ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/320385926

„Der Mensch wird erst am Du zum Ich“. La construcción de identidad y alteridad en la novela Gehen, ging, gegangen de Jenny Erpenbeck

Article *in* Revista de Filología Alemana · October 2017

DOI: 10.5209/RFAL.56374

CITATION
1

READS
143

1 author:



Johanna Vollmeyer
Complutense University of Madrid
27 PUBLICATIONS **11** CITATIONS

SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Johanna Vollmeyer on 19 September 2018.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

CC BY

ESTUDIOS LITERARIOS

Revista de **Filología Alemana**
ISSN: 1133-0406

EDICIONES COMPLUTENSE

http: //dx.doi.org/10.5209/RFAL.56374

„Der Mensch wird erst am Du zum Ich.“[1] Die Konstruktion von Identität und Alterität in Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen*

Johanna Vollmeyer[2]

Recibido: 10 de diciembre de 2016 / Aceptado: 27 de febrero de 2017

Zusammenfassung. Die Medien werden seit Monaten in fast ganz Europa von der Flüchtlingskrise dominiert. Auch Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen* setzt sich mit der Thematik auseinander, allerdings nicht als eine Reaktion auf die immer stärkere Medienpräsenz. Vielmehr bewegt sie die Frage, „was das für Menschen waren, bevor sie Flüchtlinge geworden sind.“ (Erpenbeck 2015a) Identitätskonstruktionen sowohl von Flüchtlingen, aber auch der Menschen in Europa, wo diese Flüchtlinge ankommen, stehen im Mittelpunkt. Deutschland wird dabei zur Kontaktzone zwischen dem Fremden und dem Eigenen, zwischen Identität und Alterität. In diesem Zusammenhang wird ‚der Andere‘ dem Selbst aber nicht dichotom gegenübergestellt, vielmehr ist das Nicht-Ich dem Ich drastisch vorgeschaltet, wie schon Adorno es formulierte, und wird somit zu einem konstitutiven Bestandteil der eigenen Identität. Neben diesem Sachverhalt wird der Stellenwert von Narration sowohl für individuelle wie kollektive Identitätskonstruktionen untersucht, da besonders kollektive Identitäten als rhetorischer Prozess verstanden werden können. Dazu werden häufig Mythen bemüht, um die eigenen Identitätsentwürfe zu kreieren und zu festigen.
Schlüsselwörter: Identität; Alterität; narrative Identität; Jenny Erpenbeck.

[en] “Der Mensch wird erst am Du zum Ich”. The Construction of Identity and Alterity in Jenny Erpenbeck’s Novel *Gehen, ging, gegangen*

Abstract. Mass media have been dominated by the migrant crisis for months. Also Jenny Erpenbeck’s novel *Gehen, ging, gegangen* treats this topic, but not just as a reaction to its growing media exposure. She rather raises the question, who were these people, before they became migrants. What takes center stage is the construction of the refugees’ identity but also of the people’s identity in Europe, where the migrants arrive. In this context, Germany becomes the contact zone between ‘the other’ and ‘the self’, between identity and alterity. Nonetheless, ‘the other’ is not presented here as the dichotomic counterpart but as an essential ingredient of this ‘self’, as Adorno had stated. Apart from this issue, the importance of narration for the construction of both the individual and the collective identity will be analyzed, since especially collective identities can be understood as a rhetoric process. In this context, myths are often used for the creation and stabilization of identity.
Keywords: Identity; Alterity; Narrative Identity; Jenny Erpenbeck.

---

[1] Buber (2008: 3-4).

[2] Universidad Complutense Madrid
E-mail: johvollm@ucm.es

[es] „Der Mensch wird erst am Du zum Ich“. La construcción de identidad y alteridad en la novela *Gehen, ging, gegangen* de Jenny Erpenbeck

Resumen. Los medios de comunicación se ven dominados hace meses en casi toda Europa por la crisis migratoria. También la novela *Gehen, ging, gegangen* de Jenny Erpenbeck trata la temática, pero no como una simple reacción a su presencia en los medios. A ella le inquieta más la pregunta cómo eran estas personas antes de convertirse en refugiados. Por lo tanto, las construcciones de identidad de los refugiados, pero también de los europeos, son el centro de interés. En este caso Alemania se convierte en el espacio de contacto entre lo foráneo y lo propio, entre identidad y alteridad. No obstante, no se contrapone ‘el otro’ al yo de manera dicotómica, sino el ‘no-yo’ es algo preexistente al yo como lo constató ya Adorno y se convierte por lo tanto, en una parte constitutiva de la propia identidad. Aparte de esta situación se analiza también la importancia de la narración para construcciones de identidades tanto individuales como colectivas, ya que especialmente la identidad colectiva puede ser interpretada como proceso retórico. Para ello se recurre a menudo a mitos para crear y afianzar construcciones de identidad.
Palabras clave: Identidad; alteridad; identidad narrativa; Jenny Erpenbeck.

Inhaltsverzeichnis. 1. Einleitung. 2. ‚Deplazierte‘ Identitäten in Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen*. 3. Schluss.

Cómo citar: Vollmeyer, J., «‘Der Mensch wird erst am Du zum Ich.’ Die Konstruktion von Identität und Alterität in Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen* », *Revista de Filología Alemana* 25 (2017), 181-200.

1. Einleitung

Zu der Wirtschaftskrise, die seit 2008 in ganz Europa die Medien dominierte, hat sich eine weitere hinzugesellt und erstere zeitweise fast ganz verdrängt – die Flüchtlingskrise. In der Hoffnung auf eine bessere Zukunft machen sich Millionen Menschen, überwiegend aus Afrika und dem arabischen Raum auf den meist lebensgefährlichen Weg nach Europa. In Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen* (2015) bildet Deutschland dabei die Kontaktzone für das Aufeinandertreffen von ‚Einheimischen‘ und ‚Flüchtlingen‘, also von ‚Eigen‘ und ‚Fremd‘. Doch was ist eigentlich Heimat, was ist das ‚Eigene‘ und was das ‚Fremde‘? Mittels Erpenbecks Roman wird in diesem Zusammenhang die Frage nach den Mechanismen aufgeworfen, die bei der Herausbildung von Identität greifen, welche Rolle dabei der ‚Andere‘ spielt und inwiefern dieser ‚Andere‘ als Teil der eigenen Identität zu begreifen ist.

1.1. Die wechselseitige Bedingtheit von Identitäts- und Alteritätskonstruktionen

Identität, aus dem Lateinischen *idem* (zu Dt. gleich) wurde von Martin Heidegger in seinem Aufsatz *Identität und Differenz* in die Gleichung A=A übersetzt. Diese Formel beschreibt zwei Teile, die absolut gleich, also identisch sind. Damit verdeckt die Gleichung jedoch, was sie, so Heidegger, eigentlich sagen möchte, und zwar, dass jedes A nur mit sich selbst identisch sein kann, nicht aber mit einem anderen. Die Gleichung sollte also besser lauten A ist A. Dennoch erfüllt das An-

dere eine wichtige Funktion, denn Identität lässt sich laut Heidegger nicht aus sich selbst heraus, sondern nur durch Differenz, also in Abgrenzung zum Anderen bilden (Heidegger 2006: 27-50).

Theodor W. Adorno geht dabei noch einen Schritt weiter: Er beschäftigt sich mit Nichtidentität als Teil der absoluten Identität. „Denn erst im Auseinander-Treten des Selbst und des Anderen kann ein Verhältnis zueinander entstehen. Und eben dieses Verhältnis vollzieht überhaupt erst die Konstitution des Selbst als einer Größe, die sich durch ihr In-Beziehung-Stehen zu einem Anderen auszeichnet" (Asiáin 1996: 59).

Bei Heidegger dagegen ist Identität nur in Abgrenzung zum Anderen vorstellbar, was dazu führt, dass er die Existenz des Anderen im Selbst ausblendet (Adorno 1996: 111). Dies beruht auf der Annahme Heideggers, dass Identität als ein absolut zu setzender Terminus anzunehmen ist, der Widersprüche in sich ausschließt. Doch genau auf diese Widersprüche, auf das Anerkennen des Nichtidentischen kommt es Adorno an, was, ihm zufolge, nur dialektisch erfolgen kann: „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken. Indem es auf seine Grenze aufprallt, übersteigt es sich. Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität" (Adorno 1996: 17).

Adorno wirft damit Heidegger vor, zu übersehen, dass das „Nicht-Ich dem Ich drastisch vorgeordnet ist" (Adorno 1996: 74). Es existiert also nicht einfach eine Beziehung zwischen A und B, es handelt sich nicht um zwei Pole, auch wenn sie sich wechselseitig beeinflussen. Vielmehr wird die Existenz von A durch B begründet und umgekehrt. Zwar liegt zwischen beiden eine strikte Ausschlussbeziehung vor, ein Gegensatzverhältnis also, doch A ginge ohne B zugrunde, so dass beide zugleich in einem „Einschlussverhältnis" (Ritsert 1997: 155) zueinander stehen.

Adorno versteht Identität dabei nicht als ein Produkt der Synthese, vielmehr besteht die dialektische Vermittlung zwischen A und B seiner Auffassung nach „nicht darin, daß die Extreme durch ein formaliter und/oder materialiter abzuhebendes, eigenständiges ‚Drittes Vergleichendes' (*tertium comparationis*), [also einen Kompromiss] zusammengeschlossen werden" (Ritsert 1997: 157), denn eine strikte Antinomie zwischen A und B als Vermittlung ohne Mitte lässt keine höhere Einheit zu, so dass auch das Gegensatzmoment nicht zum Verschwinden gebracht werden kann (Ritsert 1997: 158). Dialektik ist für Adorno nämlich ein Sichbewegen in Gegensätzen, jedoch ohne dabei destruktiv wirken zu müssen: „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität", wobei das Andere nur dann als negativ bewertet wird, „wie das Bewußtsein der eigenen Formation nach auf Einheit drängen muß: solange es, was nicht mit ihm identisch ist, an seinem Totalitätsanspruch mißt" (Adorno 1996: 17).

Der Gedanke der Differenz zur Beschreibung von Identität findet sich nicht nur bei Heidegger oder Adorno wieder, sondern wird auch von Vertretern des Poststrukturalismus aufgegriffen, die dabei ebenfalls gesellschaftliche Aspekte einbeziehen, allerdings im Sinne der Diskursanalyse. In diesem Zusammenhang lassen sich u.a. die Überlegungen von Stuart Hall hinsichtlich kultureller Identität fruchtbar machen. Er stellt in *Questions of Cultural Identity* fest, dass die Differenz zur Konstruktion von Identität deshalb notwendig ist, da jedes Individuum Grenzen

benötigt, die es von Anderen unterscheidet und die zunächst einmal bestimmen, was das Individuum nicht ist. Somit wird das Ausgeschlossene zu einem externen Konstitutiv für das Selbst, ohne dass das Individuum nicht denkbar ist. Auf diese Weise wird dieses Externe oder Andere aber zugleich Teil der Identität des Individuums, wie schon von Adorno konstatiert.

Darüber hinaus stellt Hall Identität als einen zu keinem Zeitpunkt endenden Konstruktionsprozess dar, der einem steten Wandel unterworfen ist. In Anlehnung an Foucaults Diskursanalyse macht er diesen Wandel maßgeblich von den einer Gesellschaft inhärenten Diskursen abhängig, in die das Ich eingebunden ist (Hall 1996: 10-14). Damit sind bestimmte Machtstrukturen gemeint, die sich in vorherrschenden Gedächtnisdiskursen, der Sprache oder der Kultur manifestieren. Sie durchlaufen fortwährende Veränderungen, so dass sich ein Individuum innerhalb dieser Diskurse immer wieder neu positionieren muss. Aus diesem Grund ist die Konstruktion des Ichs nicht als statisch, sondern als dynamisch zu verstehen (Hall 1996: 1-17).

Diese stetige Neupositionierung kann aber nicht allein durch die Macht der Diskurse selbst erklärt werden, denn auch individuelle, also subjektive und unterbewusste Faktoren beeinflussen den Prozess. Hall kritisiert daher an Foucaults frühen Werken die Vernachlässigung dieses subjektiven Anteils, den Mangel einer, wie er es nennt, „existence of some interior landscape“ (Hall 1996: 13), die erst in Foucaults Spätwerk Berücksichtigung findet und ebenfalls als konstitutiv für die Herausbildung von Identität anerkannt wird. Diese inneren Landschaften greift Judith Butler auf. Sie versteht es, den Diskursbegriff Foucaults mit Aspekten der von Foucault radikal zurückgewiesenen Psychoanalyse zu verschmelzen (Butler 2003). Damit findet zusammen mit dem Subjektiven auch das Unbewusste Eingang in die Debatte um Identitätskonstruktionen, worauf Hall zurückgreift. Er geht davon aus, dass Identität sich dort herausbildet, wo der öffentliche Diskurs im Foucault'schen Sinn mit Prozessen der Subjektivität zusammenfällt. Mit anderen Worten, wo sich das Soziale und das Psychische überschneiden und wo es daher zu einer Verbindung des Subjekts mit der ihn umgebenden Struktur kommt (Hall 1996: 14). Identitäten sind also Positionen, die ein Subjekt innerhalb der bestehenden Gesellschaftsstruktur einnimmt. Andererseits existieren diese Strukturen aber nicht per se, sondern werden von Subjekten gelenkt und hervorgebracht. Daran wird deutlich, dass Identifikation nicht als unilateraler Prozess verstanden werden kann, vielmehr handelt es sich um einen Dialog von Individuum und Gesellschaft, in dem sich beide wechselseitig beeinflussen.

Es muss also auch nach der Identität einer Gemeinschaft gefragt werden und nach dem Personenkreis, der dieselbe konstituiert. Dabei wird jedoch offenbar, dass der Begriff Identität nicht ohne weiteres von der personalen auf die kollektive Ebene übertragen werden kann, ohne den Begriffsinhalt dahingehend zu verfälschen, dass es sich nun nicht mehr um die ‚Identitätsarbeit' einzelner Personen handelt, sondern um eine „‚Einheit vieler' und deren ‚Begründung'" (Straub 1998: 98). Jan Assmann hält in seinen Ausführungen zur Ethnogenese fest:

> Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es

> gibt sie nicht ‚an sich', sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag. (Assmann 1997: 132)

Ebenso wie bei personalen Identitäten handelt es sich auch bei der kollektiven um ein Konstrukt, das allerdings innerhalb einer Gruppe ausgehandelt werden muss, was aber nicht immer reflexiv, also bewusst und rational stattfindet, sondern oftmals als ein „tacit knowledge" (Straub 1998: 103) zu verstehen ist, von dem das Denken und Wollen des Kollektivs beeinflusst wird.

Homi Bhabha bewertet den Willen eines Kollektivs, eine gemeinsame (nationale) Identität zu schaffen als treibende und durchaus normierende Kraft, die nicht zwangsläufig auf einer gemeinsamen Rasse, Sprache oder einem gemeinsamen Territorium beruhen muss. „It is the will that unifies historical memory and secures present-day consent" (Bhabha 1994: 229). Seiner Auffassung nach wird eine Nation maßgeblich von deren Wirtschaftssystem zusammengehalten, bedient sich aber gemeinsamer Mythen[3] und Geschichten um eine normierende kollektive Identität zu erzeugen. Die Konsequenzen normierender Identitätsentwürfe von Gruppen spielt in Erbenbecks Roman eine herausragende Rolle. Vor allem die Perspektive von gesellschaftlichen Randfiguren macht die dabei zum Tragen kommenden Mechanismen deutlich. Daher ist hier Bhabhas Ansatz, der den Diskurs der Identität meist aus dem Blickwinkel marginalisierter Gruppen betrachtet, von Nutzen.

> Bhabha talks about the idea of the refugee, the displaced stateless person, the nomad, as something that isn't contained within the concept of 'nation', and specifically which isn't contained within a nation's construction of its history. The idea of a 'nation' is the idea of an entity which has its own history, its own narrative of progress and success [...]. (Klages 2006: 161)

Unverkennbar bezieht sich Bhabha mit seinem Ansatz auf die Theorie Benedict Andersons, der bereits in den 1980er Jahren die Nation als solche als „imagined political community" (Anderson 2006: 6) bezeichnet. Den imaginierten Gemeinschaften ist dabei der Glaube an die Souveränität ihres Staates inhärent, der sich wie folgt konstituiert:

> [...] in Western Europe the eighteenth century marks not only the dawn of the age of nationalism but the dusk of religious modes of thought. The century of Enlightment, of rationalist secularism, brought with it its own modern darkness. With the ebbing of religious belief, the suffering which belief in part composed did not disappear. Deintegration of paradise: nothing makes fatality more arbitrary. Absurdity of salvation: nothing makes another style of continuity more necessary. What then was required was a secular transformation of fatality into continuity, contingency into meaning. [...] If nation-states are widely conceded to

---

[3] Der hier verwendete Mythenbegriff bezieht sich auf nationale Mythen zur Herstellung einer gemeinsamen Identität und ist vom Mythenbegriff abzugrenzen, der sich auf Sagen oder Dichtungen eines Volkes bezieht, die in primordialer Zeit stattgefunden haben. Selbstverständlich können diese Sagen und Dichtungen später auch als nationale Mythen Verwendung finden.

> be "new" and "historical", the nations to which they give political expression always loom out of an immemorial past, and, still more important, glide into a limitless future. It is the magic of nationalism to turn chance into destiny. (Anderson 2006: 11-12)

Nation-Building ist also als rhetorischer Prozess zu verstehen, der „auf eine gewisse gesellschaftliche Setzung zurückgeht" (Lauterbach 2004: 3) und einem politischen Willen Ausdruck verleiht. Dabei spielt der Rückbezug auf eine gemeinsame bzw. als gemeinsam gedachte Vergangenheit eine wichtige Rolle. Der dazu notwendige Gedächtnisdiskurs, der sich laut Anderson auf eine „uralte", sprich weit zurückreichende Vergangenheit bezieht, erfüllt somit eine identitätsstiftende Wirkung. Die Nation repräsentiert dabei jedoch als „Ausdruck politischen Willens [...] eine Gemeinschaft, die allenfalls imaginary, nicht (in Benedict Andersons berühmter Formulierung) imagined ist" (Lauterbach 2004: 4). Frank Lauterbach kritisiert Anderson für seine Unschärfe im Gebrauch der Konzepte „imagined" und „imaginary", spiegelt doch ersteres die Nation als eine der Einbildung entspringende wider, während letzteres die Nation als Rekurs auf eine äußere Realitäten vorstellbare Einheit repräsentiert. Unklar bleibt also, ob das von Anderson benannte Bild eine Gemeinschaftlichkeit reproduziert oder imaginiert. Politischer Wille dagegen markiert die Nation als Imagination und ist damit auch in Zukunft manipulierbar (Lauterbach 2004: 5). Das Nationenkonzept wirkt dabei normativ und schließt alles den Normbereich Überschreitende als nicht zugehörig aus.

> It [the state] can signify the source of non-belonging, even produce that non-belonging as a quasi-permanent state. [...] If the state is what 'binds', it is also clearly what can and does unbind. And if the state binds in the name of nation, conjuring a certain version of the nation forcibly, if not powerfully, then it also unbinds, releases, expels, banishes. (Butler/ Spivak 2007: 4-5)

Mit dem Nationendiskurs geht also zwangsläufig eine Einengung des Kulturbegriffs einher, der damit nicht mehr die Gesamtheit einer Gemeinschaft umfasst (Lauterbach 2004: 5). Wie Bhabha bezieht sich Judith Butler in ihren Ausführungen in *Who Sings the Nation State* ebenfalls auf Migranten als Minderheitengruppen innerhalb eines Staates, und auch ihr Ansatz macht, ähnlich wie der Andersons oder Lauterbachs, deutlich, dass das Konzept kollektiver Identitäten auf der Bildung von Mythen beruht und damit auf Narration. Auch hier spielt der Rückgriff auf eine verbindende Vergangenheit eine wichtige Rolle. Diese Vergangenheit findet in den von Anderson und Butler erwähnten Mythen Ausdruck, also in verbindlichen Erzählungen über das identitätsstiftende Gestern. Die Nation wird so zu einem Rückverweis auf Zeichen für ein nicht vorhandenes Zentrum. Sie zeigt damit „die Abwesenheit eines eigenen, nicht substituierbaren Zentrums [an] oder, anders ausgedrückt, die Anwesenheit der eigenen Alterität" (Lauterbach 2004: 6). Nation ist also ein leeres Zeichen, das die Anwesenheit des Anderen oder Fremden im nationalen Selbst etabliert. Lauterbach bezieht sich allerdings auf Nationen im internationalen Spannungsfeld (Lauterbach 2004: 7). Durch die Abgrenzung einer Nation von anderen, kann sich das Kollektiv selbst identifizieren, bedarf des Anderen zugleich aber für diesen Akt der Konstitution. „Indem diese Relationalität des

Nationalen somit immer auch dessen Agonalität impliziert, wird seine Alterität zu einem bestimmenden Faktor der eigenen Identität“ (Lauterbach 2004: 7). Dadurch ist das eigene Handeln immer mit dem anderer Kulturen verbunden:

> Die integrative Eingrenzung des (vermeintlich) Eigenen, „intrinsisch“ Nationalen wird erst möglich durch eine differenzsetzende Abgrenzung des Anderen, externen Internationalen, das damit aber nie wirklich abgegrenzt werden kann, sondern immer Teil des Eingrenzungsdiskurses bleibt. Solchermaßen ist nationale – wie jede kulturelle – Identitätsbildung stets ein dialektischer Differenzierungsprozeß. (Lauterbach 2004: 8)

Diese Abgrenzung vom Anderen findet darüberhinaus auf der Basis von Vorstellungen, also Imaginationen, statt, die jeweils eine Nation von der anderen hat.

Lauterbach lässt bei seiner Analyse jedoch außer Acht, dass Abgrenzung nicht nur nach außen, sondern auch nach innen stattfindet, wie das ebenfalls in dem Roman sehr deutlich wird. Ohne diese Differenzierung nach innen, könnte man auf die Idee kommen, eine homogene, in sich geschlossene Gesellschaft existiere tatsächlich. Dass dies keineswegs der Fall ist, haben u.a. Butler/ Spivak (2007) und Bhabha (1994) bemerkt.

So verstehen sie Minderheitengruppen als Teil von Nationen, die in deren Narration meist keine Erwähnung finden, denen also kein Platz im kulturellen Gedächtnis[4] einer Gemeinschaft eingeräumt wird. Die Narration ist jedoch notwendig, um den Mythos der imaginierten Gemeinschaft aufrechtzuerhalten.

2. ‚Deplazierte‘ Identitäten in Jenny Erpenbecks Roman *Gehen, ging, gegangen*

Sicher ist es kein Zufall, dass die Hauptfigur in Erpenbecks Roman, Richard, Professor für alte Sprachen ist, dessen Emeritierung nur wenige Wochen zurückliegt. Er selbst befindet sich also in einer wichtigen Übergangsphase von einem angesehenen Lehrstuhlinhaber einer Berliner Universität zum emeritierten Professor. Dieser Umbruch und all die damit verbundenen Ereignisse, wie die Verabschiedung Richards oder das Auflösen seines Büros an der Universität, werden auf den ersten Seiten ausführlich beschrieben. Sein Abschied macht ihm auch deutlich, dass der Verlust seiner bis dato gelebten Routine für ihn sehr viel stärkere Konsequenzen hat als für seine Kollegen, die sich sicher an ihn erinnern und ihn eventuell sogar missen werden. Doch wird dieses anfängliche Bewusstsein seines Fehlens bald verblassen und dem bekannten, nur leicht veränderten Alltag Platz machen. Dies führt bei Richard zu Verunsicherungen. Er, verwitwet und kinderlos, fragt sich, was er mit all der vielen Zeit machen soll, die ihm nun zur Verfügung steht und die er zuvor vor allem zum Arbeiten genutzt hatte. Denn „[s]ein Kopf jedenfalls arbeitet noch, so wie immer. Was fängt er jetzt mit dem Kopf an?“ (Erpenbeck 2015: 9). Damit wirft Erpenbeck gleich zu Beginn des Romans die Frage nach der Stabilität

---

[4] Der Begriff orientiert sich hier an Jan und Aleida Assmanns Definition des kulturellen Gedächtnisses.

von Identität auf und kehrt so ihren prozesshaften Charakter hervor, ihre Unabgeschlossenheit also.

Nur wenige Seiten später mischen sich neue Ereignisse in Richards Leben, die als Vorgriff auf noch viel dramatischere Veränderungen im Alltag des Emeritus hindeuten und einen Vorgeschmack auf den globalen Kontext geben, in dem sich die Hauptfigur bewegt: Im Sommer, der gerade zu Ende geht, war ein Badender in dem See ertrunken, an dessen Ufer Richards Haus liegt. Zwei Ruderboote waren dem Ertrinkenden nicht zur Hilfe geeilt, wohl weil sie sein Winken für „einen Scherz gehalten" (Erpenbeck 2015: 12) hatten. Dieser Tote, an den sowohl Richard als auch die anderen Anrainer von Zeit zu Zeit denken – allein schon weil seit dem Unglück niemand von ihnen im See gebadet hat – findet im Roman regelmäßig Erwähnung. Er ist dabei als ein Verweis auf die vielen Toten im Mittelmeer zu verstehen, die auf ihrer Flucht vor Krieg und Elend nicht das ersehnte Ziel, Europa, erreichen. Das Entsetzen über den Badeunfall vieler Romanfiguren steht dabei in starkem Kontrast zu ihrer relativen Gleichgültigkeit gegenüber dem Drama, das sich täglich in Europas Süden abspielt.

Dieser Gleichgültigkeit wird sich Richard erstaunt bewusst, als er in den Nachrichten von Flüchtlingen erfährt, die auf dem Alexanderplatz in Berlin für ein besseres Asylverfahren demonstrieren. Richard muss sich eingestehen, diese Protestaktion überhaupt nicht wahrgenommen zu haben, obwohl er nur Stunden zuvor selbst dort war. Er beschließt daraufhin, sich mit dem Thema der Flüchtlingskrise genauer auseinanderzusetzen, sucht die Männer von nun an in regelmäßigen Abständen auf und interviewt sie zu ihrer Situation und den Gründen ihrer Flucht. Dazu erarbeitet er einen Fragenkatalog. Augenscheinlich ist Richard daran interessiert, den Gesamtzusammenhang zu verstehen und seinen Wissensvorrat auch um die Kenntnisse zu erweitern, die mit den Migrationsbewegungen nach Europa zu tun haben. Er tritt so zwar einerseits mit einigen wenigen Flüchtlingen in Kontakt, macht sie aber andererseits zum Objekt seiner Studie. So schafft er Distanz und degradiert sie in gewisser Weise, da er weniger an ihrem eigentlichen Schicksal interessiert zu sein scheint, als daran, sie für seine eigenen Zwecke zu gebrauchen. Besonders deutlich wird dies, als die Flüchtlinge, die er regelmäßig aufsucht, in ein anderes, von seinem Haus sehr viel weiter entferntes Heim verlegt werden sollen:

> Nach Buckow braucht Richard, selbst mit dem Auto, mindestens eine Stunde, und nur, wenn kein Stau ist. [...]
>
> Die Leute, die solche Beschlüsse verkünden, wissen wohl nicht, was es heißt, ernsthaft zu recherchieren. Eben erst hat er begonnen, seine Gespräche mit den Männern zu führen, da wirft man ihm gleich wieder Steine in den Weg. (Erpenbeck 2015: 99)

Auch der Fragenkatalog verrät zunächst mehr über Richard selbst, als über die Flüchtlinge. Zum einen bezeugt er sein Unwissen und seine Vorurteile über die Herkunftsländer der Flüchtlinge, wenn er fragt: „Gab es einen Fernseher?" (Erpenbeck 2015: 52). Wie sich später herausstellt, sind die Flüchtlinge, die er kennenlernt, vollkommen unterschiedlicher Herkunft, so dass die Frage nach einem Fernseher geradezu absurd erscheint. Ein junger Mann, den er Apoll nennt, entstammt dem Volk der Tuareg und verbrachte die meiste Zeit seines Lebens als Nomade in

der Wüste, ein anderer, Rashid, ist Nigerianer, arbeitete als Schlosser in Libyen und führte bis zu seiner Flucht ein Leben in Wohlstand, das westlichen Maßstäben entsprach. Daran wird deutlich, wie sehr der Andere zu einer Projektionsfläche eigener Vorstellungen wird, die mit der Realität dieses Anderen nur bedingt zu tun haben.

Die scheinbare Distanz, die Richard durch sein neues Projekt herzustellen versucht, erweist sich außerdem spätestens mit Fragen nach dem Lieblingsversteck der Männer in ihrer Kindheit als illusorisch. So kommt er den Männern, die er auf dem Alexanderplatz kennenlernte, immer näher, hilft später beim Deutschunterricht, begleitet sie zu Behördengängen, Arzt- oder Anwaltsbesuchen, kauft einem von ihnen sogar ein Grundstück in Ghana und nimmt schließlich in einer utopischen Schlusswendung etliche von ihnen bei sich zu Hause auf bzw. bringt sie bei Freunden unter, als sie in ihre alten Unterkünfte zurückgebracht werden sollen, die über ganz Deutschland verstreut sind. Die sukzessive Annäherung führt jedoch dazu, dass er seine Vorurteile gegenüber den Flüchtlingen abbaut, deren Realität besser versteht und sich damit auch selbst ändert.

2.1. Abgrenzung zum Zweck der Differenzierung und Nivellierung

Richard selbst, wie auch seine Frau, erlebte als Kind die letzten Jahre des Zweiten Weltkriegs. Sie beide und ihre Familien überlebten den Krieg eher aus Zufall. Seiner Frau wurde von deutschen Tieffliegern in die Beine geschossen und hätte ihr Bruder sie nicht von der Straße gezogen, wäre sie getötet worden. Er selbst wurde auf der Flucht von seiner Mutter getrennt und sie wurden nur durch einen glücklichen Zufall wieder vereint. Diese „*Kriegswirren*“ (Erpenbeck 2015: 26) hatten dazu geführt, dass alles in seinem Leben eine gewisse Ordnung haben musste, die er und seine Frau zu schätzen wussten, denn „[d]as Unverwirrte ist nicht selbstverständlich“ (Erpenbeck 2015: 26). Seine spätere Geliebte, die um etliche Jahre jünger war, konnte dies nicht nachvollziehen, was regelmäßig zu Konflikten zwischen ihr und Richard führte. In diesem Aspekt ist er den Flüchtlingen, die ebenfalls vor Krieg und Verfolgung geflohen waren, viel näher als seiner Geliebten. Die persönliche Erfahrung von grenzenloser Gewalt, von absoluter Rechtlosigkeit, die von einem Moment auf den anderen das ganze Leben verändern kann, verbindet ihn mit den Männern, während diese Erfahrung für seine frühere Geliebte dagegen kaum nachvollziehbar war. Die Freude an einer Ordnung, „die nicht von ihm errichtet, sondern von ihm nur gefunden werden muss, die außer ihm liegt“, war ihm und seiner Frau wegen ihrer Sozialisation dagegen fast buchstäblich in ‚Fleisch und Blut‘ übergegangen.

Darüber hinaus verbindet ihn mit den Flüchtlingen ebenfalls die Erfahrung, auf Unverständnis zu stoßen, falls man sich anders verhält als erwartet. Nach dem Krieg wurde er in der DDR groß und arbeitete dort später als Dozent für alte Sprachen. Diesem Umstand verdankte er es auch, dass er nach der Grenzöffnung weiterhin an der Universität tätig sein konnte, da es sich bei seinem Forschungsbereich um ein Fach handelte, das politisch unbelastet war. Der Fall der Mauer bot ihm außerdem den Vorteil, nun schneller an seinen Arbeitsplatz zu gelangen:

> Als die Mauer 1990 dann Stück für Stück weggeräumt wurde, standen pünktlich zur Eröffnung eines jeden neuen Übergangs zahlreiche gerührte Westberliner da und hießen ihre Brüder und Schwestern aus dem Osten willkommen. Hießen eines Morgens um 9.30 Uhr mit Tränen in den Augen auch ihn willkommen, den Ostberliner, der zufällig in dieser Straße wohnte, die neunundzwanzig Jahre geteilt gewesen war, auf seinem Weg in die Freiheit. Er aber war an diesem Morgen gar nicht auf dem Weg in die Freiheit gewesen, sondern nur auf dem Weg zur Universität [...]. Mit den Ellenbogen hatte er sich, ungerührt und in Eile, durch die gerührte Menschenmenge gekämpft, irgendeine Beschimpfung rief ihm einer der enttäuschten Befreier noch nach, aber Richard erreichte die Universität zum ersten Mal in weniger als zwanzig Minuten. (Erpenbeck 2015: 45)

Diese Erfahrung, selbst als Projektionsfläche anderer zu dienen, führt bei Richard zunächst jedoch nicht dazu, dass er den Anderen, den „Männer[n] mit schwarzer Hautfarbe“ (Erpenbeck 2015: 18) vorurteilsfrei und ohne eigene Erwartungshaltung begegnen würde. So wird ihm beispielsweise erst später bewusst, von welcher Wichtigkeit für die Männer der Besitz eines Handys oder einer Monatskarte ist, die er anfangs als fast überflüssigen Luxus empfindet.

> Und wenn einer, wie zum Beispiel der Dünne, die 57 Euro [für die Monatskarte, Anmerkung J.V.] zwar nimmt, aber sich kein Ticket davon kauft, sondern sie seiner Mutter in Ghana schickt?
>
> Wenn ein Schwarzer, der schwarz hier ist, schwarz mit dem Bus oder der S-Bahn oder der U-Bahn fährt, muss der, wird er zum ersten Mal erwischt, wie alle zum ersten Mal Erwischten 40 Euro Strafe bezahlen, sagt das Gesetz. Wenn er zum zweiten Mal erwischt wird, sagt das Gesetz, kommt schon ein Strafbefehl: Dann kann er einsitzen oder eine gewissen Anzahl von *Tagessätzen* bezahlen. [...] erst ab 90 Tagessätzen gilt ein Deutscher als vorbestraft. Ein Ausländer aber hat schon ab einem Strafmaß von 50 Tagessätzen einen Ausweisungsgrund gesetzt, also damit, das versteht sich von selbst, jedes Recht auf Asyl verwirkt. (Erpenbeck 2015: 223)

Die Autorin nutzt das Motiv der Grenze an verschiedenen Stellen im Roman und auf vielfältige Weise. Einerseits erlaubt es das ihr, die Dichotomie von Eigen und Fremd darzustellen. Dass sich diese Dichotomie dabei nicht nur an Flüchtlingen und ‚Einheimischen‘ festmachen lässt, zeigt das Beispiel Richards. Nach dem Fall der Mauer fühlte er sich im vereinten Deutschland ebenfalls oft fremd, es wurde ihm mit Unverständnis begegnet und selbst über zwanzig Jahre nach dem Mauerfall kennt er sich in Westberlin kaum aus. Diese Abgrenzungen im Inneren der Gesellschaft macht deutlich, dass es sich nicht um eine homogene Gruppe handelt und dass sich nicht alle Bürger der Bundesrepublik Deutschland gleichermaßen zu einer etablierten Wir-Identität bekennen, die Jan Assmann mit dem Begriff der Ethnogenese beschrieben hat.

In eklatantem Widerspruch scheint dazu der sprachliche Diskurs zu stehen, dem viele der Figuren zunächst folgen. So wird von den Flüchtlingen als den Männern gesprochen, denen der deutsche Staat als der „andere[n]“ (Erpenbeck 2015: 18), häufig verkörpert durch Polizisten oder dem Berliner Senat, gegenübertritt. In In-

ternetforen wird der Unterschied von Fremd und Eigen von den Usern noch deutlicher gemacht und oftmals mittels xenophober Äußerungen dargestellt. Die Asylsuchenden werden dort als „Kerle“ bezeichnet, als „übergeschnappte[n] Neger[n] [...], die [...] es wohl dicke“ haben, als „Drogenhändler“ und „afrikanische Mafia“ (Erpenbeck 2015: 226). Aus diesem Sprachgebrauch resultiert die Schaffung eines Feindbildes, das sich aus dem Bedürfnis der Abgrenzung nach außen ergibt, um die eigene Identität konstituieren oder festigen zu können. Denn „[l]a creación de enemigos tiene [...] una alta funcionalidad en cualquier sociedad“ (Gimber 2008: 649). Dieser Diskurs vermittelt ein Bild von Deutschland als homogenes Kollektiv, dem die Flüchtlinge als äußere Bedrohung gegenüber stehen. Er wirkt dabei eindeutig normierend, da er verschweigt, dass diese Homogenität innerhalb Deutschlands auch ohne Zuwanderung aus anderen Ländern nicht gegeben ist, wie an Richards Biographie deutlich wurde.

Der teils xenophobe Diskurs verschweigt aber noch ein weiteres. Richard reflektiert im Zuge seiner Untersuchungen zu den Herkunftsländern der Flüchtlinge sehr häufig über die Grenzziehungen in Afrika. Mehrfach konsultiert er einen Atlas und muss dabei feststellen, dass die in Afrika „von den Europäern gezogenen Grenzen die Afrikaner eigentlich gar nichts angehen. Kürzlich hatte er, als er die Hauptstädte gesucht hat, wieder die schnurgeraden Linien im Atlas gesehen, aber erst jetzt wird ihm klar, welche Willkür da sichtbar wird an so einer Linie“ (Erpenbeck 2015: 66). Diese Grenzen, die von außen aufoktroyiert worden sind, erklären auch die oftmals unbefriedigenden Antworten, die Richard auf seine Fragen nach der Herkunft der Flüchtlinge erhält.

> Jetzt wiederholt er seine Frage: Aus welchem Land bist du?
> Aus der Wüste.
> Wenn Richard nur wüsste, wie groß genau die Sahara ist.
> Aus Algerien? Dem Sudan? Niger? Ägypten? [...]
> Aus der Wüste, nun gut.
> Aber jetzt lächelt der Junge, wohl über ihn, und sagt: aus Niger. (Erpenbeck 2015: 66-67)

Die willkürliche Grenzziehung in Afrika geht, wie Richard bemerkt, einerseits vollkommen an der Realität der dort lebenden Menschen vorbei, andererseits gehen die Grenzen sie jedoch in der Tat etwas an. Denn ob ein Mensch in Europa geduldet wird oder nicht und überhaupt das Recht hat, einen Asylantrag zu stellen, hängt davon ab, welche Nationalität er vorweisen kann und ob sein Herkunftsland als sicher eingestuft wird oder nicht.

Darüber hinaus macht die Grenzziehung deutlich, dass in keinster Weise die Gegebenheiten Afrikas der vorkolonialen Zeit berücksichtigt wurden, sondern ausschließlich den Interessen der europäischen Kolonialherren Folge geleistet wurde. Zwar spielte Deutschland als Kolonialmacht gegenüber anderen europäischen Staaten wie England oder Frankreich im 20. Jahrhundert eher eine untergeordnete Rolle, dennoch verfügte auch das Kaiserreich über die Kolonien Südwestafrika, Deutsch-Ostafrika, Kamerun sowie Togo. Im kulturellen Gedächtnis spielt dieses Kapitel deutscher Geschichte jedoch kaum eine Rolle und ist für die Identitätskonstruktion der Deutschen unerheblich. Das zeigt sich daran, dass Richard nicht nur

die Grenzen der verschiedenen afrikanischen Staaten unbekannt sind, sondern dass er auch deren Hauptstädte im Atlas nachschlagen muss.

2.2. Transit als Erfahrung von Identitätsverlust

Dagegen spielt ein anderes Narrativ eine sehr viel größere Rolle. Wie eingangs erwähnt, ist es kein Zufall, dass es sich bei Richard um einen emeritierten Professor für alte Sprachen handelt. Nicht nur die Tatsache, dass er selbst gerade eine Umbruchsphase in seinem Leben durchläuft, ist dabei von Bedeutung, sondern auch, dass er sich eingehend mit der Mythologie der Antike beschäftigt.

Gleich zu Beginn des Romans wird eine Verbindung zur Odyssee hergestellt. Zunächst hebt die Autorin dabei weniger auf die gefährliche Reise der Flüchtlinge von Afrika bis nach Europa ab, sondern auf deren Protest, den Richard übersehen hat und von dem er aus den Nachrichten erfährt. Die Männer hatten auf ein Schild geschrieben „*We become visible*. Darunter hat in kleineren grünen Buchstaben jemand mit Filzstift die Übersetzung geschrieben: *Wir werden sichtbar*" (Erpenbeck 2015: 23). Zugleich weigerten sich die Männer, zu sagen, wie sie hießen und woher sie kämen. Diese Konstellation erinnert Richard an Odysseus:

> Die Idee sichtbar zu werden, indem man öffentlich nicht sagt, wer man ist, hatte ihm gefallen. Odysseus hatte sich Niemand genannt, um aus der Höhle des Zyklopen zu entweichen. Wer hat dir das Auge ausgestochen?, fragten den blinden Zyklopen von draußen die anderen Riesen. Niemand, brüllt der Zyklop. Wer schlägt dich? Niemand! Odysseus, der Niemand, dessen sich selbst aufhebenden falschen Namen der Riese herausschreit, klammert sich an den Bauch einer Ziege und entwischt so unentdeckt aus der Höhle des menschenfressenden Ungeheuers.
>
> Das Schild mit der Aufschrift *We become visible* steckte wahrscheinlich jetzt in einem Papierkorb oder lag, wenn es zu groß für den Papierkorb war, nass vom Regen, am Boden. (Erpenbeck 2015: 31-32)

Die Parallele, die Richard hier zieht, greift aber nur teilweise. Zwar verschweigen auch die Flüchtlinge ihre Namen, werden so aber eher zu Repräsentanten ‚des Flüchtlings' schlechthin. Sie gehen somit unter in einer Masse von Menschen, denen keine individuelle Identität zuerkannt wird, sondern nur die eines Kollektivs, das, wenn überhaupt, immer weniger seines Opferstatus halber in den Fokus der Öffentlichkeit gerät, sondern vornehmlich als Problem wahrgenommen wird. Im Gegensatz zu Odysseus, dessen Rettung es ist, unerkannt zu bleiben, ist die ‚Unsichtbarkeit' der afrikanischen Männer daher deren Verdammnis, woran auch ihr öffentlicher Protest nichts ändert.

An weiteren Stellen im Roman wird zudem indirekt auf die Odyssee verwiesen und dabei mit den Fluchtgeschichten der Männer in Verbindung gebracht, die in ihren Erzählungen gegenüber Richard die traumatischen Erlebnisse während der Kriege in ihren Herkunftsländern sowie der oft tödlichen Überfahrten über das Mittelmeer schildern. So erhält ihre Flüchtlingsidentität eine weitere Facette und zumindest für Richard und den Leser werden die Männer ‚sichtbar'. Eines der größten Probleme, mit denen sich die Flüchtlinge in ihrer neuen Umgebung ausei-

nandersetzen müssen, ist ihre ‚Deplatziertheit', der Zustand des Transits, in dem sich selbstverständlich auch ihre Identitätskonstruktionen befinden. Dabei oszillieren sie zwischen der Unsicherheit, in die Krieg, Flucht und Vertreibung sie gestürzt haben und der Hoffnung auf einen Neuanfang. Die Identitätskrise, die sie dabei durchleben, hatte bereits Hannah Arendt in ihrem viel beachteten Essay *We Refugees* von 1943 eindringlich beschrieben:

> Wir haben unser Zuhause und dann die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Unsere Identität wechselt so häufig, dass keiner herausfinden kann, wer wir eigentlich sind. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt. (Arendt, zitiert nach Althaus 2000: 188)

Auch wenn sich diese Worte auf den Zweiten Weltkrieg und eine der dunkelsten Epochen in der deutschen Geschichte beziehen, ist ihre Essenz heute noch gültig, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus. Selbstverständlich mögen diese Zeilen Arendts nicht auf alle Menschen, die ihre Heimat verloren haben, gleichermaßen zutreffen, doch was Arendt hier mit dem Zusammenbruch der privaten Welt beschreibt, erlaubt einen wichtigen Aspekt bei der Identitätskonstruktion zu beleuchten, nämlich die Möglichkeit, dem eigenen Leben und der Welt, in der wir leben einen Sinn zu verleihen. Dies erfolgt für gewöhnlich über Narration, mit deren Hilfe ein Individuum versucht, eine kohärente ‚Lebensgeschichte' zu entwerfen. Die Hauptfunktion der Narration besteht dabei darin, einen logischen und kontinuierlichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Erfahrungen eines Individuums herzustellen, die dieses im Laufe seines Lebens macht. Paul Ricœur spricht in diesem Kontext daher auch von narrativer Identität:

> Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: *wer* hat diese Handlung ausgeführt, *wer* ist der Handelnde, der Urheber? Auf diese Frage wird zunächst so geantwortet, daß jemand benannt wird, das heißt durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Doch worauf stützt sich die Dauerhaftigkeit des Eigennamens? Was berechtigt dazu, daß man das so durch seinen Namen bezeichnete Subjekt der Handlung ein ganzes Leben lang, das sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt, für ein und dasselbe hält? Die Antwort kann nur narrativ ausfallen. Auf die Frage „*wer?*" antworten heißt, wie Hannah Arendt nachdrücklich betont hat, die Geschichte eines Lebens erzählen. Die erzählte Geschichte gibt das *wer* der Handlung an. *Die Identität des* wer *ist also selber bloß eine narrative Identität* (Ricœur 1991: 395)[5].

Die Erzählung ist es also, die es dem Individuum trotz aller Veränderungen über die Zeit hinweg erlaubt, sich auch Jahre später als das gleiche ‚Ich' zu definieren.

---

[5] Hervorhebungen im Original.

Möglich wird das durch das Zusammenfügen von zufälligen Ereignissen und Erfahrungen zu einer kohärenten Geschichte, so dass sie sowohl einen kausalen als auch einen temporalen Sinn ergeben. Erlebnisse werden so narrativ auf einer Zeitachse verortet und zu einer logischen Lebensgeschichte zusammengefügt. Damit wird deutlich, dass Narration Stabilität verschafft und der Diversifizierung der Persönlichkeit entgegenwirkt. Dies schließt allerdings nicht aus, dass die Perspektive auf die Vergangenheit durchaus veränderbar ist. In *Zeit und Erzählen* definiert Ricœur Identität daher als einen von Narration abhängigen Prozess (Ricœur 1988: 115-117), wobei zur Erzählung über das Selbst Neues ‚hinzugedichtet', aber auch Unerwünschtes unterdrückt werden kann.

Die Erfahrung von Heimatverlust, der Tod von Freunden und Verwandten stellt sich dem menschlichen Bedürfnis, eine schlüssige Lebensgeschichte zu erzählen, jedoch entgegen. Denn traumatische Erlebnisse widersetzen sich „einer Integration in Sprache und Erzählung" (Kopf 2005: 10) und damit der Eingliederung in eine kohärente Lebensgeschichte. Und auch der Zustand des Transits, des ungewissen Wartens, des aufreibenden Schwankens zwischen Resignation und Hoffnung auf eine bessere Zukunft suspendiert die Möglichkeit des sinngebenden Erzählens. Aus diesem Grund berichten die Figuren im Roman nicht nur von ihren erschütternden Kriegserlebnissen in ihren jeweiligen Heimatländern, sondern verzweifeln zunehmend an ihrer erzwungenen Untätigkeit und der Ungewissheit, was ihre Zukunft betrifft. Wiederholt äußern sie den Wunsch arbeiten zu können. „Was wollen die Männer? Arbeiten wollen sie" (Erpenbeck 2015: 18). „Ja ich will arbeiten. Ich will arbeiten, aber es ist nicht erlaubt" (Erpenbeck 2015: 125). So können die Männer nicht, wie Arendt es ausdrückte, von Nutzen sein und ihrem eintönigen Alltag einen Sinn verleihen. Dieser Schwebezustand, in dem sie sich befinden, wird im Roman daher auch als Aufenthalt im Nirgends beschrieben:

> Italien zum Beispiel lässt die Flüchtlinge gehen [...]. Das italienische Gesetz gibt ihnen die Freiheit nach Frankreich, Deutschland, in jedwedes europäische Land zu gehen, um Arbeit zu suchen. Deutschland aber will sie [...] nicht haben, nach drei Monaten Aufenthalt als *Touristen* sollen sie wieder für mindestens ein Vierteljahr nach Italien zurück. In Deutschland Arbeit suchen dürfen sie erst nach fünf ununterbrochenen Jahren des Asyls in Italien. [...] [S]ie [dürfen] zwar Italien verlassen, um dort nicht zu verhungern, aber anderswo ankommen dürfen sie nicht. (Erpenbeck 2015: 87)

Dieser Zustand führt bei vielen Flüchtlingen zu einer enormen Verunsicherung und Identitätskrise, die einer der Flüchtlinge, Awad, als eine Abspaltung des Geistes vom Körper empfindet.

> I don't know where my mind is.
> Was für eine schöne, nur leider unübersetzbare Wendung, denkt Richard [...]. Ich bin mit meinen Gedanken woanders? Ich weiß nicht, wo mein Geist ist? Meine Seele? Oder einfach: Das bin eigentlich gar nicht ich? [...] Wenn man das so sah, war es geradezu lächerlich, einen Übergang am Vorhandensein eines Körpers zu messen. Wenn man das so sah, stand für einen Flüchtling die Unbewohnbarkeit von Europa plötzlich in einem Verhältnis zu Unbewohnbarkeit seiner eigenen

> Hülle aus Fleisch, die dem Geist eines jeden Menschen eigentlich auf Lebenszeit zugewiesen ist. (Erpenbeck 2015: 82-83)

Diese Leiberfahrung, die Awad macht, wird somit zum Ausdruck einer sozialen Ordnung. Interessanterweise spricht er selbst von einer Spaltung in Geist und Körper, die zumindest im abendländischen Diskurs ihre Wurzeln im frühneuzeitlichen Rationalismus und besonders in der Philosophie der Aufklärung hat. Um den Begriff Leiblichkeit hat es in den letzten Jahrzehnten jedoch eine intensive Debatte in den Sozialwissenschaften gegeben, in der häufiger auch vom *body turn* (Böhle/Weihrich 2010: 9) die Rede ist. Insbesondere von Vertretern der Diskursanalyse wurden dabei die Materialität des Körpers und seine vorgesellschaftliche Existenz grundsätzlich in Frage gestellt. Mittlerweile gibt es jedoch Untersuchungen, die bestrebt sind, Ansätze des Poststrukturalismus mit denen der Phänomenologie zu vereinen. So versucht die Soziologin Ulle Jäger ein Konzept zu entwickeln, wie der Körper in den Sozialwissenschaften gleichzeitig als Körper, im Sinne von diskursivem Körperwissen und als gelebte Erfahrung, also als Leib gedacht werden kann. Jäger greift dazu auf eine doppelte Perspektive zurück, indem sie sich die Dichotomie von Körper und Leib zunutze macht, die sie mit dem Begriff *körperlicher Leib* auflöst. Sie will den Terminus jedoch nicht als Verschränkung von Leib und Körper verstanden wissen, vielmehr interpretiert sie den Begriff Körper als Körperwissen, also als ausschließlich über Wissenssysteme zugänglichen, objektivierten Körper, während der Leib die Perspektive auf den eigenen Körper meint, den man erfährt (Jäger 2004: 49). Einfacher ausgedrückt geht es darum, einen Körper zu haben und ein Leib zu sein. Der von ihr vorgegebene Körperbegriff erlaubt dabei keinen direkten Zugriff auf den Körper, sondern betrachtet ihn als einen Diskurs neben anderen, der das Selbst beinhaltet.

Durch die Verschränkung von Körperwissen, also dem durch Diskurse geprägten Wissen über den Körper im Allgemeinen und die Leiberfahrung, sprich die subjektive Erfahrung des Individuums in seiner Umwelt, wird bei Jäger nun der Konstruktivismus mit dem Aspekt der Materialität verbunden. Der Körper wird zum Bestandteil einer symbolischen Ordnung, der Leib zu einem Ort der Erfahrung. Damit wird auf die Leiblichkeit des Menschen und seinen Bezug zur Umwelt verwiesen, ohne von einer vorgesellschaftlichen Natur des Menschen auszugehen. Denn sowohl die Leiberfahrung als auch das Körperwissen sind von sozialer Ordnung strukturiert (Jäger 2004: 167). Somit verweisen sowohl der Begriff Körper als auch der Leibbegriff darauf, dass sie geschichtlich sind und ein strukturelles Verhältnis zwischen Körper und Leib besteht. Dieses Verhältnis ist dabei gesellschaftlich, historisch, kulturell, etc. variabel. Die Betonung des Aspekts der Erfahrung macht den Leib so zu einem „Reservoir unhintergehbarer Empfindungen“ (Jäger 2004: 166) und damit unerlässlich zur Konstruktion von Wirklichkeit. Die Empfindungen selbst sind jedoch schon gesellschaftlich geprägt, da sie auf historisch geformtem Körperwissen aufbauen.

Mit diesem Ansatz orientiert sich Jäger dicht an Pierre Bourdieus Habituskonzept. „Der Mensch als lebendiges Wesen ist mit seinem körperlichen Leib umgeben von einer konkreten historischen Situation, einem Milieu, das aus winzigen Mustern besteht, die sich beständig verändern. Zwischen dieser historischen Situation und dem körperlichen Leib gibt es eine wechselseitige Beziehung. Der körper-

liche Leib geht Verbindungen mit seiner Umwelt ein und assimiliert die Muster, die ihn umgeben.“ (Jäger 2004: 169)

Im Roman handelt es sich bei diesen Mustern u.a. um die komplexen Gesetzgebungen hinsichtlich des Asylrechts in Europa, die die Flüchtlinge in einen Bereich des Transits zwingen, also ein Ankommen verhindern und damit jede Möglichkeit, eine eigene Biographie zu erzählen und dieser Sinn zu geben, so wie das von Hannah Arendt beschrieben worden ist.

Die Flüchtlinge werden von Einheimischen zwar als das Andere gelabelt, doch werden sie dabei zu einer homogenen Masse deklariert, die individuelle Eigenschaften und Biographien übergeht. Damit haben sie, anders als die Einheimischen, die die Flüchtlinge als Projektionsfläche für das Andere nutzen können, um sich davon abzusetzen, nicht die Möglichkeit, ihrerseits eigene Bedürfnisse auf die Einheimischen zu projizieren und so „sichtbar zu werden“, wie sie während ihrer Protestaktion auf dem Alexanderplatz einfordern. Durch ihren Übergangsstatus befinden sie sich in einem Niemandsland, das das Sichtbar-Werden nicht zulässt. Wie Odysseus bleiben sie also unsichtbar, was bei ihnen allerdings zu Identitätskrisen und einem Identitätsverlust führt.

2.3. Antike Mythen als Grundlage nationaler Mythen

Die Odyssee dient nicht nur als Ausgangspunkt, um die Identitätsproblematik zu illustrieren oder Assoziationen zur Irrfahrt der Männer herzustellen. Die von Homer verschriftlichten 24 Gesänge, mit denen sich Richard schon seit Jahrzehnten immer wieder beschäftigt, gewinnen in den Gesprächen mit den Flüchtlingen eine völlig neue Dimension. Erst die Auseinandersetzung mit den Biographien der Männer ermöglicht es ihm, neue Aspekte zu erfassen, die ihm bis dahin nicht bewusst waren. So antwortet der junge Tuareg Apoll auf die Frage, wie er sich mit seiner Karawane in der Wüste denn orientiert habe, schlicht er und die Karawane kennen den Weg.

> Ja, aber wie?
> Der junge Tuareg zuckt mit den Schultern.
> Wir kennen ihn.
> Richard würde es gern verstehen. [...]
> Seht ihr es an den Sternen?
> Ja.
> Und tagsüber, wenn keine Sterne da sind?
> Die Männer wissen, was auf dem Weg passiert ist.
> Was wann auf dem Weg passiert ist?
> Immer.
> Jemals?
> Ja.
> Sie erzählen es?
> Ja.
> Beim Gehen?
> Wir gehen ja nicht, wir reiten.
> Ah ja.

> Abends werden die Geschichten erzählt.
> Aber sie erkennen den Weg an den Geschichten?
> Ja.
> Sie erkennen ihn durch ihre Erinnerung?
> Ja.
> Richard verstummt. Natürlich hat er immer gewusst, dass zum Beispiel die „Odyssee" und die „Ilias", bevor Homer – oder wer auch immer – sie zum ersten Mal aufgeschrieben hat, mündlich weitergegebene Erzählungen waren. Aber noch nie ist ihm der Zusammenhang zwischen Raum, Zeit und Dichtung so klar gewesen wie in diesem Moment. Vor dem Hintergrund einer Wüste sah man es nur besonders deutlich, aber im Prinzip war es doch an keinem Ort auf der Welt je anders: Ohne Erinnerung war der Mensch nur ein Stück Fleisch auf dem Planeten. (Erpenbeck 2015:187-188)

Dass ausgerechnet Bezüge zur *Odyssee* oder der *Ilias* aufgemacht werden, ist von der Autorin sicherlich dahingehend beabsichtigt, als dass die beiden Epen zu den einflussreichsten Narrationen der abendländischen Kultur gezählt werden. Wie eingangs erwähnt, spielt die Narration nicht nur auf individueller Ebene eine herausragende Bedeutung bei der Konstruktion von Identität, sondern auch auf kollektiver. Dabei kommt Mythen eine grundlegende Bedeutung zu, da sie Gruppenidentitäten festigen und begründen sollen. Die ‚abendländische Kultur', das heutige Europa also, beruft sich dabei häufig auf ein Ideal der Menschenbildung, das seinen Ursprung in der griechischen Antike hat, die den Grundstein des „hellenozentristischen Kulturkreises" legt und zu einer „geistige[n] Durchdringung mit griechischer Kultur" (Jaeger 1977: 23) geführt hat.

Doch ausgerechnet Richards aufmerksame Lektüre von Herodot bringt ihn dazu, genau dieses Narrativ zu hinterfragen:

> Begonnen hat er mit seiner Lektüre bei Herodot, der die Garamanten, die Vorfahren der Tuareg, schon im fünften Jahrhundert vor Christus beschreibt. Die Kunst, einen Streitwagen zu lenken, hätten die Griechen von den Männern dieses Berbervolkes gelernt, und von deren Frauen die Poesie. [...] Aus dem heutigen Syrien, vielleicht sogar aus dem Kaukasus, sollen die Vorfahren der Tuareg vor über 3000 Jahren über Ägypten nach Nordafrika gekommen sein, das in der Antike im ganzen Libyen hieß [...].
>
> Richard liest, und während er liest, verrückt sich für ihn plötzlich auch der griechische Götterhimmel, der doch eigentlich sein Spezialgebiet ist, und er versteht plötzlich neu, was es bedeutet, dass sich für die Griechen das Ende der Welt da befand, wo heute Marokko ist, am Atlasgebirge, dort stemmte Atlas Himmel und Erde auseinander, damit Uranus nicht wieder in Gaia hineinstürzt und ihr Gewalt antut. Die Gegenden, die heute Libyen, Tunesien, Algerien heißen, waren in der Antike das Gebiet *vor* dem Ende der Welt, also die Welt. (Erpenbeck 2015: 175-176)

Dieser Aspekt wird aus der Mythologie, die die abendländische Kultur begründen soll, ebenso ausgeblendet wie die Geschichte der Kolonisierung afrikanischer Länder aus dem kulturellen Gedächtnis Deutschlands. Statt also Nordafrika in das kul-

turelle Gedächtnis des sogenannten Abendlandes einzubinden, wie es eigentlich der Fall sein müsste, folgte man einer exakten Lektüre der griechischen Mythologie, geschieht genau das Gegenteil: Ganz Afrika gilt als der ‚andere Kontinent', ohne auch nur zwischen einzelnen Regionen zu differenzieren. So werden die afrikanischen Flüchtlinge als die Anderen angesehen, die den Einheimischen, in diesem Fall den Deutschen, als externes Konstitutiv dienen müssen, um die eigene Identität herzustellen.

Besonders deutlich wird das, als die Rückführung der Flüchtlinge von Berlin in ihre vorherigen Unterkünfte in anderen Regionen Deutschlands oder gar Italiens ansteht. Ein Großaufgebot der Polizei ist dazu abbestellt, die Verlegung der Männer durchzuführen.

> [...] Polizisten in voller Montur: Kampfanzüge, Helme mit heruntergeklapptem Visier, Knüppel, Pistole. [...] In Viererreihen nehmen sie Aufstellung vor dem Tor zum Asylbewerberheim. Richard fragt sich, ob tatsächlich 40 schwerbewaffnete Männer notwendig sind, um 12 afrikanische Flüchtlinge aus so einem Heim zu tragen, ganz zu schweigen von den übrigen rund 150 Polizisten, die in den anderen Wagen auf ihr Startsignal warten. [...]
>
> Eine Grenze, denkt Richard kann also auch plötzlich sichtbar werden, kann plötzlich an einem Ort erscheinen, wo sonst nie eine war – was in den letzten Jahren an den Grenzen Libyens ausgefochten wurde oder an den Grenzen Marokkos oder Nigers, findet nun mitten in Berlin-Spandau statt. [...] Hatte man ausgerechnet in Berlin schon wieder vergessen, dass eine Grenze sich nicht nur an der Größe des Gegners bemaß, sondern ihn auch erschuf? (Erpenbeck 2015: 258-259)

Der Vergleich der innerdeutschen Grenze mit den Grenzkonflikten afrikanischer Staaten sowie der Abwehr von Flüchtlingen an der afrikanisch-europäischen Grenze verweist einerseits darauf, dass auch weit entfernt liegende Konflikte Deutschland etwas angehen, allein schon wegen der Involviertheit Europas in die Geschichte afrikanischer Staaten, die von Frankreich, England, den Niederlanden, aber auch Deutschland und Italien mitbegründet worden sind.

Der Verweis auf die Grenze der DDR zur BRD erinnert aber auch an die absurden Maßnahmen, eben jene Grenze zu sichern und an die extreme Propaganda, die in beiden Staaten, aber vor allem in der DDR stattfand, um die Menschen auf der jeweils anderen Seite der Mauer als ‚die Anderen' zu definieren, so dass man sich zur Schaffung einer alternativen Identität wörtlich von ihnen abgrenzen konnte. Dass diese Anderen, also das Nicht-Ich dem Ich dabei drastisch vorgeschaltet ist, wird oftmals erst dann klar, wenn das dichotome Denken aufgehoben wird und das Feindbild verschwindet. Häufig muss dann ein neues das alte ersetzen, um die Stabilität der eigenen Identität nicht in Gefahr zu bringen.

3. Schluss

Besonders am Motiv der Grenzziehung wurde deutlich, dass sich Identität auf individueller Ebene nie isoliert, sondern immer in Gesellschaft vollzieht. Individuen

bedürfen des Anderen einerseits als Reflektorfigur, in der sie sich spiegeln können. Sie benötigen andererseits den Anderen aber auch, um sich in Abgrenzung von ihm selbst zu definieren. Dadurch wird der Andere zu einem grundlegenden Bestandteil der eigenen Identität. Dies wird besonders an Richard deutlich, der anfangs die Flüchtlinge als sein neues Studienobjekt betrachtet, so dass es zunächst viel mehr um ihn als um die Anderen zu gehen scheint. Jedoch bringen ihn die Dialoge mit den Männern ebenfalls dazu, die eigenen Positionen im Laufe des Romangeschehens immer stärker zu hinterfragen. Die intensive Auseinandersetzung mit den Anderen macht ihm nämlich bewusst, wie wenig eine simple Dichotomie zwischen dem Eigenen und dem Fremden besteht, sondern dass das Andere grundlegender Bestandteil der eigenen Identität ist. Besonders deutlich wird das, bei seiner Re-Lektüre antiker Schriftsteller wie Herodot, Ovid oder Homer – Autoren mit deren Schriften er sich zeitlebens beschäftigt hat, die er durch den Austausch mit den Flüchtlingen nun aber in einem vollkommen neuen Licht sieht. Ihm wird nämlich bewusst, wie einseitig viele Narrative innerhalb der Gesellschaft sind, insbesondere wenn sie dazu dienen sollen, eine bestimmte Gruppenidentität zu konstituieren. Dies wird ihm aber nicht nur durch die Auseinandersetzung mit der Mythologie deutlich, auch was die Geschichte Deutschlands und dessen kulturelles Gedächtnis angeht, fallen ihm vermehrt eklatante Asymmetrien auf. So erscheint die Rolle Deutschlands als Kolonialmacht, wenn überhaupt nur als Fußnote in der Geschichte, oder Deutschland wird als homogene Gemeinschaft dargestellt, die teilweise sogar von seinen Bekannten mit xenophobem Gedankengut nach außen abgeschirmt werden soll. Unterschiede und Vielfältigkeit innerhalb der Gesellschaft werden dabei ignoriert und nivelliert.

Trotz dieser Erkenntnisse Richards und seiner Annäherung an die Flüchtlinge bleibt besonders ein großer Unterschied zwischen ihnen nach wie vor bestehen: Während Richard eine neue Aufgabe in der Unterstützung der Flüchtlinge gefunden hat, bleibt deren Leben weiterhin das von ‚*displaced persons*' und eine Sinngebung zum Zwecke der Identitätskonstitution damit zumindest vorübergehend suspendiert.

4. Literaturverzeichnis

Adorno, T.W., *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 [1970].

Althaus, C., *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2000.

Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London/New York: Verso. 2006 [1993].

Asiáin, M., *Theodor W. Adorno. Dialektik des Aporetischen. Untersuchung zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos.* München/Freiburg im Breisgau: Karl Alber Verlag 1996.

Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: C.H. Beck 1997.

Bhabha, H., *The Location of Culture.* London/New York: Routledge 1994.

Böhle, F./Weihrich, M., «Zur Einführung», in: Böhle, F./Weihrich, M. (Hg.), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen.* Bielefeld: transcript 2010, 7-31.

Buber, M., *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam 2008.

Butler, J./Spivak, G.C., *Who Sings The Nation State? Language, Politics, Belonging*. Oxford, Washington, Calcutta: Seagull Books 2007.

Butler, J., *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 [1991].

Erpenbeck, J., *Gehen, ging, gegangen*. München: Knaus Verlag 2015.

Erpenbeck J., im Interview mit Ijoma Mangold, *Gegen die herrschende Klasse*, in: Zeit Online, 2. November 2015a, http://www.zeit.de/2015/41/literatur-politik-gesellschaft-ilija-trojanow [8.12.2016].

Gimber, A., «Hermanos enemistados: Memoria y conflictos culturales en la literatura postdictatorial española y alemana», in: Haase, J./ Reichstädler, J./ Schlünder, S., *El andar tierras, deseos y memorias. Homenaje a Dieter Ingenschay*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana Editorial Vervuert 2008, 641-652.

Hall, S., «Who needs 'Identity'?», en: Hall, S./ du Gay, Paul (Hg.), *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications 1996, 1-17.

Heidegger, M., *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band II. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.

Jäger, U., *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2004.

Jaeger, W., «Antike und Humanismus», in: Oppermann, H. (Hg.), *Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 18-32.

Klages, M., *Literary Theory. A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury 2006.

Kopf, M., *Trauma und Literatur. Das Nicht-Erzählbare erzählen. Assia Djebar und Yvonne Vera*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel 2005.

Ricœur, P., *Zeit und Erzählung*, Bd. I. München: Wilhelm Fink Verlag 1988.

Ricœur, P., *Zeit und Erzählung*, Bd. III. München: Wilhelm Fink Verlag 1991.

Lauterbach, F., «Einleitung. Nationalkulturelle Identitätskonstruktionen im Spannungsfeld dialektischer Differenzierung», in: Lauterbach, F./ Paul, F./ Sander, U.-Ch. (Hg.), *Abgrenzung – Eingrenzung. Komparatistische Studien zur Dialektik kultureller Identität*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2004, 1-13.

Ritsert, J., *Kleines Lehrbuch der Dialektik*. Darmstadt: Primus Verlag 1997.

Straub, J., «Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs», in: Assmann, A./ Friese, H. (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 73-104.

View publication stats