

Fleisch der Welt

Leiblichkeit in Beziehung

Mayra Rivera

In modernen Kolonialdiskursen besaß der Körper die Rolle eines machtvollen Zeichens; Hautfarbe, Kopfgröße und andere körperliche Merkmale wurden als sichtbare Spuren für tiefere Wahrheiten einer natürlichen Ordnung verstanden, durch die soziale Hierarchien erklärt und legitimiert wurden. Unterschiede zwischen Körpern offenbarten angeblich Unterschiede zwischen Menschentypen, und so dienten sie dazu, einzelne Menschen und Kollektive in einer gedachten Hierarchie der Lebewesen zu verorten und ihnen dort eine Position zuzuweisen. Zum Wissen über die dem Körper eingeschriebenen Unterschiede gehörte eine große Bandbreite von kulturellen Vorstellungen wie etwa Ansichten über Gender, Sexualität und Klassenzugehörigkeit.¹ Doch die Kategorie der „Rasse“ verlieh den sozialen Normen den Anstrich der Wissenschaftlichkeit, indem verschiedenste Attribute an körperliche Merkmale geknüpft und eine große Bandbreite von Werten und Normen in einem Ordnungssystem versammelt wurden. Die postkoloniale Theorie hat durch die Analyse solcher Darstellungen aus der Sichtweise zahlreicher Regionen und Perspektiven dazu beigetragen, wiederkehrende Muster in kolonialen Körperdiskursen auszumachen und deren Rolle bei der Ausprägung heutiger Vorstellungen von Leiblichkeit zu erkennen. Dazu gehören auch Konzeptionen von Rasse und Gender.

Festgehalten wurde dabei, dass der Körper keine natürliche Kategorie ist, sondern eine diskursive. Doch bei der Untersuchung diskursiver Muster stellen sich Fragen. Wie lassen sich beispielsweise die in den Körper eingeschriebenen Wirkungen gesellschaftlicher Praxis erklären? Lässt sich die – materielle, nicht nur psychische – Konstituierung von Körpern verstehen, ohne dabei biologische Essentialismen zu reproduzieren? Nachdem deutlich ist, dass Körperkonzeptionen zutiefst durch das Vermächtnis kolonialen Wissens geprägt sind und dass die Körperdiskurse nie der sozialen Beeinflussung entgehen können, stellt sich die Frage, was postkoloniale Ansätze zur Entwicklung eines kritischen Modells der Leiblichkeit beitragen können.

Auf der Suche nach alternativen Möglichkeiten zur Untersuchung dieser Fragen bin ich überraschenderweise auf das „Fleisch“ gestoßen. Der Gedanke des Fleisches erinnert an einige markante christliche Erzählungen. In der johanneischen Aussage, dass „das Wort Fleisch wurde“, wird die Inkarnation in verlockenden Worten zusammengefasst, die Theologen und Poeten über die Jahrhunderte inspiriert haben. Doch zur Geschichte des Fleisches gehört dessen Zweideutigkeit und seine Darstellung als Ursache der Sünde. Ich entdeckte diesen Begriff

über das Interesse an der Betonung der materiellen und relationalen Aspekte des körperlichen Werdens. In diesem kurzen Beitrag geht es mir um die Vorstellung von Fleisch und Relationalität in Texten aus der Karibik. In den Werken von Aimé Césaire und Frantz Fanon gehört das „Fleisch“ in den größeren Diskussionszusammenhang über Kolonialität und Rasse. Ausgehend von ihren poetischen und kritischen Einsichten wende ich mich dann Édouard Glissant zu, wobei ich nach einem größeren theoretischen Rahmen suche, in dem sich ein Entwurf des materiellen Körpers mit der Materialität weltweiter Beziehungen verknüpfen lässt. Der mögliche Beitrag dieser Autoren zu kritischen Modellen von Leiblichkeit liegt meiner Ansicht nach in der besonderen Weise, in der Erde und Fleisch, Politik und Poetik ineinandergreifen.

Gefährliche Sinnlichkeit

Der Titel dieses Beitrags stammt aus *Zurück ins Land der Geburt*, einem Gedicht des bekannten martinikanischen Autors und Politikers Aimé Césaire. In diesem Teil des langen Gedichts setzt sich Césaire von den europäischen Maßstäben für Größe ab und preist diejenigen, die nicht aufgrund ihrer Erfindungen oder Eroberungen Berühmtheit erlangen, sondern die eine andere Ehre für sich beanspruchen können. Sie sind, so sagt er,

*„wahr und wahrhaftig die Erstgeborenen der Welt
porös für jeden Lufthauch der Welt
brüderliches Gehege für alle Winde der Welt
Bett und nicht Gosse für alle Wasser der Welt
Funken vom heiligen Feuer der Welt
Fleisch vom Fleisch der Welt, bebend im Beben der Welt.“²*

Fleisch vom Fleisch der Welt: Vor meiner Suche nach karibischen Schriften über den Körper hätte ich weder diese Ausdrucksweise noch gar diesen Schreibstil als postkolonial angesehen. Auf der Suche nach dem Körper fand ich die Welten: Lufthauch, Wind, Wasser, heiliges Feuer – und Fleisch. Was für ein Diskurs ist das? Und warum begegnet uns hier das Fleisch?

„Fleisch“ hat einen schlechten Ruf. Wenn man vom Fleisch spricht, weckt das Bilder der Sünde, des Verfalls und des Todes. Nähert man sich dem entsprechenden lateinischen Wort etwas stärker an, indem man das englische „carnal“ in den Blick nimmt, dann werden die Assoziationen noch schillernder: Es geht um Leidenschaften und unkontrollierten Appetit, um das Anstößige. Diese Assoziationen sind eng verbunden mit der christlichen Darstellung des Fleisches als dem der Sünde zugrundeliegenden Prinzip oder ihrer Ursache, und sie bilden auch die Grundlage von Darstellungen, denen zufolge rassifizierte Völker besonders fleischlich sind.³ So merkt Michael Dash in seinem Kommentar zu Glissants Werk an: „Mit Sinnlichkeit in Verbindung gebracht zu werden ist für die Karibik nichts Neues. Seit langem schon ist die Karibik in einem Diskurs gefangen, der

die Sinnlichkeit betont.⁴ Dash unterscheidet zwar nicht klar zwischen „Körper“ und „Fleisch“, doch er spricht von der Feminisierung der Karibik im Kontrast zur europäischen Großstadt, indem er von gängigen Verbindungen zwischen Fleisch, Sinnenfreude, Weiblichkeit und Rasse ausgeht. Wenn vom Fleisch gesprochen wird, so ist dies mit Blick auf diese komplexen diskursiven Verknüpfungen und Verschiebungen zu verstehen, aber Césaire unternimmt den Versuch, den Begriff im Gedicht ohne eine Abwertung der karibischen Völker zu verwenden.

Fanon fügt in *Schwarze Haut, weiße Masken*, das 1952 erschienen ist und heute als Schlüsseltext der postkolonialen Studien gilt, seiner Anrufung des Fleisches eine kurze Bewertung hinzu. Im Kapitel mit dem Titel „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“ wird die Diskussion über körperliche Zuschreibungen ausdrücklich im Kontext kolonialer Rassifizierung situiert. Dieser Essay sticht vor allem durch seinen Stil hervor. Seine Sprache bedient sich des Körpers, um die Lesenden in die hier beschriebenen verstörenden Erfahrungen hineinzuziehen; demzufolge hinterlassen die Diskurse Markierungen auf den Körpern, sie verwunden sie, puttschen sie auf, erheben oder zertrümmern sie.

Fanons Argumentation besteht aus zwei Teilen: Im einen geht es um europäische Diskurse und im zweiten um die karibischen. Im ersten zeigt er die Grenzen der Phänomenologie des französischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty auf, in der die Konstituierung von Körpern in Beziehung zur Welt beschrieben wird. Fanon schreibt: „Ich kam auf die Welt, darum bemüht, den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein.“⁵ Dies klingt wie ein Zitat aus einem Lehrbuch der Phänomenologie. Doch der Rassismus existiert. Martinique befand sich wohl kaum jenseits des Einflussbereichs der kolonialen/rassistischen Kräfte, und Fanon war gedanklich mit ihnen vertraut. In Frankreich hatte er ihre Wirkung am eigenen Leib erfahren. In den phänomenologischen Beschreibungen der Konstituierung des Körpers fand er sich mit seinem Erleben nicht wieder. Seine Begegnungen mit anderen waren immer durch rassistische Mythologien vermittelt, durch Geschichten über Primitivität, Wildheit und biologische Defizite. All dies stand seinen Versuchen im Weg, mit der nun von ihm bewohnten Welt auf sinnvolle Weise in Beziehung zu treten. Das Gewicht von Jahrhunderten, die solche Geschichten in sich tragen, kann von einem Moment auf den anderen auf einen Menschen herabstürzen. Unter diesem Gewicht wird das „Körperschema“ zermalmt, also der Gedanke, dass der Körper organisch mit der Welt verbunden ist.

Ein anderes Schema wird sichtbar, nämlich eines, das vom Rassismus geschaffen wurde. Fanon klagt, dass es Zeiten gibt, in denen der schwarze Mann in seinem Körper gefangen ist. Ein Selbst, das in einem Körper *gefangen* ist? Ist das nicht das gleiche Bild, das wir so mühsam aus dem theologischen Wortschatz zu verbannen versuchen? Wir bestehen nachdrücklich darauf, dass wir unsere Körper *sind*. Doch das Bild der Einengung bleibt. Mayra Santos-Febres nimmt genau diesen Ausdruck auf, um damit zu sagen, dass es auch im 21. Jahrhundert immer noch so scheint, als ob wir Frauen aus der Karibik die enge Zelle unseres Körpers nicht verlassen können.⁶

Auch wenn sie ähnliche Metaphern verwenden, berufen sich Fanon und Santos-Febres doch nicht auf die oft kritisierte theologische Vorstellung eines inneren, im Körper verborgenen Selbst, auf das man sich auf der Suche nach wahrer, unmittelbarer Erkenntnis beziehen könnte. Ganz im Gegenteil geht es darum, dass wir als Körper sichtbar und ungeschützt sind. Gesellschaftlich wird diese Sichtbarkeit dazu genutzt, die Beziehungen der Menschen zur Welt zu reglementieren. Koloniale Chiffrierungen von Körpern erschweren Beziehungen zur Welt, aus denen positives körperliches Werden erwachsen könnte. Soziale Mythen und Geschichten scheinen vielleicht abstrakt und immateriell zu sein, doch sie sind ebenso sehr an der Konstituierung von Körpern beteiligt wie die materiellen Elemente, von denen ihr Fleisch lebt oder durch die es vergiftet wird. Diese Muster sozio-politischer Chiffrierung körperlicher Merkmale wurden in postkolonialen Werken breit behandelt, worauf ich bereits zu Beginn dieses Artikels hingewiesen habe.

Im zweiten Teil von Fanons Essay findet sich eine Kritik an den Strategien, die sich gegen die kolonialen Erzählungen und ihre herabsetzenden Darstellungen der schwarzen Hautfarbe wenden. Hierzu konzentriert sich Fanon auf die Arbeiten der *Négritude*-Dichter, insbesondere auf diejenigen Césaires sowie Léopold Senghors aus dem Senegal. Diese Dichter waren Teil einer internationalen Bewegung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Puerto Rico und Kuba ihren Ausgang nahm und kulturelle und ästhetische Werte vertrat, die ihr als afrikanisch galten.⁷

Fanon zitiert die von mir bereits oben angeführten Verse aus Césaires Gedicht. In Césaires Darstellung bildet die Welt das Fleisch. Dieser Welt begegnet er allerdings vor allem in seiner Heimat, über die er bei der Verkündung des Endes des toten Fleisches sagt, dass dessen „Fruchtschlamm eingegangen ist in mein Fleisch“.⁸ Er stellt sich vor, wie sein Fleisch im Fleisch der Welt versinkt und eine Umarmung erfährt, die ihn mit der Welt verbindet. Césaires ausgedehnte Erklärungen über das Verhältnis von Selbst und Welt setzten keine Überlegenheit voraus und auch nicht die Beseitigung von Schwachheit oder Bescheidenheit. Im Gegenteil – Césaire listet offensichtliche Schwächen systematisch auf und bejaht sie, indem er in fast liturgischer Manier sagt: „Ich akzeptiere es“. Fanon dagegen trieb all dies um. Es erinnerte ihn an die kolonialen Anthropologien, in denen die afrikanische Kultur exotisiert wurde, weil sie die Quelle von primitiver Religiosität, Animismus und ritualisiertem Sex sei. Fanon machte sich den europäischen Blick zu eigen. Das Sprechen von den Elementen – Wind, Wasser, Feuer und Fleisch – ließ sofort Ängste vor dem Primitiven entstehen. Und davon wollte Fanon nichts wissen. Er strebte danach, ein Mensch unter Menschen zu sein. Er wies mit Nachdruck darauf hin, dass sich Freiheit nicht in Geschichten über die Vergangenheit finden ließe. Wenn man sich solchen rauschhaften Träumen hingabe, Weisheit in einer gedachten Ahnenkultur fände oder sich über eine Gemeinschaft vom gleichen Blut legitimierte, dann hieße das, Darstellungen und Annahmen zu akzeptieren, die man in Frage stellen müsse.

Fanons Warnungen sind immer noch von Bedeutung, auch wenn seine Darstellung von Césaires Dichtung verkürzt erscheint; deren Komplexität lässt sich kaum als schlichte Ablehnung der Rationalität beschreiben oder als naiver Appell an die Stimme des Blutes. Gewiss können wir es uns nicht leisten, in einer Weise vom Fleisch zu sprechen, in der es im Kern primitive Impulse verkörpert und ein materielles Element ist, das enger mit den dunklen Körpern verbunden ist als mit den helleren. Wir können die kolonialen Untertöne des Fleisches – auch in den affirmativen Darstellungen – nicht außer Acht lassen und lediglich die überkommenen Dichotomien von Materie und Rationalität umkehren. Ich frage mich allerdings, ob der durch die koloniale Logik verursachte Schmerz und die Furcht davor, ihn wieder heraufzurufen, in den postkolonialen Studien dazu geführt hat, eine Art Allergie gegen jedwede Rede von Fleisch und Erde zu entwickeln und sich stattdessen überwiegend auf soziale und diskursive Dimensionen der Leiblichkeit zu konzentrieren. Wenn man auf der Suche nach einem wahrhaft befreiten Menschen dem Fleisch zu entfliehen versucht, könnten einige wichtige Einsichten dabei auf der Strecke bleiben.

Appelle an das gemeinsame Menschsein oder abstrakte Vorstellungen von Kultur reichen nicht aus, um auf zerstörerische Muster der Ausgrenzung zu reagieren, die auf nationalistische Gebietsansprüche zurückgehen, und sie reichen noch weniger aus, wenn man für einen lebenswerten Planeten kämpft. Viel zu lange schon haben Begriffe wie Ökonomie, materielle Mittel und Ressourcen es geschafft, die Erde zu verdrängen und sie durch die abstrakte Vorstellung vom „Kapital“ zu ersetzen. Stattdessen bietet eine Denktradition, die den vertrauten Bereich kolonialer und rassistischer Ideologien erkundet, einzigartige Ressourcen für einen postkolonialen Zugang zur Leiblichkeit, wenn sie sich den Verknüpfungen zwischen den Vorstellungen von Identität und dem Land, den Elementen und dem Meer widmet. Die Verbindungen zwischen Fleisch und Erde in der Literatur der Karibik sind häufig metaphorische Kunstgriffe, die mit der älteren *Négritude*-Dichtung durch die Verwendung urwüchsiger Bilder und die Anspielung auf Rhythmen verbunden sind. So dienen dem Nobelpreisträger Derek Walcott beispielsweise der Übergang vom Land zum Meer und die Vielfalt des karibischen Archipels als Quellen für das Verständnis von Beziehungen in Getrenntheit. Der kubanische Romancier

und Literaturkritiker Antonio Benítez-Rojo hat die verschiedenen Gesellschaften der Karibik sogar als „Völker der See“ bezeichnet. In ähnlicher Weise kann sich die Landschaft durch Glissants Poetik der Beziehung hindurchziehen. Bezeichnenderweise trägt seine letzte Gedichtsammlung den Titel „Erde, Feuer, Wasser

Mayra Rivera ist außerordentliche Professorin für Theologie an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA. Veröffentlichungen u.a.: Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God (2007); Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology (als Herausgeberin zus. mit Stephen Moore, 2010); Postcolonial Theologies: Divinity and Empire (als Herausgeberin zus. mit Catherine Keller und Michael Nausner, 2004). Zurzeit schreibt sie ein Buch über die Bedeutung von Körper und Fleisch in gegenwärtigen Theologien und Theorien. Anschrift: c/o Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.

und Wind“.⁹ Nichtsdestoweniger lässt sich in Glissants Werk das Potenzial erkennen, Césaires erdige Sensibilität mit Fanons postkolonialer Kritik auf der Basis einer gut fundierten Theorie der „Beziehung“ zusammenzuführen.¹⁰

Erdige Beziehungen

In Übereinstimmung mit Fanons Kritik an der Zurückgewinnung von realen oder vorgestellten Ahnen weist Glissant die Berufung auf die Stimme des Blutes zurück, als deren Ursprung er Probleme mit der Vorstellung der Identität ansieht. Eine Ursprungsidentität basiert seiner Ansicht nach auf dem Privileg des Einsseins: Sie setzt einen einmaligen Schöpfungsakt voraus und wird „durch die verdeckte Gewalt der Abstammung sanktioniert“¹¹. Er liefert Beispiele für solche Schöpfungsvorstellungen in Mythen und religiösen Texten, in denen Abstammung in ähnlicher Weise als Grundlage der Legitimität konstruiert wird. Im Christentum ist es nach Glissant so, dass Jesus zwar mit dem Judentum bricht, aber in erster Linie als Sohn Gottes gilt.¹² Für Glissant ist dies ein Modell der „Abstammung ohne die Last der Vererbung“; dadurch wird die Abstammung mit Weihen versehen und letztlich die Menschheitsgeschichte und selbst die Darwin'sche „Naturgeschichte“ universalisiert.¹³ Zentral geht es Glissant darum, dass die Ideale der Abstammung und des Einsseins Eroberungen rechtfertigen und „es einer Gemeinschaft gestatten, Ansprüche auf den Besitz des Landes geltend zu machen, das dadurch zum Staatsgebiet wird“.¹⁴ Die Folgen solcher Territorialansprüche sind in der Karibik deutlich zu erkennen, wo viele der Inseln explizit als Besitz europäischer Länder gelten.¹⁵ Im Gegenzug stützt die Vorstellung von der Identität als Ursprung in den Großstädten die Sichtweise, dass Einwanderer Fremde sind.¹⁶

Wenn man das Eine in dieser universalisierten Weise denkt, verfehlt man das „Alle“. Die Alternative zum territorialen Denken besteht weder darin, andere Erzählungen von der Abstammung zu entwerfen, noch besteht sie in der Vorstellung vom universalen Menschsein. Stattdessen schlägt Glissant die Imagination von Beziehung vor. „Wir schlagen kein Sein für alle Menschen vor, noch ein Vorbild dafür. Uns treibt nicht allein die Definition unserer Identität um, sondern ebenso ihre Beziehung zu allem Möglichen – die gegenseitigen Veränderungen, die durch dieses Wechselspiel der Beziehungen geschaffen werden. Kreolisierungen schaffen auch Beziehung, aber keine Universalisierungen.“ *Négritude*, Vorstellungen vom Französisch-Sein oder vom Latina-Sein, so sagt er, seien „allesamt verallgemeinernde Konzepte – mehr oder weniger unschuldig.“¹⁷ Beziehung sei kein Ersatzbegriff für etwas Universelles, und, noch wichtiger, Beziehung „berechtigt [nicht] zur allgemeinen Ablösung“. Im Gegenteil – Beziehung versucht, den Verwicklungen weltweiter Beziehungen nachzuspüren.

Die Vorstellung der Beziehung führt so dazu, sich Land nicht als Herrschaftsgebiet vorzustellen, sondern als einen Ort, an dem man „mit-abgibt“ (*donner avec*).¹⁸ Das Ziel besteht weder im Ergreifen und Kontrollieren noch im passiven

Konsumieren, sondern darin, mit einer Art von Partizipation zu beginnen, die sich in Beziehungen mit der natürlichen Umgebung und im Schutz des Landes ausdrückt. Dies ist etwas ganz anderes als die Ansprüche, die man erhebt, wenn man Zäune errichtet oder Grenzen überwacht oder die Reinheit der Abstammung oder der Sprache fördert. Dies bezeichnet Glissant als eine „Komplizenschaft der Beziehung“. In dieser Sicht ist die Besonderheit einer Gemeinschaft nicht einfach die Verkündung eines Anspruchs, sondern etwas, das in die Tat umgesetzt wird.¹⁹ „Die Leidenschaft für das Land, in dem man lebt, ist eine Handlung, die wir unaufhörlich wagen müssen.“²⁰ Was man tut, hängt vom Kontext ab und davon, wie man sich bewegt und was man isst. Für Martinique schlägt Glissant beispielsweise vor, die dort wachsende Brotfrucht zu essen. Man kann zahlreiche Beispiele für stark wachsende Bewegungen nennen, die versuchen, als Reaktion auf ökonomische und ökologische Krisen ältere Modelle der Landwirtschaft zur Eigenversorgung wiederzubeleben. Solche Entscheidungen basieren nicht auf absoluten Prinzipien, sondern auf Beziehungsnotwendigkeiten – und man muss ihnen gegenüber achtsam sein für die materielle Spezifität des menschlichen Lebens. Wie Césaire gesagt hat, geht der Fruchtschlamm in das Fleisch ein.

Glissant hat vorgeschlagen, „zu integrieren, was wir haben, auch wenn es das Meer und die Sonne sind, und damit eine Kultur zu riskieren, die uns gemeinsam gehört und für die wir verantwortlich sind“. Dies kann auch ein Anstoß sein für neue theologische Abenteuer, bei denen die Materialität der weltlichen Beziehungen in den Gedanken der Leiblichkeit integriert wird, bei denen besondere Weisen des Wohnens in der Welt angesprochen werden, die sich mit ihrem Rhythmus verbinden, ihre Bewegungen wahrnehmen und sich um ihr Befinden sorgen.²¹ In meiner Vorstellung würden in einem Modell der Leiblichkeit, das durch Glissants Poetik der Beziehung geprägt ist, elementare Beziehungen jenseits von Appellen an reale oder gedachte Ursprünge als integrale Elemente von Diskussionen über Orte betrachtet. Hierbei erschiene die Einübung einer leidenschaftlichen Verbindung zur Erde als Modus des fleischlichen Gedeihens, als positive Inkarnation. Statt sich ausschließlich auf die Beziehungen zwischen Körper und Seele zu konzentrieren, würde hierzu auch die konstitutive Beziehung zwischen Körper und Scholle gehören.

Das Politische und das Heilige

Glissant unterscheidet zwei ökologische Orientierungen voneinander. Zum einen gibt es Ökologie als politisches Handeln, was von ihm begrüßt wird. Dem stellt er Ökologie in Gestalt der Mystik gegenüber, die er als Erweiterung des Heiligen ablehnt. Das zweite Verständnis ist für ihn untrennbar mit der Logik des Einen verbunden – von *einer* Schöpfung oder *einer* Herkunft – und entsprechend mit Ausschließlichkeit und Intoleranz. Eine solche Dichotomie zwischen dem Politischen und dem Heiligen findet sich häufig in politischen Philosophien, doch Glissants Argumentation ist differenzierter und damit auch mehrdeutiger. Er

erkennt in Werken über das Heilige „den Keim des genauen Gegenteils“ ihrer territorialen Ansprüche, welche die Eindeutigkeit des Einen zunichte machen, ihre „totalitäre Gewissheit“.²² Ihr Einssein ist nie ausreichend oder absolut vereinheitlicht; trotz ihres Appells an die Ursprünge sind sie faktisch „Werke des Umherirrens“. Er fragt sich, ob die Welt wohl neue Fassungen solcher Werke brauchen könnte, wo Annahmen über politische Stärke neben den „Rhizomen einer multiplen Beziehung zum Anderen“ stehen. Dazu würde nach Glissant gehören, „dass die Existenzberechtigung jeder Gemeinschaft in einer modernen Form des Heiligen besteht, die im Großen und Ganzen eine Poetik der Beziehung sein wird“.²³

Auch wenn Glissant ausdrücklich gegen totalitäres Denken – gegen selbstherrliches Einssein – anschreibt, so weist er doch nicht einfach jeden Gedanken an ein „Alle“ von sich. Stattdessen unterstreicht er den komplexen und dynamischen Charakter weltumspannender Beziehungen. Die Verbindung dieser Poetik der Beziehung mit älteren Vorstellungen des Heiligen scheint zumindest teilweise auf ihre Funktion zurückzugehen, die Existenz jeder Gemeinschaft ethisch herzuleiten. Die Begründungen für solche Behauptungen – und damit dafür, an der Vielfalt als dem Herzstück von Beziehung festzuhalten – bestünde nicht in einer außerhalb stehenden Gottheit, durch die die Schöpfungsordnung von Anfang an diktiert wird. Dazu scheint eher der Appell an eine Wirklichkeit zu gehören, die nicht von den durch sie geprägten Einzelnen oder Kollektiven abgeleitet ist, und die deshalb nicht gänzlich durch das erklärt werden kann, was sie hervorbringt oder leistet. Die Gemeinschaft existiert in Bezug auf etwas, über das sie nicht vollständig Rechenschaft ablegen kann. Dies ist ein nicht-dogmatisches Verständnis des Heiligen, das sich Illusionen von absoluter Gewissheit verweigert. Angesichts der bloßen Pluralität von Differenzierungen in Beziehungen kann man die Totalität nicht erkennen. Glissant zufolge stellt dieses Nichtwissen keine Schwäche dar. Eine Schwäche wäre dagegen, „sie nicht kennen zu wollen [... W]ir stellen sie uns mit Hilfe einer Poetik vor“²⁴.

Wer mit dem Diskurs der negativen Theologie vertraut ist, hat vielleicht den Eindruck, dass sie in diesen Aussagen mitschwingt und dass man denken könnte, es gäbe hier eine ähnliche Sensibilität für oder Haltung gegenüber der Erkenntnis. In der Sicht der apophatischen [bzw. negativen] Theologie können wir das Unendliche nicht vollkommen erkennen, und trotzdem suchen wir es unausgesetzt, rufen es an und benennen es – wie unzureichend auch immer dies geschehen mag. Trotzdem gibt es in apophatischen Theologien kaum einmal Äußerungen über einen ungreifbaren Kosmos; normalerweise wird an der Unnennbarkeit Gottes festgehalten, ohne dass dieses Attribut auch auf die Welt oder andere Geschöpfe ausgedehnt würde.²⁵ Natürlich ist Glissants „Totalität“ nicht Gott. Die apophatischen Hinweise seiner Poetik sind nicht aus der Unendlichkeit Gottes abgeleitet, sondern beziehen sich auf die unbegrenzte und dynamische wechselseitige Abhängigkeit allen Seins. Trotzdem konstatiert er nicht einfach nur die Begrenztheit der Erkenntnis und der Sprache; er spricht affirmativ von der „poetischen Kraft der Welt“, die in uns lebendig ist.²⁶ Faktisch ist er auf der

Suche nach einer Poetik, die das Denken auf etwas ausrichten kann, das er als „das Andere des Denkens“ bezeichnet – ein achtsames Anteilnehmen an Beziehungen.

Die dominanten Formen der Rationalität reichen nicht aus, um die Beharrlichkeit hervorzubringen, die – in Glissants Worten – für die „Vorstellung einer Liebe zur Erde“ notwendig ist. Diese Liebe könnte allerdings unmöglich erscheinen, wenn die öko-soziale Lage düster ist und alle Konzepte unangemessen sind. Otto Maduro zufolge besteht Erkenntnis nicht einfach „in einer passiven Fähigkeit, die Dinge isoliert voneinander zu erfassen; Erkenntnis ist vielmehr die besondere Fähigkeit, in die Wirklichkeit einzugreifen, indem man sich Beziehungen zwischen einzelnen Elementen vorstellt, die aus der Erfahrung von Kollektiven und von Einzelnen hervorgehen.“ Dazu gehört eine „imaginative Rekonstruktion von Beziehungen“. ²⁷ Nach Maduro ist es in Situationen, in denen man mit aufreißenden und niederschmetternden Problemen konfrontiert ist, „umso wichtiger und dringlicher, dass man die Fähigkeit entwickelt, zu wissen, was zuvor nicht existiert hat, und sich vorzustellen, was möglich sein könnte.“ Heute ist es erforderlich, dass man sich materielle Beziehungen zu anderen und zur Welt neu vorstellt – jenseits der Grenzen dessen, was bislang da war. Und weiter: „Will man sich der verstörenden affektiven Normierung der Völker entgegenstellen, von deren Wirkung die gewollten oder erzwungenen Prozesse und Produkte des internationalen Austauschs ablenken, dann ist es notwendig, die Visionen und die Ästhetik des Bezugs zur Erde zu erneuern.“ ²⁸ Wir brauchen Formen der Erkenntnis, die häufig zurückgewiesen wurden, wie etwa poetische oder andere ästhetische Praktiken. Ich nehme an, dass dazu auch die aus den theologischen Traditionen stammende Weisheit zählt, doch mit ihr alleine ist es nicht getan.

Nach Glissant ist der „Höhepunkt der Erkenntnis immer Poetik“. ²⁹ Vielleicht kann uns diese Erweiterung der Erkenntnis dazu veranlassen, Césaires sinnliche Poetik neu zu verstehen als eine Vision und Ästhetik, welche die Liebe zur Erde weckt, die Glissant als nahezu unmöglich und dabei doch als so notwendig angesehen hat. Ich stelle mir vor, wie sich dies durch politisches Handeln und durch mystische Sensibilität materialisiert, wobei dann Theologie und Poetik miteinander verwoben werden. Als Suche nach Beziehungen, die nicht mehr oder noch nicht existieren: zwischen unseren einzelnen Kulturen und unseren einzelnen leidenschaftlichen Handlungen gegenüber der Erde, zwischen vergangenen Wunden und der gegenwärtigen Weisheit, zwischen unseren immer schon sozialen Körpern und dem Fleisch der Welt.

¹ Wichtige, frühe Beiträge hierzu stammen etwa von Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York 1995; von Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York 1995 sowie von Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/London 1995.

² Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Frankfurt am Main 1962, 65.

- ³ Eine eingehendere Beschreibung dieser Assoziationen findet sich in meinem Beitrag *Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought* in: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie (im Erscheinen).
- ⁴ J. Michael Dash, *Writing the Body: Edouard Glissant's Poetics and Re-Membering*, in: World Literature Today 63 (1989/4), 609–612, hier 610.
- ⁵ Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1980, 71.
- ⁶ Mayra Santos-Febres, *Sobre Piel Y Papel*, San Juan 2012, 56.
- ⁷ Die Bewegung hatte bereits in den 1920er Jahren in Puerto Rico und Kuba mit Dichtern wie Luis Palés Matos und Nicolás Guillén begonnen. In den 1930er Jahren hatte sie in der Karibik und unter schwarzen Intellektuellen in den USA und in Frankreich an Boden gewonnen. Der gefeierte Dichter der Harlem-Renaissance, Langston Hughes, übersetzte Nicolás Guilléns Gedichte ins Englische, und der Senegalese Léopold Senghor übersetzte Langston Hughes' Gedichte ins Französische.
- ⁸ Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Frankfurt am Main 1962, 27.
- ⁹ *La terre, le feu, l'eau et les vents: Une anthologie de la poésie du tout-monde*, Paris 2010.
- ¹⁰ Ich übernehme hier Glissants Gepflogenheit, „Beziehung“ in Anführungsstriche zu setzen.
- ¹¹ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, Ann Arbor 1997 (französisches Original: *Poétique de la Relation*, Paris 1990), 143.
- ¹² Eine historische Analyse der Entstehung der Sohnschaft als *der* normativen Weise, von der Inkarnation zu sprechen, findet sich bei Virginia Burrus, *Begotten, Not Made. Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford 2000.
- ¹³ Glissant, *Poetics of Relation*, 50.
- ¹⁴ Ebd., 143.
- ¹⁵ So gilt beispielsweise Puerto Rico noch immer als „Hoheitsgebiet“ der USA.
- ¹⁶ Glissant, *Poetics of Relation*, 143.
- ¹⁷ Ebd., 90.
- ¹⁸ Glissant verwendet den Ausdruck „*donner-avec*“ alternativ zu „*comprendre*“, um den Konnotationen der Aneignung entgegenzutreten, die Letzteres trägt. Dies erläutert Betsy Wing in *Poetics of Relation* in der „Einleitung der Übersetzerin“.
- ¹⁹ Glissant, *Poetics of Relation*, 147.
- ²⁰ Ebd., 151.
- ²¹ Ebd., 152.
- ²² Ebd., 16.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ Ebd., 154.
- ²⁵ Zur Integration der epistemologischen Ausrichtungen der apophatischen Theologie und der kosmischen Relationalität siehe Catherine Keller, *The Cloud of the Impossible* (im Erscheinen).
- ²⁶ Glissant, *Poetics of Relation*, 159.
- ²⁷ Otto Maduro, *Mapas Para La Fiesta: Reflexiones Latinoamericanas Sobre La Crisis Y El Conocimiento*, Buenos Aires 1999.
- ²⁸ Glissant, *Poetics of Relation*, 148.
- ²⁹ Ebd., 140.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann