

Mitteilungen

INSTITUT
FÜR
EUROPÄISCHE KULTURGESCHICHTE
DER
UNIVERSITÄT AUGSBURG

Heft Nr. 22, August 2014

Herausgegeben vom
INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE KULTURGESCHICHTE
DER UNIVERSITÄT AUGSBURG

Prof. Dr. Gregor Weber (Geschäftsführender Direktor)
Prof. Dr. Bernd Oberdorfer (Direktor)
Prof. Dr. Mathias Mayer (Direktor)
Prof. Dr. Silvia Serena Tschopp (Direktorin)
Prof. Dr. Wolfgang E. J. Weber (Direktor)

Redaktion: Prof. Dr. Gregor Weber (gregor.weber@phil.uni-augsburg.de)
Prof. Dr. Wolfgang E. J. Weber (wolfgang.weber@iek.uni-augsburg.de)
Dr. des. Markus Stadtrecher (markus.stadtrecher@iek.uni-augsburg.de)
Tobias Ranker, M. A. (tobias.ranker@iek.uni-augsburg.de)

Anschrift der Redaktion:
Sekretariat
Susanne Empl
Eichleitnerstr. 30, 86159 Augsburg
Tel.: (0821) 598–5840, Fax: (0821) 598–5850
E-Mail: susanne.empl@iek.uni-augsburg.de

Satz: Tobias Ranker, M. A.
E-Mail: publikationen@iek.uni-augsburg.de
Druck: MaroDruck, Augsburg (<http://www.marodruck.de/>)

Umschlaggestaltung: Pressestelle der Universität Augsburg

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung der herausgebenden Institution.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte, Fotos oder Datenträger übernehmen die Herausgeber und die Redaktion keine Haftung. Die Zustimmung zum Abdruck wird vorausgesetzt; das Urheberrecht der veröffentlichten Manuskripte liegt beim Herausgeber.

Eine Haftung für die Richtigkeit der veröffentlichten Manuskripte kann trotz sorgfältiger Prüfung durch die Redaktion nicht vom Herausgeber übernommen werden. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder.

ISSN 1437-2703

Die Mitteilungen können zu einem Preis von € 2,- über das Institut für Europäische Kulturgeschichte bezogen werden:
<http://www.uni-augsburg.de/institute/iek/>

Die Blendung des Kyklopen – Antikenrezeption und (post-)kolonialer Diskurs

CHRISTOPHER SCHLIEPHAKE

Die Rezeption der Antike und ihrer Kulturgeschichte ist in letzter Zeit zu einem Forschungsthema ersten Ranges avanciert. Standen dabei anfangs noch die antiken Texte und ihr Einfluss auf einzelne Autoren, Künstler oder Literaturgattungen im Mittelpunkt, wendet man sich nun verstärkt von intertextuellen Bezügen hin zu den jeweiligen soziokulturellen und historisch-politischen Kontexten, in denen man die Antike rezipierte. Seit kurzem rückt in der Forschung beispielsweise immer mehr die integrale Rolle in den Blick, die die Rezeption der Antike und ihrer überlieferten Texte bei der Ausbildung einer *fiction of Empire* und im Kontext der europäischen Kolonisierung Asiens, Amerikas und Afrikas hatte. Die Kolonialherren stellten sich nicht selten ausdrücklich in die Traditionslinie der griechisch-römischen Antike, um ihren Führungsanspruch zu untermauern und um ein Modell vor Augen zu haben, auf dem sie ihre eigenen Kolonialreiche aufbauen konnten. Sie brachten auch antike Texte mit sich, die sie als Bildungs- und Kulturgut zumindest den jeweiligen indigenen Eliten zur Verfügung stellten. Durch Prozesse der Dekolonisierung mögen die Kolonialherren wieder gegangen sein, die Texte aber sind geblieben und so ist die Rezeption der Antike in postkolonialen Kontexten zu einem kulturhistorischen Kernthema geworden, das häufig unter dem Sammelbegriff „Black Classicism“ (Goff 2013, 5) subsumiert wird.

Der vorliegende Aufsatz versucht die wesentlichen Forschungsfelder vorzustellen, in denen sich zeitgenössische Antikenrezeption und Postkolonialismus gegenseitig überschneiden und miteinander in Dialog treten.¹ Da diese Diskussion vornehmlich in anglophonen Ländern geführt wird und eine Rezeption im deutschsprachigen Raum bislang noch ein Desiderat darstellt, wird der Aufsatz einen notwendigerweise einführenden und überblicksartigen Charakter haben, der nichtsdestotrotz zur weiteren theoretischen Durchdringung und methodologischen Erschließung des Themas beitragen will. So sollen zunächst anhand dreier Kernthemen postkolonialer Studien die Relevanz der Antike und ihre Präsenz im gegenwärtigen Diskurs aufgezeigt und im letzten Teil anhand der Kyklopen-Episode der „Odyssee“ unterschiedliche postkoloniale Lektüren eines antiken Textes vorgestellt werden.

¹ Für Beispiele siehe Hardwick 2000; Hardwick/Gillespie 2007; Goff 2005; Goff/Simpson 2007; Goff 2013; Greenwood 2010; McKinsey 2010; Orrells/Bhambra/Royon 2011; McConnell 2013.

Die Rezeption und die Rolle der Antike im gegenwärtigen postkolonialen Diskurs

Die sogenannten „Postcolonial Studies“ erfreuen sich seit etwa drei Jahrzehnten eines regen Interesses und sind mittlerweile an vielen Universitäten (besonders in Großbritannien und den USA) fest institutionalisiert.² Dabei ist freilich zu bemerken, dass es sich bei ihnen nicht um ein kohärentes Forschungsfeld handelt, das anhand gemeinsamer Theorien oder festgelegter Gegenstände arbeitet. Die „Postcolonial Studies“ sind vielmehr durch eine erstaunliche innere Heterogenität und Vielschichtigkeit gekennzeichnet, die eine allgemeingültige Definition des Begriffs so gut wie unmöglich macht. Dennoch ist diese scheinbare Unschärfe nicht mit einer disziplinären Beliebigkeit gleichzusetzen, verweisen die dezidiert politisch motivierten Forschungen im Kern doch auf eine spezifische historische Konstellation und soziokulturelle Erfahrung: Ihren Ausgang haben sie in den geopolitischen Prozessen der Dekolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg und im gesellschaftlichen und geistigen Kampf der Anti-Kolonialisten, wie er sich in den Schriften führender intellektueller Vertreter dieser Bewegung wie etwa Aimé Césaire oder Frantz Fanon artikuliert. Das Präfix „post“, das in den zum Teil scharf geführten Diskussionen stark umkämpft und umstritten ist,³ ist dabei in einem chronologischen Sinn zu verstehen, indem eine Verbindungslinie vom Kolonialismus über die Dekolonisierung bis hinein in die Gegenwart gezogen wird, um darauf aufmerksam zu machen, dass im Zuge der Globalisierung neue Formen der ökonomischen Abhängigkeit und politischen Bevormundung entstanden sind, die häufig unter dem Terminus „Neokolonialismus“ zusammengefasst und als direktes Erbe der kolonialen Herrschaft verstanden werden (Bachmann-Medick 2010, 184–185).⁴ Im Gegensatz zu linea-

² Die beste Einführung bietet noch immer Loomba 2005. Im deutschsprachigen Raum ist die Einführung von Castro Varela und Dhawan (2005) zu empfehlen, die auch zu einer kritischen Auseinandersetzung anregt. Bachmann-Medick situiert die „Postcolonial Studies“ im weiteren kulturwissenschaftlichen Diskurs (2010).

³ Das Präfix wird sowohl in einem zeitlichen, als auch in einem ideologischen Sinn verstanden, wobei gerade der letztere Aspekt problematisiert wird, da die (ökonomischen, politischen und kulturellen) Ungleichheiten nicht einfach nach der Dekolonisierung verschwunden sind – eine Bewertung, die durch den Terminus „Postkolonialismus“ aber häufig impliziert wird. Darüber hinaus ist auch die zeitliche Perspektive problematisch, da sich Prozesse der Dekolonisation über drei Jahrhunderte hingezogen haben, mit jeweils unterschiedlichen Erfahrungswerten. Siehe auch Loomba 2005, 12–13.

⁴ Robert Young etwa, einer der führenden Vertreter der „Postcolonial Studies“, sieht den Postkolonialismus dementsprechend vorwiegend als gesellschaftspolitisches Projekt, indem er auf die teils komplexen Migrationsbewegungen hinweist, die die Sozialstruktur der europäischen Staaten im Zuge des Zusammenbruchs der Kolonialreiche nachhaltig verändert haben, und auf das ökonomische Ungleichgewicht, das den ehemaligen Kolonialstaaten häufig nur den nachgeordneten Rang einer „third world“ zuspricht: „Postcolonialism names a politics and philosophy of activism that contests that disparity, and so continues in a new

ren Geschichtsbildern, die den Kolonialismus als eine Epoche betrachten, der zu einem klar markierten Ende gekommen wäre, „beschreibt“ der Postkolonialismus eine „relationale Perspektive, die die Unmöglichkeit aufzeigt, eine Geschichte des ‚Westens‘ ohne die Geschichte der Kolonialländer zu schreiben“. Er wird damit zu einer „Widerstandsform“, die die „Widersprüche historischer Prozesse“ wie die Dekolonisierung herauskehrt und „sowohl kulturelle als auch ökonomische Prozesse als sich bedingende Formationen des Kolonialismus betrachtet“ und „neben den offenkundigen materiellen Seiten kolonialer Herrschaft (...) die gewaltvolle Macht der Repräsentation untersucht“ (Castro Varela/Dhawan 2005, 24).

Damit ist der zweite verbindende Aspekt der postkolonialen Studien angesprochen: Ein zutiefst diskurskritischer Ansatz, der die westlichen Wissenssysteme und Repräsentationsformen kolonialer Macht in den Blick nimmt und deren neokoloniale Erscheinungsformen herausarbeitet. Paradoxerweise wurzelt diese koloniale Diskursanalyse dabei in den disziplinären Traditionen westlicher Universitäten,⁵ vor allem in der anglophonen Textkritik und der französischen Theorie, wie sie sich mit dem Poststrukturalismus und der Dekonstruktion, mit Michel Foucault, Jacques Derrida oder Jacques Lacan, verbindet. Vor dem Hintergrund der historischen Differenzenerfahrungen des Kolonialismus erfuhren diese theoretischen Ansätze dabei einerseits eine Politisierung; andererseits verlagerte sich der gesellschaftliche Aktivismus zunehmend auf die Ebene einer epistemologischen Kulturanalyse – oder, wie Bachmann-Medick zusammenfasst: „War zunächst noch das politische Engagement im Zusammenhang der postkolonialen Befreiungsbewegungen die entscheidende Triebkraft, wird es dann zunehmend der Diskurs, der als Konstitutionsmoment des Kolonialismus erkannt wird“ (Bachmann-Medick 2010, 189). Einander ausschließende, oppositionell gelagerte Begriffspaare, mit denen Hierarchien und Differenzen – wie etwa Kultur-Natur, Zivilisation-Wildnis, Weiß-Schwarz – festgeschrieben wurden, wurden dabei als „eurozentrisch“ ausgewiesen und einer Analyse unterzogen, die die Konstruktivität der kolonialen Wissensordnungen und der westlichen Identitätskonzepte herauskehrte, die sich im Gegensatz und in Abkehr vom jeweils „Anderen“ ausformten. Im Kern

way the anti-colonial studies of the past. It asserts not just the right of African, Asian, and Latin American peoples to access resources and material well-being, but also the dynamic power of their cultures, cultures that are now intervening in and transforming the societies of the west“ (Young 2003, 4).

⁵ Die zunehmende Institutionalisierung der „Postcolonial Studies“ und ihre Verortung innerhalb der westlichen Akademien wird dabei von postkolonialer Perspektive selbst kritisch betrachtet. Für den indischen Marxisten Ahmad ist die postkoloniale Theorie selbst ein Produkt des Westens, das die „dritte Welt“ diskursiv vereinnahmt und die Dynamik der Widerstandsbewegungen zu zähmen versucht. Außerdem lassen die stark poststrukturalistischen Studien auch die materiellen Prozesse und Realitäten des Kolonialismus außer Acht (Ahmad 1992). Darüber hinaus wird die zum Teil stark verklausurierte Darstellungsweise führender Wissenschaftler wie Spivak oder Bhabha als zu elitär kritisiert, da deren Theorien zwar vorgeben emanzipatorisch wirken zu wollen, im Grunde aber nur in einem Spezialistendiskurs diskutiert werden können.

geht es in der kolonialen Diskursanalyse um das Herausarbeiten „der Machtabhängigkeit kultureller Repräsentationen“ und um die „Bedeutung diskursiver Macht“ (189–190), die neben dem ökonomisch-materiellen Asymmetrieverhältnis die Beziehung zwischen Kolonialherren und Kolonisierten bestimmte. Mittlerweile hat sich dabei der Akzent weg von den dominanten Wissensordnungen der westlichen Kulturen hin auf die Möglichkeiten und Grenzen der Artikulation marginalisierter Erfahrungen des Kolonialismus verlagert, wodurch sogenannte „subalterne“ Wahrnehmungen und Perspektiven zunehmend in den Blick rücken.⁶ Das ist vielleicht auch als ein Versuch zu sehen, den hohen und oft schwer zugänglichen Theorien einen Ansatz an die Seite zu stellen, der das ursprüngliche Ziel der postkolonialen Studien, nämlich denen eine Stimme zu geben, die sonst sprachlos sind, vor der einseitigen Vereinnahmung durch einen elitären Intellektuellendiskurs zu bewahren.

Die koloniale Diskursanalyse ist untrennbar verknüpft mit Edward Saids bahnbrechender Studie „Orientalism“, die erstmals 1978 erschien. Darin zeigt der ursprünglich in Palästina geborene Literaturwissenschaftler anhand der Wissenschaftsdisziplin des „Orientalismus“, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts zu etablieren begann, auf, wie der „Orient“ durch westliche Repräsentationen diskursiv hervorgebracht wurde. Historisch koinzidierte die Entstehung dieser Disziplin mit der herrschaftlichen Durchdringung des „Ostens“, wodurch die Schaffung neuer politischer Einflussbereiche und geographischer Entitäten mit der Produktion von Wissen über die Kulturen und Länder des „Orients“ in gegenseitigem Verweisungszusammenhang standen. Dabei führt Said nicht nur vor, wie der „Orient“ zu einer literarischen Projektionsfläche wurde, auf deren Basis Selbst- und Fremdbilder entstanden, sondern auch, wie die imperialistische Ideologie und Machtkontrolle darin explizit bestätigt wurden, indem die „Superiorität“ Europas und seiner Kultur herausgestellt wurde.⁷ Der Zusammenhang zwischen westlichen Wissensordnungen und kolonialen Machtzentralen, den Said herausarbeitet, ist dabei von einer Dialektik geprägt: So halfen „westliche Wissens- und Repräsentationssysteme bei der materiellen und politischen Unterwerfung der nicht-westlichen Welt“, während die „Macht der Konstruktionen“ ihren „Effekt“

⁶ „Subalternität“, ein Begriff, der zunächst aus der militärischen Rangfolge kommt, wurde vor allem von der indischen Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak übernommen, um ungleiche Machtverhältnisse und Formen der Sprachlosigkeit in postkolonialen Gesellschaften zu thematisieren, wie etwa die Rolle von Frauen, die einerseits ökonomisch ausgebeutet werden und andererseits in patriarchale Strukturen eingegliedert sind. In ihren Schriften geht es daher um die Möglichkeiten und Grenzen einer Geschichte „von unten“ und um die Frage, ob „subalterne“ Gruppen eine eigene Stimme bzw. Handlungsmacht haben, oder ob stellvertretend für sie gesprochen werden muss (Spivak 2007).

⁷ Wie sehr auch die heutige kulturelle Imagination noch von derartigen Selbst- und Fremdbildern bestimmt ist, zeigen, nebenbei bemerkt, etwa Kinohits wie die Hollywood-Hochglanz-Schlachtfeste „300“ und „300 – Teil 2“, die die Verteidigung Griechenlands bzw. der westlichen Welt gegen ein despotisches, zutiefst negativ gezeichnetes Persien zur Zeit der sogenannten „Perserkriege“ vorführen.

aus „einer realen, materiellen Herrschaft des Westens über den Osten“ bezogen (Castro Varela/Dhawan 2005, 35).⁸

Einen entscheidenden Einfluss hatten dabei auch Geschichtsbilder, die auf die griechisch-römische Antike rekurrierten. Dies wird bereits im Begriff „Kolonialismus“ selbst deutlich, der sich aus dem Lateinischen „colonia“ ableitet und ursprünglich „Niederlassung“ oder „Ansiedlung“ bedeutet, der sich schließlich aber auch auf römische Siedlungen außerhalb Roms bezog, die zunächst vor allem militärische Bedeutung hatten und über einen komplexen Bürgerrechtsstatus mit der Mutterstadt Rom verbunden blieben. Obgleich die Pflanzstädte der Antike abgesehen vom Begriff wenig mit den kolonialistischen europäischen Unternehmungen der Neuzeit zu tun haben, so bestand doch ein diskursives sowie imaginatives Band, über das man mit den griechischen und römischen Feldherren und Eroberern der Antike verbunden war. Besonders in Großbritannien wurde das eigene Imperialreich immer wieder mit dem der Römer verglichen (Goff 2005, 6–19), um ein Modell für Machtkontrolle, aber auch eine Warnung vor Augen zu haben, was passieren konnte, wenn man nicht verantwortungsvoll mit dem eigenen Machtgebilde umging – Edward Gibbons monumentales Werk „The History of the Decline and Fall of the Roman Empire“, das in insgesamt sechs Bänden zwischen 1776 und 1789 erschien, fungierte dabei gewissermaßen als Interpretationsfolie, auf deren Grundlage diese Diskussionen geführt werden konnten. Neben einem eifrig vertretenen Philhellenismus, in dessen Zuge in emphatischer Rezeption der Antike europäische Selbstbilder erzeugt wurden, die forderten, das „eigene“ kulturelle Erbe vor den osmanischen „Barbaren“ zu verteidigen, war es auch das Vordringen in weiter entfernte Gebiete wie Ägypten oder gar Indien, das zu einer intensiven Beschäftigung mit antiken Texten und Hinterlassenschaften einlud.

Der französische Althistoriker Pierre Briant hat kürzlich aufgezeigt, wie der Eroberungszug Alexanders des Großen in der Zeit der Aufklärung zu einem Modell imperialer Herrschaft wurde: Montesquieus Werk „L’Esprit des Lois“ (1748) etwa interpretierte den Alexanderzug als ein Unternehmen, das anstelle des despotischen persischen Regimes ein auf Gemeinwohl hin orientiertes hellenisches Reich setzte, das durch kommunikative und ökonomische Netzwerke verbunden war – eine Idee, die vor allem im britischen Diskurs auf fruchtbaren Boden stieß, war man dort doch darauf bedacht, ein Modell für einen zivilisationsstiftenden Kolonialismus zu entwickeln, der zugleich neue Handelswege und Absatzmärkte auf tun würde (Briant 2012, 327–420). Greifbar

⁸ Saids (an Foucault geschulte) Diskursanalyse hat die Verbindungen zwischen diskursiven Praktiken und kolonialer Machtausübung, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren aufgezeigt; andererseits postuliert er eine durchgängige binäre Opposition zwischen „Ost“ und „West“, die sich seit der Antike nicht verändert habe, was ihm den Vorwurf eingebracht hat, historische Entwicklungen zu homogenisieren. Des Weiteren ist an seinem Ansatz problematisch, dass er kaum die Möglichkeit des Widerstandes gegen als übermächtig eingestufte diskursive Ordnungen zugestehen will und die Handlungsmacht kolonialisierter Akteure als gering eingeschätzt wird (Loomba 2005, 42–53).

sind diese Ideen für uns heute noch beispielsweise in den Schriften und Reden des Whig Politikers Thomas Babbington Macaulay (1995 [1835]), der auf seinem Weg zu seinem kolonialen Posten in Indien die griechischen und römischen Klassiker las und der betonte, dass für die Beherrschung Indiens die Kenntnis des Altgriechischen wichtiger sei, als das Erlernen von Hindi oder Urdu (Goldhill 2011, 2–3). Simon Goldhill sieht dementsprechend die Entwicklung der „Classics“, also das Studium von Latein und Altgriechisch, das Lesen des antiken Kanons und die Beschäftigung mit der antiken Geschichte, als eng verknüpft mit den Machtstrukturen des Empire: „Classics has a reputation of being the imperial subject par excellence (...) Part of the justification of the continuing study of Classics was that it formed, as well as informed, the mind, and formed the mind not just for a gentleman but for a figure of authority. A training in how to rule“ (2). Das ursprünglich vor allem humanistisch geprägte Interesse an der Antike, das das Lesen von Klassikern wie Plutarch auch zur eigenen moralischen Erbauung propagierte, erhielt vor diesem Hintergrund eine nun auch politische Relevanz. Diese ist auch ersichtlich in der „Description de l’Égypte“, die zwischen 1809 und 1823 in insgesamt 23 Bänden erschien (Saïd 2003 [1978], 79–92). Durchgeführt wurde die enorme Text- und Bildsammlung vom während des napoleonischen Eroberungsfeldzuges in Ägypten gegründeten „Institut d’Égypte“, das die reichhaltige kulturelle Geschichte Ägyptens, welches als Schnittstelle zwischen Orient und Okzident gesehen wurde, neu aufarbeiten und für die Nachwelt erhalten sollte. Dabei hatte dieses Unternehmen Napoleons freilich nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine politische Stoßrichtung, die sich aus der Symbolkraft des Landes speiste, wobei wiederum die antike Geschichte instrumentalisiert wurde – wie Edward Saïd das Unternehmen zusammenfasst:

„Because Egypt was saturated with meaning for the arts, sciences, and government, its role was to be the stage on which actions of a world-historical importance would take place. By taking Egypt, then, a modern power would naturally demonstrate its strength and justify history; Egypt’s own destiny was to be annexed, to Europe preferably. In addition, this power would also enter a history whose common element was defined by figures no less great than Homer, Alexander, Caesar, Plato, Solon, and Pythagoras, who graced the Orient with their prior presence there. The Orient, in short, existed as a set of values attached, not to its modern realities, but to a series of valorized contacts it had had with a distant European past. This is a pure example of the textual, schematic attitude I have been referring to.“ (84–85)

Die Bedeutung, die die Rezeption der Antike im Zeitalter des Kolonialismus und des Imperialismus hatte, bietet noch ein ganzes Bündel historischer Zusammenhänge, die an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden sollen. Deutlich geworden sein sollte aber, warum die Antikenrezeption als ein integraler Bestandteil kolonialer Diskurse auch heute noch, im sogenannten Postkolonialismus, eine Rolle spielt. Im Folgenden sollen nun kurz drei Hauptstränge der postkolonialen Diskussion aufgezeigt werden, in

denen immer wieder ein Rückgriff auf die Antike bzw. auf antike Texte erfolgt: im sog. Kulturnationalismus, im „Writing Back“-Paradigma und im „Hybridität“-Diskurs.⁹

Kulturnationalismus

In seinem Essay „Our America“ (1891) schrieb der kubanische Revolutionär José Martí, der im Unabhängigkeitskampf gegen Spanien beteiligt war:

„To know one’s country and govern it with that knowledge is the only way to free it from tyranny. The European university must bow to the American university. The history of America, from the Incas to the present, must be taught in clear detail and to the letter, even if the archons of Greece are overlooked. Our Greece must take priority over the Greece which is not ours. We need it more.“
(Martí 1977 [1891], 88)

Martí Zitat ist ein paradigmatisches Beispiel für den starken „nationalen Bezugsrahmen, der Bewegungen um nationale Unabhängigkeit widerspiegelt“. Wie Katja Sarkowsky anmerkt, „wird im Kontext dieser Bewegungen (...) Nationalkultur meist als ein diskursives Konstrukt benannt, *strategisch* wird sie jedoch oft zur unhinterfragbaren Basis für den antkolonialen Widerstand und den postkolonialen Gesellschaftsaufbau definiert“ (Sarkowsky 2011, 78; Hervorhebung im Original). Beispielhaft wird in diesem Zusammenhang häufig Frantz Fanon¹⁰ angeführt, der einen Bezug auf afrikanische Kulturformen stark machte, um durch deren „positive Neubewertung“ unter anderem zum „kulturellen Selbstbewusstsein“ beizutragen (78). Diese Kultur wird dabei zwar nicht nur im Rückgriff auf eine vorkoloniale Vergangenheit konstruiert, sondern ist durchaus als dynamischer, offener Prozess konzipiert, in dem „nationale“ kulturelle Ausdrucksformen überhaupt erst noch geschaffen werden müssen, aber wird „dennoch“, wie Sarkowsky weiter erläutert, „durch ihre Funktion für den Unabhängigkeitskampf und den Aufbau der Nation als definierbar und essentiell abgrenzbar“ (79).¹¹

Dabei fußt der Kulturnationalismus zunächst in der Besinnung auf eine gemeinsame kulturelle Vergangenheit, die man der hegemonialen Kultur der Kolonialherren entgegenhalten konnte, um verdrängte Gedächtnisinhalte und Traditionen als eine Quelle der kollektiven Identität, des Lebenswissens und des Widerstandes wiederzuentdecken. Dies wird in Martí Zitat deutlich, wenn er die Geschichte Amerikas mit der Geschichte Griechenlands kontrastiert, die die europäischen Kolonialherren für

⁹ Die Gliederung orientiert sich an der Übersichtsdarstellung bei Sarkowsky 2011.

¹⁰ Der Arzt aus Martinique führte außerdem eine psychoanalytische Perspektive in den (post)kolonialen Diskurs ein und verlagerte den Blick hin auf die subjekthafte Erfahrung des Kolonialismus. Beispielhaft Fanon 2004 [1961].

¹¹ Zur Rolle von Nationalismus und Pan-Nationalismus im postkolonialen Diskurs siehe Lomba 2005, 154–179.

sich in Anspruch genommen hatten, um ihre kulturelle Superiorität und ihr eigenes kulturelles Erbe zu propagieren (Greenwood 2009, 653). Nicht zuletzt waren die alten Sprachen, Texte und Geschichten integraler Teil des Lehrplans, wie er von den Kolonialmächten in den kolonisierten Gebieten durchgesetzt wurde – von Indien bis in die Karibik und „Lateinamerika“ (Goff 2013). Diese Version „Griechenlands“ wird damit einerseits zurückgewiesen, andererseits aber auch in das diskursive Gerüst einer eigenen Nationalkultur eingegliedert als „our Greece“, das man von einem anderen abgrenzen kann, und das als Ort eines kulturellen Gedächtnisses fungiert, dessen man bedarf.

Dieses spannungsreiche Verhältnis, mit dem man in ehemaligen Kolonien der antiken Tradition begegnet, reicht damit von Abwehr bis hin zu einer imaginativen oder diskursiven Vereinnahmung. Letzterer Aspekt ist einer der interessantesten, aber zugleich auch problematischsten, wenn es um die Antikenrezeption in postkolonialen Kontexten geht. Er zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass er in der Fachwissenschaft selbst diskutiert wird, wo er sich mit dem Begriff des sog. „Afrocentrism“ verbindet. Obgleich dieser bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt wurde, war es vor allem die Veröffentlichung von Martin Bernal's „Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization“ im Jahre 1987, das diesem Forschungsstandpunkt zu enormer Aufmerksamkeit und zu neuem Aufschwung verhalf. Bernal, ein Sinologe, konstatiert in seinem insgesamt dreibändigen Werk,¹² (vereinfacht gesagt) die These, dass die Griechen der Antike ein hybrides kulturelles Modell vertraten und sich bewusst waren, dass sie ihre wesentlichen kulturellen Errungenschaften von asiatischen oder afrikanischen Kulturen übernommen hatten. Ein Modell, das Bernal zufolge im Zuge des 19. Jahrhunderts durch ein „arisches Modell“ abgelöst wurde, das rassenideologisch beeinflusste Historiker geschaffen hatten, um asiatische oder semitische Einflüsse aus dem kulturellen Erbe der Antike zu verdrängen und vorzuführen, dass Griechenland von Einwanderergruppen aus dem „Norden“ und nicht aus dem Osten oder Süden besiedelt worden war.

Bernal's komplexe Studie, die einerseits durch eine weite historische Perspektive und profunde Literaturkenntnis gekennzeichnet ist, die andererseits aber auch zu Recht wegen ihrer häufigen argumentativen Inkonsistenzen und methodologischen Schwächen kritisiert wird (Goff 2005, 15–16), kann hier im Einzelnen nicht weiter diskutiert werden. Entscheidend für das vorliegende Thema ist vielmehr ihre eigene Rezeption, die nur selten durch eine fundierte Auseinandersetzung mit dem hybriden Kulturmo-

¹² Der für diesen Aufsatz verwendete erste Band untersuchte die diskursive und wissenschaftliche „Fabrication of Ancient Greece“ im 19. Jahrhundert, das durch eine westlich-imperialistische und letzten Endes rassistische Sichtweise geprägt war. Während dieser Band durchaus positiv besprochen wurde, sind die Folgebände (1991 und 2006), die linguistische und archäologische Beweise für seine These zu liefern suchen, dass das antike Griechenland auf afrikanischen Grundlagen fußte, sehr viel kritischer und mit reichlich Polemik diskutiert worden. Einen guten Einblick über die Thesen Bernal's liefert van Binsbergen 2011, aktueller und methodologisch ausgefeilter Orells/Bhambra/Royonon 2011.

dell der antiken Zivilisationen geprägt ist, sondern dass auf beiden Seiten der Debatte – sowohl unter den zahlreichen Gegnern wie auch unter den Befürwortern Bernals – kulturelle Modelle bevorzugt werden, die auf Abgrenzbarkeit und Exklusion beruhen. „Afrocentrists“ proklamieren die antike Kultur als eine afrikanische Errungenschaft, die von Europäern zunächst übernommen und dann gestohlen wurde, womit sich das Bedürfnis verbindet, die eigenen kulturellen Wurzeln aufzuwerten und identitätsstiftend wirken zu lassen, während eurozentrisch orientierte Forscher entgegenen, dass die antike Kultur „not out of Africa“ kam (Lefkowitz 1996). Diese Debatten, die häufig mehr durch Polemik als durch seriöse Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet sind, werfen jedenfalls ein Schlaglicht auf die Bedeutung, die der diskursive und symbolische Kampf um das kulturelle Erbe der Antike im postkolonialen – und hier insbesondere im pan-nationalistischen – Kontext hat.

„Writing Back“-Paradigma

In anderer Form trifft dies auch auf das sog. „Writing Back“-Paradigma zu: Der Begriff „Writing Back“ wurde ursprünglich 1982 von Salman Rushdie in einem Aufsatz über die neuen Literaturen Afrikas, Asiens und der Karibik verwendet und 1989 von Bill Ashcroft, Gareth Griffith und Helen Tiffin für deren ausgesprochen einflussreiches Buch „The Empire Writes Back“ wiederaufgegriffen. Darin beschreiben sie die Art und Weise, in der postkoloniale Literaturen imaginativ die kanonischen Texte und Narrative der westlichen Welt umschreiben und dadurch unterminieren, dass sie gegen begrenzte Erfahrungsschätze und Erzählweisen, wie etwa die „oral poetry“ oder Kreolisierungen der Sprache, auf das koloniale Zentrum zurückleiten. „Writing Back“ wird damit „eine Strategie des Widerstandes und der Subversion (...), die epistemologische Grundannahmen eines eurozentrischen Weltbildes radikal in Frage stellt“ (Sarkowsky 2011, 81). Der koloniale Diskurs wird dadurch von seinem Kern her dekonstruiert und imaginativ neu zusammengefügt:

„The rereading and rewriting of the European historical and fictional record is a vital and inescapable task at the heart of the post-colonial enterprise. These subversive manoeuvres, rather than the construction of essentially national or regional alternatives, are the characteristic features of the post-colonial text. Post-colonial literatures/cultures are constituted in counter-discursive rather than homologous practices.“ (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1989, 196)

Das Aufgreifen und subversive Gegen-den-Strich-Lesen bzw. -Schreiben der westlichen Klassiker ist aber nicht automatisch mit einer Zurückweisung des westlichen Literatur- und Wissenskanons gleichzusetzen, sondern stellt eine produktive Auseinandersetzung mit ihm dar, indem seine „universalen Ansprüche“ zurückgewiesen und

„postkoloniale subalterne Subjekte wieder handlungsmächtig und sprachfähig werden“ (Bachmann-Medick 2010, 195).

Auch der Kanon der antiken Literatur, und hier vor allem die Epik, wurde in diesem Zusammenhang zu einer Folie, auf der sich postkoloniale Autoren mit einem kulturellen Erbe auseinandersetzen, das von seiner imperialen Instrumentalisierung gelöst und in einem stärker kulturübergreifenden, universalen Kontext verortet wurde. Beispielfähig kann dies an dem epischen Gedicht „Omeros“ (1990) des karibischen Schriftstellers Derek Walcott aufgezeigt werden, der 1992 den Literaturnobelpreis erhielt. Bereits der Titel des Gedichts verweist auf den antiken Dichter Homer, während die Silbe „mer“ einen weiteren Referenzrahmen aufschlägt, der in seinem Werk behandelt wird, namentlich das Meer und die Inselkultur, die Walcott als Verbindungslinie der Karibik zum antiken Griechenland sieht. Tatsächlich steht er damit in der Tradition kolonialer Einwanderer wie James Anthony Froude, der 1887 in seinem Reisebericht „The English and the West Indies; Or, the Bow of Ulysses“, die karibischen britischen Kolonien mit der Ägäis verglich und sich selbst als einen modernen Odysseus stilisierte, der fernab der Heimat die Pflicht seines Mutterlandes erfüllte (Greenwood 2010, 20–35). Seine eigene literarische Auseinandersetzung mit dem homerischen Epos hatte, wie Emily Greenwood herausgestellt hat, „the unwitting effect of making the reinterpretation, or counter-interpretation, of this myth a vital part of the creative imagination of Anglophone Caribbean literature“ (Greenwood 2007, 195). Kolonialisten wie Froude haben demnach, da sie den antiken Kanon als Interpretationsfolie ihrer imperialistischen Unternehmungen verwendeten, selbst dazu beigetragen, dass Motive der antiken Literatur zu einem kolonialen Topos wurden, der durch Autoren wie Walcott aufgegriffen und umgewandelt wurde.

Walcotts „Omeros“ greift dabei sowohl erzählerische Strukturen und Motive der „Ilias“ und der „Odyssee“ auf und verlagert sie in einen karibischen, postkolonialen Kontext, indem er einen weiten kulturellen und geographischen Referenzrahmen aufspannt, den er durch literarische Strategien der Selbst-Referentialität, Intertextualität und der Imitation mündlicher Formen des Erzählens ausfüllt. Die Haupthandlung spielt auf der Karibikinsel St. Lucia, die in der Kolonialzeit – in Anspielung an den Mythos des Helenaraubs als Auslöser des trojanischen Krieges – den Spitznamen „Helen of the West Indies“ erhielt, da sie häufig zwischen englischer und französischer Oberhoheit ausgetauscht wurde. Dementsprechend wird die Insel in „Omeros“ als „Helen“ personifiziert, während auch eine der Figuren, ein Hausmädchen, diesen Namen trägt, die von den Fischern Achille und Hector umworben wird. Die antike Heroenepik wird dabei in einem Spiel von Zeichen und im ständigen Wechsel von Zeit- und Handlungsebenen aufgelöst, sodass das scheinbar alltägliche Leben einer Karibikinsel eine ästhetische Bearbeitung und Überhöhung findet und die Karibik als „neue Ägäis“ dem antiken Griechenland zur Seite gestellt wird (Greenwood 2010, 35). Dadurch wird die Karibik selbst in eine historische Tradition eingebunden, die einerseits das europäische Kolonialerbe inkorporiert, aber andererseits auch die Erinnerung an die Sklaverei be-

ständig wachhält: So unternimmt der Fischer Achille im Laufe des Gedichts eine imaginative „katabasis“, eine Reise in die Unterwelt, in deren Verlauf er die sog. „Middle Passage“, also den Transport von verschleppten afrikanischen Sklaven in die „Neue Welt“ nachempfindet und die ihn in seine Heimat Afrika führt. Dadurch wird es Walcott möglich, subalterne Stimmen und Gedächtnisinhalte im Sinne Gayatri Spivaks in das Gewand einer mythischen Erinnerung zu kleiden. Der gegendiskursive Effekt wird dabei ganz am Ende von „Omeros“ deutlich, das die Eröffnungszeilen der „Ilias“ aufgreift und umschreibt:

„I sang of quiet Achille, Afolabe’s son
who never descended in an elevator
who had no passport since the horizon needs none
never begged nor borrowed, was nobody’s waiter,
whose end, when it comes, will be a death by water
(which is not for this book, which will remain unknown
and unread by him). I sang the only slaughter
that brought him delight, and that from necessity –
of fish, sang the channels of his back in the sun.“
(Walcott 1990, 320)

Hybridität

Derek Walcotts Gedicht eignet sich auch gut, um den dritten Komplex postkolonialer Theorie zu diskutieren, in dem Antikenrezeption eine Rolle spielt, nämlich den Diskurs um Hybridität. Ursprünglich aus der Biologie entlehnt, wo er, freilich nicht unproblematisch, mit Fragen der Rassenlehre in Verbindung stand, wurde der Begriff in den 1990er Jahren von dem indisch-amerikanischen Literaturwissenschaftler Homi Bhabha auf kulturelle Kontexte übertragen und ist mittlerweile zu einem Schlüsselbegriff avanciert, der auch weit über die postkoloniale Theorie hinaus Verwendung findet (Bhabha 1994). Bhabha beschrieb mit dem Terminus die britische Kolonialherrschaft in Indien, die er zwar als ein asymmetrisches Ungleichheitsverhältnis ansieht, die aber in kultureller Hinsicht von einem gegenseitigen Verweisungszusammenhang charakterisiert war. So implementierten die Briten zwar Lehrpläne, trieben die Verbreitung der englischen Sprache voran und brachten christliche Missionare mit sich, aber das führte, wie Bhabha herausstellt, nicht zu einer Homogenisierung der britischen Kolonialkultur, da sie eben nicht nur unidirektional verlief. Im Gegenteil: Kulturen sind für Bhabha durch eine Porosität und Nicht-Intentionalität geprägt, die beim Kontakt mit einer anderen Kultur eine „borderline experience (...) *in-between* colonizer and colonized“ (Bhabha 1994, 206; Heraushebung im Original) auftritt. Statt eine ontologische Abgrenzung zwischen „europäischer“ und „orientalischer Kultur“ festzuschreiben, eröffnet der Kulturkontakt einen Zwischenraum, einen sog. „third space“, der durch

das Ineinandergreifen verschiedener kultureller Formationen, Texte und Ausdrucksformen, durch Übersetzungsphänomene und konstruktive Konstituierungsprozesse charakterisiert ist. Der Kulturbegriff wird dabei auf eine epistemologische, „programmatisch-systematische Analyseebene“ (Bachmann-Medick 2010, 199) gehoben und zugleich dynamisiert, indem Kulturen nicht als statische Einheiten, sondern als Räume des Austauschs konzipiert werden, die sich in einem beständigen Transformationsprozess befinden.

Dieses Konzept hat äußerst einflussreich auf die Analyse von Antikenrezeption in postkolonialen Kontexten gewirkt. Barabara Goff und Michael Simpson haben beispielsweise in ihrem Sammelband „Crossroads in the Black Aegean: Oedipus, Antigone, and Dramas of the African Diaspora“ (2007) in Anspielung an Paul Gilroys „Black Atlantic“¹³ den Begriff „Black Aegean“ geprägt. Sie verstehen ihn zum einen in einem räumlichen Sinn, indem auf die Verbindungslinien zwischen der Ägäis, Afrika und dem Atlantik als einem Raum des Kulturkontakts hingewiesen wird, den sie dementsprechend als „triangle“ (38–39) bezeichnen. Durch die Analyse der postkolonialen Rezeption der thebanischen Tragödien des antiken Dramatikers Sophokles durch afrikanische Literaten weisen sie aber auch auf die imaginative und produktive Qualität der Kulturbegegnung hin, die durch den Kontakt zwischen einem antiken Text und Kulturen entsteht, die durch koloniale Ideologien eigentlich von dem griechisch-römischen Erbe der Antike ausgeschlossen worden waren. Diesen Austausch begreifen sie als „fluid and multi-directional‘ zone of linked or networked sites which trade in representations of Ancient Greece“ (Goff 2013, 6), wobei diese „transmission“ nicht nur im Sinne einer monodirektionalen Übertragung des kulturellen Erbes der Kolonialisten auf die Kolonisierten, sondern als Dialog und produktives Aushandeln der griechischen Klassiker verstanden werden soll (Goff/Simpson 2007, 39), die weder nur in einem europäischen noch in einem afrikanischen Kontext ihr Zuhause haben, sondern im Zwischenraum zwischen den Kulturen ihren Platz finden.

Auch Emily Greenwood hat in ihrer Monographie „Afro-Greeks“ (2010) für die Analyse der Rezeption der Antike in der postkolonialen Karibik ein hybrides Kulturmodell vorgeschlagen, was bereits durch den Titel des Buches deutlich wird, der „a conjuncture between spheres of culture that are seemingly incommensurable and (...) the simultaneous tension and mutuality at the heart of this relationship“ (8) deutlich machen soll. Sie zeigt, dass die „reception of ancient Greece and Rome in anglophone Caribbean literature works both ways“ (2), dass die Neubearbeitung und -aufnahme antiker Texte in postkolonialen Räumen sowohl auf die Kultur der Rezipienten als auch auf die Texte selbst zurückwirkt, die dadurch neue Bedeutungsebenen erhalten.

¹³ Gilroys Monographie prägt den Begriff „Black Atlantic“ um Phänomene der Diaspora zu untersuchen; dadurch wird es möglich, das intellektuelle und diskursive Modell „Afrikas“ geographisch nicht auf dem Kontinent zu verorten, sondern in einer transnationalen Sphäre, die sich eng mit dem Sklaventransport in die „neue Welt“ über den Atlantik verbindet (Gilroy 1993).

Gleichzeitig macht dieser Ansatz die Zirkulation dieser Texte außerhalb ihres Entstehungskontexts für Formen des interkulturellen Dialogs produktiv und weist eine oppositionell gelagerte Hierarchie zwischen den Kulturen, zwischen Ursprung und Nachkommenschaft zurück (Goff 2013, 7). Dadurch widersetzt sich Greenwoods Ansatz falschen Genealogien und kulturellen Traditionen, die das antike Griechenland für den „Westen“ oder für „Europa“ vereinnahmen wollen und plädiert für eine „Dekolonisation“ der klassischen antiken Literatur (Greenwood 2010, 2–3). Der antike Kanon erhält dadurch eine universale, interkulturelle Qualität und wird selbst zum Verhandlungsort von Identität bzw. Hybridität. Das macht Walcotts „Omeros“ deutlich, das sich einerseits an antike epische Traditionen anlehnt, vielerlei intertextuelle Bezüge zu europäischen Nachfolgetexten Homers wie von Dante oder Joyce enthält und sich zugleich der Mittel der Kreolisierung von Sprache und des mündlichen Erzählens bedient. In Walcotts Text ist diese Hybridität dabei aber nicht bloß auf literarische Formen oder Sprachspiele reduziert, sondern umfasst auch eine Verhandlung von Identität und Ethnizität. Dies wird bereits in einem von Walcotts bekanntesten Gedichten, „The Schooner *Flight*“ (1979), deutlich, wo es heißt:

„I’m just a red nigger who love the sea,
I had a sound colonial education,
I have Dutch, nigger, and English in me,
and either I’m nobody, or I’m a nation.“
(Walcott 1986, 346)

Wie „Omeros“, greift auch „The Schooner *Flight*“ Motive der Namenlosigkeit – als eine Anspielung auf Odysseus in der „Odyssee“ – und der Nation auf und bringt eine distinkte lokale Geschichte mit einer sehr viel heterogeneren, universelleren Erfahrung zusammen, um das Gefühl einer Hybridität auszudrücken, das bei Walcott stellvertretend für den postkolonialen Zustand schlechthin ist. Dadurch tut sich ein diskursiver Raum auf, in dem kulturelle Identitäten und Traditionen neu zusammengebracht und verhandelt werden können.

Postkoloniale Lektüren klassischer Texte – die Kyklopenepisode der „Odyssee“

Dass diese produktive Auseinandersetzung mit antiken Texten in postkolonialen Kontexten tatsächlich nicht nur einseitig verläuft, dass sie also nicht nur das Material liefern, das dann einer ästhetischen Bearbeitung zugeführt wird, sondern dass der Postkolonialismus die Rezeption und Aufnahme des klassischen Kanons selbst verändert, soll abschließend am Beispiel der sog. „Kyklopeia“, der Kyklopenepisode der „Odyssee“, vorgestellt werden. Die „Odyssee“ ist in vielerlei Hinsicht der zentrale antike Text, der im Zeitalter der Moderne, aber auch lange zuvor, intensiv rezipiert und

umgeschrieben worden ist.¹⁴ Dabei weist er selbst bereits „moderne“ Züge auf: Die Welt, die Handlung und die Charaktere, vor allem der Protagonist Odysseus, dessen charakteristisches Merkmal in der Erzählung die Verkleidung, das Verstellen und die Lüge sind, sind durch komplexe selbstreferentielle Bezüge, Strukturen des *Mise en abyme* und unterschiedliche Erzählstimmen multiperspektivisch gebrochen, wobei die Handlungsebene beständig zwischen der realen Welt und ihrer Geographie und einer Fantasiewelt und deren Utopie divergiert. Rezeptionsästhetisch gewendet unterläuft der Text damit bereits den Versuch, in ihm eine allgemeingültige, kohärente und einheitliche Bedeutung zu lesen, sodass ein weiter Spielraum für Interpretation und Umarbeitung geöffnet wird, die dem homerischen Epos bis heute seinen zentralen Platz im literarischen Kanon sichert (Hardwick 2007).

Besonders die berühmte Erzählung vom Abenteuer des Odysseus und seiner Gefährten auf der Insel der Kyklopen hat seit der Antike zahlreiche künstlerische Reaktionen herausgefordert und die Imagination der Nachwelt entscheidend geprägt. So war dieser Teil der Irrfahrten des Odysseus bereits in der griechisch-römischen Antike ein bevorzugtes Motiv auf Vasen und hat auch in der Neuzeit immer wieder Maler zu verschiedenen Werken angeregt (Hall 2008, 90). Das liegt einerseits an der bilder- und assoziationsreichen Darstellung der Kyklopeninsel und der Höhle des Kyklopen Polyphem, andererseits aber auch an dessen eigener übermenschlichen Monstrosität, die ihm von Anfang an in der Erzählung den Status des absolut „Anderen“ zuweist. Darüber hinaus nimmt dieser Teil der Irrfahrten in Homers Erzählung einen entscheidenden Platz ein, auf den immer wieder – auch in unterschiedlichen Deutungen – verwiesen wird. Umrahmt wird die Episode von dem Aufenthalt des Odysseus bei dem mythischen Volk der Phäaken, denen er beim gemeinsamen Gastmahl seine Abenteuer schildert und von wo er, im nunmehr zehnten Jahr seiner immer wieder verzögerten Rückkehr von der Eroberung und Zerstörung Trojas, endlich auf seine Heimatinsel Ithaka zurückkehren will. Bereits kurz nach der Abfahrt von Troja kamen er und seine Gefährten in einen Sturm bei Kap Malea (Hom. Od. 9.80–81) und wurden in zum Teil bisher unbekannte, fantastische Teile des Meeres verschlagen wie auf die gänzlich unbewohnte Ziegeninsel, die durch eine pastorale, unberührte Naturlandschaft gekennzeichnet ist. Getrieben von Neugier machen sich Odysseus und seine treuesten Gefährten auf zur benachbarten Insel der Kyklopen, da Odysseus erkunden will, von welchem Charakter diese riesenhaften Kreaturen sind (9.174–175). Sie gelangen zu der abgelegenen Höhle des Polyphem, die sie verlassen vorfinden und wo sie sich ohne Einladung an dessen Vorräten verköstigen. Als der Kyklop mit seinen Schafen zurückkehrt, verschließt er die Höhle durch einen überdimensionierten Stein und entdeckt die Eindringlinge. Anstatt auf das Gebot der Gastfreundschaft einzugehen, wonach er diese als Gäste zu empfangen und zu beschenken habe, beginnt er, einen nach

¹⁴ Die beste Arbeit zur Rezeptionsgeschichte der „Odyssee“ bietet Hall 2008. Die unten skizzierte Rezeption im postkolonialen Kontext lehnt sich an ihrer Studie an (89–100).

dem anderen zu töten und anschließend zu verzehren. Durch eine List des Odysseus, der sich dem Kyklopen gegenüber als „Niemand“ ausgibt, Polyphem mithilfe eines mitgebrachten Weines betrunken macht, ihm mit einem angespitzten Holzstück das riesenhafte Auge auf der Stirn aussticht und dadurch blendet, gelingt den Griechen schließlich die Flucht. Erst als sie sich in sicherer Entfernung von der Insel wähen, gibt Odysseus seinen wahren Namen preis und wird daraufhin von Polyphem verflucht, der mit einem gewaltigen Felsbrocken, den er auf das Meer hinausschleudert, das Schiff des Odysseus und seiner Gefährten nur knapp verfehlt (9.181–565).

Die geschilderte Episode nimmt im Geschehen der „Odyssee“ einen zentralen Platz ein, da die Blendung und der Fluch des Kyklopen letztlich den Zorn des Poseidon heraufbeschwören, der Odysseus' Heimkehr verzögern und seinen Gefährten das Leben kosten wird. Aber nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell und sprachlich sind in dieser Episode wesentliche bestimmende Momente der Erzählung gewissermaßen kondensiert und verdichtet: So vor allem das Spiel mit Identität und Alterität, das sich in einem dichten, netzwerkartigen Geflecht aus Beschreibungen und Wortspielen entfaltet und strukturell über die Gegenüberstellung unvereinbarer Gegensätze charakterisiert ist (Dougherty 2001, 122–137), die kippfigurenartig funktionieren – die ethisch-moralische Trennung in Gut und Böse, der Gegensatz zwischen Zivilisation und Wildnis, zwischen Häuslichkeit und Natur, zwischen Freiheit und Gefangenschaft, zwischen Grausamkeit und Mitgefühl. Die pastorale, fast paradiesische Landschaft, die sich vor Odysseus und seinen Gefährten auftut, beschreibt der Protagonist dabei in einer Art und Weise, die vor allem durch Negation geprägt ist (Austin 1983, 22–30):

„Und zu der übergewaltigen, satzungslosen Kyklopen
Land gelangten wir, die, den unsterblichen Göttern vertrauend,
Weder Gewächse pflanzen mit ihren Händen noch pflügen;
Sondern ohne zu säen und ohne zu pflügen, wächst alles,
Weizen sowohl als Gerste und Reben, die ihnen bringen
Große Trauben für Wein, die ihnen der Regen des Zeus mehrt.
Und sie haben nicht Ratsversammlungen und nicht Gesetze,
Sondern sie wohnen auf Gipfeln der hohen Berge in hohlen
Grotten; für seine Kinder und seine Frauen setzt jeder
Eigene Ordnungen fest, und sie kümmern sich nicht untereinander.“
(Hom. Od. 9.103–115; Übersetzung R. Hampe)

Im Blick des griechischen Seefahrers sind die Kyklopen unzivilisiert, da sie weder die üblichen sozialen Strukturen noch irgendwelche Kulturtechniken besitzen – als Hirten stehen sie im Gegensatz zu den schiffbauenden Abenteurern und Entdeckern, für die Odysseus die paradigmatische Figur schlechthin darstellt. Polyphem selbst wird als „riesiger Mann“ (9.187) von „mächtiger Stärke“ beschrieben, als „wilder, der Recht und Satzungen nicht so recht kennt“ (9.214–215). Doch es ist besonders seine Anthropophagie mit der er sich von der kultivierten Lebensweise der Griechen unterscheidet und zur Folie für Interpretationen wird, die in ihm die Personifikation des „Fremden“,

„Anderen“ und auch „Abscheulichen“ in der „Odyssee“ erkennen. Er wird zur Kontrastfolie und zum Objekt eines proto-kolonialistischen Impetus, über den Odysseus selbst räsoniert, wenn er ausführt, dass „Männer mit Schiffen“ die unbebaute „Insel wohl auch zur wohlkultivierten machen“ könnten (9.129–130).

Es ist genau diese Episode und die Deutung des Geschehens, die im kolonialen Diskurs sehr breit rezipiert und im Postkolonialismus wiederholt unterminiert worden ist. Das Epos wurde bereits in antiker Zeit meist aus der Sichtweise des „frontier man“ Odysseus, des „homo viator“, verstanden, der sich mit Intelligenz und Wagemut durchsetzt (Hall 2008, 75–91). Und auch in der Renaissance und Neuzeit bezogen sich Reiseberichte und Beschreibungen der „neuen Welt“ oftmals auf das antike Vorbild zurück.¹⁵ Wie Norrell London bemerkt hat, war die Kyklopen-Episode integraler Bestandteil britischer kolonialer Schulbücher: Die „Royal Readers“ etwa beinhalteten unterschiedliche Episoden der Geschichte, mit einem Fokus auf sogenannte „Heldengestalten“ der westlichen Zivilisation – neben den Wikingern, Napoleon und Charlemagne, wurde auch Odysseus’ Blendung des Kyklopen ausführlich behandelt (London 2002, 111). Der Kyklop blieb dabei der eingeborene Wilde, der getrieben von niederen, animalischen Instinkten und kulturlos fremde Gebiete bewohnt und damit zum Gegenbild der kolonialistischen Ideologie wurde, die sich zunehmend als kulturstiftendes und erzieherisches Projekt verstand (Dougherty 2001, 126–137). Diese Deutung des Kyklopen ist in postkolonialer Zeit gegen koloniale, scheinbar übermächtige westliche Mächte selbst gewandt worden. Salman Rushdie etwa hat nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 sowohl die Stilisierung von Amerika in arabischen Medien als auch die Politik George W. Bushs mit dem Kyklopen verglichen:

„As al Qaeda’s leaders evade capture, regroup and return to the al Jazeera airwaves to offer menaces and derision, the United States looks increasingly like a blind giant, flailing about uselessly: like, in fact, the blinded Cyclops Polyphemus of Homeric myth who was only one-eyed to begin with, who had that eye put out by Ulysses and his fugitive companions, and who was reduced to roaring in impotent rage, hurling boulders in the general direction of Ulysses’ taunting voice.“ (Rushdie 2002).

Die Monstrosität, die in Rushdies Analogie im Mittelpunkt steht und noch auf Seiten des Kyklopen verhaftet bleibt, wird in anderen modernen Lesarten des Mythos mehr und mehr von diesem gelöst: In ihrer „Dialektik der Aufklärung“ bereiten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer am Beispiel des homerischen Epos einer radikalen Aufklärungskritik den Boden, indem sie in der vorgeblichen Rationalität und Klugheit,

¹⁵ Christoph Columbus stilisierte sich selbst als neuer Odysseus und sein erster Brief beschreibt die karibischen Einwohner der Insel Caniba, die als Kannibalen beschrieben werden und zur Grundlage für die Figur des Caliban in William Shakespeares „The Tempest“ wurden. Auch Charles Darwin und Captain Cook beschrieben etwa die Ureinwohner Neuseelands als kyklopen-artig (Hall 2008, 91).

die Odysseus idealtypisch verkörpert, das Grundübel des imperialistischen Geistes erkennen: „Die Dummheit des Riesen, Substanz seiner barbarischen Rohheit, solange es ihm gut geht, repräsentiert das Bessere, sobald sie gestürzt wird von dem, der es besser wissen müsste“ (Adorno/Horkheimer 2012 [1944], 74). Dies ist die Diagnose einer Regression des westlichen Helden zurück in die Barbarei, die sich in gewaltvoller Unterdrückung gegen alles Fremde und Unbekannte und letztlich auch gegen die Natur selbst richtet, die sprachlich gebannt, systematisiert und vereinheitlicht wird.

Die eigentliche „Dekolonisation“ des homerischen Epos gelingt aber bereits einige Jahre früher und aus einer anderen Richtung: In seinem Gedichtband „Cahier d'un retour au pays natal“ von 1939 dreht der afrokaribisch-französische Schriftsteller Aimé Césaire erstmals die Rollen von Odysseus und dem Kyklopen um und erkennt in Polyphem das Opfer einer kolonialistischen Herrschaft und Ausbeutung, die sich noch dazu in rassistischen Unterschieden – wie die Gestalt und Einäugigkeit des Kyklopen – manifestiert (McConnell 2013, 9–10). Das komplexe Gedicht, das mit vielfältigen intertextuellen Bezügen, surrealistischen und sprachlichen Verfremdungstechniken arbeitet, ist die autobiographische Schilderung einer persönlichen und intellektuellen Reise, in deren Verlauf das lyrische Ich seine eigene hybride kulturelle Identität erkennt und sich gleichzeitig zum Sprachrohr seines kolonialisierten Volkes macht, wobei wiederholt das Motiv des Kyklopen evoziert wird. In einer eindrücklichen Passage schildert er das Aussehen eines großen Mannes afrikanischer Abstammung, den er in Frankreich in einem Zug gesehen hatte und der von Armut gekennzeichnet war. Seine Schilderung spielt auf die Kyklopenepisode der „Odyssee“ an, wobei er beschreibt, wie Frauen im Zug angesichts des Erscheinungsbildes dieses Mannes unheimlich kicherten und wie er selbst, in seiner „Feigheit“, sich diesem Lachen anschloss (Césaire 1995 [1939], 106–109). Césaire problematisiert dabei die komplexen Rollenverhältnisse zwischen Kolonisierten und Kolonialherren und die rassistischen und ökonomischen Grundlagen dieser Beziehung. Dass er sich dem Lachen der Frauen anschloss, ist, wie die Kyklopenepisode in der „Odyssee“, ein persönlicher Wendepunkt, von dem aus er beschließt, sich im anti-kolonialen Kampf zu engagieren (McConnell 2013, 39–70).

Césaires Behandlung des Kyklopen-Motivs ist dessen erste Umkehrung in einer ganzen Reihe ähnlicher postkolonialer Texte, die diese Episode der „Odyssee“ wie Césaire nicht nur im Sinne eines Asymmetrieverhältnisses betrachten, das auf sich ausschließenden (diskursiven) Kategorien basiert, sondern auch zum Verhandlungsort von eigener kultureller Identität werden lassen. Der Kyklop kann dabei sowohl gegendiskursiv verwendet werden als auch einen hybriden Charakter einnehmen, der, obwohl er von kolonialer Seite her unterdrückt wird, doch eine eigene Handlungsmacht besitzt. Klassische Texte erhalten vor diesem Hintergrund eine neue kulturelle Relevanz, wobei sich jüngere postkoloniale Lektüren nicht nur auf koloniale Instrumentalisierungen der Antike im Dienste imperialistischer Ideologien beziehen, sondern vielmehr, wie im Falle der homerischen Epen, die Heterogenität, Ambiguität und Vieldeutigkeit dieser Texte selbst zu Nutze machen. Edith Hall schreibt daher zu Recht, dass

„Polyphemus and his struggle with Odysseus have had such wholly conflicting reverberations in recent times that they can be read as a symbolic paradigm of the struggle over the classical canon. Their showdown metaphorically represents both the conflicting views about the contents of the canon suitable for a post-colonial age, and the ways in which those contents should be read.“ (Hall 2008, 98)

Sylvia Wynter hat in diesem Zusammenhang von einer „Cyclopean poetics of reading“, einer „kyklopischen Poetik des Lesens“ gesprochen, die diese kolonialistisch vereinnahmten Texte gegen den Strich und aus der Sicht des Unterdrückten bzw. Unterrepräsentierten liest (Wynter 2002, 144–146). Diese postkoloniale Sicht auf die Literatur der Antike macht deutlich, dass sich mit Aspekten der Antikenrezeption nicht nur epistemologische Fragen verbinden, sondern dass uns diese Texte vor rezeptions-ästhetische und nicht zuletzt ethische Probleme stellen. Die postkolonialen Lektüren des antiken Kanons, so vielstimmig und unterschiedlich diese auch sein mögen, sind als Emanzipation von der imperialistischen Instrumentalisierung zu begreifen, die an die Stelle einer fremden Interpretation die jeweils eigene Interpretation setzen.

Fazit

Die überblicksartige Einführung in den sehr vielschichtigen und aktuellen Komplex der Antikenrezeption im postkolonialen Diskurs hat die ethische Relevanz dieses Themas aufgezeigt, das sich einerseits aus der Kulturbegegnung und der Auseinandersetzung mit dem jeweils „Anderen“ ergibt und das andererseits mit dem Gebrauch, der Bearbeitung und dem Lesen antiker Texte zu tun hat. Auch diese Texte selbst sind Manifestationen des „Anderen“, einer lange vergangenen Zeit, die uns heute sehr fremd erscheinen mag, die aber immer noch zu uns spricht. Vielfältige Traditionslinien und Rezeptionen bilden die Verbindungslinie, die wir heute noch zu diesen Texten haben.¹⁶ Diese sind dabei ebenso wenig wie die Texte und Kulturen, in denen diese Rezeptionen stattfinden und stattgefunden haben, kohärent und eindeutig, sondern sie sind durch vielfältige Überschneidungen, Verwerfungen und Neuschöpfungen charakterisiert, sodass die Antike, im Akt der Rezeption, immer wieder neu erschaffen wird. Dass sie selbst geschichtsmächtig wirken und für politische Instrumentalisierungen genutzt werden kann, hat dieser Aufsatz anhand unterschiedlicher Beispiele aufge-

¹⁶ Ein wichtiger Aspekt, der einen eigenen Aufsatz verdienen würde, ist die Frage der Übersetzungsvorgänge und -prozesse, die bei der Antikenrezeption notwendigerweise beteiligt sind. So basieren moderne Bearbeitungen etwa der homerischen Epen häufig auf älteren Übersetzungen, während Autoren in postkolonialen Kontexten häufig den klassischen Kanon „gefiltert“ durch diese Übersetzungen und Rezeptionen betrachten. Aus postkolonialer Sicht ist daher ein zweifacher Übersetzungsvorgang an der Rezeption beteiligt. Dazu u. a. Hardwick 2000.

zeigt. Dass sich dies auch in unserer postkolonialen Zeit nicht geändert hat, wird anhand der Tatsache ersichtlich, dass sich die „Europäische Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen der Mitgliedstaaten der Europäischen Union“ (kurz „Frontex“) bei ihren Operationen im Mittelmeer, die die Grenzen eines wie auch immer definierten „Europas“ vor illegaler Einwanderung schützen sollen, Begriffen aus dem griechischen Mythos bedient – ihre Einsätze heißen etwa „Poseidon“, „Hera“ oder „Zeus“ (Kasperek/Wagner 2012). Die Antike im postkolonialen Kontext ist dabei allerdings insgesamt, anders als dieses Beispiel suggerieren mag, grundsätzlich ein Ort der Verhandlung kultureller Modelle und kultureller Identität. Der antike Textkanon wird dabei von einem rein „westlichen“ oder repressiven Kontext gelöst und erhält eine universellere Bedeutung, die auch die Möglichkeit des subalternen Widerstandes und der kreativen Emanzipation bzw. Befreiung beinhaltet (Hardwick 2005, 107–109). Wie man dieser Entwicklung gegenüber auch immer eingestellt sein mag, so belegt sie doch eine Aussage des amerikanischen Theaterregisseurs Peter Sellars, der 1993, bei einer Aufführung von Aischylos’ „Die Perser“, das im Zusammenhang mit dem Irakkrieg auf die Bühne gebracht wurde, äußerte: „A Classic is a house we’re still living in“ (112).

Bibliographie

- AHMAD, Aijaz. 1992. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. Oxford: Oxford University Press.
- ASHCROFT, Bill, Griffiths, Gareth und Tiffin, Helen. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- AUSTIN, Norman. 1983. „Odysseus and the Cyclops. Who is who?“, in: C. A. Rubino und C. W. Shelmerdine (Hgg.). *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press. 3–37.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. 2010. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- BERNAL, Martin. 1987. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*. Vol. 1. New Brunswick: Rutgers University Press.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BRIANT, Pierre. 2012. *Alexandre des Lumières. Fragments d’histoire européenne*. Paris: Gallimard.
- CASTRO VARELA, María Do Mar und DHAWAN, Nikita. 2005. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript.
- CÉSAIRE, Aimé. 1995 [1939]. *Cahier d’un retour au pays natal*. Northumberland: Bloodaxe Books.

- DARWIN, Charles. 1988 [1836]. *Diary of the Voyage of H.M.S. Beagle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOUGHERTY, Carol. 2001. *The Raft of Odysseus: The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- FANON, Frantz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove (urspr. *Les damnés de la terre*, Paris).
- FROUDE, James Anthony. 1888. *The English in the West Indies; or, The Bow of Ulysses*. London: Longmans.
- GIBBON, Edward. 1998 [1776–89]. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Wordsworth.
- GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- GOFF, Barbara. 2005. „Introduction“, in: B. Goff (Hg.). *Classics and Colonialism*. London: Duckworth. 1–24.
- GOFF, Barbara. 2013. „Your Secret Language“. *Classics in the British Colonies of West Africa*. London: Bloomsbury Academic/Bristol Classical Press.
- GOFF, Barbara and SIMPSON, Michael. 2007. „Introduction: Answering Another Sphinx“, in: B. Goff/M. Simpson (Hgg.). *Crossroads in the Black Aegean: Oedipus, Antigone, and Dramas of the African Diaspora*. Oxford: Oxford University Press. 1–37.
- GOLDHILL, Simon. 2011. *Victorian Culture and Classical Antiquity. Art, Opera, Fiction, and the Proclamation of Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- GREENWOOD, Emily. 2007. „Arriving Backwards: the Return of The Odyssey in the English-Speaking Carribean“, in: L. Hardwick/C. Gillespie (Hgg.): *Classics in Post-Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press. 192–210.
- GREENWOOD, Emily. 2009. „Postcolonialism“, in: G. Boys-Stones (B. Graziosi/P. Vasunia (Hgg.). *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford: Oxford University Press. 653–664.
- GREENWOOD, Emily. 2010. *Afro-Greeks: Dialogues Between Classics and Anglophone Carribean Literature in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- HALL, Edith. 2008. *The Return of Ulysses. A Cultural History of Homer's Odyssey*. London: I. B. Tauris.
- HARDWICK, Lorna. 2000. *Translating Worlds, Translating Cultures*. London: Duckworth.
- HARDWICK, Lorna. 2005. „Refiguring Classical Texts: Aspects of the Postcolonial Tradition“, in: B. Goff (Hg.). *Classics and Colonialism*. London: Duckworth. 107–117.
- HARDWICK, Lorna. 2007. „Singing across the Faultlines: Cultural Shifts in Twentieth-Century Receptions of Homer“, in: B. Graziosi/E. Greenwood (Hgg.). *Homer in the Twentieth Century: Between World Literature and the Western Canon*. Oxford: Oxford University Press. 47–71.

- HARDWICK, Lorna und GILLESPIE, Carol (Hgg.). 2007. *Classics in Post-Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- HORKHEIMER, Max und ADORNO, Theodor W. 1988 [1944]. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- KASPAREK, Bernd und WAGNER, Fabian. 2012. „Local Border Regimes or a Homogeneous External Border? The Case of the European Union’s Border“, in: *IMIS-Beiträge* 40. 173–190.
- LEFKOWITZ, Mary. 1996. *Not Out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach History as Myth*. New York: Basic Books.
- LONDON, Norrell A. 2002. „Curriculum and pedagogy in the development of colonial imagination: a case study“, in: *Pedagogy, Culture, and Society* 10. 95–121.
- LOOMBA, Ania. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.
- MACAULAY, Thomas Babbington. 1995 [1835]. „Minute on Indian Education“, in: B. Ashcroft/G. Griffiths/H. Tiffin (Hgg.). *The Postcolonial Studies Readers*. London: Taylor and Francis. 428–430.
- MARTÍ, José. 1977 [1891]. „Our America“, in: P. Foner (Hg.). *Our America: Writings on Latin America and the Struggle for Cuban Independence*. New York: Monthly Review Press. 84–91.
- MCCONNELL, Justine. 2013. *Black Odysseys. The Homeric Odyssey in the African Diaspora since 1939*. Oxford: Oxford University Press.
- MCKINSEY, Martin. 2010. *Hellenism and the Postcolonial Imagination*. Yeats, Cavafy, Walcott. Madison: Fairleigh University Press.
- MONTESQUIEU, Charles de. 1986 [1748]. *Vom Geist der Gesetze*. München: Reclam (urspr. *L’Esprit de Lois*, Genf).
- ORRELLS, Daniel, BHAMBRA, Gurinder und ROYNON, Tessa. 2011. „Introduction“, in: D. Orrells/G. Bhabra/T. Roynon. *African Athena. New Agendas*. Oxford: Oxford University Press. 1–16.
- RUSHDIE, Salman. 1982. „The Empire Writes Back with a Vengeance“. *The Times* 3 Jul. 8.
- RUSHDIE, Salman. 2002. „Gods and monsters“. *The Washington Post* 28 Jun. <http://www.theage.com.au/articles/2002/07/02/1023864732642.html> (17. März 2014).
- SAID, Edward W. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin.
- SARKOWSKY, Katja. 2011. „‘A Century of Strangers’: Postkolonialismus und Transkulturalität“, in: G. Butzer/H. Zapf (Hgg.). *Theorien der Literatur V. Grundlagen und Perspektiven*. Tübingen/Basel: Francke. 75–92.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2007. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia.
- VAN BINSBERGEN, Wim. 2011. „Black Athena Ten Years After. Towards a constructive re-assessment“, in: W. van Binsbergen (Hg.). *Black Athena Comes of Age*. Berlin: LIT. 11–64.

- WALCOTT, Derek. 1986. *Collected Poems 1948–1984*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- WALCOTT, Derek. 1990. *Omeros*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- WYNTER, Silvia. 2002. „A different kind of creature: Carribean literature, the Cyclops factor and the second poetics of the propter nos“, in: T. Reiss (Hg.). *Sisyphus and Eldorado: Magical and Other Realisms in Carribean Literature*. Trenton: Africa World Press.
- YOUNG, Robert J. C. 2003. *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.