines literarischen Textes. Mimesis III sei Ricoeur zufolge „der Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und des

---

<sup>840</sup>Neumann, Brigit: *Literatur Erinnerung, Identität*. In: Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Walter de Gruyter. Berlin. New York. 2005, S. 148-178, Hier; S. 163.

Zuhörers oder Lesers“<sup>841</sup>. In der zweiten Stufe der Mimesis wird Bedeutung und Symbolik kodiert und in der dritten Stufe muss diese kodierte Nachricht durch die Individuen in der Wirklichkeit wieder entziffert werden. Damit die literarischen Inszenierungen von Vergangenheit ihre Wirkung in der Erinnerungskultur entfalten können, müssen sie von der Leserschaft in breitem Maße rezipiert werden. H.G. Gadamer nennt diesen Prozess in seiner philosophischen Hermeneutik „Anwendung“. Die Welt wird durch die Fiktion in literarischen Texten mit einem vielfältigen Horizont gestaltet. Das Ziel dieser Gestaltung ist nicht nur die Aktualisierung des literarisch Dargestellten durch den Leser, sondern die Bereicherung des Wahrnehmungsmodus des Lesers. Dieser bringt neben der vorgeprägten Struktur seinen eigenen Erfahrungshorizont ein, wodurch er die literarisch-gestaltete Welt zu verstehen und interpretieren versucht. Der Leser zerlegt den Text und baut ihn wieder auf. Im Prozess des Zerlegens und des Wiederaufbaus werden die persönlichen Erinnerungen und Erfahrungen verarbeitet und mit dem vorgegebenen Text zusammengebracht. Bernhard Waldenfels benutzt in diesem Zusammenhang zwei Begriffe - Zerteilung und Sammlung - und meint, dass beide Aktivitäten voneinander abhängig sind. „Doch der Prozess der Zerteilung wird aufgefangen durch einen gegenläufigen Prozess der Sammlung“.<sup>842</sup>

Der Text und der Leser wirken aufeinander im Prozess der Mimesis III. Diese Herangehensweise der Rezeption eines literarischen Textes nimmt Bezug auf das von H. G. Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik geprägte Konzept der Horizontverschmelzung. Gadamer ist der Meinung, dass zwischen Text und Gegenwart immer ein Spannungsverhältnis herrscht. Die Aufgabe des Lesers ist es, diese Spannung zu entfalten, also das Entwerfen eines historischen Horizonts, der sich von dem der Gegenwart unterscheidet und beide Horizonte verschmelzen lässt. Durch diese Verschmelzung hebt sich die Fremdheit des historischen Horizontes wieder auf. Das Ziel dieses Prozesses ist die Schaffung eines neuen sinnstiftenden Horizonts des Lesers. Durch diesen Prozess ändert sich der Wahrnehmungsmodus und die Weltanschauung des Lesers und bereichert seinen Erfahrungshorizont. In dieser Verschmelzung von Horizonten der Erfahrung bezieht sich Gadamer auf Aristoteles und seine Analyse der Phronesis.

---

<sup>841</sup>Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink. München. 1988, S. 114.

<sup>842</sup>Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1990, S. 43.



Gadamer's Hauptziel lag in der Entfremdung durch die objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaft, die die Hermeneutik des 19. Jahrhunderts tief infiltriert hatten. Gadamer schreibt, dass „die Rückkehr zum Beispiel der aristotelischen Ethik erfolgt, um den Lesern zu helfen, Entfremdung und Objektivität zu vermeiden“<sup>843</sup>. Er erkennt einen Aspekt der Erleuchtung an, die sich aus der Verschmelzung von Hermeneutik und praktischer Philosophie ergibt: Die praktische Philosophie wirft ein hilfreiches Licht auf die Hermeneutik, die dem Gedanken des Aristoteles folgt, die Bedingtheit und Endlichkeit des Verständnisses menschlicher Angelegenheiten durch den Leser zu leugnen. Die Rückkehr zu Aristoteles bereichert Gadamer's Analyse der Phronesis. Phronesis, die nur als eine Art des Wissens verstanden wurde, konnotiert Gadamer aber positiv und erweitert sie, indem er Phronesis mit Erfahrung in Beziehung setzt und in der Tat darauf besteht, dass Phronesis der Erfahrung so nahe ist, dass der Leser am Ende der Meinung ist, die Phronesis sei eine Form der Erfahrung.<sup>844</sup> Diese beiden Erfahrungen müssen letztlich ineinander fließen, um sich gegenseitig einen Sinn zu geben, worin der eigentliche Bedeutungssinn der Phronesis steckt. In dieser Arbeit wurden drei verschiedene Naturen brutaler Erfahrungen rekonstruiert. Und als Leser bekommt man einen neuen Blick auf die Vergangenheit und die brutalen Ereignisse der Vergangenheit, die noch in der Gegenwart wirken. Gadamer's Verständnis von Phronesis nimmt Bezüge auch auf die von Aristoteles entwickelten Begriffe wie Sensualismus, Empirismus und Erfahrungswissenschaft auf. Daher wirkt der Text auf den Leser sehr praktisch und als Reaktion oder Änderung im Leben will man diese Art von Brutalität vermeiden, wie sie im Zweiten Weltkrieg und dessen Folgen und Ermordung der Juden in Deutschland vorkam und ebenso bei der Exklusion und Viktimisierung von Unberührbaren in Indien im Namen des Kastensystems und Varnasystems oder bei den Ereignissen rund um die Teilung Indiens, im Zuge derer Millionen von Menschen ermordet, exkludiert sowie vertrieben wurden. Gadamer's praktische Hermeneutik bringt die grundlegenden Phänomene der Literatur "Katharsis" mit sich, die den Leser in eine Opferposition versetzt und versucht, sich seine Erfahrungen zu eigen zu machen und Empathie mit ihnen zu zeigen. Die Kraft des Erzählens lässt sich den Leser\*in mithilfe von Phantasie und

---

<sup>843</sup>Gadamer, Hans Georg: zit nach. Josef, Dunne: *Back to the Rough Ground: 'Phronesis and Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, London, 1993. S. 124f.

<sup>844</sup>Gadamer, Hans Georg: zit nach. Josef, Dunne: *Back to the Rough Ground: 'Phronesis and Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, London, 1993. S. 124f.

Empathie aus der Perspektive des Erzählers in einem Bereich des Als-Ob selbst in einer Weise an seine/ihre Erfahrung beziehen, als ob sie jetzt von ihm/ihr gemacht würde.

In Rückbezug zu der eingangs genannten Frage, ob die Zeitzeugen eine Rolle bei der Rekonstruktion der Vergangenheit spielen, kann hierzu schließlich behauptet werden, dass sie eine authentische Rolle einnehmen, obwohl Erinnerungen manchmal sehr selektiv sind. Nach dem Tod der Zeitzeugen wird ein literarischer Text selbst zum Gedächtnis an vergangenen Ereignisse: Marshall McLuhans Begriff „Medium is the Message“<sup>845</sup> lässt in diesem Sinne behaupten, dass Literatur nicht nur Medium des Gedächtnisses ist, sondern „Literatur ist Gedächtnis“ (Memory).

Our Memory is our coherence, our reason, our feelings, even our action. Without it, we are nothing. \_\_\_\_\_ Luis Bunuel

Memory is an action: essentially it is the action of telling a story. \_\_\_\_\_ Pirre Janet

---

<sup>845</sup>McLuhan, Marshall: *The medium and the message*, *British Journal of Health Care Management* 9.10, 2003, S. 324-325.

## Bibliographie

### 1. Primärliteratur

Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln, 2003.

Wackwitz, Stephan: *Ein unsichtbares Land*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

Reza, Rahi Masoom: *Adha Gaon*, Rajkamal Prakashan, 24. Aufl., 2021.

Sahni, Bhisham: *Tamas*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 37. Aufl., 2020.

Tulsi Ram: *Manikarnika*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2014, 1. Aufl., 2015.

Tulsi Ram: *Murdahiya*, Rajkamal Prakashan, Neu Delhi, 2010, 3. Aufl., 2015.

Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 1. Radhakrishna Prakashan, Neu Delhi, 1997.

Valmiki, Om Prakash: *Joothan*, Teil 2. Radhakrishna Prakashan, Neu Delhi, 2015.

### 2. Sekundärliteratur

Abraham, Joshil K., Judith Misrahi-Barak, (Hrsg.): *Dalit Literatures in India*. Routledge, 2015.

Acheraiou, Amar: *Death of a Discipline* by Gayatri Chakravorty Spivak (Review), Texas Tech University Press, Vol. 41, No. 2-3, Winter 2009, S. 311- 319.

Ächtler, Norman: *Was Ist Ein Narrativ? Begriffsgeschichtliche Überlegungen Anlässlich Der Aktuellen Europa-Debatte*, KulturPoetik, vol. 14, no. 2, 2014, S. 244–268.

Agazzi, Elena: *Familienromane, Familiengeschichten und Generationskonflikte*. In: *Gedächtnis und Identität, Die deutsche Literatur nach der Vereinigung*, Cambi, Fabrizio (Hrsg.): Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008. (E-Book. Gelesen am. 22.03.2020.)

Agazzi, Elena: *Profilierung und Bewältigung der Historischen Konflikte im Generationsroman der Gegenwart*, In: Kraft, Andreas, Weisshaupt (Hrsg.): *Generationen: Erfahrung-Erzählung-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009. S. 93-114.

Albrecht, Andrea: *Thick descriptions: Zur literarischen Reflexion historischer Erinnerungen, Am Beispiel meines Bruders*, In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

Ali, Subhashini: *Decline of a Social Order: The End of Zamindari Rule in Northern India*, Review of Agrarian Studies 9, 2019.

Alves, Ferdinand Mota: *Erinnerte Geschichte(n): individuelle Identität und kollektives Gedächtnis in Am Beispiel meines Bruders und Der Freund und der Fremde von Uwe Timm*. In: Hanenberg, Peter / Gil, Isabel Capelo / Guarda, Filomena Viana / Clara, Fernando (Hrsg.): *Rahmenwechsel Kulturwissenschaften*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2010, (E-Book Gelesen am. 26.04.2020.)

Andrea von Hülsen-Esch (Hrsg.): *Medien der Erinnerung in Mittelalter und Renaissance*, Droste Verlag, Düsseldorf, 2009.

Angehrn, Emil: *Sein Leben schreiben: Wege der Erinnerung*, Vittorio, Klostermann, Frankfurt am Main, 2017.

Anne Fuchs, Mary Cosgrove, and Georg Grote (Hrsg.): *German Memory Contestets, The Quest for Identity in Litearture, Film, and Discourse since 1990*, Camdon House, 2006.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths und Helen Tiffin: *Post-colonial Studies: The Key Concepts*. London, Routledge, 2000.

Assmann, Aleida, Harath, Dietrich (Hrsg.): *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Fisher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C. H. Beck, München, 2006.

Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin, 2006.

Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Beck, 1999.

Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, Picus, Wien, 2006.

Assmann, Aleida: *Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München, Beck, 2007.

Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, In: Assman, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, S. 9-19.

Assmann, Jan: *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs*, 2005, S. 65-83.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. C.H. Beck, 5. Aufl. München, 2000.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste*. In: Michael Buchholz und Günter Götde (Hrsg.): *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen*, Gießen, 2005, S. 368–392.

Bachmann- Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg, 2006.

Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photography*. In: Anne de Winde und Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*, Amsterdam-New York, 2008.

Basseler, Michael & Birke, Dorothee: *Mimesis des Erinnerns*. In: Erll, Astrid, Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegungsperspektive*. Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2005, S. 124-147.

Baßler, Moritz, and Stephen Greenblatt: *New Historicism: Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Francke, 2001.

Berek, Mathias: *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen*, Harrassowitz Verlag, 2009.

Beth, Sarah: *Hindi Dalit Autobiography: An Exploration of Identity*. *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press, vol. 41, no. 3, 2007, S. 545–574.

Beverly, J: *Testimonio: On the Politics of Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2004.

- Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2000.
- Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2005.
- Bhalla, Alok: *Memory, History and Fictional Representations of the Partition*, In: *Economic and Political Weekly*, No. 44, 1999, S. 3119-3128.
- Bhalla, Alok: *Partition Dialogues*, Oxford University Press, 2006.
- Biehl, Peter: *Symbole- ihre Bedeutung für menschliche Bildung. Überlegungen zu einer pädagogischen Symboltheorie im Anschluss an Paul Ricoeur*, *Zeitschrift für Pädagogik* 38.2, 1992, S. 193-214.
- Birgit, Nemann: *Erinnerung, Identität, Narration. Gattungstypologie und Funktionen kanadischer „Fictions of Memory“*, Walter de Gruyter (Media and cultural memory, 3), Berlin, New York, 2005.
- Birk, Hanne, und Birgit, Neumann: *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven. Vol. 2.* Walter de Gruyter, 2010.
- Braun, Michael: *Die Leerstellen der Geschichte Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, S. 53-67. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020)
- Brecht, Bertolt: *Über den formalistischen Charakter der Realismustheorie*, 1938, In: Brecht, Bertolt *Schriften 2 Teil 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 437-445.

Brekke, Torkel: *Indian Shīa Muslims and the Idea of Home in Rahi Masoom Reza's Work. Novel and Nation in the Muslim World*. Palgrave Macmillan, London, 2015. S. 201-214.

Breyer, Thiemo, Creutz, Daniel, (Hrsg.): *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Praenarrativen*, Walter De Gruyter, 2010.

Brigit, Neumann: *Literatur, Erinnerung, Identität*. In: Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005, S. 148-178.

Brison, Susan T: *Trauma Narratives and the Remaking*. In: Bal, Mieke, Crewe, Jonathan und Spitzer, Leo (Hrsg.): *Acts of memory: Cultural recall in the present*, University Press of New England, Hanover, 1999, S. 39-54. (E-Book, Gelesen am 20.4.2020.)

Brueck, L. R., & Brueck, L.: *Writing Resistance*, Columbia University Press, 2014.

Butalia, Urvashi: *The other side of silence*, Penguin Books, UK, 1998.

Camino, L. A. and R. M. Krulfeld: *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Culture Change*, Routledge, New York, 2005.

Carr, David: *Time, narrative, and history*. Indiana University Press, 1991.

Carten Gansel, Elisabeth Herrmann (Hrsg.): *Entwicklungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nach 1989*, V&R Unipress, Göttingen, 2013. (E-Book. Gelesen am 16.03.2020)

Caruth, Cathy: *Explorations in memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 1995.

Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2016.



Chandra, Bipan: *India after independence: 1947-2000*, Penguin UK, 2000.

Chatterji, Joya. [Book Review] *Bengal divided, Hindu communalism and partition, 1932-1947*, Asian Affairs 26, 1995, S. 341-342.

Chronister, Necia: *Situating the Self in Historical Narratives: "Narrative" and "Larval" Subjects in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders and Christoph Hein's Landnahme*. In: A Journal of Germanic Studies Vol. 55, No. 1, 2019.

Csa'ky, Moritz, , Stachel, Peter (Hrsg.): *Mehrdeutigkeit: Die Ambivalenz von Gedächtnis und Erinnerung*, Passagen Verlag, Wien, 2003.

Dangle, Arjun: *Dalit literature: past, present and future*. The Poisoned Bread: Übersetzt aus Marathi ins Englische, Orient Longman, Hyderabad, 1992.

Dejung, Christof: *Oral History und kollektives Gedächtnis. Für eine sozialhistorische Erweiterung der Erinnerungsgeschichte*. Geschichte und Gesellschaft, 34. H. 1, 2008, 97-115.

Deswal, Prateek: *Communalism and the Politics of the Sacred: A Study of Tamas by Bhisham Sahni*, Language in India 15.2, 2015.

Dimbath, Oliver, Michael, Heinlein (Hrsg.): *Die Sozialität des Erinnern: Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnis*. Springer-Verlag, Wiesbaden, 2014.

Dirk, Niefanger: *Grenzen der Fktionalisierung*, In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007, S. 36-52. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

Döring, Jörg / Thielemann, Tristan (Hg): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, transcript, Bielefeld, 2008.

Droysen, Johann Gustav: *Grundriss der Historik*, Veit Verlag, Leipzig, 1868.

Eduardo, Cadava: *Words of light: Theses on the Photography of History*, Princeton University Press, 1997.

Eichenberg, Ariane: *Familie-Ich- Nation*, V& R Unipress, Göttingen, 2009. (E-book, Gelesen am 16.02.2018)

Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationenromanen seit der Wende*, Erisch Schmidt Verlag, Berlin, 2005. (E-book, Gelesen am 16.02.2018)

Eigler, Friederike: *Gedächtnis und Geschichte in Generationsromane seit der Wende*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 2005.

Erll, Astrid und Nünning, Ansgar. (Hrsg): *Medien des kollektiven Gedächtnises*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

Erll, Astrid: *Erinnerungshistorische Literaturwissenschaft: Was ist... und zu welchem Ende...?* In: Nünning Ansgar und Sommer Roy (Hrsg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft, Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 2004.

Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2005

Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*; 3. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart. 2017.

Eyerman, Ron: *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge University Press, 2001.

Festino, Cielo Griselda: *Dalit women life-narratives and literature as experience*, Acta Scientiarum, Language and Culture, 37.1, 2015, S. 25-36.

Festino, Cielo Griselda: *Dalit women life-narratives and literature as experience* Universidade Paulista, Acta and Scientiarum, Language and Culture, Brazil, 2015 S. 25-36.

Fiedler, Matthias: *Das Schweigen der Männer. Geschichte als Familiengeschichte in autobiographischen Texten von Dagmar Leopold, Stephan Wackwitz und Uwe Timm*, Weimarer Beiträge 53.1, 2007 S. 5-16.

Flechtner, Hans Joachim: *Memoria und Mneme. 3. Das Gedächtnis: ein neues psychophysisches Konzept*, Hirzel, 1979.

Fludernik, Monika: *Erzähltheorie: Eine Einführung*, Darmstadt, WBG 2008.

Freud, Sigmund: *Das Unheimliche*, In : GW XII, Frankfurt am Main, 3. Aufl., 1966.

Freud, Sigmund: Trauer und melancholie, *GESAMMELTE WERKE: X: WERKE AUS DEN JAHREN 1913–1917*. 1991, S. 428-429.

Friedhelm Marx: *Erinnerung spricht. Autobiographie und Erinnerung in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedrich Marx, Stephanie Caneti, Julia Schoell. (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen. Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2007. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

Friedhelm Marx: *Erinnerung spricht. Autobiographie und Erinnerung in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*. In: *Erinnern, Vergessen, Erzählen: Beiträge zum Werk Uwe Timms*. (E-Book. Gelesen am. 10.04.2020.)

Fuchs, Anne: *From Vergangenheitsbewältigung to Generational Memory Contests in Günter Grass*, Monika Maron und Uwe Timm, Blackwell Publishing Ltd , Oxford, UK, 2006, S. 169-186.

Fuchs, Anne: *Landschafterinnerungen und Heimatdiskurs: Tradition und Erbschaft in Thomas Medicus' In den Augen meines Grossvaters und Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land*. In: Andreas Kraft, Mark Weishaupt (Hrsg.): *Erfahrung-Erzählen-Identität*, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009. S. 71-92.

Funk- Wolfgang Müller: *Theorien des Fremden. Eine Einführung*. A. Francke Verlag, Tübingen. 2016.

Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*: In: Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.): *Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1972.

Gajarawala, Toral Jatin: *Some Time between Revisionist and Revolutionary: Unreading History in Dalit Literature*. Publications of the Modern Language Association of America 126.3, 2011, S. 575-591.

Ganguly, Debjani: *Pain, personhood and the collective: Dalit life narratives*, Asian Studies Review 33.4, 2009, S. 429-442.

Gansel, Carsten: *Moderne und Jugendliteratur: Ein Praxishandbuch für den Unterricht*, Berlin, Cornelsen Verlag, 1999.

Gary L. Baker: *The Involution of History in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Monatshefte, Vol. 104, No. 1, University of Wisconsin Press, 2012, S. 86-101.

Gerster, Daniel: *Bildung, soziale Ungleichheit-und Pierre Bourdieu*: Ein Literaturbericht, *Archi für Sozialgeschichte*, 55, 2015.

Ghazoul, Ferial J: *Comparative Literature as a Phoenix. Review of Death of a Discipline*, *H-Gender- Mid East, H-Net Reviews*, June, 2003.

Goff, Jacques Le: *History and Memory*, Columbia University Press, New York, 1992.

Grundmann, Heike: *Mein Leben zu erleben wie ein Buch: Hermeneutik des Erinnerns bei Hugo von Hofmannsthal*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Grusendorf, Stephen: Bourdieu's Field, Capital, and Habitus in Religion, *Journal for the Sociological Integration of Religion and Society*, Vol. 6. No. 1. Spring 2016.

Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Übersetzt von Lutz Geldsetzer, Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1985.

Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

Hall, Stuart: Wer braucht Identität? In: Koivisto, Juha; Merckens, Andreas (Hg): *Stuart Hall Ideologie, Identität, Repräsentation*. Ausgewählte Schriften 4, Argument Verlag, Hamburg, 2004 S. 167- 188.

Harlow, Barbara: *Resistance Literature*, Methuen and Co., London, 1987.

Haslinger, Josef: *recherchierte authentizität, über uwe timms Am Beispiel meines Bruders und martin pollacks Der Tote im Bunker*, Beatrix Müller-Kampel (Hrsg.), Graz, 2017.

Hauff, Jürgen / Heller, Albert / Hüppauf, Köhn / Peter Philippi, Klaus (Hrsg.):  
Methodendiskussion, Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main, 1972.

Hirsch, Marianne: *Family Frames: Photography, Narrative and Post memory*.  
Cambridge University Press, 1997.

Hirsch, Marianne: *The generation of postmemory*. *Poetics today* 29 (1), 2008, S. 103-128.

Hirsch, Marianne: *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the  
Holocaust*, Columbia University Press, New York, 2012

Hirschberger, Magdalena: *Transmemory in Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land  
und W.G. Sebalds Austerlitz*. In: Stephanie Lavorano, Carolin Mehnert, Ariane Rau  
(Hrsg.): *Grenzen der Übersetzung*: transcript Verlag, Bielefeld, 2016.

Horstkotte, Silke: *Die Geister von Auschwitz: Fotografie und spektrale Erinnerungen in  
Stephan Wackwitz' Ein unsichtbares Land und Neue Menschen*. In: Anne de Winde und  
Anke Gilleir (Hrsg.): *Literatur im Krebsgang Totenbeschwörung und memoria in der  
deutschsprachigen Literatur nach 1989*: Amsterdam-New York, 2008.

Humphrey, Richard: *Literarische Gattung und Gedächtnis*. In: Erll Astrid, Ansgar  
Nünning (Hrsg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische  
Grundlegugsperspektive*, Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2005.

Hutton, J. H: *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*, Indian Branch,  
Oxford University Press, Bombay, 1963.

Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, *Public Culture* 12 (1), Duke  
University Press, 2000, S. 21–38.

Jabes, Edmond: *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unter Arm*. München/Wien 1993.

Kamleshwar: *Kitane Pakistan*, Rajpal and Sons Prakashan, Neu Delhi, 18. Auflage, 2018.

Kammler, Clemens: *Die Gefahr, glättend zu lesen*. Über einige narrative Strategien in Uwe Timms Erzählung *Am Beispiel meines Bruders*. In: *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Hegt 195, 7/2012.

Kammler, Clemens: *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders*, Oldenburg Schulbuchverlag, München, 2006.

Kampmeyer, Dieter: *Trauma-Konfiguration: Bernhard Schlinks Der Vorleser*, W.G. Sebalds *Austerlitz*, Herta Müllers *Atemschaukel*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014.

Kamra, Sukeshi: *Partition and post-partition acts of fiction: Narrating painful histories. Partitioned Lives: Narratives of Home, Displacement, and Resettlement*, Pearson, Delhi, 2008, S. 99-115.

Kann, Christoph: *Medien der Erinnerung*, Droste Verlag, Düsseldorf, 2009.

Kardam, Jaiprakash (Hrsg.): *Omprakash Valmiki: Vyakti, Vicharak aur Srijak*, Vani Prakashan, Neu Delhi, 2016.

Keller, Barbara: *Rekonstruktion der Vergangenheit: Vom Umgang der „Kriegsgeneratio“ mit Lebenserinnerungen*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1996.

Khan, Afrinul Haque: *Text, Representation and Revision: Re-visioning Partition Violence in Khushwant Singh's Train to Pakistan and Bhisham Sahni's Tamas*, *Indialogs* 3, 2016, S. 81-97.

Klee, Paul: *Tribuene der Kunst und Zeit*, Eine Schriftsammlung, Hrsg. Kasimir Edschmid, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1920.

Klein, Kerwin Lee: On the emergence of memory in historical discourse. *Representations*, University of California Press, Nr. 69, 2000, S. 127-150.

Komal, Raichura: *Politics of religion in partition novels: Rahi Masoom Rezas Adha Gaon and Khushwant Singhs Train to Pakistan*, International Journal of English and Literature, 5.8, 2014, S. 223-225.

Krämer, Sybille: *Medien- Computer- und Realität*. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Krumrey, Antje: *Sterberituale und Todeszeremonien: Ihr Wandel in der Zeit*, viademica Verlag, Berlin, 1997.

Kudaisya, Gyanesh and Tan Tai Yong: *The aftermath of partition in South Asia*. Routledge, 2004.

Kumar, Raj: *Dalit Literature and criticism*, Orient BlackSwan, 2019.

Kumar, Sukrita Paul: *Exploring Modernism as Reflected in Post-partition Hindi/Urdu Fiction. Exploring Indian Modernities*, Springer, Singapore, 2018, S. 253-265.

Kumar, Vivek: *Situating Dalits in Indian Sociology*, *Sociological Bulletin*, vol. 54, no. 3, 2005, S. 514–532.

Kurtz, Roger J. (Hrsg.): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018.

Lacapra, Dominick: *Resenting the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Cornell University Press, 1994.



Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*, Suhrkamp, 1994.

Lerch, K. D., Erll, A., Nünning, A., Birk, H., & Schmidt, P.: *Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität, Historizität, Kulturspezifität*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2004.

Leuschner, Brigitte: *Erfinden Und Erzählen Funktion Und Kommunikation in Autothematischer Dichtung*, MLN, vol. 100, no. 3, 1985, S. 498–513.

Limbale, Sharankumar: *Towards an Aesthetic of Dalit*, übersetzt von. Alok Mukharjee, Orient Longman, Hyderabad, 2004.

Linda R. Anderson: *Autobiography (The New Critical Idiom)*, London, Routledge, 2001.

Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998.

Louis Begley: *Zwischen Fakten und Fiktionen. Heidelberger Poetikvorlesungen. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger*, Frankfurt am Main, 2008.

Martina Wagner-Egelhaaf: *Autobiographie*, Metzler, Stuttgart, 2000.

Marx, Bernhard: *Balancieren im Zwischen, Zwischenreiche bei Paul Klee*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007. (E-book, Gelesen am: 20.02.2021)

McLuhan, Marshall: *The medium and the message*, *British Journal of Health Care Management* 9.10, 2003, S. 324-325.

Mecklenburg, Norbert: *Poetik der Alterität. Begegnung mit dem „Fremden“*. *Grenzen-Traditionen-Vergleiche* 6, 1991 S. 20-26.

Mehta, Digish: *Differing Contexts: The Theme of Oppression in Indian Literatures*, *New Comparison* 7 1989, S. 79-87.

Memon, Muhammad Umar: *Partition Literature: A Study of Intiār Ḥusain, Modern Asian Studies* 14.3, 1980, S. 377-410.

Milone, Giulia Ferro: *Wechselspiel von Fiktionalität und Faktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*, Anuari de Filologia. Literatures Contemporà'nies (Anu.Filol.Lit.Contemp.), 2012, S. 69-86. (E-Book. Gelesen am: 10.03.2020.)

Milone, Giulia Ferro: *Wechselspiel von Fiktionalität und Faktualität in Uwe Timms Am Beispiel meines Bruders*, Anuari de Filologia. Literatures Contemporà'nies (Anu.Filol. Lit.Contemp.), 2012, S. 69-86.

Minois, Georges: *Geschichte der Zukunft, Orakel*, Düsseldorf, 1998.

Mostern, Kenneth: *Autobiography and Black Identity Politics*. Cambridge University Press, Cambridge. 1999.

Müller, Peter: *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. WBG. Darmstadt. 2010.

N. Singh: *Dalit Chintan: Anubhav aur Vichar*, Vani Prakashan, Neu Delhi, 2015.

Nayar, K. Pramod: Bama's Karukku: *Dalit Autobiography as Textimony*, *The Journal of commenwelth Literature*, 2006, S. 83-100.

Nicklas, Simone Christian: „Erinnern führt ins Innre“ *Erinnerung und Indentität bei Uwe Timm. Studien zu Literatur und Film der Gegenwart*; Band 10, Tectum Verlag, Marburg, 2015.

Niethammer, Lutz: *Diesseits des Floating Gap: Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs. Generation und Gedächtnis*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1995 S. 25-50.

Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritsch, Leipzig, 1884.

Niklas, Simon Christian: *Erinnern führt ins Innre, Erinnerung und Identität bei Uwe Timm*, Tectum Verlag, Marburg, 2015.

Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1990.

Nünning, Ansgar: *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*, Berlin, 2005.

Nünning, Ansgar: *Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung*, In: Hallet Wolfgang, Neumann, Birgit (Hrsg.): *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*, transcript Verlag, Bielefeld, 2009, S. 33-52.

Pandey, Gyanendra: *Remembering partition: Violence, nationalism and history in India*, Cambridge University Press, 2001.

Pederson, Joshua: *Trauma and Narrative*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg.): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 91-109.

Perkins, Margo V.: *Autobiography as Activism: Three Black Women of the Sixties*. University Press of Mississippi, 2000.

Pethes, Nicolas: *Literatur- und Kulturtheorie*, FernUniversität, Hagen, 2011.

Pintane, Andrea: *Brahmans Within the Caste System*. Home - CSU, Chico. Web. 11 Oct, 2010.

Prakash, Bodh: *Writing partition: Aesthetics and ideology in Hindi and Urdu literature*, Pearson Education India, 2009.

Prasad, Amar Nath and M.B. Gaijan, (Hrsg.): *Dalit Literature: A Critical Exploration*. Sarup & Sons: New Delhi, 2007.

Radonic, Ljiljana: *Gedächtnis in 21. Jahrhunderts, Zur Neuverhandlung eines Kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs*, transcript Verlag, Bielefeld, 2016.

Rai, Amod K: *Dalit Literature: Origin, Nature, Definition and Scope*. In: Singh, Karan, Rai, Amod, and Yadav, Jyoti (Hrsg.): *Dalit Literature: Challenges & Potentialities*. New Delhi, Creative Books, 2009, S. 39-45.

Ram Chandra, Kumar, Praveen (Hrsg.): *Hindi Dalit Atmakathayein: Swanubhuti avam Sarjana ka Pariprekshya*, Band 1. Academic Publication, Delhi, 2018.

Ram Chandra, Kumar, Praveen (Hrsg.): *Hindi Dalit Atmakathayein: Swanubhuti avam Sarjana ka Pariprekshya*, Band 2. Academic Publication, Delhi, 2018.

Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Dunter und Humbolt, 3. Aufl. Leipzig, 1885.

Ransube, Suryanarayan: *Tulsiram ki Atmkatha: Murdhiya aur Manikarnika*. In: *Bayan*. April 2015.

Reidy, Julian: *Rekonstruktion und Entheroisierung. Paradigmen des ‚Generationsromans‘ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Aisthesis Verlag, Bielefeld, 2013.

Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. Wilhelm Fink. München. 2004.

Ricoeur, Paul: *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Lit Verlag Münster, 2002.

Ricoeur, Paul: *Hermeneutik und Strukturalismus*, Kösel Verlag, München, 1973.

Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band 1: *Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Wilhelm Fink. München. 1988.

Rossbacher, Brigitte: *Cultural Memory and Family Stories: Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: Friedhelm Marx (Hrsg.): *Erinnern, Vergessen, Erzählen: Beiträge zum Werk Uwe Timms*, Göttingen: Wallstein 2007, S. 53-67. (E-Book. Gelesen am 10.04.2020.)

Roy, Anjali Gera: *Memories and Postmemories of the Partition of India*, Routledge, New York, 2020.

Rüsen, Jörn: *Historische Sinnbildung Durch Erzählen: Eine Argumentationsskizze Zum Narrativistischen Paradigma Der Geschichtswissenschaft Und Der Geschichtsdidaktik Im Blick Auf Nicht-Narrative Faktoren*, Internationale Schulbuchforschung, vol. 18, no. 4, 1996, S. 501–543.

Said, Edward W: *Kultur, Identität und Geschichte*. Übersetzung aus dem Englischen von Ina Schröder, 2001.

Sathe, Nikhil: *Ein Fressen für mein MG: The Problem of German Suffering in Uwe Timm's Am Beispiel meines Bruders*. In: *Victims and Perpetrators: 1933-1945: (re)presenting the past in post-unification culture*, Walter de Gruyter & Co. KG, Berlin, 2006. S. 49-71.

Schimitz, Helmut: *Annäherung an die Generation der Großvater: Stephan Wachwitz' Ein unsichtbares Land und Thomas Medicus' In den Augen meines Großvaters*. In: *Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen*, 19(2), 2006.

Seefried, Elke: *Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945-1980*, Walter de Gruyter, Berlin, 2015.

Sekhon, Joti: *Modern India*, McGraw-Hill, Boston, 2000.

Shafi, Monika: *TALKIN' 'BOUT MY GENERATION: MEMORIES OF 1968 IN RECENT GERMAN NOVELS*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, 2006.

Siegen, Josef: *Rekonstruierte Vergangenheit: Das Loetschental und das Durnholzertal, Wirtschaftliche und sozio-kulturelle Entwicklung von zwei abgeschlossenen Alpentälern zwischen 1920 und 2000 aus der Sicht der Betroffenen*, LIT Verlag, Münster, 2004, (E-Book Gelesen am 30.12.2019)

Smith, Brian K: *Classifying the universe: The ancient Indian varṇa system and the origins of caste*. Oxford University Press, 1994.

Sobti, Krishna, and Bhalla, Alok: *Memory and History*, India International Centre Quarterly, vol. 24, no. 2/3, 1997, S. 55–78.

Spinner, Kaspar H.: *Theorie der Autobiographie im 20. Jahrhundert*. In: Butzer, Günter und Zapf, Hubert (Hrsg.): *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven.*, Band 6. Francke Verlag, Tübingen, 2013. S. 63- 76, (E-book. Gelesen am. 07.04.2020.)

Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the subaltern speak?, *Die Philosophin* 14.27, 2003, S. 42-58.

Spivak, Gayatri Chakravorty: *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003.

Surti, Imran A. K: *Trauma of the Partition in Rahi Masoom Reza's 'A Village Divided'*, *Indian Literature*, vol. 54, no. 3 (257), 2010, S. 150–163.

Tiwari, Sudha: *Witnessing Partition Through Literature: Probing into Bhasham Sahni's Tamas*, *Indian History Congress*, 2012, Vol. 73, 2012, S. 668-67.

Tötösy de Zepetnek, Steven: *From comparative literature today toward comparative cultural studies. CLCWeb: Comparative Literature and Culture* (1.3) 1999.

Tulsi Ram: *Murdahiya*, Übersetzt aus dem Hindi von Almuth Degener, Draupadi Verlag, Heidelberg, 2021.

Uhl, Heidemarie (Hrsg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts*, Studien- Verlag, Innsbruck. 2003

Valmiki, Omprakash: *Dalit Sahitya, Anubhav, Sangharsh avam Yatharth*, Radhakrishan Prakashan, Neu Delhi, 1. Auflage, 2015.

- Valmiki, Omprakash: *Joothan A Dalit's Life*, Übersetzt aus Hindi ins Englische von Arun Prabha Mukherjee, Samya & Columbia University Press, Kolkata and New York, 2003.
- Valmiki, Omprakash: *Mukhyadhara aur Dalit Sahitya*, Samyik Prakashan, Neu Delhi, 2010.
- Van Alphen, Ernst: *Caught by History: Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory*, Stanford University Press, 1999.
- Velassery, Sebastian: *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*, Marshall Cavendish Academic, Singapore, 2005.
- Visser, Irene: *Trauma in Non-Western Contexts*. In: Kurtz, Roger J. (Hrsg): *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 2018. S. 124-139.
- Vogt, Paul: In: *Expressionismus- Deutsche Malerei zwischen 1905 und 1920*, Köln, 1979.
- Volkening, Heide: *Am Rand der Autobiographie: Ghostwriting-Sinatur-Geschlecht*, transcript Verlag, Bielefeld, 2006.
- Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.
- Waldenfels, Bernhard: *Grenzen der Normalisierung*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.



Weinrich, Harald: *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, C.H. Beck Verlag, München, 1997.

Weisz, Sabine: *Die 68er-Revolution im Werk von Uwe Timm*, Tectum Verlag, Band 11, Marburg, 2011.

Wellek, R., & Warren, A.: *Theory of Literature*, Harcourt, New York, 1949.

Wessler, Heinz Werner: *Der Brachvogel bin ich'. Themen und Tendenzen gegenwärtiger Dalit-Literatur in Hindi (Beiträge zur Indologie)*, Harrassowitz Verlag, 2015.

White, Hayden: *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins University Press, London, 1973.

Winkler, Hartmut: *Prozessieren. Die dritte, vernachlässigte Medienfunktion*, Paderborn, 2015.

Wolfrum, Edgar: *Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte–Methoden–Themen*. In: Jan Scheuneman (Hrsg.): *Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2010, S. 13-47.

Wright, Gillian: *The Making of Adha Gaon*, India International Centre Quarterly, vol. 20, no. 3, 1993, S. 111–126.

Yadav, Dharmveer (Hrsg.): *Bahujan Vaichariki*, Delhi, 2016.

Zelle, Carsten: *Komparatistik und "comparatio"—der Vergleich in der Vergleichenden Literaturwissenschaft*, *Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft*, 2005.

## Internetquellen:

(<https://signaturen-magazin.de/vilem-flusser--eine-neue-einbildungskraft.html>) Gelesen am: 22.03.2021.

(<https://www.blackpast.org/global-african-history/dalit-panther-movement-1972-1977/>) Gelesen am. 20. 09.2010.

Barth, Agnes: Grossvaters Kamera: Stephan Wackwitz erkundet *Ein unsichtbares Land*, In: <http://literaturkritik.de/id/6025>, Gelesen am 20.4. 2018.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Tamas\\_\(philosophy\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Tamas_(philosophy)) (Gelesen am: 21.03.2021.)

<https://literaturkritik.de/id/6315>, (Gelesen am. 12.03.2020)

<https://www.nzz.ch/international/das-trauma-der-teilung-von-indien-und-pakistan-1947-dauert-fort-ld.1310727?reduced=true>

<https://www.perlentaucher.de/autor/stephan-wackwitz.html>, (Gelesen am: 20.04.2018.)

<https://www.rekhta.org/authors/rahi-masoom-raza/profile> (Gelesen am: 20.04.2021.)

[https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/literatur/320459\\_Timm-Am-Beispiel-meines-Bruders.html](https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/literatur/320459_Timm-Am-Beispiel-meines-Bruders.html), (Gelesen am. 12.03.2020)

(<https://www.lexico.com/definition/zamindari>) Gelesen am 20.04.2021.

<https://www.loc.gov/acq/ovop/delhi/salrp/bhishamsahni.html> (Gelesen am: 20.05.2021)

Bagul Baburao, zit. nach, Kain, Damini: Forward press. 11. Juli, 2020.

Die Zeit: *Zeit-Geschichte*;- Nr.2.- 2007.

(<https://www.jstor.org/stable/pdf/2902903.pdf>)

JSTOR, [www.jstor.org/stable/23620623](http://www.jstor.org/stable/23620623).

JSTOR, [www.jstor.org/stable/j.ctt2fvm23](http://www.jstor.org/stable/j.ctt2fvm23). (Gelesen am. 22.08.2020.)

<https://www.bpb.de/internationales/asien/indien/44402/die-teilung-britisch-indiens>

(Gelesen am: 20.04.2021.)

<https://www.outlookindia.com/website/story/objectifying-troubling-memories/212908>

(Gelesen am: 20.04.2021.)

[https://www.researchgate.net/publication/240713501\\_Bama's\\_Karukku\\_Dalit\\_Autobiography\\_as\\_Testimonio](https://www.researchgate.net/publication/240713501_Bama's_Karukku_Dalit_Autobiography_as_Testimonio) (Gelesen am: 20.04.2021.)

[https://www.researchgate.net/publication/249879793\\_Second-Generation\\_Testimony\\_Transmission\\_of\\_Trauma\\_and\\_Postmemory](https://www.researchgate.net/publication/249879793_Second-Generation_Testimony_Transmission_of_Trauma_and_Postmemory) (Gelesen am: 20.04.2021.)

[https://www.researchgate.net/publication/249879793\\_Second-Generation\\_Testimony\\_Transmission\\_of\\_Trauma\\_and\\_Postmemory](https://www.researchgate.net/publication/249879793_Second-Generation_Testimony_Transmission_of_Trauma_and_Postmemory) (Gelesen am: 22.09.2019.)

<https://brill.com/view/book/9789004338876/B9789004338876-s009.xml> (Gelesen am: 20.04.2021.)

[https://www.jstor.org/stable/4409928?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/4409928?seq=1#metadata_info_tab_contents) (Gelesen am: 28.04.2020.)

<https://southasia.ucla.edu/history-politics/colonial-epistemologies/sir-herbert-hope-risley/> (Gelesen am: 20.06.2020.)

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13825570600753394> (Gelesen am 20.04.2020)

[https://www.researchgate.net/publication/239859560\\_Literature\\_Through\\_Recall\\_Ways\\_of\\_Connecting\\_Literary\\_Studies\\_and\\_Memory\\_Studies](https://www.researchgate.net/publication/239859560_Literature_Through_Recall_Ways_of_Connecting_Literary_Studies_and_Memory_Studies) (Gelesen am 20.04.2020)

[https://www.researchgate.net/publication/314278492\\_Truth\\_Memory\\_and\\_Forgetfulness\\_in\\_Literature](https://www.researchgate.net/publication/314278492_Truth_Memory_and_Forgetfulness_in_Literature) (Gelesen am 20.04.2020)

[https://www.researchgate.net/publication/349363467\\_Themes\\_Symbols\\_and\\_Metaphors\\_of\\_Partition\\_in\\_Indian\\_Literature\\_A\\_Critical\\_Analysis\\_of\\_Tamas\\_by\\_Bhisham\\_Sahni](https://www.researchgate.net/publication/349363467_Themes_Symbols_and_Metaphors_of_Partition_in_Indian_Literature_A_Critical_Analysis_of_Tamas_by_Bhisham_Sahni) (Gelesen am 20.04.2020)

<https://www.forwardpress.in/2020/07/for-baburao-bagul-dalit-literature-was-about-defiance-in-the-face-of-suffering/> (Gelesen am 20.2.2021.)

<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/zamindar> (Gelesen am 20.04.2020)

[https://books.google.co.in/books?id=psIo1AtwF4wC&pg=PA336&lpg=PA336&dq=was+heisst+erfahrungen+erfahrbar+machen&source=bl&ots=BDfHwGb2MD&sig=ACfU3U1sS\\_s6vmNw6dJUp6608jL8mG6eJg&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwi2tPT0rPyAhVSaCsKHZbIBGIQ6AF6BAgJEAM#v=onepage&q=Rezeption&f=false](https://books.google.co.in/books?id=psIo1AtwF4wC&pg=PA336&lpg=PA336&dq=was+heisst+erfahrungen+erfahrbar+machen&source=bl&ots=BDfHwGb2MD&sig=ACfU3U1sS_s6vmNw6dJUp6608jL8mG6eJg&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwi2tPT0rPyAhVSaCsKHZbIBGIQ6AF6BAgJEAM#v=onepage&q=Rezeption&f=false) (Gelesen am 20.04.2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=xkKvEgoNUgQ> (Gesehen am 24.12.2020.)

<https://www.jansatta.com/duniya-mere-aage/jansatta-duniya-mere-aage-about-gandhi-ji/189222/> (Gelesen am 24.12.2020.)

<https://www.forwardpress.in/2020/07/bahujan-literature-tulsiram-murdahiya-hindi/>  
(Gelesen am 24.12.2020.)