

Dieter Heimböckel/Manfred Weinberg: Interkulturalitätskonzepte allgemein

Kapitel: II. Theorie, 2.1.

In: Peter Becher, Steffen Höhne, Jörg Krappmann, Manfred Weinberg (Hrsg.): *Handbuch zur deutschen Literatur Prags und der Böhmischen Länder*

(erscheint Herbst 2017 im Metzler-Verlag)

Von einer maßgebenden Interkulturalität der Böhmischen Länder kann seit dem 12. Jahrhundert die Rede sein, in dem Bayern, Franken, Obersachsen, Schlesier und Österreicher unter der Herrscherdynastie der Přemysliden (s. Kap. III.1.1) als Handwerker, Bauern und Bergleute angeworben wurden und zunächst die böhmischen und mährischen Grenzgebiete besiedelten. Bezogen auf Prag lässt sich noch weiter zurückgehen, da sich unter der Burg, mit deren Bau 880 begonnen wurde, eine ‚national‘ heterogene Gemeinschaft von Händlern ansiedelte, innerhalb derer die Juden schon im 10. Jahrhundert eine starke Stellung hatten. Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts wurden darin deutsche Kaufleute führend, deren Anwesenheit das Privileg Herzogs Soběslav II. für die Prager Deutschen um 1176 urkundlich bestätigt (Žemlička, 9f.).

Die spezifische Interkulturalität der Böhmischen Länder und Prags findet sich späterhin immer wieder auf die Formel eines Zusammenlebens von ‚Tschechen, Deutschen, Juden‘ gebracht (bekenntnishaft: Brod 1918; literarisch: Moníková 1988, 58; wissenschaftlich: Čapková 2005). Auf den ersten Blick hat man es dabei mit einem Kategorienfehler zu tun: zwei nationalkulturellen Attribuierungen wird eine religiöse zur Seite gestellt. Doch ist schon diese Diagnose in mehrfacher Hinsicht falsch. Erstens waren ‚die‘ Deutschen ja keine Staatsangehörigen des Deutschen Reiches, sondern wie ‚die‘ Tschechen solche der k.u.k. Monarchie Österreich-Ungarn, so dass sie bis 1918 nur bezogen auf ihre Muttersprache und kulturelle Besonderheiten als Deutsche und Tschechen gelten können. Zweitens ist ‚jüdisch‘ zumindest später doch auch eine nationale Kategorie, insofern in den Volkszählungen der Ersten Tschechoslowakischen Republik die Möglichkeit bestand, sich u.a. eine jüdische Nationalität zuzuschreiben.

Theoretisch gesehen führt eine solche Abtrennung dreier Gruppen voneinander mitten hinein in einen Grundsatzstreit um ein angemessenes Verständnis des Miteinanders unterschiedlicher (National-)Kulturen im selben geographischen Raum. Deren strikte Abgrenzung gegeneinander und eine sich davon ableitende Vorstellung ihrer bloßen ‚Berührung‘ hat vor allem Wolfgang Ivers ab den frühen 1990er Jahren dem Konzept der Interkulturalität vorgeworfen und unter dem Begriff der Transkulturalität angeraten, die „extensionale Bedeutungsdimension

von ‚Kultur‘ [...] nach dem Modell von Durchdringungen und Verflechtungen“ zu verstehen, weil Kultur „heute [...] de facto [...] permeativ und nicht separatistisch verfasst“ (Welsch 2012, 26) sei. In einem für ihn überkommenen Kulturmodell, das er am Ende des 18. Jahrhunderts maßgeblich durch Johann Gottfried Herder geprägt sieht, seien Kulturen als Kugeln verstanden worden – und zu diesem Kugelmodell gehörten unhintergebar „ein internes Homogenitätsgebot und ein externes Abgrenzungsgebot“ (27). Schon Herders Kultur-Konzept lässt sich allerdings nicht einseitig auf eine Tendenz zur organizistisch-ganzheitlichen Prägung festlegen (Gaier 2007; Dembeck 2010). Und wenn Welsch dem Konzept der Transkulturalität einen so deutlichen Gegenwartsbezug mit auf den Weg gibt, muss er unterstellen, dass sich frühere Kulturen tatsächlich zu den seinerseits zugeschriebenen ‚harmloseren‘ Bedingungen begegnet sein könnten, was bezüglich der Interkulturalität in den Böhmisches Ländern durch historische Studien inzwischen überzeugend widerlegt worden ist (als Überblick vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn der Ersten Republik: Křen 1990; für das frühe 20. Jahrhundert: Čapková 2005; Koeltzsch 2012). Das heißt wiederum nicht, dass es nach dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ‚gültigen‘ Integrationsmodell des Bohemismus, der nationalen ‚Wiedergeburt‘ [obrození] der Tschechen sowie dem sich daraus ergebenden Gegeneinander deutscher und tschechischer Nationalismen (s. Kap. III.1.1) nicht Darstellungen gegeben hätte, die der Logik einer solchen klaren Abgrenzung gefolgt wären. So beschrieb etwa Egon Erwin Kisch strikt einsprachige (und damit monokulturelle) Instrumentalkonzerte, Schwimmanstalten, Parks, Spielplätze sowie Restaurants, Kaffeehäuser und Geschäfte im Prag des frühen 20. Jahrhunderts (Kisch 1981, 87f.). Auch Pavel/Paul Eisners durch Eduard Goldstücker (s. Kap. I.5) zur Grundlage der einen Prager deutschen Literatur ‚geadelte‘ Formel, dass deren Autoren in einem ‚dreifachen‘ – nationalen, religiösen und sozialen – ‚Ghetto‘ (Eisner 1933) gelebt hätten, untersteht einer solchen Logik des Mosaiks streng getrennter, nationalkulturell homogener Räume. Dagegen lässt sich u.a. Vilém Flussers in *Bodenlos* (1992), seiner *Philosophische[n] Autobiographie* (UT), formulierte Frage in Stellung bringen, ob man denn „als Prager Tscheche, Deutscher oder Jude“ gewesen sei und ob man sich „zwischen diesen Alternativen“ überhaupt hätte entscheiden müssen (Flusser 1992, 15f.), womit eine gemeinsame Prager Identität in den Vordergrund gerückt wird. Entsprechendes gilt für Johannes Urzidils zwar oft zitierte, aber selten theoretisch ernst genommene Beschreibung seines Lebens als Junge in Prag: „*Hinter* den Nationen – nicht über- oder unterhalb – ließ sich leben und durch die Gassen und Durchhäuser streichen“ (Urzidil 1960, 11, Herv. i. O.). Urzidil bringt durch die Absage ans vertikale „über- oder unterhalb“ nicht nur die kulturelle Vielfalt Prags in ein horizontales Nebeneinander, sondern etabliert

durch das Anfügen nur eines Buchstabens an das gebräuchliche ‚international‘ eine Doppelheit von vordergründiger nationalkultureller Trennung und hintergründiger, so aber grundlegender Gemeinsamkeit. Auf diese Weise werden die berühmten „Durchhäuser“ zum eigentlichen Insignium Prags und der Prager Stadtraum zu einem (fast) flächendeckenden ‚Zwischenraum‘, den alle Prager ‚als Prager‘ teilten.

Schon 1907 schrieb Max Brod in seiner Besprechung der Ausstellung der Osma, einer Gruppe von deutsch- und tschechischsprachigen bildenden Künstlern, „daß in Prag kaum mehr von einer rein deutschen und einer rein tschechischen Nation die Rede ist, sondern nur noch Prager“ (Brod 1979, 61), leitete den Wiederabdruck dieser Besprechung in seinem *Prager Kreis* allerdings mit der Bemerkung ein, dass er „die Dinge damals wesentlich optimistischer gesehen ha[be], als sie lagen, und vor allem: als sie sich nachher entwickelt haben“ (60).

Diese so unterschiedlichen Beschreibungen verdeutlichen, dass man der Interkulturalität Prags und der Böhmisches Länder weder mit einer strikt abgrenzenden Rede von drei Gruppen beikommt – denn diese ignoriert das offenbar vorhandene und den Alltag prägende Gemeinsame –, noch mit der Diagnose einer unterschiedslosen „Hybridisierung“ (Welsch 2012, 28), denn diese übersieht die dann doch vorausgesetzten (und gelebten) Abgrenzungen. Das bedeutet wiederum nichts Anderes, als dass bisher keine angemessenen Konzeptualisierungen von Interkulturalität zur Verfügung stehen, die der Spezifik dieses hochkomplexen ‚Gemischs‘ gerecht würden, was auch mit der Konzeptgeschichte der Inter-/Transkulturalität zu tun hat.

Seit den 1970er Jahren war mit dem Begriff der Interkulturalität die Funktion verknüpft, politisch realisierbare Konzepte für Konfliktlösungen im Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher (Herkunfts-)Kulturen in einem Staat/einer Gesellschaft zu erarbeiten; gleichzeitig sollten, verbreitet durch die Disziplin der ‚Interkulturellen Kommunikation‘, Kompetenzen für internationale Beziehungen beschrieben und sozusagen für die Praxis bereitgestellt werden, auch wenn es dabei vornehmlich um internationale Geschäftsbeziehungen ging. Diese Konzepte führten dazu, dass Interkulturalität die moralische Ausrichtung auf ein intendiertes besseres Verstehen einander kulturell Fremder bis heute nie wieder ganz losgeworden ist. Auch nicht, als sie im Zusammenhang mit der Etablierung der ‚Cultural Studies‘ und ‚Intercultural Studies‘ in Amerika und ihrer britischen und kontinental-europäischen Rezeption in den 1970/80er Jahren auf ihrem weiteren Erfolgsweg zu einem Leitbegriff und vielbeachteten Forschungsparadigma wurde. Von da aus hat sie sich sukzessive als leitende und disziplinübergreifende Forschungskategorie etabliert. Dennoch wurde noch vor nicht allzu langer Zeit in einem Grundlagenartikel zur *Black Box „Interkulturalität“* formuliert, dass wir gar „nicht

genau“ wissen, „was Interkulturalität eigentlich ist bzw. sein soll“ (Földes 2009, 504). Solche ‚Unfassbarkeit‘ rührt unter anderem daher, dass aufgrund der Involviertheit unterschiedlicher Fakultäten und der Vielstimmigkeit im gesellschaftlichen Diskurs eine Vielzahl von Ansätzen und Lösungswegen kursieren. Die mitwirkenden Organisationen und Instanzen gehorchen zudem sehr unterschiedlichen Sachlogiken, die sich nur in seltenen Fällen zur Deckung bringen lassen. Darauf (wie Welsch) mit dem zuletzt unwissenschaftlichen, weil keine Differenzen und Grenzen mehr kennenden Konzept der ‚Hybridität‘ zu reagieren, heißt aber nur, die eine mangelnde Präzision durch eine andere zu ersetzen.

In dem 1999 in der Publikationsreihe des Konstanzer Sonderforschungsbereichs *Literatur und Anthropologie* erschienenen Sammelband *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv* postulieren die Herausgeber im Vorwort, dass es Kulturen und mit ihnen Interkulturalität nur geben könne, „wenn sich ein Punkt angeben lässt, an dem die eine Kultur aufhört und die nächste anfängt“, wobei solche Differenzierbarkeit von Kulturen „im topographischen Modell der Grenze ihre allegorische Zuschreibung“ (Rieger et al. 1999, 11) erhalte. Das aber meine gerade nicht, dass interkulturelle Begegnungen an und auf dieser Grenze stattfinden würden; sie fänden vielmehr statt, wenn sich ein oder mehrere Vertreter einer Kultur in einer anderen wiederfände(n), so dass Interkulturalität eben sowohl eine Grenze zwischen den Kulturen als auch deren Überschreitung voraussetze. Interkulturalität sei zudem nie voraussetzungslos. Die einer Kultur Zugehörigen begegneten dem oder den Anderen immer schon unter der Voraussetzung eines (vermeintlichen) Wissens um den Fremden. Das entspricht Alfred Schütz’ Formel eines „Denken-wie-üblich“ (Schütz 1972, 58), mit der er in seinem *sozialpsychologische[n] Versuch (UT) Der Fremde* das zunächst unüberwindliche Verhaftetsein in den in der eigenen Kultur üblichen Denkmustern beschreibt. Doch auch wenn das Archiv dieser Bilder des (eigenen) kulturellen Gedächtnisses die Art und Weise präfiguriert, wie die Begegnung mit der anderen Kultur jeweils inszeniert wird, so determinieren sie diese doch nicht vollständig. Man kann aus den archivierten Verständnismustern zwar nicht einfach aussteigen, sie lassen sich aber durch konkrete Erfahrungen variieren, gegebenenfalls präzisieren. Interkulturelle Begegnungen zeigen sich somit als Wiederholungen vergangener Begegnungen mit dem Fremden, an die man sich erinnert, weil die von diesen früheren Begegnungen abgeleiteten Bilder zur Konstitution des durch den Anderen aktuell in Frage gestellten Eigenen gehören. Mehr noch: Der Andere nötigt geradezu zur Identifizierung mit der eigenen Kultur, die die Muster seiner Identifizierung (und Identität) als Fremder bereithält. Da es jedoch kein identisches Wiederholen und kein vollständig adäquates Erinnern gibt, vermögen sich Kulturen erstens nicht zu schließen, und zweitens ‚nistet‘ in ihnen selbst ein Zwischen(raum), an dem

Interkulturalität den ihr zustehenden Platz findet (Rieger et al. 1999, 16).

Diese Beschreibung vermeidet also das „interne Homogenitäts-“ wie „externe Abgrenzungsgebot“ der von Welsch kritisierten Vorstellung von Kulturen als Kugeln und schreibt der Grenze eine ambivalente, gar paradoxe ‚Stellung‘ zu: Ohne Abgrenzung keine unterschiedlichen Kulturen und ohne diese keine Interkulturalität; andererseits aber eben eine notwendige Überschreitung und von daher ‚gründliche‘ Infragestellung der Grenze als Grundtatbestand jeder interkulturellen Begegnung.

Damit lässt sich bei einem jahrhundertlang geübten Zusammenleben verschiedener Gruppen in einem Kulturraum schon eher etwas anfangen, doch wird gerade von dieser ‚Gewohntheit‘ des Mit- und Nebeneinanders her eine Schwäche solcher Interkulturalitätskonzepte deutlich: Sie sind zuletzt immer noch zu sehr vom Phantasma einer *first contact*-Szene (und deren ‚Verlängerung‘) geprägt. Die Deutschen und Tschechen (um der Übersichtlichkeit halber nur bei diesem Mit- und Gegeneinander zu bleiben) aber waren einander ja keine wirklich ‚Fremden‘, sondern aus langem regionalen Beisammensein gegenseitig nur allzu bekannt, was andererseits wiederum nicht heißt, dass die Bilder, die sie voneinander hatten, so viel angemessener waren als zwischen Kulturen, deren Vertreter sich das erste Mal gegenüberstehen. Gerade in den sich im 19. Jahrhundert etablierenden Nationalismen kam es auf beiden Seiten zu deutlich übertreibenden Stereotypisierungen. So wird jedoch deutlich, dass Interkulturalitätskonzepte wie das im Sammelband *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv* vorgeschlagene für ihre Anwendung auf die Böhmisches Länder immer noch zu grob sind. Die Gründe für ihre Unangemessenheit sind dabei klar zu benennen: Einesteils fehlt es an einer angemessenen Beschreibung der Unaufhebbarkeit der spezifischen ‚Vermischtheit‘ (die eben weder als radikale Abgrenzung noch als differenzlose Hybridität adäquat beschrieben ist), andernteils an einer noch weiter gehenden Verzeitlichung, auch wenn diese in der Diagnose eines Zusammenspiels von Archiv und je aktualisierenden Inszenierungen seiner Bestände immerhin schon angelegt ist.

Eine solche Verzeitlichung hat dabei bereits auf der Ebene der Individuen zu beginnen.

Durchaus in Verlängerung der Ansätze des Sonderforschungsbereichs *Literatur und Anthropologie* setzt das aktuell noch an der Universität Konstanz bestehende Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* die Verflüssigung von Identitäten als einen entscheidenden Eckpfeiler seines Verständnisses von Integration (als interkultureller Konstellation) voraus. Identität wird somit nicht mehr „als ein quasi natürlicher Dauerzustand des Selbstbewusstseins sozialer Akteure“, sondern als „Effekt einer Dramatisierung von Differenz“ betrachtet. Identitätsfragen stellen sich danach nur in kritischen Übergangsphasen und können in ruhige-

ren Zeiten latent bleiben. So aber wird Identität zur „situationsabhängige[n] Kategorie“ (Exzellenzcluster Konstanz). Entsprechend schreibt Ines Koeltzsch in ihrer Studie *Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918–1938)*, dass „trotz der starken Tendenz nationaler Homogenisierung in der städtischen Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg bei bi- und multilingualen Akteuren eine hohe Flexibilität im alltäglichen Umgang mit der gesprochenen und geschriebenen Sprache vorhanden war“ (Koeltzsch 2012, 27). Diese sprachliche Flexibilität ist aber auch als allgemein kulturelle zu verstehen, was bedeutet, dass, während in manchen Situationen die nationalkulturellen Differenzen von Tschechen und Deutschen bis zur offenen Feindschaft dramatisiert werden konnten, diese in anderen Situationen irrelevant wurden, wie Koeltzsch unter dem Titel „Urbane Zwischenräume“ (253ff.) u.a. am ‚geteilten‘ Begegnungsraum des Kinos zeigt, in dem sich Tschechen, Deutsche und Juden einfach nur als Prager Kinogänger begegneten.

In programmatischer Fortschreibung des bereits profilierten Interkulturalitätskonzepts des Sammelbands *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv*, aber auch von in der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* angestellten „Vor-Überlegungen zur Interkulturalität“ (Heimböckel 2013a, 20-22) lässt sich das Fehlverständnis vermeintlich statischer interkultureller Konstellationen dadurch korrigieren, dass man *Interkulturalität als Projekt* (Heimböckel/Weinberg 2014) beschreibt. Das meint zunächst, interkulturelle Begegnungen eben nicht mehr von der ersten Begegnung (paradigmatisch in der oben schon benannten *first contact*-Szene) und deren bloßen Fortführung her, sondern als in dauernder ‚Verschiebung‘ befindlich zu verstehen. Verschiebung meint dabei jedoch keine Richtigstellung des Bilds des Anderen; vielmehr wird im Akt solcher Verschiebung das Verstehen ‚aufs Spiel gesetzt‘. Sie bildet die Voraussetzung dafür, dass Grenzen (des Verstehens – und nicht nur diese) überschritten und Grenzziehungen, in denen sich ein gewohnheitsmäßiges bzw. übliches Denken äußert, reflektiert und zugleich außer Kraft gesetzt werden (Heimböckel 2013b, 36). Das heißt dann aber auch, Interkulturalität eben nicht mehr von einem ‚fixen‘ Wissen vom Fremden, sondern vielmehr von einem Nicht-Wissen her zu denken. Die Anerkennung solchen Nicht-Wissens, das sich im ‚Staunen‘ über das Fremde widerspiegelt, löst den Beobachter aus den Fesseln seiner Kulturbedingtheit und ermöglicht einen auf absolute Wertmaßstäbe verzichtenden Kulturvergleich. Anders gesagt: Interkulturalität hinterfragt Repräsentationen des Eigenen und Fremden nicht – sie hätte ansonsten einen Begriff davon –, sondern setzt deren Dekonstruktion voraus. Dazu gehört auch, dass sie das mit dem Eigenen und Fremden vermittelte Wissen in Frage stellt. Das, was gilt und was nicht gilt (denn dies ist das durch die Geltung Ausgeschlossene), übersetzt sie in eine Sprache, die dem „Denken-wie-üblich“ un-

vertraut ist. Interkulturalität ist somit Übersetzung in eine unvertraute Sprache – und das heißt in eine Sprache, die davon absieht, weiterzuwissen. Im Sinne einer solchen projektbezogenen Vorstellung von Interkulturalität ist die interkulturelle Aktivität ein Experiment und der Beobachter ein Experimentator. Er weiß nicht, was sich jenseits des „Denkens-wie-üblich“ verbirgt. In diesem Nichtwissen generiert Interkulturalität ihr grenzüberschreitendes Potential. Das deutliche Gegeneinander von Deutschen und Tschechen spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts lässt den Bezug solcher programmatischen theoretischen Reflexionen auf den Kulturraum der Böhmisches Länder zunächst als unpassend erscheinen; doch ist das Gegenteil der Fall: Denn während die gegeneinander ‚ins Feld geführten‘ Nationalismen einer Logik des Wissens vom Anderen auf der Grundlage eines emphatisch proklamierten ganz und gar Eigenen folgen, sind die oben explizierten ‚Zwischenräume‘ der Gemeinsamkeit folgerichtig solche, in denen dieses vermeintliche Wissen (und sei es vorübergehend) irrelevant wird, womit einem Nicht-Wissen stattgegeben wird, das wiederum das Ignorieren der zu anderen Zeiten dramatisierten Unterschiede möglich macht.

Diesem Zusammenspiel von vereindeutigendem Wissen und Zwischenräume der Gemeinsamkeit eröffnendem Nicht-Wissen lässt sich – in Anknüpfung an die vorstehend ausgeführte Diskussion über das Konzept der Grenze – gerecht werden, indem zu konstatierende Grenzen in ein darüber hinaus gehendes Konzept des Horizonts integriert werden. Das liegt für die Böhmisches Länder auch deshalb nahe, weil ein solches Verständnis tatsächlich am Anfang der Geschichtsschreibung der Böhmisches Länder stand. František Palacký beschrieb in seiner *Geschichte von Böhmen* (1844) den „Schauplatz unserer Volksgeschichte“ zunächst als „rings von Gebirgen eingeschlossen“, die ihm eine „natürliche Begränzung“ (Palacký 1844, 3) verliehen. Zwar ist hier von einer „Begränzung“ die Rede; entscheidend aber ist, dass Palacký diese Grenzen als natürliche und eben nicht als Staatsgrenzen denkt. Was folgt, ist tatsächlich die Bemühung, Böhmen nicht von seinen Grenzen her zu ‚fassen‘, also abgegrenzt und von daher etwa in Differenz zu Deutschland gebracht, womit die zwei homogenen Einheiten „Deutschland“ und „Böhmen“ vorausgesetzt würden, was wiederum unmittelbare Folgen auch für den Umgang mit der Geschichte Böhmens hätte. Palacký denkt die „äußeren Umrisse“ vielmehr tatsächlich als Horizont, um sich im Folgenden dafür zu interessieren, was sich auf diesem „Schauplatz“ abgespielt hat:

Die eigenthümlichen Schwierigkeiten einer Darstellung des alten Volkslebens der Böhmen rühren zunächst von der Verschiedenheit der Elemente her, welche sich darin abspiegeln: des allgemein slawischen, das ursprünglich vorherrschte, des deutschen, das vorzüglich seit dem X Jahrhunderte immer größeren Eingang fand, und endlich eines besonderen böhmischen, das sich zum Theil aus der Vermischung der beiden ersten erzeugte“ (VIII).

Palacký kennt also genuine Slawen, genuine Deutsche, aber auch Böhmen, die aus deren (ja

nur als Prozess zu denkender) Vermischung resultierten. Genauer noch: Er kennt slawische, deutsche und böhmische Elemente – und interessiert sich dafür, was mit diesen Elementen im Laufe der böhmischen Geschichte geschehen ist. Das aber heißt, dass er gerade nicht mit gegeneinander abgegrenzten Einheiten, sondern bei einer grundsätzlichen Vielfalt beginnt. Ein solcher Anfang lässt sich eben als Horizont theoretisieren, der seinerseits ja kein gegen ein Außen abgegrenztes Innen vorstellt: „Der Horizont gehört [vielmehr] ins semantische Feld der platonischen Chora, die Seiendem Raum gibt, ohne selbst (bloßer) Raum oder Seiendes zu sein“ (Schöning/Weinberg 2004, 196). Selbstverständlich ist innerhalb des Horizonts nicht alles eins, auch nicht alles hybrid – und so ist man innerhalb seiner, will man bestimmte Phänomene präzise beschreiben, zu Grenzziehungen gezwungen. Wichtig aber ist, dass man dabei nicht von gegeneinander gestellten und somit voneinander abgegrenzten Einheiten ausgeht. Dennoch erlaubt das Raummodell des Horizonts die Rede von Einheiten, nur muss man eben jedes Mal erklären, wie diese mehr oder weniger stabilen Einheiten zustande gekommen, wie sie also hervorgebracht worden sind. Im Horizont kann man instabile Einheiten denken und nur zeitweise gültige Grenzen; man kann Vermischungen wie Verschiebungen beschreiben und Inseln der nationalkulturellen Vereindeutigung in ihn eintragen.

So erscheint der Horizont als jenes, das dem ‚liminalen Phänomen‘ des benannten Staunens erst einen Raum gibt, in dem es statthat. Das Staunen und die von ihm immer wieder initiierte Verschiebung beziehen sich zwar auf Grenzen, aber auf notwendig verflüssigte. Der Horizont zeigt sich so auch als angemessenes Raumkonzept des Projekts der Interkulturalität, das auf einer solchen Verschiebung ‚beruht‘, die als Prozess nicht nur die räumliche Verschiebung von Grenzen meint (die immer im Bereich des Gewussten verbliebe), sondern auch die Anerkennung des Nichtwissens, das sich nicht im Bezug auf fixe Grenzen etablieren kann, sondern wiederum nur im vom Horizont eingeräumten Raum.

Um es wieder auf die Böhmisches Länder anzuwenden: Die ‚Tschechen, Deutschen, Juden‘ haben dort nicht abgetrennt voneinander gelebt, sondern diese gemeinsam ‚bevölkert‘; sie hatten regelmäßigen Umgang miteinander, was dazu führte, dass sie stets von Neuem in ein Staunen übereinander gerieten, dass sie nicht (oder eben nicht jederzeit) von festgefügtten Bildern des Fremden ausgingen, sondern solche Bilder des nahen Fremden in stetiger Verschiebung hielten. Denn nur unter der Voraussetzung der strikt gegeneinander abgegrenzten Räume ist ein Ende des Staunens denkbar, nicht aber in miteinander ‚geteilten Kulturen‘.

Von diesem Punkt aus lässt sich zuletzt auch der Umgang dieses Handbuchs mit Theorie-Konzepten der Interkulturalität erläutern. Auch wenn grundsätzlich keine theoriefreie Rede möglich ist, folgt dieses Handbuch keiner einzelnen Theorie der Inter- oder Transkulturalität.

Wenn vorstehend davon die Rede war, dass unter der Voraussetzung des Raummodells des Horizonts stets von neuem erklärt werden muss, wie mehr oder weniger stabile Einheiten hervorgebracht und sozusagen ‚prozessiert‘ (dabei aber auch wieder in Frage gestellt, geleugnet, abgeschafft, durch andere ersetzt etc.) worden sind, dann versteht sich dieses Handbuch diesbezüglich zuletzt als Materialsammlung, die alle diese Gegebenheiten im Detail beschreibt und somit in größtmöglicher Präzision all jene Phänomene vorstellt, die eine spätere theoretische Modellierung der spezifischen Interkulturalität der Böhmisches Länder nicht außer Acht lassen darf. Es wäre jedenfalls der größtmögliche Fehler, einem gegebenen Kulturraum eine Theorie seiner Interkulturalität einfach überzustülpen, bevor die ihn begründenden ‚Tatbestände‘ nicht in aller Komplexität beschrieben sind, wofür das vorstehend profilierte Beschreibungsmodell des Horizonts allemal ausreicht. Tatsächlich wird mit diesem Handbuch aber auch diesbezüglich nur ein Anfang gemacht. Gerade weil die Beschreibung der Böhmisches Länder (und in ihrem Rahmen der in ihnen entstandenen deutschen Literatur) bisher viel zu einfachen, mit ‚harten‘ Grenzen operierenden (s. Kap. I.5) Konzeptualisierungen von Interkulturalität gefolgt ist, ist tatsächlich selbst auf der Ebene der Phänomene allzu vieles als schon bekannt vorausgesetzt worden und gerade deshalb unerforscht geblieben. Der Materialsammlung dieses Handbuchs haben somit vielfältige weitere (Archiv-)Forschungen sowie theoretische Reflexionen zu folgen.

Literaturverzeichnis:

Brod, Max: Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen. In: *Die neue Rundschau* 29/Bd. 2 (1918), 1580–1593.

Brod, Max: *Der Prager Kreis*. Frankfurt a.M. 1979 [Erstausgabe 1966].

Čapková, Kateřina: *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938* [Tschechen, Deutsche, Juden? Die nationale Identität der Juden in Böhmen]. Prag 2005. (Englische Übersetzung: *Czechs, Germans Jews? National Identity and the Jews of Bohemia*. New York/Oxford 2012).

Dembeck, Till: X oder U? Herders „Interkulturalität“. In: Dieter Heimböckel/Irmgard Honnef-Becker/Georg Mein/Heinz Sieburg (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. Paderborn/München 2010, 103–128.

Eisner, Pavel/Paul: Die deutsche Literatur auf dem Boden der ČSR von 1848 bis 1933. In: *Jahrbuch des Adalbert Stifter Institutes des Landes Oberösterreich* 9,10 (2002/2003), 124–199. (Original: *Německá literatura na půdě Československé republiky*. In: *Československá vlastivěda*, Bd. 7: *Písemnictví* [Schrifttum]. Praha 1933, 325–377.)

Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* (Universität Konstanz): Forschungsfelder: Forschungsfeld „A Identifikation und Identitätspolitik“, <https://www.exzellenzcluster.uni-konstanz.de/157.html> (19.8.2016).

Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Bensheim/Düsseldorf 1992.

Földes, Csaba: Black Box „Interkulturalität“. Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontext und Ausblick. In: *Wirkendes Wort* 59 (2009), 503–525.

Gaier, Ulrich: Herder als Begründer des modernen Kulturbegriffs. In: *GRM* 57/1 (2007), 5–18.

Heimböckel, Dieter: Die deutsch-französischen Beziehungen aus interkultureller Perspektive. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 4/2 (2013), 19–39. (=2013a).

Heimböckel, Dieter: Wie vom Zufall geführt. Kleists Griffel. In: Ders. (Hg.): *Kleist. Vom Schreiben in der Moderne*. Bielefeld 2013, 23–46. (=2013b).

Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred: Interkulturalität als Projekt. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5/2 (2014), 119–144.

Koeltzsch, Ines: *Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918–1938)*. München 2012.

Křen, Jan: *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918*. München ²2000. (Original: *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780–1918*. Praha 1990.)

Moniková, Libuše: *Pavane für eine verstorbene Infantin. Roman*. München 1988.

Palacký, Franz: *Geschichte von Böhmen. Größtentheils nach Urkunden und Handschriften. Der ersten Auflage zweiter Abdruck*. Bd. 1: *Die Urgeschichte und die Zeit der Herzöge in Böhmen bis zum Jahr 1197*. Prag 1844, 3.

Rieger, Stefan/Schahadat, Schamma/Weinberg, Manfred: Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv*. Tübingen 1999, 9–26.

Schöning, Matthias/Weinberg, Manfred: Ironie der Grenzen – Horizonte der Interkulturalität. In: Aleida Assmann/Ulrich Gaier/Gisela Trommsdorff (Hg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt a.M. 2004, 196–222.

Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie*. Hg. von Arvid Brodersen. Den Haag 1972, 53–69.

Urzidil, Johannes: Predella. Relief der Stadt. In: Ders.: *Prager Triptychon. Erzählungen*. München 1960, 7–27.

Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*. Bielefeld 2012, 25–40.

Žemlička, Josef: Prager Westhandel im Früh- und Hochmittelalter. In: Rudolf Holbach/Michel Pauly (Hg.): *Städtische Wirtschaft im Mittelalter. Festschrift für Franz Irsigler zum 70. Geburtstag*. Köln/Weimar 2011, 1–14.