

EINLEITUNG:
›ISTANBUL‹, EXIL, INTELLEKTUELLE UND
SYMBOLISCHE MIGRATIONEN

GEORG STAUTH/FARUK BIRTEK

**I. Landschaften zwischen ›Orient‹
und Okzident**

Mit der Herausgabe des vorliegenden Bandes folgen wir einer Idee, die wir im Buch von Muhammad Asad »The Road to Mecca«¹ zu entdecken glaubten. Nur der in der Fremde, der mit dem Fremden erfahrene Bruch öffnet und erweitert den Blick auf das Eigene. Dieser Bruch darf bei der Bewertung dessen, was nun normativ Kulturerbe wieder genannt wird, nicht unberücksichtigt bleiben.

1 Muhammad Asad, *The Road to Mecca*, New York: Simon & Schuster, 1954 (Repr. 1980, rev. 4. Auflage 1993). Die Herausgeber legen Wert darauf, die besonderen Bedingungen ihrer Zusammenarbeit zu erläutern. Das Buch entstand aus dem Kontext einer Tagung, die das Kulturwissenschaftliche Institut mit der freundlichen Unterstützung seines Präsidenten, Professor Rösen, ermöglichte, und die die Herausgeber in verschiedenen Vorgesprächen entwickelten und planten. Dankbar möchten wir auch an die freundlichen und die kritischen Beiträge erinnern, die Professor Ilber Ortayli, der Leiter des Topkapi Museums in Istanbul, im Verlauf der Tagung in Essen geliefert hat. Die Präsentationen und Diskussionen der Tagung sowie die anschließenden Gespräche und Debatten, die über Form und Substanz des Buches geführt wurden, fanden auf Englisch statt. Es war lange offen, ob das Buch nicht auch in englischer Sprache erscheinen sollte. Aus verschiedenen Gründen, nicht zuletzt pragmatischen, haben wir uns für die deutsche Publikation entschieden. Faruk Birtek legt Wert darauf, die Tatsache, dass er des Deutschen nicht mächtig ist, nicht zu verheimlichen. Georg Stauth, der jetzt diese Zeilen schreibt, gibt kund, dass dieses Buch ohne Professor Birteks Arbeit mit den Autoren, seine ständige Bereitschaft zur Diskussion, sein Beharren auf der Idee, nicht zu Stande gekommen wäre. Es sollte auch nicht verschwiegen werden, dass die entscheidenden und schönsten Stellen dieser Einleitung aus der englischen Feder Faruk Birteks stammen.

Bei Asad waren wir von seinen wunderbaren Beschreibungen der Wüste, der Berber, der Araber fasziniert, von seiner erkennenden Leidenschaft, von seiner Liebe für die Gegenstände und Menschen, die er bewunderte, und zu denen er zugleich jene innere Distanz behielt, die ihm diesen außergewöhnlichen Blick verlieh. Wir fanden hier das Phänomen der doppelten Verbindung von Selbstvertiefung und Dekontextualisierung des Selbst, zugleich mit Bezug auf beide Welten, das westliche Wien am Beginn des 20. Jahrhunderts, Ausgangspunkt seiner Orient-Reise, und seine neu gefundene ›Heimat‹, die arabische Wüste und der Islam.

Unsere ersten Überlegungen gingen dahin, ob nicht ein ähnlicher Blick in den Arbeiten und Lebensläufen von Figuren wie Hellmut Ritter, Leo Spitzer, Erich Auerbach und Traugott Fuchs zu entdecken sei. Es gibt durchaus schon eine Reihe von biographischen Studien der deutschen Exilanten in der Türkei der 30er, 40er und 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts (die meisten davon finden Erwähnung in den verschiedenen Beiträgen dieses Bandes). Das Phänomen, dass eine große Zahl von Wissenschaftlern, Professionellen und Intellektuellen hier nach ihrer Flucht aus dem Nazi-Deutschland eine neue Heimat fanden, ist also bekannt. In der Tat trugen diese Exilanten, ob Juristen, Mediziner, Architekten, Musiker oder Natur- und Geisteswissenschaftler, viel zur institutionellen Prägung der neuen Türkischen Republik bei. Nach dem Krieg kehrten viele von ihnen zurück und spielten, etwa wie Ernst Reuter, eine wichtige Rolle beim Wiederaufbau. Doch geht es uns hier nicht um diese Form der deutsch-türkischen Beziehungen. Uns interessiert die Frage nach der spezifischen Rolle der Geisteswissenschaftler; einige von ihnen hatten einen grundlegenden Einfluss auf die Bildung eines neuen Kulturbegriffs in den »Humanities« in Amerika und von dort her zurückwirkend auf die junge deutsche Kulturwissenschaft.

›Geistige Emigration‹, wie wir sie bei Asad vorfanden, war bei diesen Professionellen nicht vorauszusetzen. Auch konnten wir – es handelte sich ja um ein erzwungenes Exil – nicht die Art von Asads wechselhaften Vertiefungen des Blicks in die Landschaft, die Menschen und in ihre Religion, erwarten. Das erzwungene Exil im kosmopolitanen Istanbul setzte andere Bedingungen. Hier wirkte nicht die Anziehungskraft der Wüste oder die Sehnsucht, sich auf die Suche nach einem Ursprünglichen zu begeben. Die Einzigen, die sich in einer Muhammad Asad vergleichbaren Art jetzt hier auf das kulturelle Leben in der Stadt und ihr Hinterland einließen, waren vielleicht Ritter und Fuchs. Diese blieben in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der späteren Literaturwissenschaft relativ marginale Akteure, doch insbesondere Fuchs, dem in diesem Band viele Seiten gewidmet sind, ist in diesem Umfeld eine herausragende Figur. Mit seiner Malerei und seinen Zeichnungen warf er einen

ebenso tiefen Blick in die Trockenzone Anatoliens und seiner Leute wie Asad in die Arabien. Hierin zeigen sich durchaus Parallelen zu Asads Sichten, wie wir sie in dessen Wüstenbeschreibungen gefunden haben. Wie Ansichten, kulturelle Ikonen und Legenden des Orients seit frühen Zeiten den umgekehrten Weg Asads gegangen sind und die geistige Branche Europas befruchteten und belebten, zeigen Nina Berman und Fabrizio Pennacchetti in diesem Band auf ungewöhnliche Weise.

Obwohl also Istanbul nichts mit der Wüste zu tun hat, die Asads ganze Aufmerksamkeit fand, so herrschte hier doch – so man einen inneren Sinn für solche Lagen hat – eine bestimmte eigene Natur, ja man müsste sagen Zwitternatur vor, die unzweifelhaft auch Fuchs und Ritter, Auerbach und Spitzer, berührt haben musste. Istanbul steht unter dem klimatischen Einfluss zweier gegensätzlicher Windrichtungen, die sich – gewissermaßen in Konkurrenz zueinander – in die Stimmung der Stadt einmischen. Auch heute noch – so empfinden es viele Istanbuler – drücken, gewiss in gemilderten Formen der Intensität, die daraus resultierenden verschiedenen klimatischen Lagen – wenn vielleicht auch nur unbewusst – auf das Gemüt der Istanbuler und der Istanbul-Reisenden. Wenn der Nordwind weht, der früher den griechischen Namen *pyraz* trug, scheint die Stadt sich ganz an der Härte der Natur zu orientieren, sie verwestlicht sich, in kühler Laune, klaren Worten, in gerader Zielrichtung. Deutlicher noch, so wird gesagt, sei das in früheren Zeiten gewesen. Wenn *pyraz*, der Nordwind blies, schienen die Geschäfte besser zu gehen, die Schiffe fuhren nach Fahrplan, die Leute schienen fleißiger. Man könnte ihn auch den Westwind nennen, der sich im Bosphorus Bahn brach. Die Lokalen sprechen davon, dass sein Einfluss spürbar war von Istanbul bis nach Aleppo. Der Südwind, *lodos*, vom Griechischen *nodos*, war im Volksmund von ganz anderem Charakter. Die Willenskraft schmolz dahin, die Leute hingen in den Straßen, Lethargie und schlechte Laune verbanden sich mit einander. Schiffe brauchten größeren Aufwand um ablegen zu können. Züge blieben stehen. Die Leute wollten nicht miteinander reden. Kinder widersprachen häufiger. Das war der spezifische Orient Istanbuls und dieser konnte sich bis nach Mazedonien, wo Skopye, die Hauptstadt, sich orientalisierte, reichen.

Den je vom Nord- oder Südwind beherrschten Launen entsprechen zwei gegensätzlichen Gemütslagen der Stadt, die zerstörerisch aufeinander wirken. Sie schaffen auf kultureller Ebene Erfahrungsbedingungen, die auf wechselhafter Orientierungslosigkeit beruhen, ja die man geradezu mit einem Mangel an Deziision und Wille bezeichnen könnte. Wer im März einmal auf der Suche nach dem mediterranen Frühling nach Istanbul reist, in das Haus eines Freundes verschlagen wird, und dort nächtens über eine breite Fenstergalerie das Schneetreiben über dem Bosphorus

verfolgt, wenn unten die großen Schiffe langsam und still vor den Buchten die Wasserenge entlang treiben, der könnte, wenn nicht die gegenüberliegenden Hügel des anderen Kontinents wären, leicht die Zedern für Tannenbäume halten, und glauben es sei hier Weihnachten an der Elbmündung in Hamburg. Und doch ist schon am andern Morgen bei lachender Sonne fast aller Schnee geschmolzen, die Basiliken und Moscheen unten werden sichtbar, und auch die Dächer der Dörfer, die eher an die anatolischen Hügellandschaften erinnern als an die Stadt, in der sie jetzt stehen. Über allem aber liegt doch jetzt ein tief östlicher Einschlag der Sonne und der Milde, ja manchmal könnte man dann meinen, man atmete mediterrane Luft. Faruk Birtek hat diesen wechselhaften Erfahrungszustand in einer Diskussion einmal auf Englisch als »lack of reference« bezeichnet, eine Metapher, die man mit »Mangel an Bezug« nur schwer übersetzen kann. Der ›Geist des Ortes‹ – so möchte man sagen – erscheint, als wäre er von einer paradoxen Beziehungslosigkeit geprägt.

An den Punkt in einer anderen Welt und Kultur gesetzt zu sein, von dem zurück man in die kulturelle und geschichtliche Ferne blickt, weil man am Gegenwärtigen der eigenen nicht teilhaben kann, ja mit Grausen sich von ihr abwenden muss, stellt einen Bruch ganz eigener Art dar. Emigrierte Sprach- und Literaturwissenschaftler wie Erich Auerbach und Leo Spitzer haben diesen Bruch in Istanbul erfahren, und in diesem Bruch haben sie die Grundlagen für die neue ›Philologie‹ gelegt. In dem ihren Spuren nachgehenden Denken der Generation eines Edward Said ist dem beginnenden 21. Jahrhundert die ›neue Wissenschaft‹, die »Kulturwissenschaft«, beschert worden. Wie sie es im Bruch mit ihrer gewachsenen Umwelt erfahren hatten, machten Auerbach und Spitzer die konkrete Lebensbedingung des Autors zum Gegenstand, der sich in seinen Texten widerzuspiegeln habe: Der gelebte Kontext galt fortan als der Schlüssel zum Werk. Traugott Fuchs und Hellmut Ritter, die im Zentrum der Beachtung in diesem Band stehen, waren bedingt zeitgleich mit Auerbach und Spitzer in Istanbul. Zwar waren sie an der ›mimetischen Transformation‹ nicht unmittelbar beteiligt; aber sie waren Zeugen und auf ihre je spezifische Art Anwender und Mitgestaltende derselben in ihrem jeweiligen oft gemeinsam geteilten Umfeld.

Auch Fuchs und Ritter haben in Istanbul die Koordinaten ihrer Sicht der Dinge – bei Ritter in engerem Sinne auch der ganz fachlichen Dinge – neu gesetzt und in ihren Arbeiten die Tangenten der Innen- und Außenbeziehung des Begreifens, die sich mit der Wanderung in die Fremde verschoben hatten, nachvollzogen. Sie beide haben den Bruch im ›Leben zwischen zwei Kulturen‹ in ihrer Arbeit durchaus spüren, ja im Falle Ritters begrifflich reflektiert einfließen lassen. Doch haben weder Fuchs (in der Kunst) noch Ritter (in der Orientalistik) diesen Bruch grundlegend

methodisch reflektiert. So stehen sie denn in Bezug auf die aus heutiger Sicht ungeheuer wirksamen mimetischen Umwälzungen der modernen Geistesgeschichte, die mit Auerbach und Spitzer in Istanbul reflektiert ansetzen und die in den Literaturwissenschaften in ihren ersten Nährböden fanden, nur an marginaler Stelle. Es ist diese Marginalität zum Zentrum des damals vollzogenen geistigen Umbruchs, die sie heute interessant macht, ja wichtig erscheinen lässt, gerade weil ihre Wirkungsgeschichte so wenig sichtbar ist.

Die im inneren Wahrheitsbegriff der deutschen Aufklärung verhafteten Geisteswissenschaftler wie Fuchs, Auerbach, Ritter und Spitzer, die nicht nur geistig sondern auch tatsächlich lebensbestimmend emigrieren mussten, hatten sich in Istanbul auch im praktisch realen Sinne der Lebensgestaltung eine neue kulturelle Welt zu erschließen. Man muss – worauf Sigrid Nökel hinweist – sich daran erinnern, was diese neue kulturelle Welt war, es war eben nicht einfach der ›Orient‹, es war auch der Kemalismus. Hier gibt die bio- und sozial-technische Nazi-Kultur der untergehenden abendländisch-humanistischen Kultur den letzten Stoß, dort ist es der nationalistische und modernistische Kemalismus, der zugleich den ›Orient‹ überwinden will. Wir haben es insgesamt mit einer Zeit der großen Verschiebungen und des neuen Umgangs mit parallelen Beständen zu tun. Wie gehen die Geisteswissenschaftler in der Situation des Exils mit dieser Lage um? In Teil I und II dieses Bandes kann man einzelne Momente dieses Umgangs erspüren. Doch wir wissen noch zu wenig über die Wirkungen dieser Prozesse. Das Resultat aber kennen wir: Sie arbeiteten an der Aufhebung eingefahrener Begriffsgrenzen. Darin waren sie dem heutigen essenzialistischen und vielfach äußerlich religiös bestimmten Differenzdenken weit voraus: weltoffen, kulturübergreifend kenntnisreich.

Ihre Orientierungslinien waren auf Beziehungen zwischen Welt und Mensch und zugleich auf Welt-Kultur gerichtet. Fuchs und Ritter haben hier Subtiles, Eigenständiges geleistet. Mit dem vorliegenden Band wollen wir in ihre Vorstellungswelt eindringen. Sie bleiben dabei, was sie waren: einzelne Personen, singuläre Erscheinungen, sich und ihren Erfahrungen Ausdruck verschaffende Individuen, Lehrer und Wissenschaftler, beide nicht ohne Ambitionen im weiten Feld der modernen kulturüberschreitenden Kunst.

II. Orient als Exil

Die besondere Bedingung des erzwungenen Exils ist eine Sache, eine andere ist die des Ortes, an den man verbannt ist, in diesem Falle Istanbul.

Wir haben auf die Besonderheiten hingewiesen, die das kulturproduktive Feld dieser Existenzen am Ort belegen. Istanbul ist zwar Ort der räumlichen und historischen Präsenz von Orient und Okzident und Repräsentationen des Verschiedenen sind in unterschiedlichen Stufen der Intensität überall in Istanbul sichtbar. Es handelte sich ja einst um die Hauptstadt eines christlichen und später eines islamischen Reiches. Aber vermitteln die sich? Vielleicht könnte der Begriff »interstatiality« (Faruk Birtek) weiterhelfen, kann er das Spannungsfeld zwischen den Gemütslagen, den historischen und sozialen Lagen am Ort bezeichnen? Die spezifische Sedimentierung der Felder der kulturellen Spannung, in denen unsere Akteure sich bewegen, lässt »Differenz« zu, die sich nicht mehr konkret auf ein einzelnes Feld zu beziehen braucht. Auch dies ist eine Möglichkeit des Zugangs: das »In-Differenz-Leben« – das hervorstechende, aber geduldete Leben in Andersheit – man erinnere sich mit Vorsicht an Spitzers: »In Istanbul war ich Cäsar« – meint auch eine »interstatale« Bedingung dafür, dass ganz andere, neue Brücken geschlagen werden konnten

Man macht es sich zu einfach, wenn man das, was hier kulturell gedacht und erlebt wurde, nur als Ausdruck der im Sterben begriffenen Kolonialkultur versteht, und Kultur lediglich als dekadenten Ausfluss des alten Beherrschungstrebens Europas über den Orient begreift. Die Türkei selbst war nie Kolonialgebiet, sondern über einen langen Zeitraum eine beherrschende Macht; sie war im Ersten Weltkrieg ein Verbündeter der Achsenmächte und verharrte bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in einer ambivalenten Neutralität. In diesem Kontext war die Türkei sicher auch Gegenstand der Kolonialpolitik und entsprechender kultureller Attitüden der hier lebenden Europäer und der ihnen verbundenen Ober- und Mittelschichten. Die Aufsätze von Ludmila Hanisch, Kader Konuk und Nina Berman zeigen, wie wichtig Einflüsse und Haltungen des hegemonialen westlichen Orientalismus waren. Es wäre dennoch eine schreckliche Vereinfachung, Ritter und Fuchs, Figuren des intellektuellen Europa, und das ihnen eigene Kulturverständnis lediglich als Ausfluss des ›Orientalismus‹ zu begreifen. Die Frage der kulturellen Existenz dieser Figuren in Istanbul ergibt sich nicht einfach aus dem, kolonialer Herrschaft und Strategie angehängten, deutschen Wertekonservatismus. Erzwungene Exilierung und das Leben im Exil bedeuten anderes.

Gleichermaßen wichtig ist die kulturelle Besonderheit des Ortes im Exil, seine klimatische Eigentümlichkeit, die historisch räumliche Bedingung des Ortes mit seinen allenthalben sichtbaren Zeugnissen griechisch-römischer, christlicher und islamischer Geschichte. Sie ist gewissermaßen Basis eines intensivierten Lebensfaktums.

Die deutschen Auswanderer kamen nach Istanbul in einer Zeit, als

Europa in Scherben lag und Hitler sich daran machte, den Scherbenhaufen zu vergrößern. Aus dieser Welt der Scherben kamen sie an die Ufer des Bosphorus, die meisten nicht als politische Rebellen und Verfolgte, sondern als von einer neudeutschen Macht- und Monopol-»Kultur« Ausgegrenzte. Von den Vorstellungen zu einer kulturellen Erneuerung Europas vor und nach dem Ersten Weltkrieg waren auch sie geprägt, hatten sie z.T. selbst mitgetragen. Aber dann kam die neudeutsche Realität und sie wurden von der Welle der stupiden und faschistischen Umsetzung solcher Ideen selbst überrollt. Sie konnten nicht mehr mitschwimmen, wurden aus dem Strom herausgetrieben, ganz eigene, einsame Wesen und als solche Ausgegrenzte und tendenzielle Opfer.

In Istanbul stellten sie im Denken und Tun ganz singuläre Zeichen des Anders-Seins dar, ein Anders-Sein, das zu Hause nicht mehr geduldet wurde, in der Fremde aber sogar gepflegt werden konnte. Von solcher Erfahrung her kann man sich vorstellen, wie diese Emigranten, als Menschen und als Geisteswissenschaftler, einen Kurs einschlugen, der auf die Überwindung der Kultur-Grenzen gerichtet war.

III. Die Aufhebung des Orientalismus

Es ist an der Zeit, dem Denken in simplen Trennungen von Orient und Okzident ein Ende zu setzen. Dieses Denken der Trennung, der absoluten Differenz im Bezug auf das Andere, hat seit dem Erscheinen von Edward Saids »Orientalismus«² – der kritischen Intention des Autors zum Trotz – einen neuen Höhepunkt erreicht. Das von Said in Szene gesetzte, an Europa geschulte Ressentiment, mit dem er die zum Objekt gemachte Welt des »Orients« zum Opfer der Wissenschaft machte, schlägt heute auf doppelte Weise zurück: als Begriff simplifizierter Kultur des »Irrationalismus« und als simple Reaktion darauf die Forderung nach ihrer Unterdrückung. Erst mit der Vereinfachungslogik des Freund-Feind-Denkens und der simplen These, dass es mit der exotisierenden Irrationalisierung des »Orients« Europa gelungen sei, sich als Kraft der Aufklärung und des Rationalismus zu bestärken, ja sich im Orient ein Surrogat seiner Selbst, ein untergründiges »Eigenes« zu schaffen, sind kulturübergreifende Spannungsfelder wie die, in denen die Exilanten in Istanbul operieren konnten, aus dem Blick geschwunden. Indessen präsentiert der »zurückgewendete Orientalismus«³, der mit dem einmal aufgestülpten

2 Edward Said (1978) *Orientalism*, New York: Vintage.

3 S.J. al-Azm, »Orientalism and Orientalism in Reverse«, Khamsin, 8 (1981). S. 5-26.

Bild des Irrationalen zurückschlägt, in »Religion« und »Spiritualität« sein scheinbar äquivalentes, befreiendes, emanzipatives Pendant zur »Säkularität« und »Materialität« des Westens. Solche Vereinfachungen dienen heute dazu, Religion als modernen Selbstbegriff kultureller Macht zu instituieren, ja, sie »wieder« zum zentralen Mittel politischer Legitimität zu machen.

Das ›Istanbul‹ einer Hand voll Männer, die dort – zum Teil dauerhaft, zum Teil vorübergehend, in jedem Falle aber lebensprägend – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, einer Zeit, in der Europa geistig und ganz konkret ›in Scherben‹ lag, die Idee des Lebens in zwei Kulturen auf sich nahmen, setzt andere Zeichen. In der Tiefe der wechselhaften Geschichte und der tangentialen welthistorischen Verschiebungen, die Istanbul zu einem kulturellen Grenzort machten, suchten sie ein neues humanistisch inspiriertes, geistig und lebenspraktisch sensibles Weltmenschentum zu erspüren.

Istanbul ist in der Periode, in der Europa in den Zustand einer Ruine versetzt wurde, ein von der Zerstörung verschonter Außenposten, kein Ort des Widerstandes, an dem eine anti-faschistische Alternative gedieh, und vielleicht wäre die Kulturgeschichte des Orients in dieser Zeit der faschistischen Besetzung Europas noch einmal ganz anders zu schreiben: Istanbul, aber auch Alexandria, Kairo und Jerusalem waren Fluchtpunkte, keine Orte einer Gegenbewegung oder gar der Gegenkultur. Nur in der »Stille«, wie der von Martin Vialon wiedergegebene Brief Auerbachs an Fuchs zeigt, und in den Erfahrungen der Einzelschicksale und des Denkens und Tuns Einzelner zeichneten sich die geistigen Wegweiser ab, die erst später im Übersiedeln nach Amerika oder zurück nach Europa, zuweilen auch im »Bleiben«, im Ausharren am Ort, den Charakter von neuen Denkrichtungen annahmen. Hellmut Ritter und Traugott Fuchs stehen aus dieser Perspektive im Zentrum einer aus der Marginalität der Fremde erwachsenden kulturwissenschaftlichen Erneuerung Europas, die wir heute noch überhaupt nicht als abgeschlossen betrachten können. Es ist, wie Sigrid Nökel in ihrem Beitrag aufzeigt, ausgerechnet Said, der in seinen späteren Jahren in einer ›post-orientalistischen‹ Attitüde diese sehr stille Bewegung aufspürt und sie konzeptuell einzubinden sucht.

Der vorliegende Band kann nicht der ganzen Fülle des Schaffens und der Bedeutung dieser sich in den »Orient« rettenden Männer gerecht werden. Die Beiträge, die dieser Band versammelt, liefern einen kleinen Anfang. Martin Vialon und Yasemin Özbek nehmen sich – von unterschiedlichen Perspektiven ausgehend – der singulären Existenz des Einzelnen im »Leben in zwei Kulturen« an: Traugott Fuchs in Istanbul. Es sind »Individu-

en«, wie Fuchs, die von der Suche nach der inneren Authentizität der ›einen Kultur‹ besessen sind, wenn sie ›das Andere‹ erfahren. Dabei sammeln sie Spuren derjenigen Kultur, die ihnen für immer verloren gegangenen scheint, und erfahren jetzt in der Fremde erst, was neu zu bestimmen ist. In der Frage nach der »Authentizität« – die das unerbittliche Denken in ›Differenz‹ beflügelt – scheint Verbindung und Aufhebung von Grenzen möglich, wird Denken »in zwei Kulturen« zur Lebensatsache. »Leben in zwei Kulturen« ist so das beseelte Suchen nach Formen der ideellen und der gelebten Aufhebung der Kulturgrenzen, und der über Kultur gesetzten und verhärteten sozialen Grenzen. Letzteres wurde im Leben der Männer, die wir in dieser ›Ecke‹ stehend betrachten, zum Programm. Wo Vialon und Özbek erstmals ein umfassendes Bild von Leben und Werk des Traugott Fuchs in Istanbul zu zeichnen versuchen, setzen sich Georg Stauth und Sigrid Nökel mit Fragen der Begriffsentwicklung und Ideenbildung auseinander. Stauth zeigt, wie in Ritters Auseinandersetzung mit islamischen Denkern »Weltbegriffe« konstruiert werden. Nökel verfolgt die spätere Wirkung bis hin zu Edward Said, bei dem die Einflüsse Erich Auerbachs sichtbar werden.

Wenn wir in Deutschland und in deutscher Sprache im Weltmenschentum den Lebenskern und die intellektuelle Orientierung jener Wissenschaftler und professionellen Menschen herauszuheben suchen, so sind ein paar methodische und begriffliche Orientierungspunkte zu setzen, mit denen wir zugleich auch zur Vorsicht gemahnen wollen.

Zu warnen ist vor jener »Orientologie«, die wir nicht betreiben wollen: Wir wollen weder ein neues Orientbild aus den Feldern herausfiltern, mit denen sich diese Männer beschäftigten, noch den Orient neu beschreiben, wie diese Männer ihn sahen. Auch können wir nicht den Bedürfnissen des westlichen Publikums, meist Fachpublikum nachspüren, für das sie ihr Orientbild – oder Literatur als ihr Heimatbild – entwarfen, noch den technisch-ökonomischen Apparat, der die Bedingungen ihrer Existenz mitschuf oder den wissenschaftlich-politischen Apparat, an dem sie andererseits Teil hatten, untersuchen; wie gesagt, Hinweise hierzu werden in einzelnen Beiträgen, insbesondere in den in Teil II versammelten, gegeben. Von den Zentren des wissenschaftlichen Betriebs fühlten sie sich ohnehin marginalisiert, auch wenn sie sich mit dieser Marginalisierung nicht abfinden mochten und sie durch zuweilen unterwürfigste Spiele aufzuheben trachteten. Schließlich orientierte sich ja ihre ganze Arbeit, die Kraft ihrer Schriften und das Formbild ihrer Ideen, an dem Ziel, gerade die Negativität und Nichtigkeit dieser Apparate – das Traugott Fuchs im Bild der »Welt in Scherben« noch am deutlichsten symbolisierte – zu überwinden.

Es kann hier auch nicht um den Versuch gehen, eine einfache Revision der »Orientalismus-These« Edward Saids zu betreiben. Gibt es einen spezifisch deutschen Zugang zum Orient? So sehr unsere Figuren interessante Einzelergebnisse über Leben und Werk, modifizierte Sichtweisen über Intentionen und Symbolik zulassen, man wird die deutsche Denklinie des 20. Jahrhunderts, die selbst vom wie immer pauschalen »Orientalismus«-Vorwurf errettet werden will, hier nicht erspüren können. Was wäre auch gewonnen, wenn man das authentisch Deutsche an dieser Orient-Reise aus dem sich selbst als kolonialen ›Underdog‹ verstehenden Deutschtum herausnehmen würde und vom Orientalismus freisprechen wollte? Hier mag als schicksalhafter Wink den kulturgeschichtlichen Positionierungen des Deutschen, des aufs ›Selbst‹, d.h. aufs Ganze gehenden, geistigen Migrationen, angezeigt werden, dass ja auch jene von Voltaire erfundene, traurige Figur des Aufklärungs-besessenen Weltdeutschen, Candide, nur aufgrund eines großen Missverständnisses über die »beste aller Welten« unter den Olivenhainen und Weinhügeln an den Ufern des Bosphorus endete.

Die Said-These ist so ernst zu nehmen, wie sie von ihrer Wirkungsgeschichte her ernst zu nehmen ist. Dies zeigen die Beiträge von S. Nökel und M. Berman. Für das Beispiel der Figuren in Istanbul bedeutet das wenig. Sie waren keine – gezielt vorgehenden oder auch nur nicht-intendierte, verhinderte – imperialistischen Kulturanalytiker. Sie hatten weder subjektiv noch objektiv die Funktion, die authentische Kultur verklärend und hegemonialen Interessen unterwerfend, aufzubereiten. Sie waren weder Kolonialbeamte noch Kolonialstrategen. Sie waren gleichermaßen keine »Pilger« wie Said sie sieht, Teil eben jenes Heeres von Literaten und Halbliteraten, Abenteurern, Wissenschaftlern und an der Wissenschaft orientierten *compradores*, die in endlosen Reisewellen, Relikte sammelnd, an den Ruinen der alten Welt, im Orient, notgedrungen den Ursprüngen Europas nachtrauerten. Sie waren Exilanten, die im Verlust – ja im Wandern auf den Ruinen des alten Konstantinopel – mit Europa sprachen, auch mit seiner hier verschütteten Geschichte, aber das Andere zum praktischen und geistigen Lebensfaktum hatten.

Die Gruppe der Istanbul-Migranten – hier stehen Hellmut Ritter und Traugott Fuchs in einem paradigmatischen Sinne als Einzelercheinungen (und deshalb ist auch hier vor Vereinfachung zu warnen) – bestand nicht durchweg aus Opfern des Nazi-Regimes. Es wäre deshalb auch unangemessen, ihr besonderes Gespür für die in dieser Stadt verkörperten Kulturen, ihre Einfühlungskraft, nur dem Moment jener in Europa wütenden rassistisch-politischen Ausgrenzung zuzuordnen. Der deutsche Faschismus ist für diejenigen unter ihnen, die sich nach Istanbul buchstäblich gerettet hatten, ein wichtiger Aspekt. Das Erstaunliche aber ist,

dass die meisten, ja selbst die Juden unter ihnen, in großen Teilen zutiefst in jenem deutschen Kulturkonservatismus verankert blieben, der sich im Neo-Romatismus der Zwanziger Jahre neu formierte und letztendlich auch die geistigen Grundlagen, für jene Zerstörungsmaschine war, die sie selbst zu potenziellen Opfern und Migranten gemacht hatte. Es ist diese eigentümliche Verbindung von Rückwärtsgewandtheit und zukunftsorientiertem individuellem Karrierestreben, dem Bestreben, Anerkennung im kulturorientierten Wissenschaftsbetrieb zu finden (sozusagen in der Umgehung der sozialtechnologisch orientierten Moderne, die im Nazi-Deutschland ihren grausigen Höhepunkt fand), die das Substrat nicht nur für die Erneuerung der Geisteswissenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg lieferte, sondern wie neuerdings gehofft wird, auch das Substrat für eine humanistische multikulturelle Welt gegen eine menschenverachtende Globalisierung sein kann.

V. Die Stille der gelebten Kulturkritik

Wer Weltstädte wie Shanghai, Batavia, Singapur, Alexandria und Kairo, Marrakesch und Casablanca in der Phase der Auflösung der kolonialen Welt – und sei es nur im Film – erlebt hat, weiß um welche offene Kulturwelten es sich hier handelte, mitnichten also um Inszenierungen authentischer lokaler Kultur. Die lokalen Lebensstatsachen in der Fremde waren gar nicht so fremd wie sie sich in den Köpfen der Migranten gaben. War es deshalb schon das einzige Ziel der ›Orientalisten‹, diese fremd zu machen, wie Said uns glauben machen will? Könnte man ihnen nicht auch unterstellen, dass sie ein großes Interesse gehabt haben, die erfahrenen Lebensfreiheiten in diesen Metropolen des kolonialen Schmelztiegels der Kulturen – direkt oder indirekt – ihren Landsleuten zu vermitteln, die eigne Freiheitssehnsucht umsetzend: das Spiel mit der Aufhebung der rigiden Klassentrennung, ethnische Vielfalt und Toleranz, Auflösung des moralischen Holismus, erotisierte Lebenswelten und Kommunikationsformen. Und zweifellos wollten sie solche Erfahrungen idealisieren, selbstverständlich fanden sie in der Geschichte und Volkstradition – wie sie meinten – authentische Exemplare, und sicherlich waren sie an der Wiedereinsetzung derselben beteiligt!

Am auffälligsten ist jedoch ein alle Geister dieser Gruppe umspannender Habitus, das (geschichtlich und vermeintlich) Faktische mit einer, wie auch immer fachlich spezifisch gestalteten, transgressiven Vorstellung von Weltewigkeit zu verbinden. Damit versammeln sich die Akteure der Istanbul-Gruppe dann doch wieder zu einer Art Blockgestalten des Neo-Romantismus, indem das individuelle Grenzüberschreiten zu einer

Art neuer Himmelsnähe verklärt wird. Es konstituiert sich in dieser Form der Fremderfahrung ein romantischer Hyper-Individualismus. Der Impetus des Weltmenschentums bedingt gewissermaßen einen innerlich religiösen Blick in die Weiten der Welt und des grenzüberschreitenden Raumes. Ein kulturinnerlich konstituierter Individualismus, der ein für die Fremderfahrung gestärktes Selbstbewusstsein hervorbringt, das sich schon weitgehend von den versichernd-bürokratischen Institutionen gelöst oder die Bindung an diese innerlich überwunden hat, scheint diese Figuren zu beherrschen.

Fast alle Mitglieder dieser Gruppe waren Philologen, die über das Schaffen von Textsicherheit – im Falle des Orientalisten Ritter etwa kritische Edition und Interpretation klassischer theologischer Texte – hinaus die Textlosigkeit des faktischen Lebens erkannten. Und gerade in den Spitzfindigkeiten dieses Lebens und seiner inneren kulturellen Wiederfindung in Tradition und Erzählung, jenseits aller Versuche, sie in reinen »Text« zu verwandeln, sahen sie die Ironie des Universellen. In der Faktizität des »Lebens in zwei Kulturen« erkannten sie die Möglichkeit, zwischen den rigiden Standpunkten der öffentlichen Religion und des Skripturalismus – etwa in Christentum und Islam –, aber auch zwischen Religion und Wissenschaft Verbindungen zu suchen, ja, strikte Gegensätze aufzuheben und zu einem Ausgleich zu kommen.

Was wir somit finden können, ist eine Art stille gelebte Kulturkritik, nicht eine, die lautstark und bestimmend an der Oberfläche operiert, sondern in einer unbestimmten Grauzone, in Detailfragen sich zeigend und oftmals in Nuancen, die sich in den konventionellen Formen mehr oder weniger verstecken. Es ist diese Form von Interkulturalität, nicht eine einseitige kolonialistisch orientierte Haltung eines europäischen, aneignenden Authentisch-Machens des Fremden, die charakteristisch erscheint für den skizzierten Kreis der Migranten nach Istanbul. Es ging ihnen in erster Linie um eigenes Authentisch-Sein im Anderen, um ein narratives Austauschen, in dem das Fremde zum Eigenen und das Eigene zum Fremden wird.

Der nach Frankfurt zurückgekehrte Ritter drückt dies an einer entscheidenden Stelle seines Sufismus-Buches aus. Er zitiert Novalis:⁴

Einem gelang es – er erhob den Schleier der Göttin zu Sais.
Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – sich selbst.

4 Novalis, *Paralipomena zu den Lehrlingen von Sais*. Schriften, hg. von Kluckhohn, I, 41 (zit.n. Ritter, op.cit.).

Er fügt hinzu: »Diesen Nachweis verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Lektor Traugott Fuchs, Istanbul«⁵

Frankfurt, Alexandria und Istanbul im Juli 2006
Georg Stauth und Faruk Birtok

5 Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Attār*. Leiden: E. J. Brill, 1955. S. 631.