

Über-gänge. Die Grenze als Metapher und Wirklichkeit

António Sousa Ribeiro
Universidade de Coimbra

Neulich habe ich beim Studieren des Leitartikels der Zeitung *Die Welt* ein neues deutsches Wort oder soll ich sagen ein neudeutsches Wort gelernt, das bisher meiner Aufmerksamkeit entgangen war: es war da die Rede nämlich von den „Kerneuropäern“, denen in der jetzigen Krisenzeit eine besondere Verantwortung zukommen würde. Vor einiger Zeit hatte ich unter anderen ähnlichen Beispielen an Frau Merkels Tiraden gegen die faulen Südländer wieder einmal feststellen können, wie sehr die Vorstellung und die Konstruktion von Differenz in Europa von kolonialem Gedankengut durchtränkt bleibt.

Kein Wunder eigentlich, dass bei der letzten Sitzung des Netzwerks Deutsch, eines Zusammenschlusses von Personen und Institutionen, der die Lage des Deutschen an den portugiesischen Schulen und Hochschulen regelmässig beobachtet, von Seiten der Vertreter der Deutschen Botschaft Sorge darüber ausgesprochen wurde, das gegenwärtige anti-deutsche Klima im Lande könne negative Auswirkungen auf die Attraktivität des Deutschlernens haben. Die Lektüre des Sitzungsprotokolls hat mich an eine interessante Episode aus der unmittelbaren Nachkriegszeit erinnert. 1947 schrieb Marcelo Caetano, eine der führenden Figuren des portugiesischen faschistischen Regimes, jener spätere Regierungschef, der die demokratische Revolution nicht verhindern konnte, an den Dikator Salazar einen Brief, in dem er die gerade getroffene Entscheidung, Deutsch in Portugal als Pflichtfach für SchülerInnen, welche ein juristisches Studium anstreben würden, in das Curriculum einzuführen, einer scharfen Kritik unterzieht. Deutsch, gibt er zu bedenken, stehe nicht bloß in dem Ruf, „eine vertrackte Sprache“ zu sein [„língua com fama de arresada“], sondern habe auch durch den Umstand an Ansehen verloren, dass sie die Sprache „einer besiegten und verächtlich gemachten Nation“ sei [„o desprestígio de pertencer a uma nação vencida e vilipendiada“] (Antunes 1993, 221). Damit will er in dem politischen Kontext der unmittelbaren Nachkriegszeit eine Grenze markieren, die deutlicher nicht sein könnte: abgesehen von der „Vertracktheit“ der Sprache, ist die Aura der Sprache der „Dichter und Denker“ verlustig gegangen, die politische Machtlosigkeit geht mit dem Verlust

jeder symbolischen Macht einher, die deutsche Sprache ist somit in den Augen Caetanos irrelevant geworden.

Natürlich kommt etwas anderes hinzu: die Stellungnahme Caetanos setzt nicht nur eine Einschätzung der machtpolitischen Lage in der unmittelbaren Nachkriegszeit voraus, sondern sie speist sich auch aus einem nationalen oder gar nationalistischen Selbstbewusstsein. Der Verlauf und die Bedeutung der Grenzen erscheinen nicht nur deswegen verschoben, weil Deutschland zum „Land der Besiegten“ geworden ist, sondern auch weil Caetanos Auffassung der kulturellen Lage des eigenen Landes diese implizit in einer Art und Weise aufwertet, die dessen eigentlich peripheren bzw. semiperipheren Lage mit den Merkmalen eines fiktiven Zentrums symbolisch versieht. Man darf also aus dieser kleinen Anekdote schlussfolgern: es gibt keine natürlichen Grenzen, Zentrum und Peripherie sind nicht fixe Größen, sondern sie stehen in einem dynamischen Verhältnis zueinander, das von symbolischen und letzten Endes diskursiven Konstellationen mitbestimmt wird und das in verschiedenen historischen Zusammenhängen sich auf verschiedener Art und Weise gestaltet.

Der Gedanke, dass der Grenzverlauf keineswegs eine irgendwie natürliche bzw. organische Tatsache ist, sondern das Ergebnis einer kulturellen, sozialen und politischen Konstruktion darstellt, nehme ich als Ausgangspunkt zu einigen eigentlich verstreuten und nicht systematischen Überlegungen über den Begriff der Grenze, der ja für das Thema dieses Nachwuchskolloquiums eine zentrale Bedeutung besitzt. Denn wenn man von Übergängen spricht, wird da explizit oder implizit vorausgesetzt, dass irgendeine Grenze überschritten werden soll und überschritten werden kann. Im gegenwärtigen Diskurs – bei solchen Begriffen wie z.B. „grenzüberschreitender Dialog“, „der Abbau von Grenzen“ und Ähnliches – ist dieser Gedanke der prinzipiellen Durchlässigkeit von Grenzen stark präsent. Nun bedarf die gegenwärtige Beliebtheit des Begriffs der Grenze auch und gerade in den Kulturwissenschaften der sorgfältigen Differenzierung und hier kann nur ein kontextualistischer Zugang weiterhelfen. In der Tat huldigen die sogenannten „border studies“ allzu oft einem allgemein euphorischen Begriff der Grenze als Ort der Begegnung, des Austauschs, als Ort letztendlich einer Hybridisierung, deren Hauptmerkmal eine grundsätzliche Ambiguitätstoleranz sein soll. Der in den USA lebende mexikanische Künstler und Essayist Guillermo Gómez-Peña, der Theoretiker des New World Border als bewusster Gegensatz zum New World Order, exemplifiziert restlos diese Auffassung, wenn er über die Rolle der Künstler schreibt:

Ihre Funktion ist es, zu überschreiten, Brücken zu bauen, zu verbinden, zu reinterpreten, umbilden und redefinieren; die äußere Grenzen der eigenen Kultur zu finden und diese Grenzen zu überwinden. (Gómez-Peña 1996, 12)

Dieses utopische Verständnis der Grenze als Metapher eines produktiven Zustands, wo die vorhandenen Unterschiede, Hierarchien und festgefahrenen Identitäten in Frage gestellt werden, sich der Erfahrung von Nicht-Identität öffnen (Anzaldúa, 1987: 79) und somit zum Ausgangspunkt entscheidender Veränderungen im sozialen Miteinander werden, stellt eine Zukunftsvision von großer Anziehungskraft dar, muss aber zugleich auch kritisch befragt werden. Etienne Balibar (1997) erinnert zu Recht daran, daß „Grenze“ polysemisch ist: nicht jedem Grenzgänger ist es vergönnt, den utopischen Traum der allseitigen Mobilität und der Pluralisierung von Identität zu erleben. Im Gegenteil: für viele bedeutet das Erlebnis der Grenze eine rein dystopische Erfahrung von Exklusion (von Aus-grenzung) und Gewalt. Die immense Tragödie, die sich jeden Tag im Mittelmeerraum mit Einwanderern aus Afrika abspielt, erinnert uns daran, dass es für viele unserer Mitmenschen sehr wohl unüberwindliche Grenzen gibt. Aber auch wo Integration scheinbar gelungen ist bedeutet die Grenze oft eine durchaus offene Wunde. Anilu Valo, einer früheren Studentin von mir aus Mexiko, verdanke ich das Kennenlernen der sehr interessanten Chicano-Musikgruppe *Los Tigres del Norte*, die vor allem im Süden der Vereinigten Staaten auftritt. Bei einem der Lieder dieser Gruppe, einem *corrido*, fand ich zwei Verse, welche jene Wunde auf unübertroffen prägnanter Weise ausdrücken: „Yo no crucé la frontera / La frontera me cruzó“ („Ich bin nicht durch die Grenze gegangen / Die Grenze ist durch mich gegangen“).

Natürlich leben wir im Zeitalter der Globalisierung, das unter anderem von einer ungeheuren nie da gewesenen Verdichtung von Zeit und Raum und scheinbar allseitiger Mobilität gekennzeichnet wird. Wenn die Welt aber zu einem grundsätzlich interaktiven System geworden ist, dann gilt es, die Form dieser Interaktion näher zu betrachten. In dieser Hinsicht erweist sich Globalisierung wirklich als ein höchst missverständliches Wort, in dem Maße wie es den Schein eines allumfassenden, nahtlosen, einheitlichen Zusammenhangs erweckt (Stichwort MacDonaldisierung der Welt). Gerade der kontextualistische Zugang der Kulturwissenschaften widerspricht einem solchen allzu oft anzutreffenden blinden Begriff von Globalisierung, indem er unsere Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass jener Begriff in Wirklichkeit bloß das Codewort für

sehr heterogene Prozesse ist. Die Illusion von Homogenität ist eben das, eine Illusion, eine Fiktion wodurch die hegemonische Globalisierung jene Unterschiede, Ungleichheiten und Widersprüche unsichtbar macht, die eine gegen-hegemonische Globalisierung ihrerseits in den Blickpunkt rückt. Das ist die eigentümliche Dialektik von Globalisierung, dass die Logik von Entdifferenzierung und Uniformierung mit Prozessen von Re-Differenzierung und Segmentierung zusammengeht. Anders ausgedrückt: in der heutigen globalisierten Welt verschwinden die Grenzen nicht, sie werden bloß verlegt. Den Verlauf der neuen Grenzen zu erkundigen, das wäre dann eine dringende Aufgabe für die heutigen Kultur- und Geisteswissenschaften.

Gerade als Germanisten, Fremdphilologen und Übersetzer sind wir in einer Lage, die für eine produktive Reflexion über die Erfahrung der Grenze besonders günstig erscheint. Denn die Reflexion über Sprache, Literatur und Kultur ist immer zugleich eine Reflexion über die konstitutive Bedeutung der Grenze. Die grundlegende Problematisierung eines emphatischen Kulturbegriffs in den heutigen Kulturwissenschaften hat bekanntlich weitgehende Folgen gehabt. Ich beschränke mich auf eine der wichtigsten: Kultur kann nicht mehr primär als einen Inhalt gedacht werden, sondern muss in der Form einer Beziehung, einer offenen Beziehung aufgefasst werden. Dies ist im Grunde nichts Neues; neu ist aber, dass im globalen Zusammenhang der nationale Rahmen zunehmend gesprengt wird. Der Gedanke einer Nationalkultur, die den Kern der Seligkeit in sich selber tragen würde, wie bei Herder nachzulesen, erforderte im Namen eines starren Identitätsbegriffs die Aufhebung der konfliktgeladenen inneren Widersprüchlichkeit von Kultur in der Idee eines harmonischen Ganzen. Dieses Ganze (von der Figur des großen Künstlers paradigmatisch verkörpert, der eine organische Beziehung zum „Körper der Nation“ unterhalten würde) musste konsequenterweise eine unaufhebbare Differenz gegen ein grundsätzlich heterogenes Außen behaupten, bei gleichzeitiger Unterdrückung und Homogenisierung jeder Differenz im Inneren. Diese vom nationalen Gedanken als unverrückbar konstruierte Grenze ist längst in Turbulenz geraten. Soll Kultur nicht als einen Inhalt aufgefasst werden, so darf sie nicht mehr von einem fiktiven substantiellen Kern aus definiert werden. Im Gegenteil: sie konstituiert sich von den Rändern aus. Nach Bachtin lebt jeder kulturelle Akt wesentlich an Grenzen und nichts anderes meint Homi Bhabha, als er Kultur im „in-between“ verorten zu können glaubt. So wird Kultur eben nicht als ein räumliches Ganzes aufgefaßt: „Im Bereich der Kultur gibt es kein inneres

Territorium“ (Bachtin 1979, 111), eine Erkenntnis übrigens, die sowohl einem starren kulturellen Nationalismus wie auch einer Vorstellung von Multikulturalismus als mosaikartiges Nebeneinander von in sich selbst abgekapselten Kulturen widerspricht.¹

Ich würde nicht behaupten, dass das „nationalistische Geburtstrauma“, das nach Hans Ulrich Gumbrecht (1984) die modernen Philologien insgesamt prägt, glücklich überwunden sei. Das Transnationale, wie das Transdisziplinäre, bleibt allzu oft ein mehr oder weniger diffuses Zukunftsversprechen. Gerade im Fall der Germanistik kann man die manchmal unbewusste Spuren jenes Traumas bis heute verfolgen. Wenn z.B. von „Auslandsgermanistik“ die Rede ist – eine Wortbildung, welche nebenbei keine Entsprechung in anderen Fremphilologien zu haben scheint (es gibt keine „Auslandslusitanistik“, keine „Auslandshispanistik“ und erst recht keine „Auslandsromanistik“) – so haftet dem Wort ein Hauch des Peripheren an, es wird stillschweigend weiterhin vorausgesetzt, dass Germanistik eine deutsche Wissenschaft sei – freilich mit Exportpotential. Bei dem Begriff „Auslandsgermanistik“ schwingt das Primat der Sprache als Fundament einer Kulturnation und somit die nationale Blickrichtung unverkennbar mit. Unfreiwillig kommt hier ein Vereinheitlichungsgedanke zum Vorschein, der auf dem Postulat einer Homogenität beruht, die das Ergebnis einer Konstruktion darstellt und keineswegs einfach gegeben ist. Es wird damit offensichtlich wie die Mitte immer von einem Akt der Grenzziehung erzeugt wird, bei dem man sich ständig fragen muss, was denn ausgeschlossen bzw. verschwiegen wurde, damit der Kern umso eindeutiger erscheinen kann.

Nun ist die Frage „was ist Deutsch?“ nicht erst nach Adorno in vielen Hinsichten eine schwer zu beantwortende Frage. Sie wird erst recht schwierig in einer globalisierten Welt, in der es ganz offensichtlich geworden ist, dass Identität, um Stuart Hall zu paraphrasieren, nicht einfach auf „tradition“, sondern vornehmlich auf „translation“ beruht (Hall 1982). Unter diesem Blickpunkt sind die Debatte um die Leitkultur bzw. die vorschnelle Proklamierung des Scheiterns des Multikulturalismus in Deutschland eigentlich Rückzugsgefechte – was nicht heißen soll, dass sie nicht sehr ernst zu nehmen wären. Diese Frage – „Was ist Deutsch?“ – wird aber von der

¹ Ich lasse in diesem Zusammenhang das unselige Huntingtonsche Modell vom „clash of civilizations“ beiseite (Huntington 1996), das ja einen starren, auf einem sturen Identitätswahn basierenden Grenzbegriff voraussetzt und die Beziehung zwischen den Kulturen sich nur im besten Fall als eine spannungsgeladene, schwierige Koexistenz, im schlimmsten Fall als offenen Krieg vorstellen kann – nach dem Motto, ich kann nur wissen, wer ich bin, wenn ich ganz genau weiß, wer mein Feind ist. Zum „Identitätswahn“ Huntingtons vgl. Meyer 1997.

Germanistik – auch in der Figur der German Studies – vorschnell als erledigt angesehen bzw. gar nicht erst gestellt. Gerade dem Gedanken der Übersetzung im Sinne Stuart Halls wird oft nur ungenügend Rechnung getragen – ein Gedanke, welcher die Bachtinsche Vorstellung, Kultur sei grundsätzlich als ein Grenzphänomen aufzufassen, weiterführt.²

Wenn immer noch zu sehr „tradition“ statt „translation“ betont wird, richtet sich der Blick auf die Mitte, statt auf die Grenzen, wo es umgekehrt gelten würde, eine Erweiterung der Perspektive und die zunehmende Öffnung in Richtung komparatistischer Fragestellungen und globaler Zusammenhänge zu betreiben. M.a.W. es bleibt die Frage offen, wie ein grundsätzlich relationaler, kosmopolitischer Blick entstehen kann, der nicht in naiver Weise auf eine Verwischung der Grenzen hinarbeitet, sondern sich als ein Denken an der Grenze konstituiert.

Damit einher geht ein prägnanter Begriff von Interkulturalität, der vom Gedanken der Übersetzung schlicht untrennbar ist. Wolfgang Iser erinnert daran, dass im Akt des Übersetzens „eine fremde Kultur nicht einfach unter unseren Referenzrahmen subsumiert wird“, im Gegenteil, es ist dieser Rahmen selbst, der notwendig sich verändern muss, damit die Beziehung zum Anderen sinnvoll hergestellt werden kann (Iser, 1994). In diesem Sinne wird vor allem im Zuge der postkolonialen Kritik die Auffassung von Übersetzung als Assimilierung des Fremden entschieden zurückgewiesen. Es gehört zum Gemeinsinn, dass Übersetzungen zum Überbrücken von Grenzen da sind. Dieser Metaphysik der Kommunikation wird mehr und mehr eine Auffassung gegenübergestellt, die der Topos der Differenz und der Inkommensurabilität ins Zentrum rückt. M.a.W. es wird zunehmend thematisiert, dass Übersetzungen Grenzen nicht bloß verschwinden lassen, sondern, indem sie Beziehungen herstellen und artikulieren, auch und gerade Grenzen markieren. In diesem Sinne muss ein Begriff der Interkulturalität, der da meint, ohne die Dimensionen des Konflikts und der unaustilgbaren Differenz auskommen zu können schlicht undenkbar sein – eine Differenz übrigens, welche auch und gerade im Akt des in-Beziehung-setzens selbst produziert wird.

Unter diesem Blickpunkt bedeutet Übersetzung für die Kulturwissenschaften nicht eine Beschäftigungsmöglichkeit unter anderen oder ein besonderes fachliches Teilgebiet, sondern der begriffliche Kern einer Selbstdefinition, in deren Rahmen die Untersuchungsobjekte als grundsätzliche Grenzprobleme genommen werden. „Ein wissenschaftliches Problem fruchtbar machen heißt, es in ein Grenzproblem zu verwandeln“, schrieb Franz Rosenzweig am Anfang des 20. Jahrhunderts (*apud* Medick 1995, 212). In der Tat: jeder Akt der Übersetzung, will sagen des interkulturellen Verständnisses, geht notwendigerweise vom Postulat der grundsätzlichen Unübersetz-

² Es ist in unserem Zusammenhang sicherlich nicht müßig, daran zu erinnern, dass der Bachtinsche Begriff der Dialogizität eine Auffassung von Alterität voraussetzt, welche nie im Sinne einer hermeneutischen Horizontverschmelzung sich auflöst, sondern als Spannungsverhältnis sich behauptet, und dass somit jener Begriff Sprache und Kultur gleichzeitig als ein Verbindendes und ein Trennendes

barkeit aus, d.h. von der Erkenntnis, dass es Grenzen gibt, welche eine unüberwindliche Differenz, z.B. die Differenz der Sprachen, markieren, m.a.W. dass Übersetzung, um Karl Kraus zu paraphrasieren, immer eine Übung im Ersetzen darstellt. Das ist die elementarste Erkenntnis einer Phänomenologie der Grenze: „was die Grenze ausdrückt ist: es gibt ein anderes“, schreibt Karl Jaspers (*apud* Kirkbright 1999: 47). Das Unübersetzbare übersetzen, d.h. die Grenzen, nachdem sie erkannt und anerkannt werden, verschieben, umgestalten, neudefinieren – und am Ende produktiv machen – auf diesem Paradoxon gründet sich das Selbstverständnis der Kulturwissenschaften.

In diesem Zusammenhang erscheint Übersetzung als in jenem berühmten von Homi Bhabha auf den Begriff gebrachten „dritten Raum“ angesiedelt. Dies ist ein etwas missverständlicher Begriff: um ihn sinnvoll einsetzen zu können, sind mindestens zwei Klärungen notwendig. Zum einen ist dieses Dritte als Ort eine Spannung und nicht als Aufhebung von Gegensätzen im Hegelschen Sinne zu begreifen. In einem ähnlichen Sinne schreibt übrigens Tobias Döring über die Figur des Übersetzers, es handle sich nicht um ein „go between“, sondern um ein „get between“ (Döring 1995). Zum anderen ist das Wort „Raum“ in diesem Zusammenhang selbstverständlich rein metaphorisch und nicht wörtlich zu verstehen. Der „dritte Raum“ in den interkulturellen und wohlgerne auch in den innerkulturellen Beziehungen signalisiert den Kontaktpunkt oder, wenn man so will, die Kontaktzone, das Dazwischen, und markiert das Spannungsverhältnis zwischen zwei Referenzrahmen, deren Beziehung als ständig sich im Wandel befindender Verhandlungsprozess aufzufassen ist. Die Grenze bedeutet in diesem Sinne eine prekäre und instabile, nie vollkommen in den Griff zu bekommende Beschaffenheit. Eine der schwerwiegenden Folgen einer solchen Kondition des Dazwischenliegenden ist, dass von der Grenze aus betrachtet die gängigen Topoi, im wörtlichen Sinne die Gemeinplätze einer Kultur nicht mehr als einfach gegeben genommen werden können, sondern selbst zum Streit- und Verhandlungsobjekt werden. Was dabei verhandelt wird ist nicht im hermeneutischen Sinne die „richtige“ Interpretation und auch nicht der „wahre Sinn“ einer kulturellen Erscheinung, sondern an erster Stelle die Form der Beziehung. So kann nicht von Assimilation oder Verschmelzung im hermeneutischen Sinne die Rede sein.

Natürlich lebt die Kunst, auch die Wortkunst, vom ständigen „Ansturm gegen die Grenze“, um einen Ausdruck Kafkas zu gebrauchen. Die Grenze kann sehr gut jene

Sprachwand sein, welche in einem Aphorismus von Karl Kraus erwähnt wird:

Wenn ich nicht weiter komme, bin ich an die Sprachwand gestossen. Dann ziehe ich mich mit blutigem Kopf zurück. Und möchte weiter. (Kraus 1986: 326).

Aber sie markiert zugleich den Ort der Anerkennung des Anderen und den Ort jener Gerechtigkeit gegenüber dem Heterogenen, welche laut Adorno (1981: 285) zur Grundsubstanz des ästhetischen Gedankens gehört. Wenn man Adorno in diesem Zusammenhang folgt, bedeutet eine solche Gerechtigkeit zweierlei: zum einen, die Bildung eines neuen Subjekttypus, der in der Lage ist, seine Beziehung zum Anderen nicht als Herrschafts- oder Toleranzverhältnis, sondern als Anerkennung des Unterschiedenen, wahrzunehmen; auf der anderen Seite, die Bildung eines Begriffes von Gerechtigkeit, der weit über die juristisch-politische Bedeutung hinausgreift, indem er nicht eine rein formale Äquivalenz umkreist, eine Art von Gleichbehandlung, die jede Differenz außer Betracht lässt bzw. bewusst austilgt, sondern des Heterogenen eingedenk bleibt und somit jedem Drang nach Nivellierung oder Assimilierung Stand hält. Genau diesen Begriff von Gerechtigkeit wird von Boaventura de Sousa Santos intendiert, wenn er schreibt:

Wie haben das Recht, gleich zu sein, wenn Differenz uns erniedrigt; wir haben das Recht, verschieden zu sein, wenn Gleichheit uns entstellt. (Santos 2006: 428)

Als Denkbild im Sinne Benjamins behauptet die Grenze sich als Ort von Komplexität, als Zeichen für die Erkenntnis der Pluralität der Welt und als Kritik jeden Totalitätsgedankens. Es handelt sich, das haben wir am Anfang gesehen, und man darf es nicht vergessen, um einen umkämpften, polysemischen Begriff. Wenn man aber von einem Verständnis der Grenze nicht als starre Trennungslinie, sondern als dynamisches Verhältnis ausgeht, so werden die produktiven Folgen schnell sichtbar. Von der Grenze aus gesehen verbittet sich in der Tat jede Schliessung in einer bestimmten Nation, einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Identität, einer bestimmten Sprache. In diesem Sinne bedeutet die Grenze eigentlich ein Ärgernis, eine Irritation des Denkens, indem sie zusammen mit dem Blick auf ein Anderes auf das Unzulängliche beim Eigenen hinweist und somit immer auf einen nicht integrierbaren Überschuss, einen grundsätzlich Ungefügteten und Unangepassten verweist. So verwundert es nicht, dass die

Grenze zu einer der zentralen Metaphern in den heutigen Sozial- und Kulturwissenschaften geworden ist. Gerade für jene Kulturwissenschaften, welche sich die Produktion von Orientierungswissen

Ich komme zum Schluss und füge nur noch ein paar kurze Bemerkungen hinzu, die mit dem Selbstverständnis unseres Faches unmittelbar zusammenhängen. Es erscheint mir, dass ein wichtiger Beitrag der Germanistik wie allgemein der Fremdphilologien zusammen mit der Erarbeitung einer translingualen Kompetenz überhaupt in der Entwicklung eines transkulturellen Ethos und einer transkulturellen Kompetenz liegt, die an den Grenzen angesiedelt ist und, indem sie zugleich eine Kritik der Grenzen darstellen, auch eine Kritik der Macht und an erster Stelle der Machtdiskurse verkörpert. Das Bewusstsein der Grenze zu schärfen, der Wahrnehmung des Anderen als einem Moment der notwendigen Infragestellung des Selben, das Erproben der offenen Möglichkeiten eines Dialogs, der nicht den gängigen Stereotypen des so genannten Dialogs der Kulturen verpflichtet ist, sondern sehr wohl weiß, dass es gleichzeitig darauf ankommt, die Spannungen – und die unüberbrückbaren Gegensätze – in diesem Dialog zur Geltung zu bringen, damit eine sinnvolle, offene Beziehung hergestellt werden kann, das alles sind meines Erachtens wesentliche Aufgaben der Kulturwissenschaften im Allgemeinen und der Fremdphilologien im Besonderen.

Es kann sich also in Lehre und Forschung nicht um die bloße Erzeugung und Vermittlung von Fachwissen handeln. Dieses bleibt, versteht sich, eine selbstverständliche Grundlage. Wenn man aber der Auffassung ist, dass die Aufgabe der Kultur- und Sozialwissenschaften vor allem anderen darin liegt, dass sie Gegenwart produzieren, d.h. dass ihre Relevanzkriterien an erster Stelle mit der konkreten Situation des handelnden Menschen in dem Raum und der Zeit, die ihm eigen sind, zu tun haben, und dass sie, diese Wissenschaften, mit einer dichten Semantik von geschichtlichem Geschehen operieren, welche nichts mit einem leeren Begriff von Aktualität gemeinsam hat, dann kann man den Fremdphilologien die Funktion zutrauen, Hauptakteure in dem Prozess der aktiven Produktion eines kosmopolitischen Standpunktes und eines transnationalen Ethos zu sein.

Bibliographie

Adorno, Theodor W. 1981. *Ästhetische Theorie*. Hgg. Gretel Adorno / Rolf Tiedemann.

- Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Antunes, José Freire, Hrsg. 1993. *Salazar e Caetano, cartas secretas 1932-1968*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands / La Frontera, The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bachtin, M. M. 1979. Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen. In *Die Ästhetik des Wortes*. Hgg. Rainer Grübel. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 95-153.
- Balibar, Etienne. 1997. Grenzen und Gewalten. Asyl, Einwanderung, Illegalität und Sozialkontrolle des Staates. *Lettre Internationale* 38: 7-8.
- Döring, Tobias. 1995. Translating Cultures? Towards a Rhetoric of Cross—Cultural Communication. *Erfurt Electronic Studies in English* 1.
- Frühwald, Wolfgang *et al.* 1991. *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gómez-Peña, Guillermo. 1996. *The New World Border*. New York: City Light Books.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 1984. 'Un soufflé d'Allemagne ayant passé'. Friedrich Diez, Gaston Paris und die Genese der Nationalphilologien. In: Wissenschaftsgeschichte der Philologien. Hgg. Wolfgang Haubrichs / Gerhard Sander. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: 37-78.
- Hall, Stuart. 1992. The Question of Cultural Identity. In *Modernity and its Futures*. Hgg. Stuart Hall *et al.* London: Polity Press: 273-325.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iser, Wolfgang. 1994. On Translatability. *Surfaces* 4.
- Kirkbright, Suzanne. 1999). Karl Jaspers on the Threshold Motif: A Biographical Encounter. In *Nachdenken über Grenzen*. Hgg. Rüdiger Görner / Suzanne Kirkbright.. München: iudicium: 45-56.
- Kraus, Karl. 1986. *Aphorismen*. Hgg. Christian Wagenknecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Medick, Hans. 1995. Grenzziehungen und die Herstellung des politisch-sozialen Raumes. Zur Begriffsgeschichte und politischen Sozialgeschichte der Grenzen in der Frühen Neuzeit. In *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*. Hgg. Richard Faber / Barbara Naumann. Würzburg: Königshausen & Neumann: 211-224.

Meyer, Thomas. 1997. *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*. Berlin: Aufbau.

Santos, Boaventura de Sousa. 2006. Para uma concepção intercultural dos direitos humanos. In *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento: 401-35.

Schlüsselbegriffe: Grenze; Kulturwissenschaften; Germanistik