

Zeichen, Weg, Garten

Anne Storch

She would be a fool who tried to demonstrate the uselessness of everything she knew. And for an occasion on which I have been invited to appraise something of the contemporary condition of the field of learning with which I am familiar, which is social anthropology, I fervently trust I shall not make a fool of myself. I do, however, want to put in a plea for plain speaking. There might be something to be gained from acknowledging uselessness – even if it is not on the agenda of today’s world of knowledge producers and knowledge managers.

Dies sind die Worte, mit denen sich Marilyn Strathern am zweiten Dezember 2005 an die Mitglieder der British Academy richtete. Sie sprach über „Useful Knowledge“ und welche die nützlichen Beiträge der Sozialanthropologie wohl seien und wie sie erbracht würden. Wissen, das kommuniziert wird, sagt Strathern, wird zunächst zu Information; etwas das genutzt werden kann, von anderen Disziplinen in interdisziplinären Projekten und von Nutzern und Nutzerinnen. In einer solchen Konstellation wird jedoch

die Kommunikation an sich zum Ergebnis und tritt an die Stelle des Wissens oder der Erkenntnis (Strathern 2006: 81)².

Und Wissen, das nicht zum Indiz der Vermittlung wird, was wäre dies? Strathern erinnert an die zeitlose Fähigkeit zur Ansprechbarkeit, die dem an ein Medium, eine Sprache und an Gesten gebundenen Moment der Kommunikation folgt (2006: 101). Anders als Kommunikation – ganz gleich, in welchem Medium sie erfolgt – bedarf sie keiner offenkundigen Form. Neugier und Offenheit wären Formen der Ansprechbarkeit, sagt sie, welche Wissen über die Welt hervorbringen, mit dem man etwas anfangen kann oder auch nicht.

Was für eine bedachte und kluge Kritik an der Geste der Dissemination von Wissen in den Formen und Formaten des Wissenschaftsbetriebs. Nicht die Kommunikation von Wissen, die Gepflogenheit, andere über etwas zu informieren, das bereits durch seine Transformation zu Information und damit durch seine Dekontextualisierung seine Bedeutung einbüßt, ist entscheidend, sondern das Moment der Ansprechbarkeit, der Offenheit, der Wissbegier. Es ist das sorgfältige Schauen, das Zuhören und Mitfühlen, das aus Ereignis und Interaktion Wissen gewinnen lässt, und nicht die Information. Und ob das Wissen, das sich letztendlich immer nur als eine Form der Erfahrung gestaltet, am Ende etwas kann, etwas erbringt, ist dabei ziemlich unwesentlich. Es geht letztlich um die Fähigkeit, sich in der Welt zu bewegen.

There might be something to be gained from acknowledging uselessness. Das nicht bereits der Verwertbarkeit anheimgestellte und nicht bereits etablierte wissenschaftliche Fragestellungen bedienende Hinhören und Anschauen, das Gehen und Pausieren und das, was sich während dieser Reise zeigt, sind die Dinge, mit denen sich mein Beitrag beschäftigt. Nichts davon ist ein Ergebnis

² Strathern (2006: 83-85) stellt diesen Vorgang in eine Beziehung mit der Reduzierung von Kontext in kommuniziertem Wissen.

von irgendetwas, das nun zu kommunizieren wäre. Vielmehr wird eine Geschichte erzählt, die aus irgendeiner Beliebigkeit irgendwo beginnt und dann irgendwo abbricht, auch wenn sie weitererzählt werden könnte. Die Nutzbarkeit der Sprache und Zeichen, vor allem aber des Hörens und Sehens, der Ansprechbarkeit – nicht des Verstehens, darum geht es hier nicht – ist dabei keine Kategorie, die mir in diesem Zusammenhang etwas bedeutet. Ich befasse mich damit, das Nutzlose zur Wertschätzung zu bringen und erbaue keinen Leuchtturm sprachwissenschaftlicher Theoriebildung. Ich lege Zeugnis ab und erzähle. Dabei stelle ich fest, dass es unumgänglich ist, auf die eine oder andere Art den Raum meines akademischen Arbeitens zu verlassen. Durch diese Bewegung erhalten wir, so argumentieren Horvath und Szakolczai (2018: 185), die Fähigkeit zurück, Schritt für Schritt, das Andere überhaupt wieder zu begreifen. Diese Fähigkeit hat etwas mit Souveränität zu tun, die nicht nur das Weitergehen, sondern auch die Begegnung zulässt (Bongartz & Storch 2019).³

Walking is really simple. You just have to start putting one of your legs after the other, as you learned around age one, the single most important sign for any newborn of 'growing up'; and continue it. For quite a long time. It will help us all grow up again, after the debilitating infantilism of modernity, culminating in sitting, for hours and hours and hours, every day, increasingly sleepless, in front of flashing screens, pullulating with images of bodies, preferably naked or dying, and pushing buttons. Try to walk again. Just do it.

³ In Shirin Neshats Film *Looking for Oum Kulthum* (2017) geschieht dieses Weitergehen beim Durchschreiten von Portalen. Die Hauptdarstellerin geht durch Türen, immer wieder. Am Ende bleibt nur der Blick auf das Meer, und hier ereignet sich die Begegnung, ein Zwiegespräch mit Oum Kulthum. Die Sängerin hat das letzte Wort: هذه العجرفة [*hadha al-'agrafa*] ‚diese Arroganz‘. *Al-'agrafa* gehört im Arabischen in ein semantisches Feld, das auch Unreife bezeichnet (Storch & Warnke 2019).

Und während wir gehen, manchmal vielleicht mithilfe eines Lasttieres, von dem herunterzufallen ich mich nach wie vor ängstige, werden wir mit allergrößter Wahrscheinlichkeit vom Weg abkommen, aufgehalten usw. Dies führt uns in außerordentliche Situationen und zu neuen Einsichten. Wahrscheinlich beginnen wir unsere Reise damit, uns nach Wegweisern umzuschauen.

Wegweiser

Über einem meist mit einer dunkelgrün gestrichenen Stahltür verschlossenen Eingang zum Souterrain eines Amüsierlokals in El Arenal auf Mallorca findet sich ein kleines Schild, ein bedrucktes Blatt, das man mit einer Plastikhülle versehen hat, und das eine zweisprachige Aufschrift trägt. Die Aufschrift in einer fast kindlich gestalteten Schrift, alles in Versalien, der Name der Lokalität in vielfarbigen Lettern, liest sich wie folgt:

NUR FÜR

GÄSTE

VOM BAMBOLEO

DANKE.

UNIQUEMENT POUR

LES CLIENTS

BAMBOLEO

MERCI

Das inmitten der sehr reich mit Reklame und Zeichen versehenen Umgebung eher unscheinbar wirkende Schild bietet Information, die in unterschiedlicher Weise nützlich sein könnte. Aus der Perspektive soziolinguistischer Forschung zu Schrift im öffentlichen Raum erzählt das Schild etwas über die an diesem Ort gebräuchlichen Sprachen, das heißt über schriftliche Mehrsprachigkeit am *Ballermann*, dessen Gäste offenbar Deutsch und Französisch verstehen.

Zweimal dieselbe Botschaft: ein Verbot. Der Name der Lokalität in bunt, was vielleicht ausdrückt, dass es sich um einen Ort handelt, der diversen Menschen ihre diversen Sehnsüchte erfüllt. Ein bunter Ort, an dem alles kann, nichts muss. Elena Shohamy und Shoshi Waksman weisen in ihrer Übersicht über die unterschiedlichen Ansätze in der Forschung zu den *Linguistic Landscapes* darauf hin, dass diese Attitüde immer stärker auch die Behandlung von Sprache selbst auszeichnet: „[...] languages are re-defined as flexible and fluid, constantly being invented and negotiated as a result of mediation and negotiations of people in diverse communities. This results in systems which consist of mixes, hybrids, varieties, fusions, ‚meshes‘ and multi-coded languages“ (2009: 318-319). Bis auf die Möglichkeit einer Deutung der Gestaltung des Namens des Lokals greift diese Analyse hier jedoch nicht. Deutsch und Französisch bleiben getrennt und die beiden Texte einer Idee von Rechtmäßigkeit und Festgefüghtheit verpflichtet, die nur flüchtig eine kurze Störung durch den Gebrauch des Dativs anstelle des Genitivs im deutschen Text erfährt. Hier mischt sich fast nichts. Es mischt sich auch sonst nicht viel, denn im Lokal selbst, und übrigens auch in den anderen Lokalen derselben Straße sind die Gäste nahezu ausschließlich deutschsprachig, so dass Speisekarten und die Tafeln, welche die Tagesangebote, das Freibier, die Cocktail-Stunde und die Live-Konzerte ankündigen, fast durchweg auf Deutsch verfasst sind, gelegentlich außerdem auf Spanisch, niemals auf Französisch.

Das kurze auf Französisch verfasste Verbot richtet sich also nicht an Gäste, sondern an andere Personen, die sich an diesem Ort außerdem aufhalten. Auf der Straße und der diese kreuzenden Promenade am Küstensaum bieten ambulante Händler Plastiksonnenbrillen, Imitate von Markenuhren und billige Partyhüte an. Viele von ihnen kommen aus Dakar und anderen Städten im Senegal, andere aus Orten in Gambia, Nigeria, Kamerun und weiteren Ländern Westafrikas (Nassenstein & Storch im Druck a). Das Schild berichtet davon, dass die unterschiedlichen Migrationskontexte, aus denen Mehrsprachigkeit an diesem Ort resultiert, in der Bedeutungslosigkeit von Biographie und Bedürfnis resultieren und sich stattdessen soziale Klasse in Texte, Orte, Bewegung und Verweilen einschreibt wie nichts sonst. Der zahlende Gast am *Ballermann* mag stereotyp als Angehöriger der Arbeiterklasse sozusagen inszeniert und präsentiert werden, er bleibt aber innerhalb des Systems. Der westafrikanische Migrant hingegen erfährt eine vollständige Deklassierung, die ihn außerhalb der sozialen Ordnung platziert und ihm den Ort des Pariah, des Rechtlosen, des Aus- und Abgestoßenen zuweist (Nassenstein & Storch im Druck b). Das Schild erzählt in seiner Multilingualitätsanalyse davon nichts, seine Interpretation als *Linguistic Landscape* bleibt unproduktiv.

Die Historisierung der Sprache des Verbots und des Schilds hingegen eröffnet andere Einblicke. David Block (2014: 124-125) stellt mehrsprachige Praktiken in einen Zusammenhang mit der Behandlung, die Migranten in Westeuropa seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts üblicherweise zuteil wurde:

The more skilled the migrant and the job sought, the more likely he/she was to enter into open competition for work, factory assembly line work being a good example. By contrast, a good proportion of migrants took unskilled, low-level and poorly paid manual jobs (e.g. cleaning and serving) and therefore entered into no such conflict with

the established local working class. The extent to which migrants were racialised in such contexts further complicated matters. [...] This is not to say that southern Europeans did not face discrimination and racism of a sort; however, their stories did not contain the feelings of rejection and the violence that sometimes accompanied it, to the degree found in the accounts provided by migrants who were darker skinned.

Der laminierte Wegweiser weist nicht einfach den Weg, seine Weisung hat einen doppelten Sinn, indem sie auch weg weist: die Deklassierten an ihren Ort, und diejenigen, die nicht bereit sind, zu konsumieren und zu zahlen, in ihre Schranken. Hinter den verspielten Versalien verbirgt sich – nicht sehr sorgfältig – die historische Praxis und Erfahrung der Aussonderung. Nichts daran ist außergewöhnlich; es ist lediglich eine Frage der Perspektive, aus der heraus erzählt wird. Walter Benjamins berühmte Worte über den Ausnahmezustand, der hier nicht nur als Rechtsbegriff, sondern auch wortwörtlich zu verstehen ist, nehmen diesen Gedanken längst vorweg: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht“ (2019 [1940]: 697).

Dieser Zustand bildet sich auch in denjenigen Zeichen ab, die anderen als der Passantin den Weg weisen, und die sich möglicherweise nur an diejenigen richten, die diese Zeichen selbst angebracht haben. Warum sie das getan haben, wird nicht immer klar; jedoch ist das auch nicht zu erwarten, denn wie schon angedeutet, ist der Ort der Migration ein deklassierender, Biographisches auslöschender. Nicht sehr weit vom versperrten Souterrain mit seinem Verbotsschild entfernt, ein paar Gassen weiter vom Küstensaum entfernt und etwas weiter westlich befinden sich etliche ältere Häuser, häufig in desolatem Zustand. Es sind fast ausschließlich die Wohnungen derjenigen Leute, die vor dem Aufkommen des Massentourismus in El Arenal und anderswo mit etwas Landwirtschaft und der Fische-



Zeichen von irgendetwas,
möglicherweise der Sehnsucht

und in kräftigem Blau. Die identische Aufschrift lautet *TOUBA*, was sowohl der Name der Pilgerstätte der Mouriden im Senegal ist als auch der Name einer beliebten senegalesischen Kaffeemarke. Vielleicht liebt der Bewohner dieser Wohnung den kräftigen Geschmack des mit Ingwer aromatisierten Kaffees? Oder berichten diese Aufkleber von der Erfahrung einer zuvor vollbrachten Pilgerfahrt? Sprechen sie von der Absicht oder der Sehnsucht des Pilgerns?

Wenn wir uns den Ort etwas genauer ansehen, sehen wir noch weitere Zeichen. Neben der Eingangstür befindet sich eine Waschmaschine, die möglicherweise derjenigen Maschine entspricht, die dort, von wo der Migrant aufgebrochen ist, zu denjenigen Dingen zählt, die man sich durch das im Ausland verdiente Geld anzuschaffen in der Lage zu sein erhofft. Auf der Maschine steht ein

rei sowie als Handwerker ein bescheidenes Auskommen hatten. Viele ihrer Häuser werden heute an die Migranten aus Westafrika vermietet, die es von dort nicht weit zu den Schauplätzen sommerlichen Konsums haben, den Rest des Jahres aber so gut wie abgeschnitten von jeder verlässlichen Einkunft sind. Der von einem kleinen Hof abgehende Eingang in die Wohnung eines senegalesischen Migranten erzählt andere Geschichten als das mehrsprachige Schild am grünen Tor. An einer schäbigen Tür aus Sperrholz mit Plastikdekor befinden sich zwei Aufkleber, recht groß,

Paar Herrenschuhe, Markensportschuhe, die ihrerseits das Indiz dafür sind, dass es sich hier um die Wohnung eines Mannes und nicht etwa einer Frau handelt. Die Schuhe sind in ihrer Austauschbarkeit ein Zeichen globaler Wohlstandsversprechen wie fast nichts anderes. Sie schützen die Füße beim Gehen über Monate, Jahre, ohne jedoch jemals eine Ankunft zu versprechen. Gleichzeitig sind sie Versprechen auf Ankommen, in der richtigen sozialen Klasse, im Wohlstand. Auf der gegenüberliegenden Seite ein defektes Möbelstück und ein halbvoller Müllsack: die Antwort, die auf dieses Versprechen gegeben wird.

Die Zeichen und Wegweiser, die in der Regel mit *Linguistic Landscape* apostrophierte Präsenz von Sprache im öffentlichen Raum, bedürfen ihres Kontexts. Sie sind nicht der Kontext, für den sie häufig in der Linguistik gehalten werden, etwa indem man „Soziolinguistik“ als die Beschäftigung mit „Sprache und Kontext“ übersetzt⁴, sondern sie werden durch Kontext – sichtbaren und unsichtbaren, gegenwärtigen und vergangenen – zu etwas, zu dem etwas gewusst werden kann und von dem berichtet werden kann. Damit erhält die Beschäftigung mit den Zeichen überhaupt erst ihre Bedeutung, wie Adam Jaworski und Crispin Thurlow (2010: 1) fast programmatisch ausführen:

[...] we are concerned here with the interplay between language, visual discourse, and the spatial practices and dimensions of culture, especially the textual mediation or discursive construction of place and the use of space as a semiotic resource in its own right. The broader context which we are interested in is the extent to which these mutual processes are in turn shaped by the economic and political reorderings of post-industrial or advanced capitalism, intense patterns of human mobility, the mediatization of social life [...], and transnational flows of information, ideas and ideologies [...].

⁴ Eine ausführliche kritische Darstellung findet sich in Block (2014).

Die Zeit und Ordnung, in der wir nun leben, bietet wenig Grund, zu glauben, dass in der Vorstellung von „Sprache“ als etwas Abgeschlossenem, das seinen Anfang und sein Ende hat, mit einem Ort fest verbunden bleibt und in irgendeiner Form eine aus sich selbst heraus entstehende Regelmäßigkeit besitzt, überhaupt Sinn liegt. Vielmehr gibt es hier kein erstes Zeichen und kein letztes, keinen Anfang der Erzählung und kein Ende des Sprechens. Das, was gesagt und gezeigt wird, hat seine Resonanz an mannigfaltigen Orten. Es ließe sich in diesem Zusammenhang noch etwas sagen über die Möglichkeiten einer relationalen Linguistik, einer dezentrierten Wissenschaft von Sprache, die nicht das Selbst als Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen des Anderen nimmt, sondern die Beziehungen zwischen Selbst, Anderem und dem Ort des Geschehens in den Vordergrund stellt, und die notgedrungen damit zufrieden ist, nicht alles erklären zu können; das heißt, dass in diesem Paradigma das Nicht-Wissen ein Teil menschlicher Erkenntnis ist. Es ergibt sich wahrscheinlich die Einsicht, dass dies von der Linguistik gar nicht zu leisten ist, weil sich erweist, dass Sprache nicht eine Möglichkeit, sondern immer auch eine Bürde darstellt: zur egozentrischen Perspektive und zur Negation der Endlichkeit gezwungen.

Vielleicht gehen wir jetzt einfach los.

Aufbruch

Gleich neben den Bars und Partylokalen, von denen das *Bamboleo* eines ist und der *Megapark* ein anderes, etwas weiter vom Meer entfernt, befindet sich die Kopie eines saharischen Zeltes, wie man sie im Süden Marokkos häufiger sieht. Der Anblick des Zeltes vor der Partyburg erinnert so ein bisschen an Tarkovskijs Bauernhaus in der Kirchenruine im Film *Nostalghia*, finde ich. Anstelle der handgewebten braun-beigen Wollbahnen besteht dieses Zelt aus zurückhaltend bedrucktem Plastikmaterial, vermutlich Last-

wagenplanen. Innen hat man rundum Bänke aufgestellt, die mit marokkanischen Stoffen, Kissen und Puffs dekoriert sind. Davor stehen niedrige Mosaiktischchen, und überall leuchten marokkanische Buntglaslampen, wie man sie mittlerweile auch bei uns zu kaufen bekommt, sowie ihre Farbe stetig ändernde Untersätze für Shishas. Auf zwei in Kopfhöhe angebrachten Flachbildschirmfernsehern wird eine Nachrichtensendung gezeigt. Angela Merkel ist zu sehen. Einige Gäste haben sich bequem auf den Kissen ausgestreckt, rauchen eine Shisha und schauen in ihre Handys. Andere essen eine Kleinigkeit, Briouats und süßen Couscous. Zwei junge Männer betreten den Raum (oder sollte es heißen: das Zelt?) und fragen den Barmann هل تتكلم العربية Ja, sagt er, kann er, und man setzt sich irgendwo hin. Zeit verstreicht. Ich sitze gemeinsam mit meiner Kollegin in einer Ecke und sage, dass mir in den letzten Tagen aufgefallen ist, wie viel Kastilisch, Arabisch und Wolof wir in den kleinen Straßen hinter der Uferpromenade gehört hätten. Und nur ganz wenig Deutsch, fast gar kein Katalanisch oder Mallorquinisch. Diejenigen, die hier ein zusätzliches Spaßbundesland betrieben und diejenigen, die neotionale Sprachideologien propagierten, kamen praktisch nicht so richtig vor. Anderswo, wo es weniger runtergekommen war, sicher schon, hier aber nicht. Meine Kollegin wendet ein, dass sie sich nicht sicher sei, ob man Mallorquinisch so schnell erkennen könne, wenn man davon nichts verstünde. Sie hat Recht. Aber ich mache das Handy an, so wie die Leute um uns herum, und spiele ein kurzes Stück von Maria del Mar Bonet, die mir eigentlich ganz gut gefällt. Nova Cançó, mallorquinische Lieder, damals gegen Franco. Beim Erklären, dass das jetzt der Klang dieser von uns beiden nicht gesprochenen Sprache sei, die sich doch wirklich ganz anders anhöre als Kastilisch gerate ich an das Glas des Telefons und jetzt hört man das nächste Stück: *Lamma bada*. Ich finde, das ist ein schönes Lied. Es ist ziemlich alt, die Überlieferung geht bis auf ein andalusisches *muwaššah* des 14. oder 15. Jahr-

hundreds zurück. Der ursprüngliche Text ist auf Arabisch, die erste Zeile lautet: *لما بدا يتثنى*, wenn er sich wiegt'. Jemand tanzt also. Meist wird eine Übersetzung angeboten, die eine tanzende Frau suggeriert, und das Lied handelt auch in seinen späteren sephardischen, mallorquinischen, kastilischen, türkischen und sonstigen Versionen ungefähr davon. Aber das hat mit ganz bestimmten Vorstellungen von Sexualität zu tun – gemeint ist eigentlich die Liebe zu einem verführerischen Mann. Es gibt eine Menge interessanter Interpretationen, etwa von Fairuz, Placido Domingo, Radio Tarifa, Dead Can Dance usw., deren Aufnahmen sich leicht aufspüren lassen. Es gehört außerdem nach wie vor zum Repertoire zahlreicher marokkanischer Musiker und ist eigentlich weithin darüber hinaus in Nordafrika, der Sahara und Nordwestafrika bekannt. In Sudan habe ich es auch schon gehört. Man kann schön improvisieren – *aman aman aman*. Die Kollegin lächelt, entweder höflich oder wirklich erfreut, vielleicht beides, das ist nicht so ganz klar, und wir machen das Handy aus, zahlen und gehen.

Das Bauernhaus in der Kirchenruine



Es geht hier um die Ambivalenz des Orts und um Sprache, die – egal wo – die Komplexität und fragile Dauer unserer Beziehungen zueinander und zu anderen überbrückt. Reden als Resonanz, und Da-Sein als Bewegung. Das Fragen nach diesen Zusammenhängen führt zu einer weiteren Frage: Wie gewinnt man der Welt Sinn ab? Und wie ist das alles überhaupt auszuhalten? Um mich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, habe ich mich zuerst in El Arenal umgeschaut, dann, quasi die Wege derer, denen ich dort begegnet bin, rückwärtsgehend, in Nordafrika, in der Sahara und in Westafrika. Ich schlage vor, rückwärts zu gehen, während die Zeit voranschreitet. Diese Einladung ist im Übrigen der Idee geschuldet, dass eine gastfreundliche Linguistik in der Erfahrung des Reisens gründet. Sie ist für eine dauerhafte Unterbringung in Bürogebäuden gar nicht geeignet, wie das meiste andere auch.

Reise

Wenige Wochen nach dem Aufenthalt in El Arenal bin ich also nach Marokko gereist, um dort gemeinsam mit Kollegen ein Residency-Projekt über die Utopie der Linguistik als gastfreundschaftliche Disziplin durchzuführen. Das Ganze fand in Tamdakht statt, einer kleinen Gemeinde am Asif Ounila, einem oasenhaft grünen Tal, das vom Randgebiet der Sahara bis in den Hohen Atlas reicht (oder andersherum, wie man mag). In Tamdakht gibt es, genau wie in den meisten anderen Dörfern entlang des Asif Ounila, eine schöne alte Kasbah, mit mächtigen Türmen, die mit rautenförmigen Symbolen versehen sind, die eine Unheil abwehrende Abstraktion des *Nazar* darstellen. Dieser vervielfältigte Schutz erklärt sich unter anderem daraus, dass sich diese Orte mehr oder weniger direkt an der alten Karawanenstraße befinden, die Marrakesch mit Timbuktu verband und, wenn man an den Abzweig nach Südosten denkt, mit Agadez und Kano. Die Reisen entlang dieser alten Wege haben, trotz geschlossener Grenzen (nach Westsahara und Algerien bei-

spielsweise), heute wieder Konjunktur. Wir haben viele Leute getroffen, die sie gegangen und gefahren sind, aus Nigeria, Senegal, Gambia, Mali; ihre Berichte erzählen von der Mühsal, einen Platz im überfüllten Transporter zu ergattern, den kaputten Pkw zu reparieren, Gewalt zu ertragen, alles verloren zu haben. Es wird nicht alles erzählt, aber dennoch. Und es fällt uns noch etwas auf, beim vielfach wiederholten Anhören der Geschichten: Da geht es um Orte, an denen dieses, dann jenes geschehen ist. Orte, an denen man sich trifft, sich etwas erzählt. Berichtet von der Reise, der Deportation, der Rückkehr an den Ort, von dem man kam oder nicht, und von dem man wieder fort musste oder sollte.

Ich denke beim Zuhören auch öfters an Walter Benjamins letzte Texte, seine posthum von Hannah Arendt herausgegebenen *Thesen über den Begriff der Geschichte*. Der Faschismus, schreibt Benjamin, sei überhaupt keine Abweichung, nichts, das irgendwie das Kontinuum historischen Fortschritts unterbreche; vielmehr sei im Ausnahmezustand die historische normale Erfahrung zu sehen. Alles, was eben noch ruhig und friedlich erscheint, kann uns jeden Moment in einer gewaltigen Explosion um die Ohren fliegen. Das paradoxe Merkmal des Ausnahmezustands, der Ruinierung, als historische Norm ist also, dass die Katastrophe, der Bruch, das Ende, jedem Moment bereits innewohnen, in ihn eingeschrieben sind. Und so schaut Benjamins berühmter Engel der Geschichte zurück auf eine unendlich scheinende Ansammlung von Trümmern, die das sind, was die Geschichte ist, während ihm der Wind des Fortschritts fast die Flügel abreißt. Die Betrachtung der Geschichte führt bei Benjamin zu unerwarteten Begegnungen mit einer blitzhaft aufzuckenden Vergangenheit, die immer wieder anders mit der Gegenwart verflochten ist. Und das Erzählen über die Geschichte als einer unentwegten Abfolge von Ausnahmezuständen, Ruinierung, verknüpft nicht nur Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch allerhand Orte mit der Situation des Erzählens. Das Erzählen selbst ist dabei durch die ganze sprach-

liche Kunst, die dabei zum Einsatz kommt, ein Dispositiv, ein Instrument, der Überhöhung von Orten und Erfahrungen, ein schönes und unterhaltsames Mittel des Meta. Der Historiker Hayden White (1973) hat diesen Gedanken als *epitome* gefasst.⁵

Der Ethnologe Michael Taussig macht dabei auf die enorme Bedeutung des Wandels dessen, wer da nunmehr erzählt, aufmerksam:

In thinking about storytelling as an outgrowth of place, it is helpful to remember Walter Benjamin's suggestion that the origin of storytelling lies in the encounter between the traveler and those who stay at home. He emphasizes the role played by the seafarer and the artisan as wandering journeyman, but in our day and age is it not the displaced person and illegal immigrant who assume that role? In which case, place assumes the status of a phantom limb. (Taussig 2015: 58)

Der letzte Satz ist eigentlich kaum zu ertragen. Wenn man an die seit kurzem im Heimatmuseum in der Nähe meines Wohnortes wiederaufgebauten Flüchtlingsunterkünfte denkt, die neben Fachwerkhäusern und dergleichen stehend die einzigen Orte sind, zu denen diejenigen, die in ihnen untergebracht waren, gehen können und sagen können: schau, das ist der Ort, von dem ich gekommen bin, dann ist das ein wirklich sehr trauriger Gedanke. Und weil das so ist, vermute ich, fragen wir häufig viel lieber nach der Art, in welcher erzählt wird, als nach dem Ort, mit dem die Erzählung verbunden ist. Oder, in anderen Worten, nach der Struktur und nicht so sehr nach dem Kontext.

Es wird natürlich dennoch danach gefragt, *wo* sich all das kreative sprachliche Handeln, welches die normativen Praktiken der Standardisierung und Fixierung (durch Macht, Kartierung, Schrift, usw.) unterläuft, abspielt: Nämlich an Orten, die durch eine

⁵ Ich danke Ingo H. Warnke sehr herzlich für diesen Hinweis.

Vielzahl von Möglichkeiten gekennzeichnet sind. Ana Deumert (2014) weist darauf hin, dass diese Orte ein komplexes Dazwischen darstellen, wo sich Kommunikation als mobil und transformativ erkennen lässt, und erinnert daran, dass Bakhtin dies übrigens bereits in seinen Betrachtungen des Karnevalesken erkannt hat. Die Frage danach, *was* diese Zwischenräume sein mögen, scheint hingegen nicht besonders relevant zu sein; sie tun sich in den meisten Darstellungen sprachlicher Kreativität und kommunikativen Handelns einfach dort auf, wo ein gewisser normaler Ablauf unterbrochen wird. Wenn die Arbeit des Tages getan ist, wird erzählt. In der Kneipe, am Telefon, bevor man weiter muss zum nächsten Termin, auf der Straße in der dort abhängenden Jugendgang. Wenn Ruhe ist, wird erzählt und Sprachkunst gemacht.

Denkt man nun noch einmal an Taussigs Bemerkung zu Benjamin, dann scheint hier aber irgendetwas nicht zu stimmen. Denn wenn es so einfach wäre, dann könnten wir getrost weiter transkribieren, was wir aufgenommen haben. Dann könnte die Linguistik weiter die undurchsichtige, nicht besonders einladende Angelegenheit bleiben, zu der sie geworden ist, und ihre Forschungsorte als ein laborgleiches Feld betrachten. Ich glaube, dass sie das aber nicht mehr darf. Deshalb wäre es vielleicht angebracht, sich zu fragen, von welchen Erfahrungen da eigentlich ausgegangen wird. Denn nach welcher getanen Arbeit sollen die erzählenden Immigrierten gemütlich zusammensitzen und kreativ sein? Nachdem man die erforderliche Anzahl verschwitz und betrunken aus dem *Megapark* getorkelter Kunden oral befriedigt hat, für zwischen fünfzehn und dreißig Euro pro Job? Nachdem man ausreichend lang von Abifeierern verspottet wurde und dann endlich drei Plastiksonnenbrillen verkauft hat? Zwölf Stunden lang Tomaten geerntet hat? Hat man dann eine Pause, die man plaudernd im *third space* verbringt? Selbst wenn dies überzogen erscheint – die wenigsten Menschen migrieren in die Büroräume kleiner Afrikanistikinstitute oder in

vertraglich anständige Arbeitsverhältnisse hinein. Die wesentliche Erfahrung, so sagt unser Bekannter Festus Badaseraye, ist das Ausgeliefertsein auf der Straße, bevor man im Container unterkommt, der einem dann als Paradies erscheint und der nun im Heimatmuseum steht. Erzählt wird davon nicht. Europa (oder was für Bezugsorte man noch nennen könnte) bleibt für die daheim ein ferner, guter Ort. Sprache, die gastlich ist, wird man anders verorten wollen.

Jaques Derrida schlägt vor, Sprache als eine Praxis der Gastlichkeit zu fassen, die zunächst einmal dem anderen Menschen an sich, ungeachtet dessen „wer er ist, wie sein Name lautet, woher er kommt usw.“ (Derrida 2016: 97) gilt und die damit nichts weiter tut als einander in Beziehung setzen, eine Bewegung zueinander zu gestalten. Dieses Sich-Bewegen von Sprache und die Begegnung ihrer Sprecher ist ein ganz wesentliches Moment in Derridas Denken über unsere Beziehungen zueinander und den Sinn, den wir aus ihnen und der Welt, in der sie existieren, machen können: Es erscheint unmöglich, sich Sprechen und Denken in einem abgegrenzten Raum vorzustellen, an dem alles seinen dauerhaften Platz hat. Es gibt keine gesicherte Bleibe, auf die man sich verlassen könnte, und keinen Ort, der sich nicht jederzeit als flüchtig erweisen könnte. Derjenige, der mit den sprachlichen Gepflogenheiten solch ambiger räumlicher Verhältnisse umzugehen habe, sei „wie ein Fremder“ (Derrida 2016: 18-19):

Unter den ernstesten Problemen, die wir hier behandeln, befindet sich das des Fremden oder Ausländers, der, ungeschickt im Gebrauch der Sprache, stets Gefahr läuft, vor dem Recht des Landes, das ihn aufnimmt oder vertreibt, ganz ohne Verteidigung dazustehen; dem Fremden ist zuallererst die Sprache des Rechts fremd, in der die Pflicht zur Gastfreundschaft, das Recht auf Asyl, seine Grenzen, seine Normen, seine Polizei usw. formuliert sind. Er muss die Gastfreundschaft in einer Sprache erbitten, die per definitionem nicht die seine ist, in derjenigen,

die ihm der Hausherr auferlegt, der Gastgeber, der König, der Herr, die Macht, die Nation, der Staat, der Vater usw. Dieser zwingt ihn zur Übersetzung in seine eigene Sprache, und das ist die erste Gewalttat. Hier beginnt die Frage (nach) der Gastfreundschaft: Sollen wir vom Fremden, bevor und damit wir ihn bei uns aufnehmen können, verlangen, uns zu verstehen, unsere Sprache zu sprechen, in allen Bedeutungen dieses Ausdrucks, in all seinen möglichen Extensionen? Wenn er – mit

Vor dem Warten



all dem, was dies impliziert – unsere Sprache spräche, wenn wir bereits alles teilten, was mit einer Sprache geteilt wird, wäre der Fremde dann noch ein Fremder, und könnte man auf ihn bezogen dann noch von Asyl oder Gastfreundschaft sprechen? Das ist das Paradox, das sich noch klarer abzeichnen wird.

Derrida geht von hier aus der Frage nach, wie die Gastfreundschaft (*hospitalité*) im Zuge der stets möglichen Missbrauchung des Gesetzes in Feindschaft (*hostilité*) umschlagen kann; wie die Ruinierung immer zu einer normalen Erfahrung werden kann.

In einer solchen Situation empfiehlt sich weiteres Rückwärtsgehen. In Tamdakht gab es die Möglichkeit, einen morgendlichen Ausritt auf einem sehr schönen schimmelfarbenen Pferd zu organisieren. Wenn man die Historizität der Wege dort bedenkt, ist so ein Ausritt eine gute Idee. Es ging also ein wenig nach Süden, oberhalb eines Wadis, das sich nach einem überraschenden Regen mit Wasser gefüllt hatte. Der nächste Ort hieß Ait Ben Haddou und sah prächtig aus, vor allem aus der nunmehr neu eingenommenen Reiterposition. Was man da so sah, ist heute vor allem ein Weltkulturerbe und Filmkulisse für allerhand Historienfilme. Das Pferd hat in etlichen von ihnen mitgespielt, hatte schon mit persischen Prinzen und mit Jesus zu tun gehabt und wirkte dementsprechend geduldig, auch mit mir, die eigentlich viel lieber radelt. Auf der dem Wadi gegenüberliegenden Seite befanden sich die Wohnhäuser der Leute, die aus Ait Ben Haddou stammten, oder denen der Ort einmal gehört hatte, als er noch ein richtiger Ort gewesen war. Das war vor dem Weltkulturerbeprädiat, vor dem Tourismus, der alles zu einer kaputten Kulisse gemacht hat (d'Eramo 2018).

Es wohne sich ohnehin viel besser im neuen Ortsteil, man sei ja früher oft tagelang nicht weggekommen, jenseits des Wadi, wenn es mal geregnet habe, oder am Ende des Winters, erklärt Chfie, der das Pferd verliehen hat. Das derweil durch den Matsch glitscht, rennen will, fressen will. Ich finde das ein bisschen unangenehm, aber dann auch wieder interessant: Es ist gar nicht so einfach, und was wäre denn, wenn ich hier mit irgendwelchen Waren unterwegs wäre, mit Karawane sogar, und wir nicht weiterkämen. Warten müssten, tagelang, bis der Matsch trocknet oder eine Grenze geöffnet wird, was weiß denn ich. Über Wochen ginge das so, laut Wegweiser in Zagora 52 Tage lang, und wir hätten vielleicht nicht nur ernsthafte Wadiprobleme, sondern auch temporär geschlossene Grenzen, Warteschlangen vor einem Brunnen, Magendarm, einen Konflikt, einen Mitreisenden, der eine lokale Liebschaft pflegt, Stürme, Haboubs, Harmattan, Steinschlag, Wanderdünen, Unfälle, Bein-

brüche, erneute Konflikte, Überfälle. Die Ruinierung ist die Norm, die Katastrophe eine übliche Erfahrung, schreibt Walter Benjamin, das müssen wir jetzt bedenken.

Und während wir warten, dass dieser Normalzustand abklingt und es etwas gewöhnlicher wird und wir weiterkönnen, sitzen wir plötzlich bei einem Kaffee zusammen und warten tatsächlich. Dabei beginnt man sich umzuschauen: Vor uns eine Straße, sie durchquert Ouarzazate und bietet Läden, Hotels und Restaurants. Nichts Besonderes, man würde einfach weitergehen, müsste man nicht warten. Während man wartet, entdeckt man im Laden des alten Mannes, der einen dicken Burnus aus handgesponnener Wolle trägt bei den hohen Temperaturen derzeit, eine Trommel. Man kann die Trommel günstig kaufen und dem Mitreisenden schenken, der ebenfalls wartet, und der musikalisch begabt und versiert ist. Ein Klavierspieler ist er, Linguist noch dazu. Er findet das gut und spricht davon, dass ihn diese Trommel regelrecht gerufen habe und ihn die darauf gespielte Melodie (er sagt: *riddm*) gefunden habe. Das wäre ihm ohne die Ruinierung nicht eingefallen, und er hätte es vielleicht auf einer normalen Linguistiktagung, auf der alles nach Plan läuft, auch gar nicht gesagt. Jetzt aber schon, und so entwickelt sich etwas anderes als sonst: Sprache als Spiel, Möglichkeit, geteilte Stille, Verkörperung, Poesie, Intimität und Verbindung. Man spielt, bleibt, macht einen Witz, redet mit dem warm angezogenen Mann in einer Sprache die man nicht versteht, betrachtet die Straßenseite gegenüber. Da steht *Istanbul* auf einem Schild. Warum? Ich wüsste es gerne, und die Namen für die nebenan verkauften Süßspeisen möchte ich auch wissen. Es gibt *ka'b al-ghazal* ‚Gazellenknochen‘ und *işba' al-a'rûs* ‚Brautfinger‘. In Istanbul gibt es *dilber dudağı* ‚Frauenlippen‘, und in einem venezianischen Kochbuch habe ich einmal von einem Gericht, das *boca di dama* ‚Frauenmund‘ heißt, gelesen. Wir essen etwas aus Mandeln, während wir warten. Mandeln heißen auf Arabisch *lawz*, im Maghreb aber *lûz*. Dieses Wort ist die Grundlage

für die Benennung von allerlei Rhombenförmigem und Geschichtetem in der Kulinarik, beispielsweise *Lasagne*. Mandelhaltiges Blätterteiggebäck, das zu den alten Luxusgütern zählt, die übers Mittelmeer verhandelt wurden, stand wohl Pate dafür, in Venedig und sonstwo (Rodinson 2006).

Beim Warten, während der Normalzustand tobt, lässt sich darüber nachdenken, dass der Mund nicht nur redet, sondern auch schmeckt – letzteres erscheint viel einfacher und rascher vonstatten zu gehen als ersteres – und dass mit jedem von Neugier, Offenheit und Muße getragenen sprachlichem Austausch immer auch die Möglichkeit entsteht, etwas mitzunehmen als neu hinzugewonnenes sprachliches Wissen und Erfahrung komplexer kommunikativer Begegnungen. Man denkt sich vielleicht auch, dass es sich lohnen würde, später, daheim, auch einmal ein Gazellenknöchelchen zu backen. Oder wir kaufen einfach ein Schächtelchen davon und bringen es mit. Wohin aber?

Warten – Unterbrechung, Ruptur, Ausnahme – ist das, was wir als Dazwischen verstehen können, als etwas, das uns vom Daher und vom Dorthin gleichermaßen trennt. Es stört mich üblicherweise zu warten, erfüllt mich in nicht unerheblicher Weise mit Ärger, der dann irgendwann in etwas emotional genau Gegenteiliges kippt, wenn es dann auch egal zu werden beginnt und man Späße macht und einander etwas anbietet (Wasser, Kekse). Der *third space* – das Dazwischen, welches Normen außer Kraft setzen kann – in dem man sich trifft und einander erzählt, sprachliche Kreativität ausübt und lernt, mit anderen sprachlichen Möglichkeiten umzugehen, sein Repertoire verändert, das ist jedes Mal die benjaminsche Ruinierung und Katastrophe, welche uns in dieses Dazwischen hineinzwingt. „Eigentlich wollte ich nach Europa, egal wo dort, gekommen bin ich aus Gambia. Jetzt bin ich hier, bis ich Geld verdient habe, dann gehe ich weiter. Kaufst du eine Postkarte? Selbstgemacht, aus Schmetterlingsflügeln.“ Wir warten und reden und kaufen etwas, wir sind Gastgeber für die mit uns

Wartenden und wir sind Gäste. Derrida fragt sich, ob Gastfreundschaft nur dann gewährt werden kann, wenn Orte sich bereits aufgelöst haben, man seine gesicherte Bleibe verloren hat. Der Ort als das, wo man im Moment des Sprechens *nicht* ist, als Ziel oder Erinnerung, bietet auch hier dieses Dazwischen, in dem Sprache gastfreundschaftlich und wirklich zwischenmenschlich sein kann oder sogar muss. Kein *richtig* oder *falsch* wohnt ihr da inne, sondern eine Offenheit, die Vorstellungen von Sprache als Besitz, Norm, Standard durch bloße Albernheit außer Kraft setzt.

Der Theologe und Literaturwissenschaftler Frederik Ruf schreibt, dass das vom Ausmaß der Katastrophe abhängt. Vor die eigene Haustür zu treten birgt bereits die Möglichkeit eines Bruchs mit allem, was einen beheimaten könnte. Vor die Haustür, jemand hält einen auf, braucht Geld, hat eine Waffe, und danach ist alles weg. Papiere, Karten, die gewohnte Geldbörse mit den abgewetzten Ecken. Ruf schreibt, dass wir zwar nicht gerade verrückt danach seien, ausgeraubt zu werden, aber sehr wohl danach, Brüche und Abenteuer zu erleben. Die gesicherte Bleibe zu verlassen, um anderswo hinzugehen, und Erfahrungen von Brüchigkeit und Unterbrechung zu machen, beschreibt Ruf als ein Bedürfnis, das auch dem Pilgern innewohne. Man geht irgendwo hin, und dann passiert etwas Unvorhergesehenes, man verliert sich und kehrt als verwandelter Mensch zurück:

That what travel means is not just misfortune but seeking misfortune. In some sense, wanting it. And it is of such crucial importance to us that we must call it religious. Leaving home, stepping into the way will lead us away, far away, walking among strangers, being stunned, getting lost – those are religious behaviors. (Ruf 2007: 4)

Auch hier ist es die Ausnahmesituation und das Dazwischenge-tensein, an dem all das transzendente und geheimnisvolle Umgehen mit Sprache hängt. Etwas ganz anderes sagen müssen als

je zuvor. Was sollen wir noch mit der Vorstellung davon, dass hier irgendetwas in geordneten Bahnen verläuft? Am Herd nach getaner Arbeit, Märchenstunde? Sprachwandel, Sprachgeschichte, Sprachkontakt? Was hat das mit unseren Erfahrungen und Körpern und mit den Erfahrungen und Körpern anderer überhaupt zu tun?

Wir gehen also vor die Tür, etwas geschieht uns oder jemand anderem, wir werden zu Gastgebern und Gästen, verlieren kurzzeitig die Sicherheit, das Pferd gleitet aus, wir sagen etwas, das nie zuvor gesagt wurde. Ein Wort wie ein Lichtschein. Denken wir an Gottfried Benns unfassbares Gedicht: „[...] Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer, / ein Flammenwurf, ein Sternenstrich – / und wieder Dunkel, ungeheuer, / im leeren Raum um Welt und Ich“.

Weg

Die Karawanenstraße liegt immer noch vor uns. Es ist heiß. Das ist aber egal, denn diese Wege sind ohne Alternative. Man muss sie nehmen, weil es sonst ziemlich schwierig werden kann, und weil das so ist, zählen sie zu diesen Orten, an denen alle sich begegnen, die irrsten Gestalten. So eine Karawanenstraße, aber auch ein matschiges Wadi, das sind ziemlich kosmopolitische Orte, dort trifft sich alle Welt. Man kennt sich vielleicht sogar. Und wenn man von irgendwoher ankommt, bringt man auch etwas mit: Gebäck, einen Meter Stoff, ein Bild aus Schmetterlingsflügeln. Man war dann irgendwo einander Gast und Gastgeber, und auch das bringt man dann an den Ort mit, der während des Wartens oder in der Normalität der Ruinierung ein utopischer Ort gewesen war: Eine Einsicht, dass man etwas sagen kann, das man zuvor nicht gesagt hat, neue Wörter usw.

Wenn man etwas Zeit hätte, könnte man die Rückwärtsreise fortführen und beispielsweise die Route nach Südosten nehmen. Sie führt nach Algerien und von dort nach Niger, in die Stadt Agadez. Auf dem Weg dahin passiert man einige Orte, die zum Verweilen

einladen könnten. Aghat liegt an einer der Routen, ein Dorf und eine Wasserstelle. Jenseits des Weges erstreckt sich eine von rotem Sediment gefärbte trockene Landschaft, bis hin zum Air-Gebirge. Dort gibt es dann wiederum Dörfer mit Wasserstellen, Timia zum Beispiel, und Asben. Es empfiehlt sich, auf der Route zu bleiben und nicht von ihr abzuweichen. Denn gerät man – etwa im Dunkeln oder im staubverhangenen Harmattan, wenn alles neblig erscheint – tiefer in die rote Wüste, kann man auf die Stadt Jangare stoßen, die die Inversion jeglicher Orte darstellt. Wenn der Beweis dafür, dass man irgendwo gewesen ist, ein von dort mitgebrachtes Ding (Schmetterlingsflügel, ein Paar Schuhe, ein Gewand) oder ein dort erlerntes Wort, ein Gruß usw. darstellen, so ist das Mitbringen von Nichts der Beweis für einen Besuch Jangares. Aus Jangare bringt man nichts mit, und von dort kommt man auch nicht zurück. Dies ist der Beweis dafür, dass es den Ort gibt.

Jangare is said to be in the Red Country, between Aghat and Asben. No living person has ever seen this city close, but all travelers know of its whereabouts and, should anyone enter it, he will never be heard of again. (Scheub 2000: 39)

Möglichkeit einer Vision



Weil bekannt ist, wer dort wohnt, gibt es eine Topographie dieses Ortes. In Jangare leben die Geister, und von dort kommen sie, um im Körper von Menschen Platz zu nehmen. Deswegen heißen die Geister auf Hausa auch *y'an jangare* ‚Kinder von Jangare‘, wenn sie nicht bezeichnet werden als *jimm*, *iskoki*, *marabouts*. Jangare hat, wie andere Dörfer und Städte auch, einen König (*sarki*), den ein Hofstaat umgibt. Er herrscht über einen Ort, der aus zwölf Ansiedlungen besteht, denen jeweils auch ein Oberhaupt vorsteht, nämlich folgende:

Haus des Königs der Geister, seiner Wache, der Metallarbeiter und Blinden	Sarkin Sulemanu
Haus des Bruders des Königs	Sarkin Aljan Biddarene
Haus der Korangelehrten	Malam Alhaji
Haus der Leprösen und Schlangen	Kuturu
Haus der Fulbe	Sarkin Filani
Haus des jüngeren Bruders des Chiefs der Fulbe, der Musiker und Schlachter	Sarkin Aljan Zurkalene
Haus der Wassergeister	Sarkin Aljan Shekaratafe
Haus der Jäger und Tuareg	Mai Dawa
Haus des Königs der Ungläubigen	Sarkin Arna
Haus des Königs der Gwari	Sarkin Gwari
Haus der Nordafrikaner	Barkono
Haus der Magier und Zauberer	Batoyi

Ungefähr zweihundert Geister, erwähnt Scheub, werden den unterschiedlichen Häusern in Jangare insgesamt zugeordnet. Die Aufmerksamkeit lag in der Ethnographie, die sich schon lange mit Besessenheit und Ritualisierung befasst, meist auf den Europäergeistern, wie Jean Rouchs berühmter Film *Les maîtres fous* eindrucksvoll belegt. Im Sinne einer „Ethnographie von unten“ (Kramer 1987: 242 ff.) wird ein diverses Pantheon, das räumlich organisiert ist (gemäß der Herkunft der Geister),

akademisch so repräsentiert, dass diejenigen Figuren in den Vordergrund treten, die dem Forschung treibenden Selbst am nächsten zu stehen scheinen (die Europäergeister also). Ethnographen und Linguisten erweisen sich als wählerische Gastgeber, könnte man meinen, die sich für das interessieren, was ihnen einen ironischen Blick auf das Hegemoniale in der eigenen Gesellschaft zu bieten scheint – *Iskokin Turawa, Y'an Mushe, Kafirai*. In dem man sich den Geistmedien widmet, deren Körper von *Komanda Mugu, Kafaran Gadi, Soja, Mai yak'i, Lokotoro, Gwamnan Bataliya*, oder *Kafaran Sakitar* besessen werden, kann man zeigen, wie der Andere längst verstanden hat, was die koloniale Erfahrung bedeutet, nämlich eine fortdauernde Ruinierung, Schrecken angesichts einer Katastrophe, zu der wir einander werden, in einem Schauspiel von Gewalt. Das Zeigen der in ihrer Subversion machtvollen Bilder von Geistern, die Zerrbilder historischer und lebendiger Gestalten sind (der böse Kommandeur, der Gardekorporal, Soldat, Kriegsherr, Doktor, Sekretär), beinhaltet auch ein Zurschaustellen der eigenen Haltung; kritisch, überlegen. Jean Rouch (1953/54: 0.11) lässt die Ethnographen im Unten sprechen und findet, dass Hauka-Geistbesessenheit wohl dies ist: „[...] un rituel qui est une solution particulière du problème de la réadaptation, et qui montre indirectement comment certains africains se représentent notre civilisation occidentale.“ Diese widersprüchliche Konstruktion des Selbst des Experten, als Fürsprecher der Marginalisierten, der gleichzeitig eine enorme Deutungsmacht über diese beansprucht, wird nicht aufgelöst im hier zitierten Film, und auch nicht andernorts. Dieser Widerspruch zieht sich durch die Texte afrikanistischer Jugendsprachforschung, Teile der feministischen Linguistik, postkolonialen Linguistik, und so fort, auch durch diesen Text.

Warum muss das überhaupt erwähnt werden. Weil wir uns natürlich fragen könnten, ob dieses ganze *Bori, Hauka*, all die Geistbesessenheitskonzepte und ihre Theatralik wirklich von

uns handeln. Geht es überhaupt um uns? Wer erzählt hier denn? Die Europäergeister sind in diesem Pantheon so ganz allmählich erschienen. Sie werden irgendwann in den 1960ern kanonisiert, berichtet Paul Stoller (1995), und fügen sich in Jangare ein, indem sie, wie die anderen Geister auch, bestimmte Vorlieben, Farben und Kleidung erkennen lassen, die sie jeweils kennzeichnen. Geister, die auf das Andere im Anderswo verweisen, gibt es da aber bereits, zum Beispiel die *Buzaye* (Leibeigene Tuareg), *Iskokin Filani* (Rinderzüchter), *Iskokin Larabawa* (Araber). Ebenso wie die Europäergeister verfügen diese über jeweils eigene Sprachen (Krings 1998, 1999), so dass das, was sie den Geistbesessenen sagen lassen, häufig einer Interpretation durch einen spezialisierten Übersetzer bedarf. Der Andere ist in seiner Andersheit erkennbar, durch seine Kleidung, Zigaretten oder nicht, Speisegewohnheiten, so etwas. Aber er ist nicht unerklärlich, sondern er ist übersetzbar. Ich frage mich auch, ob es sich bei all dem wirklich um eine Kostümierung handelt. Die Performativität der Geistbesessenheit wurde so häufig als eines ihrer wesentlichen Bestandteile hervorgehoben, dass es fast selbstverständlich erscheint, hier von einer Ausstattung, einer Kostümierung und Inszenierung zu reden. Werden Geister aber nicht viel eher kuratiert?

Garten

Ich gehe auf meiner mittlerweile recht staubig gewordenen Route weiter rückwärts (das Pferd ist fort). Es ist nicht einfach, nicht vom Weg abzukommen, bei dieser Art des Reisens, und wenn ich abkäme von der Route, würde ich nach Jangare geraten und zum Beweis dafür, dass es diesen Ort und mich gibt, niemals mehr wiederkommen und auch nichts von dort mitbringen. In Jangare würde ich dann zum Gast, von Geistern, die ein Leben führen wie die Menschen, zumindest was ihre Behausungen angeht: Hähne krähen, es gibt Häuser.

Anderes dort wäre nicht so, wie es die Menschen üblicherweise kennen. In Jangare wohnen Repräsentationen all derer zusammen, denen man reisend oder bereist werdend begegnen kann: Lepröse, Metallverarbeitende, Gläubige, Europäer, Rinderzüchter, Leute des Nordens und des Südens usw. An diesem Ort abseits der Routen, jenseits der Landstriche, in denen es Wasser und Verweilgründe gibt, finden sich somit diejenigen, die an jedweden Begegnungen mit dem Anderen Anteil gehabt haben könnten, sämtliche Möglichkeiten zwischenmenschlicher Begegnungen sind gegeben. Inmitten des Netzwerks aus Routen, dort wo nichts ist, findet sich also eine völlige Inversion: Dort sind nämlich alle, und sie leben miteinander, harmonisch irgendwie. Eine Utopie inmitten dystopischer Orte, an denen man nichts tut als umkommen. Die eigene Auslöschung ist in diesem Utopia hingegen lediglich nur eine Auslöschung für die anderen, etwa die Familie daheim. Man würde für die Menschen der normalen, katastrophalen Welt verloren sein, aber bei Gastgebern zu Besuch sein, die deswegen, weil sie die Erfahrung der Entortung selbst gemacht haben, zu den Besten gehören. Man wäre selbst ein guter Gast.

Wenn die Gastgeber dann ihrerseits auf Reisen gingen, um in Körpern anderer Platz zu nehmen, dann würden sie nicht von einem bestimmten Ort aufbrechen, obwohl die Existenz des Orts Jangare dies ja eigentlich suggeriert. Aber als invertierter Ort ist Jangare vielfach und unfest: eine Möglichkeit des Hier, das immer auch ein Dort ist. Und deswegen wären seine Bewohner Gäste und Gastgeber gleichzeitig, so wie die Geistbesessenen auch. Jenseits des utopischen Ortes, der allen Fremden gleichermaßen gehört, ist immer nur Fremdheit. Und das lässt mich noch einmal an Hannah Arendt denken, diesmal an ihren berühmt gewordenen Einwand, dass sie, die Emigrierte, sehr wohl noch auf Deutsch schreiben könne in ihrem Exil. Es sei ja schließlich nicht die Sprache, die verrückt geworden sei. Die Sprache ist ihr noch geblieben, als alles andere bereits verloren war. Etwas äh-

liches hat auch Paul Celan einmal gesagt: „Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem“ (Celan 1990 [1958]: 38).

Wenn man sich vorstellt, dass es bei der Besessenheit durch Geister keineswegs ausschließlich um das schaurige Theater des katastrophalen Kolonialismus geht, sondern um die Kuratierung eines riesigen Archivs der Verflechtungen, das Erinnerungen an die Beziehungen zu anderen bewahrt, dann kann man sich genauso gut vorstellen, dass das, was die Geister da sagen und tun, das ist, was ihnen und uns unverloren geblieben ist. Die Sprache der Europäergeister, etwa von Matthias Krings und Paul Stoller sorgfältig erkundet, ist für mich deshalb ein sehr abstraktes historisches Exponat: Was immer auch dargeboten wird, ist auch die Erinnerung daran, dass Reisen eine Grundlage sprachlicher Arbeit darstellt und dass diese Arbeit einen bedeutenden Teil dessen ausmacht, was die sich hier in einer abstrahierten Form einander Begegnenden jeweils als Menschen wahrnehmen lässt. Das ist in der Tat ein subversiver Text, denn denjenigen, der mir meine Menschlichkeit, oder Gleichwertigkeit, verweigert, als jemanden zu betrachten, der das ist, was auch ich bin, enthebt mich in nicht geringem Maße der Rolle des Opfers und des Heimatlosen.

In diesem Zusammenhang sehe ich auch die Konstruktion von Geschichte derjenigen Orte, die man erreichen würde, setzte man das Rückwärtsgehen weiter fort. Dann träfe man vielleicht nach einiger Zeit in Kano ein, das von einer Mauer mit Stadttoren umgeben war, von denen man noch einige zu sehen bekommt. In der Nähe eines nördlich gelegenen Tores, des Kofar Mata, befanden sich Färbergruben, von denen ebenfalls noch etwas zu sehen ist. Die Reisenden, denen während ihres Weges durch die trockenen Landstriche des Nordens der Schweiß über das Gesicht und den Rücken geronnen war und ihre indigofarbene Kleidung hat ausbluten lassen, konnten dort unmittelbar nach ihrer Ankunft in der Stadt ihre Turbane und Gewänder herrichten lassen, in schönem dunklen Blau.

In Kano gibt es verschiedene Stadtviertel, genau wie in Jangare. Eines davon heißt Tudun Jukun; sein Name verweist auf die Eroberung der Stadt durch die Jukun, die für einige Zeit über ein Reich herrschten, dessen nördlichste Ausdehnung dieser Endpunkt der Karawanenroute dargestellt haben soll. Erkundigt man sich nach der Geschichte der Orte, die heute von Jukun bewohnt werden, dann erfährt man etwas über Ursprünge im Osten. Mekka, Medina, Bagdad, das Niltal. Solche Geschichten werden oft erzählt, man nennt sie nach dem in ihnen wiederholt vorkommenden persischen König „Kisra-Legenden“ (Mathews 1950, Stevens 1975, Stewart 1980). Die Leute von Jangare behaupten übrigens dasselbe: Auch sie kommen aus dem Osten, es gibt in ihrer Geschichte einen König vom Roten Meer, und einen Namen, der diesen Gedanken aufgreift, *y'an gabas* ‚Kinder des Ostens‘ werden die Geister auch genannt.

Rückwärtsgehend von Kano erreicht man dann noch ohne größere Umstände den Ort Pindiga, in der Nähe der Stadt Gombe. In Pindiga hat vor Jahren ein stiller älterer Herr auf einer Schreibmaschine die Geschichte dieses Ortes aufgeschrieben und archiviert. Sein Name war Musa Tafida, und obgleich seine Geschichte dieses Ortes vor allem aus der Beschreibung von sich immer wiederholender Bewegung besteht – der Iteration des Gehens, Weitergehens, Weiterziehens – ist er meines Wissens nur ein einziges Mal wirklich aus seiner Heimat in Nordostnigeria fortgekommen, und das war, als er auf Hadsch ging. Sein Bericht besteht darüber hinaus in weiten Teilen aus einer Aneinanderreihung von Ortsnamen: Da hat man gewartet, dort ist man sich begegnet, hier wurde man vertrieben, da ging es weiter:

Su Jukunawa sun fito ne daga Nyamal tare da Barebari. Don dama su Jukunawa dan na miji ne, su kuma Barebari 'dan mace ne. Suka zo suka zauna a Sudan daga Nyamal, sun yi kamar shekara (9) tara suna zaune a Sudan, sai suka tashi daga Sudan sai suka zo Gazarguno tare

da Barebari watau a cikin kasar Borno, suka yi kamar shekara (3) uku, sai su Jukunawa suka tashi suka zo Tibati wato a gindin Dutsen Bima.⁶

They, the Jukuns came from Yemen, together with the Kanuri people. [...] They came from Yemen and settled in the Sudan, where they remained for nine years together, until they left Sudan and came together with the Kanuri to Ngazargamo, this is to say to the country of Bornu, where they stayed for three years, until the Jukuns left and came to Tibati, this is the area of Dutsen Bima. (Storch 2017: 204)

Aus allem wird hier Sinn gemacht, zum Beispiel aus der phonetischen Ähnlichkeit der Toponyme Kartu (ein Ort ganz in der Nähe) und Khartoum, daher der Verweis auf Sudan. Solche Listen von Namen ergänzen die Texte der Geister und sind Teil eines Archivs, das sich aus Dokumenten unterschiedlicher Genres konstituiert. Und so sind die Bewegungen von Körpern entlang vielbegangener Routen, ihr Verharren an Orten, an denen gewartet wird, und ihr Miteinanderinbezugssetzwerden Teil dessen, was in der Topographie Jangares wie auch der Migrationsroute der Vorfahren abgebildet wird. Es geht also um Mythen, und zwar nicht nur der Herkunft, sondern auch des Weitergehens, des Sich-Begegnens und Sich-Erneuerns. Barthes erwähnt in seiner Mythologie, dass es bestimmte Gegenstände gibt, die nur für einen Augenblick von der mythischen Rede erbeutet werden und die dann wieder verschwinden. Um dieses ephemere Moment in der Mythologie geht es mir hier, was uns nicht zum Sinn der Wörter, sondern zum Sinn der Dinge selbst gelangen lässt. Der Mythos, sagt Barthes (2013: 252), ist eine „von

⁶ Tafida schreibt das alles auf Hausa, obwohl es ihm um die Geschichte der Jukun geht (*Tarihin Jukunawa*) – die Herkunft aus dem Jemen und die Migration nach Westafrika, mit all ihren Stationen (Sudan, Ngazargamo, usw.). Jukun hat man aber, anders als Hausa oder Arabisch, vorzugsweise nicht geschrieben, weil es über schwer zu kontrollierende Kräfte verfügte.

der Geschichte gewählte Rede; aus der ‚Natur‘ der Dinge kann er nicht hervorgehen. Die Rede ist eine Botschaft.“ Aber was wird von dieser Botschaft hier überhaupt offenbar? Um zu verstehen, was gesagt wird, muss man die Form des Textes befragen, sein Meta: „Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau; er deformiert“ (Barthes 2013: 277).

Welche Dinge und welche Bezeichnungen geraten also in den Blick? „[...] der Mythos ist stets Diebstahl an einer Sprache. [...] Aber die Sprachen [*langages*] leisten auf unterschiedliche Weise Widerstand“ (Barthes 2013: 280). Sie tun dies, indem sie sich dem materialisierten Text entziehen und in eine Form des Schweigens Eingang finden, die in der Bewegung selbst liegt.

Ein utopischer Ort also, eine utopische Geschichte auch, deren einzelne Bestandteile aber keineswegs utopisch sind, sondern Räume und Zeitpunkte abbilden, die etwas mit erinnerten tatsächlichen Begegnungen und Aufhalten zu tun haben. Die Listen von Ortsnamen und die Wörter der Geister zeugen dabei jedoch nicht nur von den Begegnungen selber, sondern auch von der Brüchigkeit von Beziehungen und der Erfahrung des Verlusts der festen Bleibe. Wer über die Geschichte des eigenen Ortes vor allem zu sagen hat, dass ihm zahlreiche Siedlungen anderswo vorhergegangen seien, bezieht sich auf historische Erfahrungen, die Walter Benjamin als eine Abfolge von Katastrophen beschrieben hat, auf den immer wieder neu eintretenden Ausnahmezustand. Nichts ist sicher, jede Bleibe kann zu einem Ort werden, von dem man fliehen muss oder von dem man vertrieben wurde. Man könnte sich erinnert fühlen an Igor Kopytoffs Idee der Grenzergesellschaften (1987), die durch die strategische Verwendung dieser Erkenntnis eine höchst erfolgreiche Form der Gestaltung von Gemeinschaft kannten bzw. kennen.

Anne Carsons „short talk on where to travel“ (1992: 35) erzählt diese Geschichte aus einer anderen Perspektive. Man schaut nicht auf die sich bewegenden Körper, sondern auf den Ort, in

seiner Vielgestaltigkeit. Am Ende fällt Licht auf diesen Ort, der zwar ruiniert, aber noch immer sichtbar ist; dort gibt es vielleicht gerade wegen seiner Nichtung etwas Besonderes zu finden, gleich dem Zuhause des Gastgebers, der weiß, was Entortung bedeutet.

I went travelling to a wreck of a place. There were three gates standing ajar and a fence that broke off. It was not the wreck of anything else in particular. A place came there and crashed. After that it remained the wreck of a place. Light fell on it.

Die Wracks der Orte, an denen die erschöpften Pilger Ruhe fanden, sind in der Erinnerung und in ihren ruinierten Überresten überall präsent geblieben, wie im Falle jenes Mannes, der von der Ruine eines umwallten Gartens berichtete, in welchem noch immer ein Paradiesbaum wachse. Was er dann zeigte, war ein uralter Granatapfelbaum mit hagebuttengroßen Früchten inmitten der fast ganz verschwundenen Anlage des alten Emirpalasts in der Nähe seines Dorfs, in Nordostnigeria, vor Jahren.

In der *Encyclopaedia Iranica* (Eilers 2011) findet sich zu dieser Wendung der Geschichte folgender Eintrag:

باغ

Bāg, the Middle and New Persian word for “garden,” as also the Sogdian *βāγ*, strictly meant “piece” or “patch of land,” corresponding to the Gathic Avestan neuter noun *bāga-* “share,” “lot” (Y. 51.1; see Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasburg, 1904, col. 952) and to the Old Indian masculine noun *bhāgá* “share,” “possession,” “lot,” which appears in Kauṭilya’s *Arthasāstra* with the similar connotation of a share in landed properties. [...] The old word for “garden” *paridaiza-* (Old Persian **paridayda-*), literally “walled” (whence *pardēz*, Greek *ho parádeisos* “park for animals,” “paradise,” Arabic *ferdaws*) survives in

the New Persian *pālīz* “vegetable garden,” “melon bed,” though today this most often denotes an unenclosed patch.⁷

Die etymologische Verbindung von „Teil“, „Landbesitz“, „Paradies“ und „Melonenbeet“ ist zunächst einmal schön. Sie lässt an Melonenkonfekt denken und an einen Ort, an dem man dasselbe ungestört verzehren kann und aus dem man auch nicht sofort wieder weg muss. Irgendwann wird man sich entweder überfressen oder etwas angemaßt haben, und dann wird entweder geplatzt oder vertrieben. Was bleibt, sind die Philologien, historische Linguistik, Kunstgeschichte und Religionswissenschaften. Der Garten Eden ist historisch das gleiche wie das Paradies im Koran mit seinen Bächen von Milch, Honig und Wein, und dieses wiederum gleicht den Gärten des Orients in den Berichten alter Reisender.⁸

In den persischen Gärten, die die Vorbilder für die Gärten Indiens, die orientalischen, maurischen, andalusischen und mittelalterlichen europäischen Gärten waren, wuchsen neben Granatapfelbäumen auch Mandelbäume und Orangen, neben vielen anderen schönen Pflanzen, die entweder angenehm dufteten oder gut schmeckten oder beides. Das architektonische Gestaltungsprinzip dieser Gebiete ist der vierteilte Garten, چهار باغ, DMG *čahār-bāg*, der durch Kanäle und Bauwerke gegliedert wird. In solchen Gärten kommt nicht nur den einzelnen Pflanzen, die oft auch heilende Wirkung haben, besondere Bedeutung zu, sondern auch den Grundbestandteilen des gesamten Raums. Das Licht der Sonne, der Schatten, den die Bäume und Palmen spenden, die kühle Erde, die Kioske und die Wasserspiele und Kanäle bilden die

⁷ [<http://www.iranicaonline.org/articles/bag-i>] (20.12.2019)

⁸ Man sollte erwähnen, dass das Melonenkonfekt *calisson* heißt und dass es rhombisch geformt ist. Rhombische Formen sind charakteristisch für geschichtetes Mandelkonfekt aus dem östlichen Mittelmeerraum, was für diesen Text von gewisser Bedeutung ist.

Ordnung einer idealen Welt ab, ihre Essenz, ihren vollkommenen Zustand. Gärten dieser Art dienten der Ruhe und spirituellen Sammlung, der Abkühlung und Zuwendung, jenseits des Lärms und Staubs der Stadt und der Straße.⁹

Alain Corbin beschreibt in seinem berühmten Buch *Territoire du vide* (1988), wie die historischen Zusammenhänge zwischen der Schaffung einer Landschaft und ihrer Imagination – der Genealogie der Praxis der Nutzung der natürlichen Umwelt – zurückverfolgt werden können bis in die Ära des Übergangs, die von der römischen Republik zum römischen Imperium führte. Corbin zitiert Cicero, Plinius den Jüngeren, Seneca und andere und erinnert uns an die Beschreibung von Villen am Meer mit Blick auf Klippen und Strände, an denen Gastgeber und Gäste Muße genossen, Zeit verbrachten, die der Erfrischung des Geistes und der Selbstfindung gewidmet war – entfernt von der Politik der Macht und beruflichen Pflichten. Das lateinische Wort *otium* beschreibt in diesem



Luft, Wasser, Erde

⁹ Man sollte erwähnen, dass der Kiosk كوشك DMG *kūšk*) nicht nur eine weitere Einrichtung persischen Ursprungs ist, sondern auch eine eigene Form des Paradieses, eine Art Mikroparadies, das aus der Kindheit übrig geblieben ist, mit den für immer bleibenden Gerüchen nach Gummischlangen, Lutschern, türkischem Nougat. Ich erinnere Bier in bauchigen Flaschen, rotgesichtige Männer draußen am Tresen. Die Zeitung, mit der Schlagzeile „Elvis tot“.

Kontext ein Konzept, das sich vage mit „Urlaub“ übersetzen lässt: weg von allem, an den Strand, in einer luxuriösen und dennoch einfachen Umgebung, ausruhen, am Strand entlang spazieren, Zeit mit Freunden und Familie verbringen. Dies wurde keineswegs als Zeitverschwendung oder Faulheit angesehen. Die Eliten, für die das *otium* reserviert war, betätigten sich dort in der Darbietung von Klassenzugehörigkeit und Privileg, an einem Strand und in einer Umgebung, die sorgfältig angelegt waren, um idealisierten mythologischen Umgebungen zu ähneln. Und hier kommt die andere Bedeutung von *otium* ins Spiel: „Vielfalt“. Umgeben von einer idyllischen, aber dennoch konstruierten und arrangierten Umgebung hörte man das Rauschen einer Quelle, singende Vögel, eine sanfte Brise in den Bäumen und die Wellen, die sich am Strand brachen. Am Strand spürte man den weichen Sand unter den Füßen, blickte auf das Meer und las später Gedichte oder schrieb einen Brief, sammelte Muscheln und Kieselsteine. Nach den philosophischen Diskussionen folgte ein Bad und dann vielleicht ein Spiel. Raum, der auf solch heilende Weise organisiert ist, wurde als *locus amoenus*, ein „schöner Ort“, gedacht.

Die Idee des Gartens als Ort geistiger Erfrischung blieb selbst in den Landschaftsgärten der Vorromantik und der Romantik relevant. Inmitten der naturalistischen Gartengrammatik des *Sharawadji* (Chiswick 1730er) oder des *Englischen Gartens* (München 1804-07) finden sich nicht nur orientalistisch gestaltete Ruheorte, sondern auch eine komplizierte Gestaltung von Wasserflächen und -spielen. In der Literatur der Romantik sind es häufig die verborgenen Gärten der Innerlichkeit, die der Protagonist, nachdem er vom gewöhnlichen Weg abkommt, entdeckt. Caspar Scheunens Aquarell des Pergolagartens von Schloss Stolzenfels (1850) zeigt eine solche Szene, in deren Zentrum ein kühler Springbrunnen plätschert, vor dem zwei Prachtfasane stolzieren. Der Brunnen ist stets die bedeutendste Architekturstaffage in diesen Gärten, und sein Dekor verweist in der Regel auf mediterrane und orientalische

Bezüge. Diese Zitate sind nicht allein Ausdruck orientalistischer Veränderung, sondern erzählen auch etwas von den Phantasien des Entdeckens alter Orte und vergessener Kostbarkeiten. Die komplizierten Wasserspiele in den europäischen Anlagen des 18. und 19. Jahrhunderts und die raffinierte Wasserversorgung und Wasserinstallation im maurischen Garten stehen in einem Bezug zueinander, weil sie beide alte Techniken und Wissensformen im Unsichtbaren platzieren, deren Effekt aber eben höchst sicht- und hörbar ist. Die Metaphorik dieser Gestaltungselemente wandelt sich in der Romantik zum Ausdruck der Gewissheit darüber, dass unser Wissen dessen, was uns umgibt, ausschnitthaft ist; die Welt birgt Verborgenes und Verwunderliches (Oesterle 2013, Wegner 2013), dem auf dem Grund gegangen werden kann, auf die Gefahr hin, dass man an diesen Entdeckungsorten selbst verloren geht.

Die mithilfe der komplexen Systeme unentwegt am Plätschern gehaltenen Brunnen erfüllen aber auch einen weiteren Zweck, und zwar die Gestaltung von kleinen Räumen, in denen intime Zwiesprache und stille Einkehr möglich werden, ohne gesellschaftliche Konventionen zu verletzen. Die in der Nähe des Wassers Plaudernden sind nicht den Blicken anderer entzogen, sehr wohl aber ihrer Zuhörerschaft. Das, was am Rand des Wasserspiels besprochen wird, mischt sich in das Gurgel des Brunnens und wird unverständlich, obwohl es hörbar bleibt. Ein intimer Ort, der jedoch offen bleibt, nicht separiert oder abgelegen, sondern inmitten des Geschehens.

Die zentrale Platzierung des Brunnens lässt eine Bühne entstehen, die zwar von allen Seiten einsehbar scheint, aber in ganz und gar sinnvoller Weise ein gutes auditives Verstehen des dort Dargebotenen verhindert. Der Ort der Innerlichkeit ist ein Ort des Nicht-Zuhörens, des Ruhens ohne die Verpflichtung auf einen geistreichen Einwurf, eine Replik, eine gescheite Frage, eine Beurteilung. Die Zeit verstreicht und verplätschert, es wird gesagt was gesagt wird, und wir dürfen uns schweigend oder sprechend

ausruhen, wie wir mögen, und uns auf die Stimmen und Resonanzen in unserem Inneren konzentrieren.

Das ist insofern interessant, als diese Orte häufig als Refugien und Räume der Abkühlung von den Beschwerden des Wanderns und des Betriebs gedacht werden. Die oft beschwerliche Reise der Pilger, der Adligen auf ihrer Grand Tour, der Abenteurer auf dem Weg in ein lohnenderes Leben war nicht nur durch die Mühen der langen Märsche und Ritte gekennzeichnet, sondern auch durch die vielen Unterbrechungen, die erforderlich machten, zu warten, zu verhandeln, usw. Die Begegnung mit Anderen impliziert in der Regel auch die Notwendigkeit des Gebrauchs der Sprache der Anderen, der Anstrengung, der Bürde der Kommunikation überhaupt. Immer muss etwas gesagt und gehört und erwidert werden, und dieses Sagen und Hören sind harte soziale Arbeit.

Die Einladung, sich im Garten auszuruhen und abzukühlen hingegen entpflichtet den Gast von der Aufgabe und Last der Übersetzung. Er kann dem Plätschern lauschen, Wasser trinken und sich dennoch nicht alleine gelassen fühlen. Der Brunnen in der Mitte der Gartenanlage oder des Hofes im Riad erfüllt also etwas, das jenseits dieses *locus amoenus* nicht möglich ist: er befreit den Gast von den Bürden der Sprache, erlaubt ihm, endlich Ruhe zu finden und sich dennoch nicht von den Anderen entfernt fühlen zu müssen. Diese architektonisch eingebettete Sprachlosigkeit ist die eigentliche Form der Begegnung, weil sie ein Gespräch zulässt, ohne Verstehen vorauszusetzen.

Es ist kein Wunder, dass auch andere Formen des Reisens und damit des Tourismus die Wertschätzung solcher Orte in den Vordergrund treten lassen. Zu den beliebtesten Sehenswürdigkeiten Marrakeschs zählen seine Gärten, vor allem der *Jardin Majorelle* und der sogenannte *Jardin Secret*, die meist romantisierend und orientalisierend beschrieben werden. Während von diesen Gärten am Ende nur die zu bunten Bildbänden gedruckten Phantasien bleiben, weil in ihnen weiter eingekauft und kon-

sumiert werden muss, fotografiert wird und laut erklärt wird, sie im Sinne Augés (1992) längst zu Nicht-Orten geworden sind, trifft das für andere Gärten nicht zu. Dies sind die *plots, shares, melon beds* und *vegetable gardens*, von denen in der eingangs zitierten *Encyclopaedia Iranica* die Rede war. Ihre Existenz, zum Beispiel in Tamdakht am südlichen Rand des Atlasgebirges, setzt eine gewisse Souveränität der Bearbeitung des Lands und des Bodens voraus, ebenso wie die gemeinschaftliche Pflege der Bewässerungssysteme. Das Schöne ist, dass es keine Mauer gibt; *this most often denotes an unenclosed patch*. Inmitten der Gärten mit ihren Oliven und Mandeln, Feigen und Rosen, mischen sich Vogelstimmen mit dem Plätschern der Kanäle und Brunnen, während die Gespräche der an ihnen arbeitenden Paare undeutlich bleiben und der einzige Ausdruck von Gastfreundschaft eine wortlos überreichte Gabe ist.

Noch weiter rückwärts zu laufen ist jetzt nicht mehr erforderlich. Man kann genauso gut auf den vom Licht beschienenen ruinierten Ort blicken und sich an die zahllosen anderen Orte erinnern, die diesem ähneln. Man kann sich die Frage stellen, ob es eine Sprache gibt, die zu diesen Orten gehört und in der man von ihnen berichten kann. Es müsste vielleicht eine unverlorene Sprache sein, und ich frage mich, wem sie unverloren zu sein hat.



In den Garten

Im Berberzelt neben dem *Megapark* könnte man nochmal *Lamma bada* auf dem Handy spielen, das aber mittlerweile ganz und gar zersprungen ist. Es ist beim Aufsteigen auf das Pferd das erste Mal auf den Boden gefallen, dann beim Warten in Ouarzazate und ein weiteres Mal beim Rückwärtsgehen am Rand des Roten Lands. In Pindiga hat es mir jemand scherzhaft aus der Hand geschlagen, ist fortgelaufen und hat gelacht. Seitdem fehlt ein ganzes Stück Glas; auch hat die Klarheit der Klangwiedergabe nachgelassen. Also summt man ein wenig vor sich hin und überlegt sich, dass es in diesem Zelt aus Lastwagenplanen sicher einige Leute gibt, an Kissen gelehnt Tee trinkend und rauchend, denen klar ist, dass die Geschichte von Jangare eine merkwürdige Widersprüchlichkeit birgt; sie berichtet von einem oszillierenden Ort, der der Nukleus all unserer Beziehungsgeflechte ist und gleichzeitig Stätte unserer sozialen Auslöschung. Dort hört man alle Sprachen, die es zu hören gibt, bruchstückhaft.

Warten

„There might be something to be gained from acknowledging uselessness – even if it is not on the agenda of today’s world of knowledge producers and knowledge managers“, endet das Zitat aus Marilyn Stratherns Vortrag, mit dem dieser Text begann. Was gibt es Nutzloseres als Zeit, die wartend verbracht wurde. Wartend wird Ohnmacht erlebt, und „[w]arten lassen ist ständiges Vorrecht jeder Macht, ‚jahrtausendalter Zeitvertreib der Menschheit‘“ (Barthes 2013: 100). Die in der Schlange Wartenden büßen Eigenständigkeit und Distinktion ein, ohne dafür wenigstens die Garantie zu erhalten, dass ihr Verharren in der Schlange, im Warteraum, im Lager zu irgendetwas führte.

Sie treten aber auch in liminale Räume und Zustände ein, in denen sich das eine in das andere verwandelt. Warten, diese nutzlose Zeitverschwendung, birgt Magie, denn im Warten, genauer

dem Fertigwarten und Zuendewarten, liegt die Kraft, die Realität zu verwandeln. Die Praktiken der Initiation und der Immigration beinhalten gleichermaßen Formen des Wartens, das dem Vergehen der Zeit dient, als auch der Steigerung der Hoffnung: Abwarten und Erwartung. In seiner paradoxen Kraft, das Nutzlose urplötzlich in das Machtvolle kippen zu lassen, ist das Warten eine Gefahr für oder zumindest eine Herausforderung an die Macht. Während man die Wartenden in einen Zustand der erzwungenen Passivität versetzt, die auch jeder Freiheitsbeschränkung zugrunde liegt, weist man sie auch auf die Möglichkeiten des Liminalen hin, die Vorstellungen der Subversion:

Als vermeintlich moderne Menschen sind wir der Passivität des Wartens nicht machtlos ausgeliefert. Wir können der aufgezwungenen Zeitvergeudung mit Aktivität und Aneignung begegnen und so die Fremdbestimmung in Augenblicke kathartischer Selbstbestimmung verwandeln. Wartezeit, so zu eigen gemacht, ermöglicht Begegnung mit sich selbst, eine Unterbrechung des eilig und effizient geführten Tagesablaufs, einen Ausstieg aus permanent zweckorientierter Tätigkeit. Man steht in Ruhe an einer Haltestelle, blickt in den Regen, genießt die Langeweile, beobachtet Mitmenschen, lässt Gefühle und Gedanken aufsteigen, die sonst hinderlich sind. Man kann sich wahrnehmen, besinnen, versenken, befragen. (Knecht 2019: 35-36)

In seinem Essay über das Warten als aussterbender Kulturtechnik fragt Johannes Vincent Knecht nach der Nutzbarkeit eines komplexen Zustands, der nicht nur Kreativität und Austausch beflügelt, sondern auch Selbstfindung und Reflexion. Sehr viel nützlicher sei nach allgemeiner Vorstellung die abzuwartende Zeit konsumierend und kommunizierend verbracht, am Smartphone Informationen ihrer weiteren Verwertung zuführend, in der zur Shopping Mall gewordenen Bahnhofshalle unsinniges Zeug kaufend. Warten, argumentiert Knecht, ist eine Tätigkeit, die an

allen Orten, an denen sie erwartungsgemäß ausgeführt wird, zunehmend konsequent unterbunden wird – in der Warteschleife am Telefon mit ihren vielen Werbeeinspielungen, am Flughafen mit seinem Konsumangebot, auf Reisen und sonstigen Wegen mit dem mobilen Endgerät.

Andreas Bandak und Manpreet Janeja (2018) erkennen im Warten darüber hinaus sehr viel größer dimensionierte Kräfte des Wandels: Menschen warteten, während sie auswandern und flüchten, ganze Nationen warteten auf bessere Zeiten, während imperiale Konstellationen fort dauern. Die Texte der Wartenden aus ihren Gefängnissen und Lagern legen beredtes Zeugnis ab und sind Erinnerung und Mahnung (Boochani 2018). Das Nutzlose und seine Erzählungen bergen etwas von Bedeutung; sie sind Zeugnis auch davon, dass es noch immer auch andere Möglichkeiten gibt.

Literatur

Arendt, Hannah. 1996. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.

Augé, Marc. 1992. *Non-lieux*. Paris: Éditions du Seuil.

Barthes, Roland. 2013 [1957]. *Mythen des Alltags*. Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. 2019 [1940]. Über den Begriff der Geschichte. *Gesammelte Schriften* 1.2, S. 691-704. Berlin: Suhrkamp.

Benn, Gottfried. 1988. *Gedichte*. Frankfurt am Main: Fischer.

Block, David. 2014. *Social Class in Applied Linguistics*. Oxon & New York: Routledge.

- Bongartz, Christiane & Anne Storch. 2019. Radikales Begegnen. *Weitergehen* 1: 14-17.
- Boochani, Behrouz. 2018. *A Letter from Manus Island*. Adamstown: Borderstream.
- Carson, Anne. 1992. *Short Talks*. London/Ontario: Brick.
- Celan, Paul. 1990. Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen 1958. *Der Meridian und andere Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Corbin, Alain. 1988. *Le territoire du vide. L'Occident et le plaisir du rivage 1750-1840*. Paris: Flammarion.
- D'Eramo, Marco. 2018. *Die Welt im Selfie. Eine Besichtigung des touristischen Zeitalters*. Berlin: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2016. *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen.
- Deumert, Ana. 2014. *Sociolinguistics and Mobile Communication*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Eilers, Wilhelm. 2011. 'Bagh'. *Encyclopaedia Iranica* Vol. III, Fasc. 4, S. 392-393. [<http://www.iranicaonline.org/articles/bag-i>] (20.12.2019)
- Heidegger, Martin. 2010. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Gesamtausgabe 74. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Horvath, Agnes & Arpad Szakolczai. 2018. *Walking into the Void*. London: Routledge.

- Janeja, Manpreet K. & Andreas Bandak (Hrsg.). 2018. *Ethnographies of Waiting*. London: Bloomsbury.
- Jaworski, Adam & Crispin Thurlow. 2010. Introducing semiotic landscapes. In Jaworski, Adam & Crispin Thurlow (Hrsg.), *Semiotic Landscapes*, S. 1-40. London & New York: Continuum.
- Knecht, Johannes Vincent. 2019. Warten. Zur Erkundung einer aussterbenden Kulturtechnik. In Brigitte Kölle & Claudia Peppel (Hrsg.), *Die Kunst des Wartens*, S. 34-39. Berlin: Wagenbach.
- Kopytoff, Igor (Hrsg.). 1987. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kramer, Fritz. 1987. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Krings, Matthias. 1998. *Geister des Feuers*. Hamburg: Lit.
- Krings, Matthias. 1999. On history and language of the European Bori spirits of Kano, Nigeria. In Heike Behrend & Ute Luig (Hrsg.), *Spirit Possession, Power and Modernity in Africa*, S. 53-67. Oxford: James Currey.
- Mathews, A.B. 1950. The Kisra legend. *African Studies* 9.3: 144-147.
- Nassenstein, Nico & Anne Storch. Im Druck a. Divisions and schisms in the party space: voices from the margins. In H. Andrews (Hrsg.), *Tourism and Brexit*.
- Nassenstein, Nico & Anne Storch. Im Druck b. Balamane: Variations on a ground. In Ingo H. Warnke & Elisa Erbe (Hrsg.), *Macht im Widerspruch*.

- Neshat, Shirin. 2017. *Looking for Oum Kulthum*. Berlin: Razor Film.
- Oesterle, Günter. 2013. Garten versus Landschaft – Zwei verschiedenartige Auffassungen des Romantischen in der Aufklärung und in der Romantik. In Inken Fromann und Karl Weber (Hrsg.), *RheinMainRomantik Gartenkunst*, S. 49-58. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Rodinson, Maxime. 2006. Venice, the spice trade and eastern influences on European cooking. In Maxime Rodinson, A. J. Arberry & Charles Perry, *Medieval Arab Cookery*, S. 199-216. Totnes: Prospect.
- Rouch, Jean. 1953/54. *Les maîtres fous*. Paris: Comité du Film Ethnographique.
- Ruf, Frederick J. 2007. *Bewildered Travel*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Scheub, Harold. 2000. *A Dictionary of African Mythology. The Mythmaker as Storyteller*. Oxford: Oxford University Press.
- Stevens, Philip. 1975. The Kisra legend and the distortion of historical tradition. *Journal of African History* XVI.2: 185-200.
- Stewart, Marjorie H. 1980. The Kisra legend as oral history. *International Journal of African Historical Studies* 13: 51-70.
- Stoller, Paul. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- Storch, Anne. 2017. Emotional edgelands. In Anne Storch (Hrsg.), *Consensus and Dissent*, S. 193-212. Amsterdam: Benjamins.

- Strathern, Marilyn. 2006. Useful knowledge. *Proceedings of the British Academy* 139: 73–109.
- Taussig, Michael. 2015. *The Corn Wolf*. Chicago: University of Chicago Press.
- Warnke, Ingo H. & Anne Storch 2019. »This Arrogance ...«. Communicative Ruination and Neocolonial Language Games. Vortrag gehalten auf der *16th International Pragmatics Conference*, Hongkong.
- Wegner, Reinhard. 2013. Die unvollendete Landschaft – Bildkonzepte um 1800. In Inken Fromann & Karl Weber (Hrsg.), *RheinMainRomantik Gartenkunst*, S. 49-58. Regensburg: Schnell & Steiner.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.