
MAROKKO UND DER WESTEN. GEOGRAFISCHE NÄHE UND KULTURELLE DISTANZ.

Die Darstellung Marokkos, marokkanischer Kultur und Gesellschaft in deutsch- und französischsprachigen Reiseberichten über Marokko gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

HANANE AMGHAR



Marokko und der Westen.
Geografische Nähe und kulturelle Distanz.

Die Darstellung Marokkos, marokkanischer Kultur und Gesellschaft
in deutsch- und französischsprachigen Reiseberichten über Marokko
gegen Ende des 19. Jahrhunderts

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von
Hanane Amghar

Universität Bayreuth
Lehrstuhl für Romanische Literaturwissenschaft und
Komparatistik unter besonderer Berücksichtigung Afrikas
Prof. Dr. Ute Fendler

Erstgutachterin: **Frau Prof. Dr. Ute Fendler**
Zweitgutachter: **Herr Prof. Dr. Achim von Oppen**

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	5
Tabellenverzeichnis	5
Danksagung.....	6
1. Einleitung	7
1.1 Ziele der Arbeit	7
1.2 Hintergrund der Arbeit und Vorüberlegungen	14
1.3 Die empirischen Grundlagen.....	22
1.3.1 Reiseberichte des 19. Jahrhunderts zu Nordwest-Afrika	22
1.3.2 Forschungsstand historisch ausgerichteter Studien zu deutschen Reisenden im 19. Jahrhundert in Marokko	24
1.3.3 Die ausgewählten Reiseberichte über Marokko des 19. Jahrhunderts und deren Autoren	33
1.3.3.1 Biografie von Gerhard Rohlfs	38
1.3.3.2 Biografie von Oskar Lenz	41
1.3.3.3 Biografie von Pierre Loti.....	43
1.4 Aufbau der Arbeit.....	45
2. Konzeptionelle Zugänge	46
2.1 Forschungsstand zur Reiseliteratur: Allgemein	46
2.2 Der Reisebericht als Gattung.....	57
2.2.1 Wahrnehmungen des Fremden.....	59
2.2.2 Exotismus/Fremdheit bei Jean-Marc Moura	61
2.2.3 Fremdheitskonstruktionen nach Edward Said (Orientalismus).....	64
2.2.4 Fremdheit in der Reiseliteratur.....	67
2.3 Die Methode der kontrapunktischen Analyse und ihre Anwendung	67
2.4 Diskursanalyse nach Michel Foucault.....	70
2.5 Ansätze und Ausführungen der Kulturthementheorie.....	73
2.6 Intertextualität	76
2.7 Methodische Vorgehensweise bei der Analyse.....	79
2.8 Konsequenzen für die Grundlagen	80

3. Textanalysen zum Kulturthema ‚Harem‘	82
3.1 Einleitung	82
3.2 Der ‚Harem‘ zwischen Begriff und Realität in der Geschichte Marokkos	84
3.2.1 Der Begriff ‚Harem‘	84
3.2.2 Die Bedeutung des ‚Harem‘ in der Geschichte Marokkos	86
3.3 Begründung der Auswahl des ‚Harems‘ als kulturelles Thema	88
3.4 Untersuchung der Reiseberichte zum Thema ‚Harem‘	90
3.4.1 Auswahl der Textstellen	90
3.4.2 Gerhard Rohlfs als „privater Arzt“ des Sultans und dessen ‚Harem‘	92
3.4.3 Oskar Lenz: Frauen Marokkos in ihrer Tracht	102
3.4.4 Oskar Lenz: Zugang ins verbotene Milieu des Harems des Sultans und der Bruch der Erwartung der schönen Orientalin	106
3.4.5 Pierre Loti: Die Schwierigkeit des Zugangs in den Harem	110
3.5 Vergleich der Einzelanalysen	117
4. Textanalysen zum Kulturthema ‚Religiöser Fanatismus‘	121
4.1 Einleitung	121
4.2 Quellen des Stereotyps ‚Fanatismus‘	121
4.2.1 Der Begriff	121
4.2.2 Entwicklung der Bedeutung in Europa	126
4.3 ‚Fanatismus‘ als ideologisches Konstrukt: Textimmanente Analyse ausgewählter Textstellen in den Reiseberichten	128
4.3.1 Gerhard Rohlfs: ‚Fanatismus‘ im Sinne religiöser Engstirnigkeit	131
4.3.2 Oskar Lenz: ‚Fanatismus‘ im Sinne von Feindseligkeit zwischen den Kulturen	135
4.3.3 Lenz Darstellung von ‚Fanatismus‘ im Milieu der Zauaja (religiöse Sekte)	139
4.3.4 Pierre Loti: ‚Fanatismus‘ als Phänomen zwischen mangelnder Toleranz und Undankbarkeit der Einheimischen	147
4.4 Vergleich der Einzelanalysen	150
5. Textanalysen zum Kulturthema ‚Gastfreundschaft‘	153
5.1 Einleitung	153
5.2 Die Auswahl der Textstellen über Gastfreundschaft	154
5.3 Analyse relevanter Textstellen über Gastfreundschaft	155
5.3.1 Gerhard Rohlfs: Gastfreundschaft und die Erweiterung der Freundschaft	155

5.3.2 Oskar Lenz: <i>Gastfreundschaft</i> im Sinne von Interaktion, Gegenleistung und Freundschaft.....	160
5.3.3 Pierre Loti: <i>Gastfreundschaft</i> im Sinne von Überraschung, Interaktion, Geschenk	170
5.3.4 Pierre Loti: <i>Gastfreundschaft</i> bei den marokkanischen Juden.....	174
5.3.5 Pierre Loti: <i>Gastfreundschaft</i> , Enttäuschung, Nostalgie	176
5.4 Exkurs zur intertextuellen Dimension der Reiseberichte im Hinblick auf das Thema <i>Gastfreundschaft</i>	178
5.5 Vergleich der Einzelanalysen.....	179
6. Zusammenfassung und Schluss.....	182
7. Glossar von Begriffen aus dem marokkanischen Arabisch (Darija), die in den Reiseberichten auftauchen, mit Transkription und deutscher Übersetzung.....	193
8. Anhang	196
9. Quellenverzeichnis	198
9.1 Primärliteratur	198
9.2 Sekundärliteratur	198
9.3 Internetquellen.....	212
9.4 Wörterbücher.....	212
9.5 Quellenverzeichnis der Bilder	212

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Emily Keene mit Familienmitgliedern.....	35
Abbildung 2: Scherif von <i>Wasan</i> (auch: <i>Uesan</i>), Hadsch Abd'es-Salam.....	36
Abbildung 3: Gerhard Rohlfs, dargestellt als Muslim	38
Abbildung 4: Oskar Lenz	41
Abbildung 5: Pierre Loti	43
Abbildung 6: Marokkanerin mit Kind.....	104
Abbildung 7: marokkanische Frau im Straßenanzug	104
Abbildung 8: Frau aus der Umgebung von Tetuan	105
Abbildung 9: marokkanische Jüdin im Prachtgewande	106
Abbildung 10: Araber der Sekte Es-Senusi	141
Abbildung 11: Eugène Delacroix: Die Fanatiker von Tanger (1938)	142
Abbildung 12: marokkanischer Musiker	164
Abbildung 13: Hauscostüm einer maurischen Frau	166
Abbildung 14: Geleitbrief von dem Sultan Muley Hassan 1	196
Abbildung 15: Reise von Lenz durch Marokko	197

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Deutschsprachige Reisende und ihre Reiseberichte zu Marokko im 19. Jahrhundert.	28
Tabelle 2: Textstellen zum ‚ <i>Harem</i> ‘ bei Rohlfs	91
Tabelle 3: Textstellen zum ‚ <i>Harem</i> ‘ bei Lenz	91
Tabelle 4: Textstellen zum Thema ‚ <i>Harem</i> ‘ bei Loti.....	91
Tabelle 5: Textstellen zum ‚ <i>Fanatismus</i> ‘ bei Rohlfs	130
Tabelle 6: Textstellen zum ‚ <i>Fanatismus</i> ‘ bei Lenz	130
Tabelle 7: Textstellen zum ‚ <i>Fanatismus</i> ‘ bei Loti	130
Tabelle 8: Textstellen zur <i>Gastfreundschaft</i> bei Rohlfs.....	155
Tabelle 9: Textstellen zur <i>Gastfreundschaft</i> bei Lenz	160
Tabelle 10: Textstellen zur <i>Gastfreundschaft</i> bei Loti	171

Danksagung

An dieser Stelle bedanke ich mich sehr herzlich bei meiner ersten Betreuerin Frau Prof. Dr. Ute Fendler und meinem zweiten Betreuer Herrn Prof. Dr. Achim von Oppen für ihre enorme Unterstützung und ihre fruchtbare Zusammenarbeit. Ohne ihre konstruktiven Bemerkungen wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Meine Teilnahme an ihren erfolgreichen Seminaren und Doktoranden Kolloquien war das Fundament bei der Abfassung dieser Arbeit.

Mein Besonderer Dank gilt meinem Mann Edmund Goller, meinen Eltern und meinen Geschwistern, die an meiner Seite all diese Jahre gestanden haben und mich unterstützt haben.

Mein Besonderer Dank gilt auch Dr. phil. Mohamed El Yaznasni, der in der Ferne zu Rat gestanden hat und auch meinen Freunden: Aurelius Satlow, Julia Neher, Samet Cengiz, Lukas Nather und Abraham Brahima, die mich sowohl motivierend wie auch fachlich unterstützt haben.

1. Einleitung

1.1 Ziele der Arbeit

Es handelt sich bei dieser Forschungsarbeit um eine komparative Studie ausgewählter deutscher und französischer Reiseberichte über Marokko des späten 19. Jahrhunderts. Der Fokus und das Ziel der Arbeit liegen auf der Herausarbeitung und Verortung der in den Reiseberichten enthaltenen deutschen und französischen Sichtweisen, die als Teil des europäischen Blicks auf Marokko des 19. Jahrhunderts angesehen werden. Das Verfassen dieser Reiseberichte war zum einen durch ein Interesse des europäischen Publikums an Afrika bedingt - ein Interesse, das u.a. von einem Bedürfnis nach Abenteuerlichkeit und Exotik gespeist war.¹ Zum Anderen kannte das 19. Jahrhundert einen Wandel in der Weltgeschichte, weil sich die Kolonialbewegung im 19. Jahrhundert in ihrer Hochphase befand.² Vor diesem Hintergrund ist neben zu erwartenden Unterschieden auch von thematischen Gemeinsamkeiten und Zusammenhängen in Bezug auf die Darstellung Marokkos in den Reiseberichten auszugehen, sodass diese Reiseberichte vermutlich in einem diskursiven Verhältnis zueinander stehen und zu einer diskursiven Konstruktion eines Bildes von Marokko als „Orient“³ (Arabisch المشرق, al-Mašriq) aus deutscher und französischer Perspektive beigetragen haben.

Für die bisherige Forschung zeichnete sich bereits ab, dass „Orientalismus“ eher ein politisches Instrument als eine objektive Beschreibungskategorie ist. Die vorliegende Arbeit befindet sich in eben diesem Forschungskontext und verdeutlicht anhand historischen Materials, genauer, anhand des Blicks von Reiseberichten auf das Marokko des 19. Jahrhunderts, wie dort zur Schaffung des Konzepts des Orientalismus beigetragen und damit ein Stück weit

¹ Vgl. Gerhard Haupt, Heinz; Torp, Claudius (Hrsg.): *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890-1990*. Ein Handbuch, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2009, S. 371.

² Osterhammel, Jürgen (2010): *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, München, S. 35.

³ Die Begriff *Orient*, arabisch auch المشرق, *Al-Mašriq*, bezeichnet das „Morgenland“, in dem die Sonne aufgeht. Geografisch gesehen, variieren die Grenzen des Orients; er beginnt vom südlichen Mittelmeerraum und erstreckt sich bis zu den arabischen Golfländer, zugleich ist der Orient osmanisch, muslimisch, jüdisch und christlich.

Steffelbauer, Ilja/ Hakami, Khaled (Hrsg.): *Vom alten Orient zum Nahen Osten*. Essen, 2006, S. 15.

Siehe auch: Bogdal, Klaus Michel: *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*, Aisthesis-Verlag, Bielefeld 2007, S. 68.

Der Orient sei ferner als der Ursprung der monotheistischen Religionen und als Wiege der Zivilisationen zu sehen. Seit den Kreuzzügen erweckte der Orient in der westlichen Vorstellung eine Faszination und Neugier. Der islamische Orient erlebte zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert n. Chr., also am Ende der Abbasiden Dynastie, bedeutende Veränderungen in den internationalen Beziehungen. Vgl. Steffelbauer, Ilja/ Hakami, Khaled (Hrsg.): *Vom alten Orient zum Nahen Osten*, Essen, 2006, S. 15.

Der Orient wurde viel mehr als ein geografischer Begriff verwendet und ist dennoch häufig eine fantastische Projektion, die von der westlichen kollektiven Mentalität geschmiedet wurde, so dass seine Darstellungen unübersehbar präsent waren, sowohl in seiner künstlerischen und symbolischen Dimension, aber auch in seiner historischen und politischen Dimension. Vgl. Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin, New York 2005, S. 28-38, hier S. 33.

Menschheitsgeschichte konstruiert wurde. Wie das Thema des „Orientalismus“ in dieser Arbeit genauer zu verorten ist und welche weiteren einschlägigen Studien vorliegen, insbesondere im geschichtlichen Verlauf, wird im Zusammenhang mit der Forschungsliteratur eingeführt. Ebenso wird dort eine Basis für die daran anschließende Frage geschaffen, inwieweit der orientalische Blick auf Marokko des 19. Jahrhunderts bislang hinreichend wahrgenommen bzw. als Motiv identifiziert und entsprechend einer eingehenden Aufarbeitung unterzogen worden ist. Dies geschieht durch Herausarbeitung des Konzepts des Orientalismus nach Edward Said und durch analytische Zusammenfassungen aus den Forschungsfeldern der Reiseliteratur, u. a. nach Peter Brenner (1990), in der Diskursanalyse nach Michel Foucault (1970), in der Kulturthementheorie nach Wierlacher (2003) sowie im Bereich der Fremdhheitsforschung (Exotismus) nach Jean-Marc Moura.

Die aufgeführten Theorien bilden eine geeignete Grundlage für meine Analyse der ausgewählten Reiseberichte, da das Thema und Konzept des Orientalismus in diesem Forschungsfeld eine zentrale Rolle spielen. Zwar ist Edward Said bei seiner Analyse des Orientalismus nicht auf den Maghreb eingegangen, doch können seine den westlichen Kolonialismus allgemein beschreibenden Darstellungen auch auf die Kolonialgeschichte und Beschreibungen Marokkos angewandt werden.

Es bestehen Verbindungen zwischen Said, Moura und Foucault; sie gehören alle dem Feld der postkolonialen Studien an, die aus dem anglo-amerikanischen und frankophonen Sprachraum stammen. Da die ausgewählten deutschen Reiseberichte, die in dieser Arbeit analysiert werden, ebenfalls im Kontext der Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts gesehen werden können, liegt es nahe, diese Autoren auch zur Analyse dieser deutschen Reiseberichtstexte heranzuziehen.

Die drei Wissenschaftler sind sich weitgehend einig in der postkolonialen Perspektive. In ihren Ansätzen sind Rückgriffe auf die zentralen Themen der postkolonialen Diskurse wie Identität und Alterität zu beobachten, also auch eine postkoloniale Schreibweise, und somit eine Intertextualität zwischen ihren Texten. Ihre Kritik bezieht sich auf die ökonomischen Verhältnisse und Herrschaftsbeziehungen der ehemaligen europäischen Handels- und Kolonialimperien, ihre politische Repräsentation, Stereotypenbildung, und Legitimationsprozesse. Sowohl Said als auch Foucault und Moura beziehen ihre Kritik stark auf ethnologische Texte und Reiseberichte, in denen sie Aspekte des Kolonialismus und der europäischen Prägung der Erzählung offenlegen. Sie alle behandeln die europäische Wahrnehmung des Orients in ihrer diskursiven Konstruiertheit anhand literarischer Texte des 18. und 19. Jahrhunderts, und stellen fest, dass die Beziehung zum Orient entweder in einem Faszinosum (Moura) oder einem Machtinteresse (Said und Foucault) besteht. Dieses Ziel verbindet sich allgemein damit, Texte neu zu erschließen, wie es Edward Said u. a. mit seiner kontrapunktischen Analyse tut, um Phänomene der Kolonialgeschichte und deren literarischen Repräsentation zu kritisieren.

Für Edward Said umfasst der Orientalismus unterschiedliche Dimensionen, historische, literarische und philosophische, deren akademische Anwendung systematisch zu einem

konstanten Wissen führt.⁴ Dabei wurden bei Said die Gegenüberstellung von „Okzident“ und „Orient“ und Fragen der Politik der Repräsentation des „Orients“ hervorgehoben.⁵

Ein entscheidender Gedanke von Saims allgemeiner Kritik am westlichen Orientalismus in politischen Zusammenhängen steht in direkter Verbindung zu der Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts, wobei Saims Untersuchungen auf die diskursive Darstellung von Macht abzielen:

Die Beziehung zwischen Okzident und Orient ist ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis [...] Zur Orientalisierung des Orients trug nicht allein bei, dass er sich nach allen für einen Durchschnittseuropäer des 19. Jahrhunderts geltenden Normalitätsmaßstäben als „orientalisch“ darstellte, sondern auch, dass er sich dafür eignete und anbot.⁶

Said richtete seine Kritik auf den Inhalt der französischen und englischen Reiseliteratur, die wichtige Wissensquellen für Europa waren und kulturelle Phänomene und Denkmuster des Okzidents widerspiegeln, da sich dort, nach Said, der Westen repräsentiert, indem westliche Autoren über Länder des Orients schrieben.⁷ Auf diese Weise unternimmt Said eine genaue Diskursanalyse, durch die er zeigt, dass der Orient, wie er in der westlichen Literatur und Kunst repräsentiert wird, systematisch auf Klischees reduziert wird, die zudem nicht frei von Fantasie sind:

„Der Orient [...] war doch fast eine europäische Erfindung und hatte seit der Antike als ein Märchenland voller exotischer Wesen gegolten, das im Reisenden betörende Erinnerungen an traumhafte Landschaften und eindringliche Erlebnisse hinterließ.“⁸

In diesem Kontext wird zudem eine andere Erfassung der Fremdheit vorgenommen, die in dieser Arbeit durch die Theorie des französischen Komparatisten Jean-Marc Moura (1992, 1999) unterstützt wird. Moura bezieht sich direkt auf Said in seinem Werk *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, indem er schreibt:

L'ouvrage d'Edward Saïd, *L'Orientalisme*, a donné l'exemple d'un type d'étude où les textes philosophiques, littéraires, ethnographiques occidentaux sont analysés comme les signes d'un discours politique sur l'ailleurs de l'Europe⁹

Auf diese Weise erscheint der beschriebene Orient von Said in erster Linie als Herausforderung für westliche Intellektuelle und Diplomaten, und deren Entdeckungen über arabische und islamische Länder vor Ort. Im Mittelpunkt von Saims Ausführungen ist das Konzept der

⁴ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2009, S. 9.

⁵ Ebd., S. 13.

⁶ Ebd., S. 14.

⁷ Siehe das Kapitel 2.2.3. *Fremdheitskonstruktionen nach Edward Said (Orientalismus)*

⁸ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2009, S. 9.

⁹ Moura, Jean-Marc: *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*. Paris: Éditions Honoré Champion, 1999, S. 60.

Fremdheit sehr präsent. Said verfolgt diese Frage mit einer ambivalenten Perspektive zwischen einer imaginären und einer akademischen Bedeutung.¹⁰

Moura geht in seinen Ausführungen auf Fremdheit bzw. Andersheit der Kulturen in literarischen Texten ein. Das grenzt sich von Saids Sichtweise ab, die das Andere nur als Kontrastfolie sieht und dabei die Bedeutung kultureller Fremdheit unterschätzt. Bei Moura geht es um die Erfassung des Imaginären, die Literatur der Ferne (*la littérature des lointains*), die den exotischen Ansatz beherrschten. Bei ihm sind die Aspekte der Fremdheit und des Exotismus mit der Reise unzertrennlich verknüpft.¹¹ Auch Moura thematisiert den Orientbegriff: Er hebt „*la trompeuse singularité de ce mot Orient*“ hervor, indem er auf drei verschiedene Themenbereiche dieses imaginativen Konstrukts in Bezug auf „*L'Orient musulman*“, „*L'Orient du rêve*“, und „*L'Orient byzantin*“ eingeht.¹² Das bedeutet, nicht das Verstehen, sondern das Fremde selbst tritt als Faszinosum auf. Der Orient erscheint als Ort der Inspiration und der Genüsse.¹³ Dafür nennt Moura Repräsentanten universalistischen Denkens wie u.a. Goethe und sein Werk *West-Östlicher Diwan*, Roland Barthes und seine Faszination für Japan, sowie Pierre Loti mit seiner Vorliebe für den Orient.¹⁴ Auch diese exotistische Tendenz entstand im 19. Jahrhundert parallel mit dem Phänomen des Orientalismus, der sowohl in der Kunst als auch in der Literatur präsent war, wo vor allem für die Literatur über ferne Länder eine exotistische Tendenz zu bemerken ist.¹⁵ Diese Tendenz finden wir auch bei Chateaubriand, Lamartine, Flaubert und Gérard de Nerval, die zu den großen europäischen Vorbildern von Reisenden zählen, die Bildungs- und Forschungseinrichtungen verkörpern, die sich auf die Erforschung ostasiatischer Länder spezialisierten.¹⁶ Denn Fremdheit in der Literatur war ein Trend, der die gesamte europäische Literatur des 20. Jahrhunderts prägte und ihr eine Reihe von Errungenschaften und anregenden Suchen und Entdeckungen ermöglichte. So findet sich in Mouras Werk *Lire l'Exotisme* als Definition des Exotismus: „L'exotisme est une rêverie qui s'attache à un espace lointain et se réalise dans une écriture.“¹⁷ Exotismus ist aus dieser Perspektive eine „Träumerei“, die sich an einen fernen Raum anheftet und in einer „Schrift“ realisiert wird. Dieser Zugang öffnet sich zu einer anderen Welt, einem anderen Raum: Die exotistische Beschreibung relativiert die Distanz durch den gemeinsamen Blick auf Traditionen, Bräuche und Kulturen. Auch in seinem Werk *La littérature des lointains. Histoire*

¹⁰ Die imaginäre Bedeutung befasst sich mit der europäischen Vorstellung, welche Länder mit dem Orient zu assoziieren sind. (Länder von Ägypten bis Japan). Mit der akademischen Bedeutung meinte Said das Einführen akademischer wissenschaftlicher Disziplin der Orientalistik an den Universitäten.

¹¹ Siehe Kapitel (2.2.2) *Exotismus/Fremdheit* bei Jean-Marc Moura.

¹² Moura, Jean-Marc: *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris: PUF, 1998, S. 1-16.

¹³ Ebd., S. 98.

¹⁴ Ebd., S. 6.

¹⁵ Vgl. Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, S. 74.

¹⁶ Hesse, Hermann: *Die Morgenlandfahrt*, 1932. Trad. fr. *Le Voyage en Orient*, Paris, Calmann-Lévy, 1959.

¹⁷ Moura, Jean-Marc, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, S. 4.

de l'exotisme européen au XXesiècle (1998) bezeichnet Moura Exotismus als «La totalité de la dette contractée par l'Europe littéraire à l'égard des autres cultures. »¹⁸

In dieser Arbeit wird auch punktuell auf die Ansätze der Fremdheit in Bernhard Waldenfelds *Der Stachel des Fremden* (1990); Theo Sundermeier *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik* (1996) und Pinchas Lapide *Der Fremdling in deinen Toren* (In: *Fremdsein. Literarische Wanderungen*, 1992) eingegangen.

Diese Verknüpfung fließt in meiner Arbeit in die Analyse deutscher und französischer Sichtweisen und Diskurse mit ein, indem untersucht wird, inwieweit die verschiedenen Beobachtungen und Beschreibungen in den Reiseberichten für einen bestimmten Diskurs stehen. Damit stellt sich eine methodische Frage: Diskurse existieren in der Realität nicht einfach für sich, sondern entstehen im Zusammenhang mit kulturellen Positionen, die in einer gewissen Zeit dominant sind. Die Forschung versucht, diese Diskurse zu definieren, indem sie untersucht, wie sie hervorgebracht wurden. Wie bei dieser Forschung methodisch vorzugehen ist, wurde von dem französischen Philosophen und Soziologen Michel Foucault beschrieben. Er verdeutlicht u. a. den Zusammenhang zwischen Erkenntnis, Wissen und Macht des Westens in Bezug auf die Länder des Orients. Die Begriffe Erkenntnis, Wissen und Macht werden auch von Said als Kernelemente für die Erklärung des von westlichen Diskursen imaginierten Orients verwendet.¹⁹

Foucaults Theorie über Macht und Wissen in den Werken *Die Ordnung des Diskurses* (orig. 1970), *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (dt. 1978) eignet sich gut für die Erfassung, Beschreibung und Kritik des westlichen Machtanspruchs, der im Konstrukt ‚Orient‘ und ggf. in der Anwendung dieses Konstrukts auf Länder wie Marokko enthalten ist. Foucaults Theorie wird von Said aufgenommen, weitergeführt und für die Analyse verwendet:

Es [...] erscheint [...] mir sachdienlich, Michel Foucaults Diskursbegriff aus *Die Archäologie des Wissens und Überwachen und Strafen* einzuführen und auf das Phänomen anzuwenden. Ich behaupte nämlich, dass man den Orientalismus als Diskurs auffassen muss, um wirklich nachvollziehen zu können, mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in nachaufklärerischer Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen – ja, sogar erst zu schaffen.²⁰

Hier stellt Said also seine Inspiration und Heranziehung von Foucault heraus und, dass der Orient eben nicht als etwas von einzelnen Autoren geschlossen Dargestelltes, sondern als Diskurs mehrerer Autoren in verschiedenen Kontexten verstanden werden muss.

¹⁸ Moura, Jean-Marc: *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*. Paris: Édition Honoré Champion, 1998, S. 38.

¹⁹ Siehe das Kapitel 2.2.3 *Fremdheitskonstruktionen nach Edward Said (Orientalismus)* und das Kapitel 2.2.4 *Fremdheit in der Reiseliteratur*.

²⁰ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. 11.

In erster Linie beschreibt Said im Weiteren, wie der Orient im Zusammenhang des Kolonialismus zu einer in sich geschlossenen Kultur homogenisiert und essentialisiert wird und wie das darin entwickelte Konzept des Orientalismus die Kultur des Anderen darstellt.²¹

Orientalismus stellt [sich] als institutioneller Rahmen für den Umgang mit dem Orient dar, das heißt für die Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen.²²

Die Beziehung zwischen Okzident und Orient ist ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis [...] Zur Orientalisierung des Orients trug nicht allein bei, dass er sich nach allen für einen Durchschnittseuropäer des 19. Jahrhunderts geltenden Normalitätsmaßstäben als „orientalisch“ darstellte, sondern auch, dass er sich dafür eignete und anbot.²³

Folgendes vertieft Said bei seinen Erkenntnissen des Zusammenhangs zwischen Erkenntnis und Macht, indem er schrieb, dass

[man] Ideen, Kulturen und historische Entwicklungen nicht richtig verstehen und erforschen [kann], ohne auch ihre Stärke, das heißt ihre Machtkonstellation, zu berücksichtigen. So wäre es unredlich anzunehmen, dass der Orient geschaffen – oder wie ich es nenne, „orientalisiert“ – wurde, und zu glauben, dass es so etwas einfach zwangsläufig von selbst aus der Phantasie folgt. Die Beziehung zwischen Okzident und Orient ist ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis²⁴

Diese Frage nach dem Machtaspekt verfolgt Said bei seinen Ausführungen des Orientalismus-Begriffs, wobei das Konzept der *Orientalisierung des Orients* unter dem Aspekt der Wahrnehmung des Anderen diskutiert wird.²⁵ Dies ist bei der Foucaultschen Diskursanalyse durch das Zusammenspiel von politischer Machtausübung des Westens, Gewalt und dem Aufbau einer westlichen Identität zu erkennen, indem Foucault die Spaltung zwischen Orient und Okzident hervorhebt. Diese Spaltung wurde von der europäischen Weltanschauung auch in Form von geografischen Zonen definiert und bestimmt, und zwar in einer unbestimmten Zeit, offen für neue Interpretationen:

Dans l'universalité de la ratio occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient: l'Orient pensé comme l'origine, rêvée comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite: nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive. Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir

²¹ Vgl. Fährdrich, Harmut: *Orientalismus und Orientalismus: Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“*, in: Die Welt des Islam 28 (1988), S. 178-186, hier S. 180 f.

²² Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. 11.

²³ Ebd., S. 14.

²⁴ Ebd., S. 14.

²⁵ Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, S. 11.

occidental, le suivre dans sa continuité et ses échanges, mais le laisser apparaître aussi dans son hiératisme tragique.²⁶

Saids Kritik und Textinterpretation in Bezug auf Fremdwahrnehmung in politischen Zusammenhängen stellt eine Schnittstelle zwischen zwei Bereichen von Schriftproduktion dar; den Schriften vor dem Orientalismus, und den Schriften danach, die als postkoloniale Studien geschrieben wurden. Saids Verbindung zu Foucault kann verdeutlichen, wie das von Said beschriebene einseitige Bild über den Orient anhand der Reiseberichte entstand und ob das Wissen (hier Reiseberichte) über andere Identitäten also auch stark den Machtinteressen diene oder nicht.

In dieser Arbeit können anhand der Ansätze von Foucault und Said konkret die Momente der Begegnungen zwischen den Reisenden und den Einheimischen untersucht werden: Welches Vorwissen wird an die dort beschriebenen Fremden herangetragen? Verließ das Verstehen der Marokkaner entlang einer Vereinnahmungsstrategie oder gab es Aneignungen beim Verstehen der Marokkaner und ihrer Kultur? An diesen Rahmen zweier konträrer Fremdwahrnehmungsansätze können wir Saids Verstehenskonzept und die Kulturthementheorie anknüpfen.

Die Kulturthementheorie, ursprünglich von Opler²⁷ entwickelt, ist als eine Methode zur Vermittlung einer fremden Kultur zu verstehen. Damit erscheint diese auf den ersten Blick nicht hilfreich für die Analyseziele dieser Arbeit. Doch diese Theorie geht davon aus, dass bestimmte Aspekte bzw. ‚Themen‘ universal in jeder Kultur vorhanden sind, aber zugleich auch eine Kulturspezifik aufzeigen. So erscheint es sinnvoll, übergreifende Kulturthemen in konkreten Bezug zu den reisenden Autoren und deren Blick auf Marokko im 19. Jahrhundert mit seinen Stereotypen und Fremdbildern zu setzen und damit dessen Selektivität (Said) aufzuzeigen. So ist z. B. der *Harem* an sich noch kein Kulturthema, aber er ließe sich aus der Perspektive der Kulturthementheorie den großen Oberthemen „Frau“ und „Zwischenmenschliche Beziehungen“ zuordnen, was man in Europa heutzutage evtl. eher als Kulturthema „Ehe und Partnerschaft“ bezeichnen würde. Außerdem ist stark anzunehmen, dass die Reiseautoren mit ihren Reiseberichten tatsächlich Marokko und dessen Kultur in Europa vermitteln wollten. Daher kann es als Nebenziel für uns heutzutage aufschlussreich sein, zu schauen, inwieweit sie mit der Art und Weise ihrer Darstellung dem Anliegen interkultureller Vermittlung in der

²⁶ Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 15.

²⁷ Morris E. Opler war ein Anthropologe der Cornell Universität, der Indien 1951 besuchte, um eine systematische und wissenschaftliche Studie eines indischen Dorfes durchzuführen. Er und der Inder R.D. (Rudra Dutta) Singh wählten das Dorf Senapur in U.P. Sie entwickelten das Konzept der Einheit und Erweiterung (1948, 1952) eines indischen Dorfes, welches eine bekannte Methode für die Analyse der Faktoren wurde, die zur Einheit indischer Dörfer beitragen. R.D. Singh (1948) hebt das tiefgreifende Wir-Gefühl, die Anteilnahme an Freud und Leid des anderen, das gemeinsame Bekämpfen von Bedrohungen, die durch andere Dörfer entstehen, hervor. Ebenso gegen Diebe, Räuber und weiterer Bedrohungen. Indische Dörfer verinnerlichen die Exogamie, eine Regel die jedes Dorfmitglied (Übersetzung: als Geschwister einstuft) ermöglicht Bewohner anderer Dörfer zu heiraten, jedoch nicht die des gleichen Dorfes.

Als Ergebnis der exogamen Regeln wurden (eheliche) Beziehungen mit entfernten Orten gefunden. Das offenbart die Erweiterung und Interaktion zwischen Dörfern durch Ehen. Vgl. Upadhyay, Vijay/ Gaya, Pandey: *History of Anthropological Thought*, Concept Publishing 1993, S. 378.

Kulturthementheorie nahekamen und wo ihre Reiseberichte diesem Anliegen entsprechen und wo möglicherweise nicht, ob wir also tatsächlich von diesen Reiseberichten auch etwas über die damalige Kultur Marokkos lernen können.

Zum Zweiten wird die Kulturthementheorie in meiner Arbeit als ein methodisches Instrument benutzt, um in den Reiseberichten bestimmte vorhandene Themen zu finden und herauszuarbeiten, obwohl die Autoren selbst ihre Reiseberichte nicht explizit nach Kulturthemen untergliedert haben. Diese Abgrenzung bestimmter inhaltlicher Bereiche anhand von Kulturthemen erleichtert die darauf aufbauende angestrebte Analyse des orientalistischen Blicks und ermöglicht zum Zweiten auch einen saubereren Vergleich der Darstellungen der Reiseberichte bzw. vereinfacht diesen in Anbetracht des begrenzten Rahmens dieser Arbeit – andernfalls wäre eine vollumfängliche lineare Analyse aller kompletten Reiseberichtstexte notwendig.

Das Hauptanliegen dieser Arbeit besteht also darin, durch eine Verknüpfung von Reiseliteratur, Orientalismus, Diskursanalyse und Kulturthementheorie zu erforschen, welche Funktion und Relevanz das Genre des Reiseberichts im Kontext der Kolonialisierung und der Schaffung eines Orientbildes hatte. Zum Zweiten soll herausgearbeitet werden, auf welchen Ebenen die ausgewählten Reisenden in ihren Texten Informationen liefern bzw. genauer, inwieweit es sich um Reiseberichte oder Autobiografien oder um Mischformen handelte. Da die in dieser Arbeit ausgewählten reisenden Autoren Natur und Kultur der Marokkaner/-innen, ihre Lebensformen, ihre Traditionen und ihre Religion dargestellt haben, erlaubt ihre Analyse eine exemplarische Untersuchung der Kulturwahrnehmung Marokkos durch den Okzident anhand von deutschen und französischen Reiseberichten. Die „Erschließung“ und „Untersuchung“ dieser Wahrnehmungen eröffnet ein weites Forschungsgebiet. Die vorliegende Arbeit zeigt in der Folge auf, wie die Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts die Grundlage für bis in die heutige Zeit fortwirkende Stereotypen und Klischeebilder über Marokko gebildet hat. Es lassen sich in den Texten Fremdwahrnehmungen beobachten, die auf die Konstruktion kultureller Differenz verweisen. Zugleich geht meine Analyse über die Herausarbeitung der Sichtweisen auf Marokko und deren Fremdbilder und Stereotypen hinaus. Ziel ist auch, die Interessen der Autoren ausgehend von ihren jeweiligen persönlichen und kulturellen Kontexten als Forschungsreisende zu beleuchten.

1.2 Hintergrund der Arbeit und Vorüberlegungen

Marokko schien für Europa im Laufe der Geschichte ein unzugängliches Land zu sein; vor allem „seit der furchtbaren Schlacht bei Ksor (Qasr el Kebir) im Jahre 1578, in der der mythenumwobene König [...] von Portugal [...] Sebastian sein Leben verlor“²⁸, schien sich dort eine Bedrohung für Europa zu entwickeln, und somit war der Blick auf Marokko als Gefahrenzone gerichtet. Ende des 19. Jahrhunderts vergrößerte sich die Anzahl der Berichte deutscher, englischer und französischer Reisender, die sich auf verschiedene Themen, Erfahrungen und Vorstellungen beziehen. Die vorliegende Untersuchung im Bereich der Komparatistik beschäftigt sich daher mit deutschen und französischen Reiseberichten über Marokko aus dem späten 19. Jahrhundert. Ausgangspunkt der Arbeit sollen Themen sein, die

²⁸ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 23-24.

in den ausgewählten Reiseberichten über Marokko aufgegriffen werden und in gewissem Maße vorherrschend sind. Diese Berichte entstanden auf Basis der Beobachtungen, die die Autoren während ihrer Reisen machten, und durch Informationen, die sie durch Kontakte oder sogar Freundschaften mit den Einheimischen erhielten. Die Autoren beschreiben das, was sie in Marokko unternahmen, und ergänzen dies in Form von Fakten und entsprechenden Interpretationen; sie liefern daher keine umfassenden Beschreibungen, sondern immer nur Ausschnitte, kurze beschreibende Momentaufnahmen aus dem Leben der Marokkanerinnen und Marokkaner. Damit beschreiben sie den jeweiligen lokalen Charakter der marokkanischen Kultur. Der Versuch der Autoren, in den Reiseberichten subjektive Erfahrungen in objektive Darstellungen zu überführen, veranlasst mich, die Frage zu stellen: Vermitteln diese Berichte auch Stereotype?

Es ist offensichtlich, dass sich in die Reiseberichte auch die kulturellen Prägungen ihrer Verfasser übertragen. Sie berichten zwar von einem Land – im vorliegenden Fall Marokko –, stehen jedoch in Beziehung zu ihren Herkunftsländern sowie auch zu anderen Autoren und Reiseberichten. Diese Beziehungen können entweder explizit sein, wenn beispielsweise ein Autor einen anderen Reisebericht erwähnt, oder implizit, wenn der Reisebericht in seiner Form oder seinem Inhalt durch einen anderen beeinflusst wurde. Aus diesen Wechselwirkungen mit anderen Autoren und Reiseberichten entstehen Diskurse. Im Allgemeinen werden unter Diskursen virtuelle Textkorpora verstanden, die sich aufeinander beziehen und ein Textkorpora nach Dietrich Busse auf der Grundlage von inhaltlichen Kriterien konstruieren. Denn „zu Diskursen gehören im Allgemeinen Texte, die

sich mit einem als Forschungsgegenstand gewählten Gegenstand, Thema, Wissenskomplex oder Konzept befassen, untereinander semantische Beziehungen aufweisen und/ oder in einem gemeinsamen Aussage-, Kommunikations-, Funktions- oder Zweckzusammenhang stehen, – den als Forschungsprogramm vorgegebenen Eingrenzungen in Hinblick auf Zeitraum/ Zeitschnitte, Areal, Gesellschaftsausschnitt, Kommunikationsbereich, Texttypik und andere Parameter genügen, – und durch explizite oder implizite (text- oder kontextsemantisch erschließbare) Verweisungen aufeinander Bezug nehmen bzw. einen intertextuellen Zusammenhang bilden.²⁹

Anhand der ausgewählten Reiseberichte, die im Zusammenhang mit Marokko-Reisen im 19. Jahrhundert geschrieben wurden, werden Einblicke in bestimmte Diskurse möglich, die kulturelle Andersheiten und Fremdheiten thematisieren. Die kulturellen Differenzen werden in den Außenansichten von Kulturbereichen deutlich. Dabei werden die Autoren von einem weiten Kulturbegriff und einer Sichtweise geleitet, der sämtliche Lebensäußerungen der marokkanischen Gesellschaft in das Bild der sogenannten ‚orientalischen Gesellschaft‘ einordnet. Dieser ‚Orientalismus‘ wurde anhand bestimmter Themen und Topoi vermittelt. Diese Themen waren sowohl gegenwartsbezogen als auch historisch. Der in den Reiseberichten vermittelte Orientalismus bezüglich des Landes Marokko verbindet sich mit Diskursen, die teilweise neutral erscheinen (z. B. geografische Beschreibungen). Infolgedessen wäre es sinnvoll, auch den geschichtlichen Kontext Marokkos im 19. Jahrhundert

²⁹ Busse, Dietrich/ Teubert, Wolfgang: *Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt?* Zur Methodenfrage der historischen Semantik. In: Dietrich Busse et al.: *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1994, S. 10-28, hier S. 14.

zu berücksichtigen, um den Wahrheitsgrad der ausgewählten Reiseberichte zu überprüfen. Darauf werde ich jedoch verzichten. So wird kein Vergleich mit der objektiven historischen marokkanischen Gesellschaft vorgenommen, weil ein solches Ziel für die Fragerichtung dieser Arbeit nicht sinnvoll wäre: Die Arbeit knüpft vielmehr methodisch an die *Diskursivität* der Reiseberichte an, die durch gemeinsame Themen und Darstellungen in Bezug auf die Kultur Marokkos bzw. in Bezug auf den damaligen europäischen Blick auf Marokko verbunden sind. Hieran anknüpfend wird untersucht, wie die reisenden Autoren die Kultur von Marokko durch bestimmte Themen an ihre europäischen Leser/-innen vermittelt haben. Obwohl aus Deutschland und Frankreich jeweils Wissenschaftler, Händler, Soldaten und Forscher nach Marokko kamen, unterschieden sich doch deren damit verbundenen Interessen. Es muss daher erläutert werden, inwiefern dahinter unterschiedliche Interessen der Herkunftsländer standen und wie sie sich veränderten. In diesem Zusammenhang wird die historische Ausgangslage Marokkos und Europas beschrieben, um den Hintergrund zu veranschaulichen, vor dem die Reiseberichte als Texte entstanden sind. Die angeführten Zusammenhänge sollen verdeutlichen, dass das 19. Jahrhundert in Europa sowohl in der Literatur als auch in der Philosophie, Naturwissenschaft und Politik auf ständige Expansion ausgerichtet war. Diese Epoche ist durch die Zurschaustellung der eigenen Kreativität und einen ausgeprägten Unternehmungsgeist der Franzosen und Deutschen gekennzeichnet.³⁰ In diesem historischen Kontext gründeten sich, was Deutschland angeht, die ersten deutschen Forschungsreisegesellschaften. Die erste nannte sich *Deutsche Gesellschaft zur Erforschung Äquatorial-Afrikas* und wurde 1873 gegründet. Zunächst war für Deutschland die Erforschung Afrikas das Hauptmotiv, diesem Kontinent mehr Aufmerksamkeit zu schenken.³¹ Erst ab dem Jahr 1878 wandelte sich das ursprünglich wissenschaftliche Interesse an der Erforschung des noch recht unbekannten Kontinents zu einer kolonialen Idee bzw. kolonialen Bewegung: „Es kam zum Zusammenschluss mehrerer dieser Gesellschaften zur *Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland*, die mit ihrem Vorsitzenden Gustav Nachtigal für eine kurze Zeit die einflussreichste Organisation auf dem Gebiet der Afrikaforschung darstellte.“³² Mit dieser Organisation begann 1879 eine Diskussion um den Erwerb von Kolonien, wodurch das „Interesse an außereuropäischen Ländern sicher auf einer breiten Ebene der Bevölkerung gefördert und dabei de[r] Afrikadiskurs deutlicher [...] in den politischen Bereich transportiert“³³ wurde.

Der Afrikadiskurs ist nicht nur in den Reiseberichten des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts enthalten, sondern auch in den Zeitschriften zu erkennen, an denen das deutsche Publikum ein enormes Interesse zeigte.³⁴ Damals war die Veröffentlichung der Reiseberichte über Afrika in Buchform gängiger als die Veröffentlichung in Zeitschriften, denn die Buchform

³⁰ Sprengel, Peter: *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, Verlag C.H. Beck, München 2004, S. 15.

³¹ Vgl. Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, S. 121.

³² Ebd., S. 122.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, S. 122.

dieser Berichte weckte Interesse bei mehr Leserinnen und Lesern,³⁵ und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil diese Reiseberichte auch abenteuerliche und exotische Momente beschrieben, und zweitens, weil sie dem Nationalgefühl wie auch der Kolonialbewegung entgegenkamen, die in jener Zeit in einer Hochphase waren.³⁶ Damit lässt sich an den in Buchform veröffentlichten Reiseberichten vor allem der Versuch erkennen, „ein fachwissenschaftliches Publikum unter Einschluss einer allgemein an Berichten aus fremden Ländern interessierten Leserschaft zu erreichen.“³⁷ Ein bemerkenswertes Beispiel ist der Reisebericht von Gerhard Rohlfs, der erstmals 1868 veröffentlicht und dann bis 1873 zwei weitere Male aufgelegt wurde. Die drei Auflagen erschienen 1868, 1869 und 1873; 1884 und 1885 gab es dann noch Nachdrucke der 2. und 3. Auflage. Rohlfs hebt sich gegenüber anderen Reiseberichten vor allem durch seine spezifischen Stilmerkmale hervor, und er war später Bezugstext vieler Arbeiten von Reiseautoren, die nachfolgend Marokko bereisten. Ein Beispiel dafür ist Lenz' Reisebericht von 1884, in dem auf Rohlfs' Erlebnisse in Marokko verwiesen wird.

Deutsche und französische Reiseberichte dieser Art wurden vor dem Erwerb der Kolonien verfasst und beruhen erkennbar auf einer Verknüpfung zwischen überwiegend unsystematisch beobachtender Beschreibung einerseits und einem wissenschaftlichen Anspruch andererseits. Die Parallelen im Charakter der Berichte verweisen deutlich sowohl auf die europäischen Zusammenhänge der Kolonialbewegung Ende des 19. Jahrhunderts im Allgemeinen als auch auf die Kolonialisierungsinteressen Deutschlands und Frankreichs im Besonderen. Dies bezieht sich genauer auf den Umstand, dass die Reiseberichte Themen, geografische Phänomene und Beschreibungen sozialer Bedingungen enthalten, anhand derer in zunehmendem Maße Ideen des Kolonialismus vermittelt und deren ideologische Legitimation umgesetzt wurden. Vor allem im späten 19. Jahrhundert gerieten die Reiseberichte so zunehmend ins Fahrwasser proto-kolonialer und kolonialer Interessen.

Was nun mit „Kolonialismus“ gemeint ist, entwickelt der Historiker Jürgen Osterhammel wie folgt. Sein Begriff hebt darauf ab, dass ein Volk durch Kolonialherren beherrscht wird, die aus einer anderen Kultur kommen und diese zumeist für höherwertiger halten:

Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen,³⁸ [...] eine gesamte Gesellschaft ihrer historischen Eigenentwicklung [...] zu berauben, fremdzusteuern und auf die

³⁵ Vgl. Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, S.

³⁶ Vgl. Ebd., S. 124.

³⁷ Ebd., S. 126.

³⁸ Osterhammel, Jürgen: *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*, S. 21.

vornehmlich wirtschaftlichen Bedürfnisse und Interessen der Kolonialherren hin umgepolt zu [...] werden.³⁹

Das Interesse Frankreichs an Marokko entstand zum Teil dadurch, dass andere europäische Länder wie Spanien und England starke Konkurrenten waren und Marokko kolonisieren wollten. England unterstützte sogar Abdel Kader, einen algerischen Kämpfer, der gegen Frankreichs Kolonie gekämpft hatte.

Ce qui convient à la France, remarquait Guizot, Ministre des affaires étrangères, le 1. Avril 1843, ce qui sont destinés à devenir des grands centres de commerce et de navigation des stations maritimes sûres et fortes.⁴⁰

Um dieses Interesse zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden die historische Situation im 19. und im frühen 20. Jahrhundert skizzieren. Frankreich war bereits im Jahr 1830 in Algerien präsent und wollte seine Kolonien erweitern. Nachdem Tunesien im Jahr 1868 eine Finanzkrise erlebte, richteten Franzosen, Engländer und Italiener eine internationale Finanzkommission ein.⁴¹ Diese wurde unter dem Bardo-Vertrag auferlegt, um das Land zu modernisieren. Als Tunesien im Jahr 1869 daran gescheitert war, drei Kredite an Frankreich zurückzuzahlen, verlangte Paris die Sanierung der tunesischen Finanzen. Aufgrund von Übergriffen zwischen tunesischen und algerischen ethnischen Gruppen im Jahr 1881 hatte Frankreich die Gelegenheit, Tunesien anzugreifen.⁴²

Frankreich war auf der Seite seiner algerischen Kolonie und richtete im selben Jahr sein Protektorat für Tunesien ein.⁴³ Diese Expansionspolitik der oben genannten Länder fand nicht nur auf geografischer oder räumlicher Ebene statt, sondern drang auch in das Innere der Kulturen ein, die den reisenden Autoren fremd und unverständlich erschienen. Daher verlangte der sogenannte Wettlauf um Afrika nach Informationsquellen, die im Nachhinein über Reiseberichte geliefert wurden. Frankreich gehörte zu einem der ersten Länder Europas, welches ernsthafte Besiedlungspläne aufstellte.⁴⁴ Bereits einige Jahrhunderte zuvor stand Amerika im Mittelpunkt französischer Interessen, als sich Cartier im Jahre 1541 bemühte, eine Kolonie am St. Laurent Strom zu gründen. Er scheiterte jedoch bei diesem Versuch, da die dort

³⁹ Ebd., S. 19.

⁴⁰ Berramdane, Abdelkhaleq: *Le Maroc et l'Occident 1800-1974*. Préf. de Bernard Chérigny. Karthala, Paris 1987, S. 18-28, hier S. 18.

⁴¹ Ebd., S. 18.

⁴² Vgl. Hendrik L., Wessling: *Teile und herrsche. Die Aufteilung Afrikas 1880-1914*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995, S. 33-34.

⁴³ Saint-Paul, Marc Aicardi de: Chapitre XVII. *L'oeuvre de la France en Tunesie 1850-1956*, In: Bonnichon, Philippe (ed.) et al: *Présences françaises outre-mer (XVIe-XXIe siècles)*, Tome 1. Histoire: périodes et continents, Karthala, S. 2-7.

⁴⁴ Vgl. Osterhammel, Jürgen: VIII. *Kolonialismus und einheimische Kultur*, S. 21 ff.

vorgefundenen Lebensbedingungen nicht für eine Besiedlung ausreichten, sodass alle Siedler gezwungen waren, nach Frankreich zurückzukehren.⁴⁵

Frankreich weitete seine kolonialen Anstrengungen in Afrika ständig aus. 1830 landete die französische Marine in Algerien, um die misslungene Politik von Charles X. wieder aufleben zu lassen. Infolgedessen wurde unter anderem Algier erobert. Eine islamische Rebellion, die vier Jahre später ausbrach, war Ausdruck der Unzufriedenheit mit der französischen Herrschaft. Da Frankreich aber seine Herrschaft festigen wollte, besetzte es ganz Algerien und machte es zu seiner Kolonie. In den Küstenstädten entstanden französische Niederlassungen. Derselbe Ablauf wiederholte sich während der Eroberung Tunesiens, dem eine islamische Revolte gegen die Franzosen vorausging. Besonders im Süden Algeriens lebten nomadische Berber, die Aufstände gegen die französischen Eroberer organisierten.⁴⁶

Nach der Eroberung Tunesiens richtete sich der koloniale Blick Frankreichs verstärkt auch auf Marokko, das andere Nachbarland Algeriens. Wegen der geografischen Nähe zu Marokko war es aber zunächst Spanien, das danach strebte, dort mehrere Städte zu erobern. Zwar hatte Spanien schon Jahrhunderte zuvor eine Kolonie in Melilla (1497) gegründet, jedoch war diese von portugiesischen Truppen übernommen worden⁴⁷. Spanien hatte aber auch andere Interessen. Diesbezüglich schreibt Gerhard Rohlfs in seinem Reisebericht:

Für England aber wird Gibraltar immer Wichtigkeit behalten wegen der Nähe von Marokko und als Sammelplatz für eine Flotte. Weit wichtiger in dieser Beziehung [...] ist der englische Handel [...], weil [...] die englischen Produkte fast ausschließlich den marokkanischen Markt beherrschen.⁴⁸

Darum fürchtend, dass England seine Einflussnahme auf die nordmarokkanische Küste ausbreiten könnte, arrangierte Spanien mit Frankreich 1902 eine Teilung Marokkos. So bekam Spanien Territorialrechte in Marokko. Zwei Jahre danach schlossen England und Frankreich am 8. April 1904 den Vertrag der *Entente cordiale* ab, in dem England auf seine Einflussnahme in Marokko – mit Ausnahme von Gibraltar – verzichtete und im Ausgleich dazu Ägypten zugesprochen bekam. Frankreich übte eine ähnliche Politik gegenüber Italien aus: In Folge der Verhandlungen zwischen den beiden Ländern wurde Italien im Jahre 1902 freie Hand in Libyen zugestanden.⁴⁹

Die Errichtung eines deutschen Konsulats in Tanger 1873 bezeugte eine erste diplomatische Beziehung Deutschlands mit Marokko. Mit der Politik der *offenen Tür* sicherte Deutschland den Abschluss eines Handelsvertrags ab. Dies ermöglichte Deutschland neben anderen europäischen Ländern und den USA, 1880 zur Signatarmacht der Konvention von Madrid zu

⁴⁵ Vgl. Osterhammel, Jürgen: VIII. *Kolonialismus und einheimische Kultur*, S. 21 ff.

⁴⁶ Steins, Martin: *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*, S. 28.

⁴⁷ Steins, Martin: *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*, S. 28.

⁴⁸ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über Rhadames nach Tripoli*, S. 319.

⁴⁹ Vgl. Sasse, Dirk: *Franzosen, Briten und Deutsche im Rifkrieg 1921-1926. Spekulanten und Sympathisanten, Deserteure und Hasardeure im Dienste Abdelkrimis*, S. 23.

werden und 1906 zusammen mit Frankreich und Marokko an der Konferenz von Algeciras⁵⁰ teilzunehmen. Nur an der Konvention von Madrid waren auch andere Mächte beteiligt. Es ging schon damals um eine Kontrolle der wirtschaftlichen und politischen Ambitionen Frankreichs in Marokko durch all diese Interessenten. 1906 ging es dann um eine direkte Rivalität zwischen Frankreich und Deutschland.⁵¹

Mit dem Marokko-Besuch Kaiser Wilhelms II. im Jahr 1905 vergrößerte sich Deutschlands Interessensphäre bis zum Nordwesten Afrikas. Doch es sollte sich zeigen, dass Deutschland im Gegensatz zu Frankreich und Spanien keinen Teil von Marokko als Besitz erringen konnte.⁵² Um seine Ansprüche zu untermauern, sandte Deutschland das deutsche Kanonenboot *Panther* in den Hafen von Agadir, was die sogenannte „Zweite Marokkokrise“ im Jahr 1911 auslöste.⁵³

Diese historische Situation der zunehmenden Konfrontation mit dem europäischen Kolonialismus, in der sich Marokko im späten 19. Jahrhundert befand, legt es nahe, bei einer Betrachtung von ausgewählten europäischen Reiseberichten dieser Zeit auf die Theorien zur Reiseliteratur und zum Orientalismus (Edward Said 1978), und auf die Diskursanalyse (Michel Foucault 1970) zurückzugreifen sowie diese schließlich mithilfe der Kategorie der Fremdwahrnehmung zu analysieren. Das heißt aber nicht, dass alle Reiseberichte dieser Zeit ausschließlich im Hinblick auf kolonialistische Tendenzen zu betrachten sind. Die Reiseberichte verfolgten meistens auch wissenschaftliche Interessen. ‚Kolonialistische Tendenz‘ und ‚wissenschaftliches Interesse‘ sind dabei kein Gegensatz – sie liegen auf verschiedenen Ebenen, bei sich verändernder Gewichtung: ‚Tendenzen‘ beziehen die Berichte und ihre Wirkungen auf die historische Situation, oft unbewusst. ‚Interessen‘ betreffen die Antriebe des Autors, die ihm in der Regel bewusst sind. Ein Beispiel, das noch kaum von kolonialistischen Tendenzen berührt war, sind die Reiseberichte Heinrich Barths, der seine Afrikareise 1849-1855 vor allem mit wissenschaftlichen Zielen verband und sehr um die Verbesserung seiner Kenntnisse einheimischer Sprachen bemüht war: „Er lässt sich weder durch finanzielle Notlagen noch durch Krankheit noch durch drohende Gefahren noch durch den Tod seiner Gefährten davon abhalten, sein Forschungsziel zu verfolgen.“⁵⁴

⁵⁰ Die Algeciras-Konferenz war eine Konferenz, die 1906 abgehalten wurde, um über das Schicksal Marokkos als europäische Kolonie zwischen Frankreich und Spanien zu entscheiden. Die Konferenz begann am 16. Januar 1906 unter Beteiligung von zwölf europäischen Ländern, wobei US-Präsident Roosevelt als Vermittler teilnahm. Am 7. April desselben Jahres wurde das Abschlussdokument der Konferenz veröffentlicht: «La Conférence d'Algésiras fut un tournant décisif de la diplomatie européenne. Avec une candide clarté, elle annonçait à l'avance la politique que les Grandes Puissances suivraient même quand la diplomatie ferait place à la guerre. Ce fut la première grande manifestation de la Triple Entente; ce fut aussi la première manifestation du détachement de l'Italie de la Triple Alliance et du rapprochement des États-Unis avec l'Entente Cordiale. La Conférence fut plus qu'une manifestation 'alliances et d'amitiés; elle aida elle-même à les créer. Quand les délégués arrivèrent à Algésiras, les relations entre les puissances semblaient encore incertaines. Quand la Conférence prit fin, on vit apparaître un système européen qui dura jusqu'à la paix de Brest-Litovsk et à l'armistice de novembre 1918. » *Revue Historique: T. 208, Fasc. 2 (1952)*, pp. 236-254 (19 Seiten). Published By: Presses Universitaires de France.

⁵¹ Brignon, Jean et al: *Histoire du Maroc*, S. 192 und 324.

⁵² Vgl. Guillen, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S. 4.

⁵³ Brignon, Jean et al: *Histoire du Maroc*, S. 192 und 324.

⁵⁴ Vgl. Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, S. 20.

Nach dieser Einführung mit historischen Hintergrundinformationen und ersten inhaltlichen und methodischen Überlegungen werden weiter unten, im zweiten Kapitel, die theoretischen und konzeptionellen Grundlagen der Arbeit genauer dargestellt. Dort (2.2) wird auch die Reiseliteratur als Oberbegriff erklärt und definiert sowie erläutert, welche Rolle diese Definition für meine Arbeit spielt. Das heißt, es wird dargelegt, welche Bedeutung die dargestellten Topoi/Themen der damaligen Reiseliteratur für die Wahrnehmung und Darstellung einer fremden Kultur – hier der Wahrnehmung und Darstellung Marokkos und der marokkanischen Kultur – in Europa hatten.

In den Reiseberichten war die Vermittlung von Kenntnissen über Marokko unter der Perspektive der Fremdheit sehr wichtig. Hierfür sind die Textbeispiele deutsch- und französischsprachiger Reiseberichte repräsentativer Autoren wie Gerhard Rohlfs, Oskar Lenz und Pierre Loti aus den Jahren 1868 bis 1890 besonders aufschlussreich. Diese Reiseberichte werden von mir in der vorliegenden Arbeit im Hinblick auf ihre impliziten und expliziten Diskurse beschrieben, diskutiert und auf deren Themengefüge hin überprüft. Die dahin vermittelten Beschreibungen und Wahrnehmungen lassen sich auf mehreren Ebenen betrachten. Diese Ebenen werden unter Heranziehung verschiedener theoretischer Ansätze untersucht. Hierbei ist es hilfreich, die auf philosophischer Grundlage basierende Auffassung des Begriffs „Macht“⁵⁵ von Foucault und die darin enthaltene Beschreibung kolonialer Diskurse einzubeziehen. Foucault beschreibt das Konzept ‚Wissen ist Macht‘ wie folgt:

le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile); que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de « pouvoir-savoir » ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non-par rapport au système du pouvoir; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques.⁵⁶

Dieser methodische Zusammenhang zwischen Wissen (Erkenntnis) und Macht soll sich in dieser Arbeit auf die in den Reiseberichten vermittelten Informationen beziehen. Deren Autoren schildern, was aus der Perspektive ihrer Zeit in und an Marokko interessant war, wodurch sie Wissen vermitteln, das gegebenenfalls Machtverhältnisse enthält. Die Darstellung Marokkos in diesen Texten verbindet sich mit einer Wiederholung und Fixierung von Vorurteilen, weil sich die jeweiligen Autoren implizit auf Machtverhältnisse und auf die Mentalitäts-Unterschiede zwischen den beiden Weltteilen und Kulturen konzentrieren.

Zunächst jedoch müssen hier die empirischen Grundlagen meiner Untersuchung erläutert werden.

⁵⁵ Was die Machtbegriffsauffassung von Foucault und die darin enthaltene Beschreibung kolonialer Diskurse betrifft, beziehe ich mich auf die folgenden Werke: *Überwachen und Strafen* und den ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1975) und (1976).

⁵⁶ Foucault, Michel: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard 2015 [1975], S. 32.

1.3 Die empirischen Grundlagen

1.3.1 Reiseberichte des 19. Jahrhunderts zu Nordwest-Afrika

Dieser Abschnitt gibt einen kurzen Überblick zum Forschungsstand zu europäischen, speziell deutschen Reiseberichten über Marokko bzw. Nordafrika im 19. Jahrhundert.

Zu Tunesien existiert eine relevante Arbeit, die Schnittpunkte mit meinem eigenen Forschungsprojekt hat. Es handelt sich um eine Habilitationsschrift von *Mounir Fendri* mit dem Titel *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*, die im Jahr 1996 im Bereich der Literaturwissenschaft bzw. der interkulturellen Germanistik verfasst wurde.⁵⁷ Fendris Arbeit besteht aus drei Hauptteilen und einer bibliographischen Tabelle, die deutschsprachige Reiseautoren des 19. Jahrhunderts und ihre Texte umfasst. Im ersten Teil der Arbeit wird der Versuch unternommen, aus den ersten deutschsprachigen Reiseberichten über Tunesien in einem weiten Sinn die Elemente eines damals typischen Bildes von Tunesien zu extrahieren. Fendri beginnt damit, die geschichtliche Perspektive von Tunesien zu präsentieren und die Veränderung der europäischen Einordnung Tunesiens von einem ‚Raubstaat‘ zu einem reizvollen Land zu skizzieren. Hierfür spielte der Friedensvertrag im Jahr 1727 zwischen Kaiser Karl VI. und Bey Hussein eine große Rolle. Dabei verweist Fendri sowohl auf die innereuropäischen Beziehungen als auch auf die Beziehungen zwischen Deutschland und Tunesien. Mit der Eroberung Algiers im Jahr 1830 wurde Tunesien für Europäer zugänglicher. Eine Veröffentlichung der deutschsprachigen Reiseberichte erfolgte erst nach 1830. Darunter sind die Reiseberichte von Rohlf und Wetzstein als wichtig zu erachten, weil sich die beiden Reiseautoren seit 1870 eine gewisse Vertrautheit mit der muslimischen Kultur und der arabischen Sprache angeeignet hatten: Rohlf durch seine Legionserfahrung in Algerien sowie seine Reisen und Wetzstein durch seine Orientstudien und seinen konsularischen Dienst in Syrien. In dem zweiten Teil von Fendris Arbeit geht es um die Entschlüsselung der Prozesse und Mechanismen der Wahrnehmung Tunesiens und der Reflexion der Autoren durch eine textkritische Analyse der ausgewählten Reiseberichte. Im dritten Hauptteil konzentriert sich der Autor auf die Urteile über Tunesien, dessen Regierung und deren Gesellschaft.

Arbeiten zu deutschsprachigen Reiseberichten über Marokko stammen größtenteils aus der Germanistik. In der Komparatistik sind deutlich weniger Arbeiten als in den oben erwähnten Wissenschaftsgebieten vorhanden. Innerhalb der Germanistik wurde die folgende Doktorarbeit zu Reiseberichten aus dem Jahr 1998 an der Universität Kassel verfasst: Lazaare, Khalid: *Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Vorstudien zur deutschen Wahrnehmung einer islamischen Region*.⁵⁸ Diese Doktorarbeit stellt deutsche Bestrebungen, nordafrikanische Gebiete zu beherrschen, in den Mittelpunkt. In erster Linie untersucht Lazaare anhand deutschsprachiger Reiseberichte negative Urteile über den Islam, der Kultur, den Frauen und über gesellschaftliche Kategorien wie Araber, Juden, Berber etc.

⁵⁷ Fendri, Mounir: *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*, Iudicium-Verlag, München 1996.

⁵⁸ Lazaare, Khalid: *Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Peter Verlag, Frankfurt a. M., 1998.

Die Auswahl und Darstellung der politischen und persönlichen Vorhaben und Ziele der Reiseautoren geschieht bei Lazaare unsystematisch. Seine Lektüren von Schriften deutschsprachiger Reiseberichte über Marokko und Beschreibungen von ideologischen Elementen der Reiseautoren hat einen sehr disparaten Charakter. Lazaare arbeitet auf zwei Ebenen: Eine Ebene ist auf Imagologie bzw. ‚Bilder‘ fokussiert. Die andere Ebene besteht darin, Informationen der Reiseautoren zu unterscheiden, die als Quellen für politische oder ideologische Positionen zum vorkolonialen Marokko dienen können.

Die Geschichte und Politik der deutsch-marokkanischen Beziehungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts, die einen wichtigen Hintergrund deutschsprachiger Reiseberichte bildeten, sind z. T. von *Abdellatif Ben Abdelhanine* genauer untersucht worden. Die Dissertation von *Abdellatif Ben Abdelhanine* mit dem Titel *Deutsch-marokkanische Beziehungen 1873-1914. Geschichte der internationalen Beziehungen* aus dem Jahre 1998 ist an der Universität Bremen verfasst worden⁵⁹. Die Arbeit ist historisch angelegt und geht auf die politischen und diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und Marokko ein. Zentrale Untersuchungsebenen seiner Arbeit sind Handelsbeziehungen, Schifffahrtsbeziehungen, bilaterale Abkommen und Verträge, aber auch wichtige Konferenzen, auch im Zusammenhang mit anderen europäischen Mächten. Dabei wird jeweils die besondere Rolle und der Beitrag Deutschlands herausgearbeitet. Eine sehr geringe Rolle spielt in seiner Arbeit die Ebene der Kultur; die alltäglichen Begegnungen von Deutschen und Marokkanern werden nicht beschrieben und untersucht. Dies geschieht auch nicht im Kapitel ‚Kaiser Wilhelms Besuch in Tanger‘ (Kap. V.1), in dem ausschließlich auf politische und diplomatische Ziele, Entscheidungen und Dokumente eingegangen wird, es werden jedoch an keiner Stelle persönliche und subjektive Darstellungen von Marokko aus europäischer Sicht untersucht, wie es beispielsweise in Reiseberichten der Fall ist. Es werden Verträge, Verhandlungen, Konferenzen und ähnliches beschrieben und damit ausschließlich die politische Ebene und deren Problematiken nachgezeichnet und erläutert. Ben Abdelhanine bringt zwar auch die Afrikareisenden Rohlf und Lenz in seine Analyse ein, aber arbeitet nur heraus, dass sie die kolonialistische Kontrolle und wirtschaftliche Nutzung Nordafrikas empfehlen (vgl. S. 51f.). Damit kann auch diese Arbeit nicht für vorliegende Studie herangezogen werden.

Es sind jedoch auch wichtige Masterarbeiten und Magisterarbeiten im Bereich der Germanistik erschienen, zum Beispiel die Arbeit von: Hamid Marghadi mit dem Titel *Zur Darstellung der marokkanischen Kultur in ausgewählten deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*.⁶⁰ Diese Arbeit stammt aus dem Jahr 2011 und ist an der Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah verfasst worden. Hamid Marghadi hat 14 Reiseautoren untersucht, jedoch stärker exemplarisch und nicht tiefgehend oder umfassen jeden Autor. Die ausgewählten Textstellen sind sehr begrenzt, und vor allem bei Autoren, die größere Reiseberichte und Texte verfasst haben, wird deren Blick auf das Marokko des 19. Jahrhunderts aufgrund der

⁵⁹ Ben Abdelhanine, Abdellatif: *Deutsch-marokkanische Beziehungen 1873-1914. Geschichte der internationalen Beziehungen*. Shaker, Aachen, 1998.

⁶⁰ Marghadi, Hamid: *Zur Darstellung der marokkanischen Kultur in ausgewählten deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*. Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah Fez, 2010.

beschränkten Auswahl an Textstellen unzureichend herausgearbeitet. Er geht bei der Textstellenauswahl vom Kulturbegriff aus, womit er den Blick auf die im Material immanenten kulturellen Aspekte einschränkt. Ein weiterer Kritikpunkt ist seine unsystematische Einbettung in Theorien der Fremdheit und des Kolonialismus, obgleich er kolonialistische Tendenzen und fremdkulturelle Wahrnehmungen innerhalb der Texte beschrieben hat. Schließlich mangelt es an einer stärkeren Verzahnung der Analyse der Reiseberichte mit den Biografien der Reiseautoren. Daher eignet sich die Arbeit nur sehr eingeschränkt als Grundlage oder Vergleichshorizont einer weiteren Forschung, die sich insbesondere auf eine wesentlich geringere Anzahl an Autoren fokussieren, deren Texte vollständig analysieren und von Anfang an mit einem theoretisch fundierten Blick untersuchen soll. Daher wird bei der vorliegenden Dissertation nicht an die Masterarbeit von *Hamid Marghadi* angeknüpft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die in diesen Arbeiten behandelten Texte einzelne Aspekte der marokkanischen Kultur vermittelten. Sie dokumentierten die Reisen deutschsprachiger Autoren und waren wichtig sowohl für die Darstellung als auch für die Konstitution und Aufrechterhaltung der Kulturbeziehungen zwischen dem deutschsprachigen Raum und Marokko. Sie spielten daher im Rahmen der Afrikaforschung eine erhebliche Rolle. Bei der Analyse dieser Texte tritt zutage, dass die deutschen Reisenden sowohl verschiedenartige Voraussetzungen (soziale, wirtschaftliche und politische) als auch verschiedene Reisemotive hatten. Diese Studien erfolgen im Rahmen der Reiseliteratur- und Imagologieforschung.

Meine Arbeit unterscheidet sich von den anderen Arbeiten in der Hinsicht, dass in den hier untersuchten französischen und deutschen Reiseberichten nicht nur Fremdbilder und Stereotypen, sondern auch die zwischen verschiedenen Reiseautoren stattfindenden Diskurse analysiert werden. Es wird hingegen nicht darauf abgezielt, die reisenden Autoren mit einem ‚wahren‘ Bild der Kultur Marokkos zu kontrastieren, wie es vorherige Arbeiten taten. Aufgrund dessen werden die Texte, in denen Marokko thematisiert wird, jeweils nur aus einem bestimmten Blickwinkel betrachtet. Diese Themen werden dann unter Heranziehung der oben angeführten Erklärungsansätze systematisch erforscht und ausgearbeitet.

1.3.2 Forschungsstand historisch ausgerichteter Studien zu deutschen Reisenden im 19. Jahrhundert in Marokko

Im 19. Jahrhundert verfolgte der Großteil der dokumentierten Reisen vorrangig wissenschaftliche Interessen, weshalb die Afrikareisenden den Erfolg ihrer Reisen vor allem daran maßen, wie bedeutend sie für die Wissenschaften waren.⁶¹ Der Reisende war ein Entdecker einerseits und ein Forscher andererseits, was wiederum zu einem Problem führt: teilweise konträre Rollen – die des Entdeckungsreisenden einerseits und des Forschers andererseits – mussten im Reisenden vereint werden.⁶² Es kam zum Ruf nach längeren Aufenthalten und mehr sowie genauerer Beobachtung durch Experten vor Ort, beispielsweise

⁶¹ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*. 1985, Stuttgart, S. 37.

⁶² Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart 1985, S. 38.

1896 durch Virchow⁶³. Seiner Meinung nach war durch die Reiseliteratur der wissenschaftliche Fortschritt kaum gefördert worden.⁶⁴ Vor allem die Geografie hatte die Reisen bisher bestimmt, nun kam es zu einer allmählichen Abgrenzung zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen. Zur Erforschung Afrikas wurde im Jahr 1828 die Geografische Gesellschaft in Berlin gegründet. In Gotha wurde die kartographische und geographische Arbeit des Justus-Perthes-Verlags seit 1854 von August Petermann geleitet.⁶⁵ Er begleitete und unterstützte zahlreiche Reisen u.a. nach Afrika. Auch Nordwest-Afrika war Ziel etlicher Reisen von Deutschen.⁶⁶ Vor allem Akademiker, die in Berlin studiert und Interesse an Afrika hatten, nahmen an diesen Reisen teil.⁶⁷ Unter ihnen befanden sich Heinrich Barth,⁶⁸ Heinrich Karl von

⁶³ Rudolf Virchow (1821-1902) war ein deutscher Wissenschaftler, Anthropologe und Politiker. Vgl. Vasold, Manfred: *Rudolf Virchow. Der große Arzt und Politiker*, DVA, Stuttgart 1988, S. 175-190.

⁶⁴ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart 1985, S. 42.

⁶⁵ Petermann, Augustin (Dr.): Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt. Die Stiftung der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin am 18. April 1828, Band 24, 1878, S. 165-168.

⁶⁶ Der Geograf August Petermann machte das Justus-Perthes-Institut und seine Zeitschrift Petermanns zum Mittelpunkt der geographischen Mitteilungen in Deutschland, deren Ergebnisse ins Englische und Französische übersetzt wurden.

Vgl. Guillen, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S. 10; Siehe auch Guenther, Siegmund: *Entdeckungsgeschichte und Fortschritte der wissenschaftlichen Geographie im 19. Jahrhundert*, Berlin, 1902.

⁶⁷ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart 1985, S. 61.

⁶⁸ Heinrich Barth (1821-1865), Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns in Hamburg. Nachdem Heinrich Barth sich in London auf eine Studienreise in die Länder des Mittelmeerraums Afrikas vorbereitet hatte, wo er sogar auch durch zahlreiche Lesungen mit Nordafrika vertraut machte, lernte er Arabisch. Er reiste im August 1845 nach Tanger, wo ihn Sir Drummond Hay empfing. Barth betont die bedeutende Rolle Marokkos in naher Zukunft wegen der strategischen Bedeutung von Tanger, einem der Tore zum Mittelmeer. Neben Tanger besuchte Barth auch Tetouan, Arcila, Larache und Rabat. Wegen Unruhen in Casablanca konnte er seine Reise nach Südmarokko nicht fortsetzen. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeers, Berlin, 1849. Die Seiten 1-52 beinhalten seinen Aufenthalt in Marokko. Barth ist vor allem für seine Erkundungen in der Sahara, im Tschad, in Timbuktu von 1849 bis 1855 bekannt. Barth wurde als Professor für Geografie an die Universität Berlin berufen, wo er bis zu seinem Tod 1865 lehrte.

Vgl. Petermann, Augustin (Dr.): *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt*. Die Stiftung der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin am 18. April 1828. Band 24, 1865, S. 429-43.

Siehe auch: Guillen, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S. 10.

Siehe auch: Banse, Edward: *Unsere großen Afrikaner*, Berlin, 1940.

Maltzan⁶⁹, Wilhelm von Löwenstein,⁷⁰ Gustav Nachtigal,⁷¹ Oskar Lenz⁷² und Gerhard Rohlfs⁷³. Auf die Biografien dieser zwei letzten Reisenden wird noch in den kommenden Kapiteln im Detail eingegangen, da sie neben dem Autor Pierre Loti den Korpus dieser Arbeit darstellen.

Nachfolgend wird anhand einer Tabelle ein Überblick über deutschsprachige⁷⁴ Reisende und ihre Reiseberichte zu Marokko im 19. Jahrhundert gegeben:

Die Reisenden	Reiseberichte
Augustin, Freiherr Ferdinand von	- Marokko in seinen geografischen, historischen, religiösen, politischen, militärischen und gesellschaftlichen Zuständen, Wien 1845. -Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830, von Ferdinand Freiherrn von Augustin. Wien. Schaumburg und Comp. 1838.

⁶⁹ Im Jahr 1858 besuchte der Archäologe Heinrich Karl von Maltzan (1826 – 1874) die Riefgebirge, Mogador und Marrakesch, wo er offiziell von dem *Sultan* Abd er Rhman empfangen wurde. Seine Verkleidung als Jude erleichterte ihm die Reisen innerhalb Marokkos so wie auch seinen Aufenthalt in die Mellah. Maltzan hielt sich schon in den Jahren 1852, 1867 und zwischen 1868- 1869 in Tunesien und Algerien auf und hatte in dieser Zeit umfangreiche Erfahrungen gesammelt. Vgl, Guillen, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S.10.

⁷⁰ 1845, Prinz Wilhelm von Löwenstein hielt sich in Tanger, Tetouan und Larache auf.

Löwenstein, Wilhelm von: *Ausflug von Lissabon nach Andalusien und in den Norden von Marokko im Frühjahr*, 1845, Leipzig 1846, S.1-19.

⁷¹ Gustav Nachtigal (1834-1885), Forschungsreisender, der eigentlich Arzt von Beruf war, war von der preußischen Regierung beauftragt, dem *Sultan* von Bornu Geschenke zu überbringen, die Gerhard Rohlfs überbracht hatte. Vgl. Cresti, Federico: *Gerhard Rohlfs et le Sahara libyen*, In: Abdelfettah. Ahcène et al (Hrsg.): *Savoirs d'Allemagne en Afrique du Nord, XVIIIe-XXe siècle*, Editions Bouchène, 2012, S. 164-169. Hier S. 167.

⁷² Oskar Lenz (1848- 1925). Geologe, Seine Reise nach Marokko war von 1880-1881. Sie fand im Auftrag der afrikanischen Gesellschaft statt. Sein Name taucht häufig auf der Liste der Afrikareisenden nach Marokko neben René Caillié, Charles de Foucault, Rohlfs, Barth und Rohlfs, dieser letzte wurde in Lenz Reisebericht -Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan, 1884 zitiert.

⁷³ Gerhard Rohlfs (1831-1896) Reisen in den Jahren 1851, 1862, 1864 in den Ländern des Maghreb fanden zwar zeitlich nach der Reise von Maltzan statt, sie fanden aber in Petermanns Mitteilungen große Berühmtheit. Die geografische Gesellschaft von Paris verlieh Rohlfs eine Goldmedaille. Rohlfs erhielt auch Spenden von einer Expedition des Königs von Preußen in Höhe von 800 Taler, welches ihm ermöglichte, seine Reisen zwischen 1865 bis 1867 über den Hoggar und den Tschad von Tripolis nach Lagos zu führen. Durch seine Berühmtheit wurde Rohlfs im Jahr 1867 sogar von Bismarck und Wilhelm I. empfangen. Seine Reisen nach Marokko waren nicht nur für die Zukunft der deutsch-marokkanischen Beziehungen von großer Bedeutung, sondern auch für die deutsche Öffentlichkeit, die sich daran gewöhnt hat, über ferne Länder zu lesen.

Vgl. Guenther, Konrad: *Gerhard Rohlfs. Lebensbild eines Afrikaforschers*, Freiburg, Fehsenfeld, 1912.

⁷⁴ Es gab deutsche, österreichische sowie auch schweizerische Afrikareisende, die ihre Reiseberichte auf Deutsch verfasst hatten.

Baeumen, August von	Nach Marokko. Reise und Kriegsmemoiren. Mit einer Zeichnung der Stadt Tetuan und dem Bildnis des General Prim. Berlin 1861.
Barth, (Dr.) Heinrich	-Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres, ausgeführt in den Jahren 1845, 1846 und 1847. -Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Bd. I. Gotha (Perthes) 1857.
Corning, Adolph von	Marocco, das Land und die Leute, Berlin 1884.
Diercks, Gustav	Marokko und die deutschen Interessen. 1893.
Goeben, August von	Reise- und Lagerbriefe aus Spanien und vom Spanischen Heere in Marokko, Hannover, 1863.
Horowitz, Viktor	Marokko. Das Wesentlichste und Interessanteste über Land und Leute, Leipzig 1887.
Lenz, Oskar	Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan, BD.I F.A,Leipzig 1884.
Löwenstein, Wilhelm Prinz zu	Ausflug Von Lissabon nach Andalusien Und In Den Norden Von Marokko Im Frühjahr, 1845 (1846)
Maltzan, Heinrich Freiherr von (1826-1874)	Drei Jahre im Nordwesten von Afrika. Reisen in Algerien und Marokko, t. 1. Leipzig 1863.
Mordtmann, Andreas David	Kurze Beschreibung von Moghreb al Aksa oder Schilderung des Staates von Marokko, Hamburg, 1844.
Pietsch, Ludwig	Briefe von der deutschen Gesandtschaft nach Fes im Frühjahr 1877F.A, Leipzig 1878.
Rohlf, Gerhard	-Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über RhadamesnachTripoli, 1. Aufl., Bremen 1868. -Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet, Bremen 1873.
Roth, Abraham	Marokkanische Bilder. Nach des Malers Franz Buchser Reiseskizzen, Berlin, 1861.

Schaeffer, Arnold	Verhandlungen der Hansestädte mit dem Sultan von Marokko, in Historische Zeitschrift, 1869.
Schlagintweit, Eduard	-Der spanisch-marokkanische Krieg in den Jahren 1859 und 1860, Leipzig, 1863. -Marokko, in Darmstädter Allgemeine Zeitung, 1863. -Ethnographische Skizzen aus Marokko, in das Ausland, 1863.
Stähelin, Alfred	In Algerien, Marokko, Palästina und am Roten Meere., Basel, Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1891.
Lotter, Tobias Heinrich	Statistisch-geographische Beschreibung der Afrikanischen Seeräuberstaaten Algier, Tunis, Tripoli und der Reiche Fetz und Marokko, 1817.

Tabelle 1: Deutschsprachige Reisende und ihre Reiseberichte zu Marokko im 19. Jahrhundert.

Ich grenze die Betrachtung im Folgenden auf eine Auswahl relevanter, historisch ausgerichteter Publikationen über deutsche Reisende des 19. Jahrhunderts ein, die Gegenstand vieler Arbeiten waren und unter verschiedenen Blickwinkeln untersucht wurden. Vor allem entweder für die Entwicklung nationaler, historischer Narrative oder für komparatistische Studien.

Besonders wichtig ist die Fachliteratur zu historisch ausgerichteten Studien zu deutschen Reisenden im 19. Jahrhundert, unter anderem von Jean-Louis Miège: *Le Maroc et l'Europe 1830-1894* (1961). Cornelia Essner: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens* (1985); Matthias Fiedler: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert* (2005); Aurélia Dusserre: *Explorateurs allemands et géographie française: rivalités et reconnaissances au Maroc. (1860-1910)*, In: Abdelfettah. Ahcène et al (Hrsg.): *Savoirs d'Allemagne en Afrique du Nord, XVIIIe-XXe siècle* (2012). Im zuletzt genannten Artikel geht es insbesondere auch um die Rivalität zwischen deutschen und französischen Forschungsinteressen an Marokko. Diese sind auch im Kontext der allgemeinen deutschen Interessen an und Beziehungen mit Marokko zu sehen, die sich vielfach mit französischen kreuzten. Diese werden u.a. im folgenden Werk von Pierre Guillien deutlich.

Basierend auf Archiv-Dokumenten bietet Pierre Guillien einen umfassenden Überblick über die Rolle Deutschlands in Marokkos internationaler Politik, wie es im Titel seines Buchs steht: *l'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*. Sein Fokus liegt auf Übersichten⁷⁵ mit Tabellen zum Handel zwischen Deutschland und Marokko, um den Zusammenhang zwischen den internationalen Beziehungen und der Wirtschaftsgeschichte zu verdeutlichen. Es wurden auch deutsche Reisende und Wissenschaftler erwähnt, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts in Nordafrika befanden.

⁷⁵ Guillien, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S.61 f.

In der Studie von Pierre Guillien geht es aber vor allem um drei Hauptpunkte, die jeweils einen wichtigen Hintergrund deutscher Forschungsreisen nach Marokko beleuchten: Der politische und diplomatische Aspekt zwischen Deutschland und Marokko, die Entwicklung der wirtschaftlichen Interessen, und die öffentliche Meinung sowie deren Rolle bei dieser deutsch-marokkanischen Beziehung.

Cornelia Essner nimmt in ihrem Werk *Deutsche Afrikareisende im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens* Bezug auf Reisemotive, Errungenschaften, Finanzierung und Aufenthalt der Afrikareisenden in Afrika. Sie untersucht, wer bzw. was Afrikareisende waren. Dabei geht sie auf die Problematik der Definition ein, „indem ein Missbrauch [...] mit dem Worte Afrikareisender getrieben wird. [...] früher bezeichnete man damit Männer, die jahrelang zwecks wissenschaftlicher oder handelspolitischer Studien in oder durch den dunklen Kontinent gereist waren.“⁷⁶ In diesem Bezug spricht Matthias Fiedler von der negativen Konnotation des Begriffs, der bei manchen Autoren mit der Kolonialpolitik in Verbindung steht. Als Beispiel hierzu die kritische Meinung von Horst Gründer, „der [...] die geografischen Gesellschaften „als Keimzellen der deutschen Kolonialbewegung“ bezeichnet und vom „Einsetzen einer vehementen Diskussion Ende der 1870er Jahre“ spricht. Die (...) darum geht, ob Deutschland Kolonien in Übersee erwerben soll.“⁷⁷

Essner und Fiedler widmen sich in ihren Werken der näheren Betrachtung verschiedener Afrikareisender. Essner untersucht in ihrer Arbeit drei Gruppen, in die sie die Afrikareisenden einteilt: die Offiziere, die Nicht-Akademiker und die mit Abstand größte Gruppe: die der Akademiker. Auf diese geht Essner besonders ein. Es gab sehr viele Ärzte, die sich nach Afrika begaben, um sich der „reinen Naturforschung“ zu widmen.⁷⁸ Diese Welle ließ Anfang der achtziger Jahre nach.⁷⁹ Doch entstanden im Rahmen der deutschen Kolonien auch andere Tätigkeitsfelder für Ärzte, und zwar in der Sektion für Tropenhygiene und -krankheiten.⁸⁰ Essner wählt Christian Gottfried Ehrenberg und Friedrich Will-Hemprich, sowie Heinrich Barth, Georg Schweinfurth, Oskar Lenz, Franz Stuhlmann und Carl Peters, um ihre Lebensläufe beispielhaft zu bearbeiten.

Essner untersucht zunächst das Kollektiv der Afrikareisenden, da diese über gemeinsame Merkmale und strukturelle Ähnlichkeiten verfügten⁸¹. In den Konversationslexika Ende des neunzehnten Jahrhunderts befand sich der Begriff „Afrikareisender“ als feststehendes

⁷⁶ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart 1985, S.6.

⁷⁷ Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, Böhlau Verlag, Köln 2005, S. 122.

⁷⁸ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*. 1985, Stuttgart, S. 66.

⁷⁹ Ebd., S. 69.

⁸⁰ Ebd., S. 69.

⁸¹ Ebd., S. 51.

Klassifikationsmerkmal, das mit den Begriffen „Geolog“ und „Zoolog“ usw. verbunden war.⁸² In dieser Gruppe überwogen Akademiker und vor allem Naturforscher⁸³. Viele deutsche Afrikareisende starben, wodurch sie zu einer Art Märtyrer für die Wissenschaft stilisiert wurden, die ihr Leben für die Wissenschaft gaben.⁸⁴

Essner sieht als charakteristisches Merkmal, dass 32 von ihren 109⁸⁵ untersuchten Personen einen geringen zeitlichen Abstand zwischen Promotionsdatum und Antritt der ersten Reise aufweisen. Einige behandeln Afrika in ihrer Dissertation oder Habilitationsschrift.⁸⁶ Einige wurden vor allem nach ihrer Reise zu Universitätsprofessoren.⁸⁷ Sie stellt einen Zusammenhang her zwischen den Reisen, deren Ergebnisse zu wissenschaftlichen Innovationen führten, denn „Innovation, d.h. Entdeckung oder Erfindung, [konnte dem Gelehrten; ...] einen Platz in der Wissenschaft garantieren [...]“.⁸⁸

Essners besonderes Interesse in ihrer Studie gilt dem Bedingungsgeflecht, innerhalb dessen die Reisen durchgeführt wurden. Zur Klärung dieser Fragestellung untersucht sie zunächst, welche Geldgeber diese Expeditionen möglich machten. Es gab private und öffentlich organisierte Finanzierung, sowie zeitweise sogar staatliche Subventionierung derartiger Reisen. Daraufhin wendet sich Essner der Rolle und Rezeption des Afrikareisenden zu, und untersucht in Kapitel III besagte Reisende als soziologische Gruppe. Dieses Kapitel ist das umfangreichste und untersucht unter anderem die Biografien der Afrikareisenden, ihre Hintergründe und Ausbildungen im Allgemeinen, bevor sie sich im Besonderen mit sechs Reisenden auseinandersetzt. Kapitel IV widmet sich den ‚Werken‘ dieser Reisenden und deren Entstehungsbedingungen, Strukturen und den jeweiligen Entwicklungen in diesen Bereichen.

Zunächst legt Essner dar, dass es vor allem der Adel war, der in Fernreisen investierte, sodass die Reisenden in gewisse Abhängigkeiten und Zwänge gerieten, um die Finanzierung zu sichern. Derart finanzierte Reisen seien ineffizient gewesen, weshalb die Wissenschaften selbst bestrebt gewesen wären, Afrikareisen selbst zu organisieren und zu finanzieren⁸⁹. Zunächst gab es Vorschussfinanzierungen⁹⁰, die dann mehr und mehr durch das Sammeln von Ethnologica, welche in Völkerkunde-Museen ausgestellt wurden, finanziert wurden.⁹¹ Es kam auch zur Gründung von Stiftungen, die derlei Reisen unterstützen sollten, wie beispielsweise die Carl-

⁸² Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart 1985, S. 52.

⁸³ Ebd., S. 74.

⁸⁴ Ebd., S. 55.

⁸⁵ Ebd., S. 121.

⁸⁶ Ebd., S. 70.

⁸⁷ Ebd., S. 70.

⁸⁸ Ebd., S. 73.

⁸⁹ Ebd., S. 19.

⁹⁰ Ebd., S. 20.

⁹¹ Ebd., S. 22.

Ritter-Stiftung, die im Jahr 1860 gegründet wurde.⁹² Im Zusammenhang mit dem verschollenen deutschen Afrikareisenden Eduard Vogel wurde die erste aus öffentlichen Mitteln finanzierte deutsche Expedition ins Innere Afrikas getätigt.⁹³ Die Institutionalisierung der Organisation von deutschen Afrikareisen begann mit der Gründung der „Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des äquatorialen Afrikas“ 1873 in Berlin.⁹⁴ Die Mitgliedsbeiträge waren hierbei die Quelle der finanziellen Mittel für die Expeditionen. Die Gesellschaft und die Reisen waren abhängig von den verschiedenen Geldgebern und Abnehmern ihrer Forschungsergebnisse. Offensichtlich unterlag die Finanzierung Schwankungen, was wiederum zu einer starken Abhängigkeit vom Publikumsgeschmack führte.⁹⁵

Die zwei konkurrierenden Afrikanischen Gesellschaften fusionierten 1878 und bildeten die „Afrikanische Gesellschaft in Deutschland“.⁹⁶ Sie beschränkte sich nicht mehr nur ausschließlich auf geografische Kreise, und konnte die Geografie mehr als Handelsgeografie definieren. Darin liege laut Essner das zentrale Strukturproblem der Afrikanischen Gesellschaften, denn das finanzschwache Bürgertum engagiere sich, während die Nutznießer – also die Kapitalisten – sich zurückhielten.⁹⁷ Hinzu kommt, dass die afrikanischen Gesellschaften vonseiten der deutschen Geografie als „Vehikel geografischer Zentralisierungsbestrebungen“ gesehen wurde.⁹⁸ Seit den siebziger Jahren existierten zahlreiche kolonialagitorische Verbände, die mit der als wissenschaftlich definierten *Afrikanische Gesellschaft* konkurrierten. Der einzige Weg, um Letztere aufrechterhalten zu können, war, „sich dem Staat als wissenschaftliche Institution für Handelsgeografie Afrikas anzubieten und im Austausch dafür staatlichen Schutz zu erhalten.“⁹⁹

Ein erneuter Versuch der Geografie, sich für den Staat als nützliche Wissenschaft darzustellen und ihre Reisen zu finanzieren, war die Gründung des Kolonialrates 1890, der 1906 aufgelöst wurde. Die Landeskundliche Kommission blieb als ‚Ableger‘ bis 1919 bestehen. Es kam zu „Studienreisen“, die auf eine afrikanische Region und eine Fragestellung begrenzt waren. Die Afrikareisen des neunzehnten Jahrhunderts waren meist auch eine „Entdeckungsreise“ und unterschieden sich somit stark von diesen Studienreisen.¹⁰⁰

Im zweiten Kapitel stellt Essner fest:

Der Versuch, die Rolle des Reisenden sozusagen ‚unterhalb‘ des Fachgelehrten festzuschreiben, war damit endgültig absurdum geführt. Denn worin unterschieden sich nun die Fähigkeiten

⁹² Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart, 1985, S. 22.

⁹³ Ebd., S. 21.

⁹⁴ Ebd., S. 24

⁹⁵ Ebd., S. 26-27.

⁹⁶ Ebd., S. 28.

⁹⁷ Ebd., S. 29.

⁹⁸ Ebd., S. 30.

⁹⁹ Ebd., S. 32.

¹⁰⁰ Ebd., S. 36.

eines wissenschaftlichen Reisenden von denen eines reisenden Wissenschaftlers – außer in der dem Reisenden zugeschriebenen Fähigkeit, in die Rolle zahlreicher Experten zu schlüpfen und die Arbeit des Botanikers, des Zoologen, des Ethnologen etc. zu ersetzen?¹⁰¹

Aus diesen Einzeluntersuchungen zieht Essner das Fazit, dass Afrikas Erschließung im Zusammenhang mit einer Vielfalt unterschiedlicher Interessen stand, wobei der „deutsche Anteil“ durch die unterschiedlichen Finanzierungsmodi präsent war, die sowohl staatlich als auch privat waren. Für die deutsche Kolonialpolitik seit 1884 bot der 1873 bzw. 1878 gegründete Afrikafonds einen Ansatz zur Finanzierung politischer Kolonialprojekte.¹⁰²

Die deutschen Afrikareisenden, unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Disziplin, „hofften mit Hilfe der Fernreisen nach Afrika ein akademisches Karrieremuster. Diese Hoffnung, die sich in vorbildhaften Wissenschaftskarrieren sozusagen materialisierte, wog das Risiko einer Afrikareise auf.“¹⁰³

Durch die Werke der Reisenden, die Reiseberichte, ließen sich zwar kartographische und andere Wissenslücken zu Afrika schließen, doch förderten die Reiseberichte zugleich, direkt oder indirekt, Rahmenbedingungen für die europäische Kolonialeroberung und -herrschaft in Afrika. Diese Problematik bewirkt eine andauernde Diskussion über die, nach Essner, nichtintentionalen Folgen dieser Reisen.¹⁰⁴

Die Reisenden konnten anhand ihrer Reiseberichte zugleich ihre Selbstreflexion vorantreiben. Sie waren zwar keine literarischen Autoren und ihre Reiseberichte konnten keinen Literaturkontext aufweisen; dennoch wurden sie anhand ihrer Publikationen als Autoren gesehen. Auf diese Bezeichnung zielten die Reisenden nicht ab, sondern, wie oben erwähnt, auf einen Zusammenhang mit ihrer akademischen Laufbahn.

Das Interesse an eigentlichen Reiseschriftstellern und Journalisten wurde erst mit der Etablierung der Kolonialherrschaft gegen Ende des 19. Jahrhundert geweckt.¹⁰⁵

Fragt man nach dem Inhalt der Reiseberichte, wird dennoch nicht nur die subjektive Ebene deutlich, sondern auch, dass „[...] die erzählerische Bedeutung auf Kosten der Beschreibung dominierte, Hierfür (...) rückte der Reisende als ‚Held‘ in den Vordergrund der ‚Bühne‘“ und galt als Vorbild für die Reproduktion späterer Reiseberichte aus der Kolonialzeit.¹⁰⁶

¹⁰¹ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Stuttgart, 1985, S. 40.

¹⁰² Ebd., S. 120.

¹⁰³ Ebd., S. 100.

¹⁰⁴ Ebd., S. 108.

¹⁰⁵ Ebd., S. 108.

¹⁰⁶ Ebd., S. 112.

1.3.3 Die ausgewählten Reiseberichte über Marokko des 19. Jahrhunderts und deren Autoren

Als Textkorpus habe ich zunächst zwei deutschsprachige Reiseberichte und einen französischsprachigen Reisebericht über Marokko ausgewählt und mich mit diesen auseinandergesetzt. Die bibliografischen Angaben der Reiseberichte lauten wie folgt:

- Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über Rhadames nach Tripoli*, 1. Aufl., Bremen 1868.
- Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, Erster Band, F. A. Brockhaus, Leipzig 1884.
- Loti, Pierre: *Au Maroc*, Calmann Lévy, Paris 1890.

Diese Auswahl erfolgte aus einer Vielzahl reisender Autoren, die insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Marokko reisten und ihre Reisen protokolliert haben. Dabei hebt sich der Reisebericht von Gerhard Rohlfs (1868/69) gegenüber anderen Reiseberichten vor allem durch seine spezifischen Stilmerkmale hervor, z.B. durch Spannung in der Erzählung, Genauigkeit, Namen von marokkanischen Personen und Orten. Dadurch strahlt der Bericht in besonderem Maße Authentizität aus. Durch seine frühe Veröffentlichung war Rohlfs Reisebericht Bezugstext vieler Arbeiten von Reiseautoren, die nachfolgend Marokko bereisten. Ein Beispiel dafür ist der Reisebericht von Lenz, in dem auf Rohlfs' Erlebnisse in Marokko verwiesen wird.

Der Reisebericht von Lenz (1884), der eigentlich ein wissenschaftlicher Geologe war, lieferte entsprechend seinem Auftrag eine weitaus breitere Beschreibung. Sie enthält auch detaillierte Angaben zu gesellschaftlichen Verhältnissen. Der Reisebericht enthält 29 Abbildungen, darunter 29 Zeichnungen von Personen, die die Vermittlung von kulturellem Wissen vereinfachten.

Zusätzlich zu den beiden deutschen Werken wird hier der Reisebericht *Au Maroc* (1890) von Pierre Loti einbezogen. Er gilt als ein Hauptwerk der französischen Reiseliteratur zum Thema Marokko im späten 19. Jahrhundert.¹⁰⁷ Aus dieser Zeit gibt es auch andere wichtige Reiseberichte zu Marokko, etwa von René Caillié und Charles de Foucault. Lotis Auswahl ist vor allem deshalb wichtig in dieser Arbeit, weil er sich explizit auf Rohlfs und Lenz bezieht. Er verdeutlicht in besonderer Weise die Nähe und Distanz zwischen deutschen und französischen Reiseberichten. Der Reisebericht entstand im Rahmen einer offiziellen Reise und spiegelt auch die Pflege diplomatischer Verhältnisse zwischen Frankreich und Marokko in der Phase zunehmend offener kolonialer Bestrebungen wider. Zudem liefert er literarische Besonderheiten durch seine Erzählperspektive.

Direkte und indirekte Verknüpfungen der einzelnen Reiseberichte sind also deutlich gegeben. Rohlfs diente als Vorreiter für Lenz, der ihn weiterführend ergänzte. Der behandelte Reisebericht von Loti wiederum entstand genauso wie Lenz' Werk über Marokko in der Zeit

¹⁰⁷ Loti, Pierre : *Au Maroc*, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1890. Siehe auch « La perception de l'Autre chez Pierre Loti », XIV^e Congreso Internacional de Estudios Francófonos: Perception y realidad.

der Herrschaft des *Sultans Mulai al-Hassan I.*¹⁰⁸ (1873-1894). Beide Werke fallen damit, anders als Rohlf's, schon in eine Phase aktiverer europäischer Kolonialpolitik gegenüber Marokko; beide fluktuieren zwischen den eigenen Reisemotiven der Autoren und den politischen Interessen Deutschlands wie Frankreichs, die in klarer Konkurrenz zueinander standen. Daher ist es auch sinnvoll, einen französischen Reisebericht auf der einen und zwei deutsche auf der anderen Seite auszuwählen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden deutsche Reiseberichte regelmäßig ins Französische übersetzt. Ein weiterer Grund der Übersetzung war, dass die deutschen Reisenden in manchen Gebieten waren, die die Franzosen nicht kannten. Denn es gab in Frankreich Interesse an allen Berichten über Gebiete, an denen es Kolonialinteressen hatte.¹⁰⁹

Deutsche und französische Reiseberichte dieser Art wurden vor dem Erwerb der Kolonien verfasst und charakterisieren sich erkennbar durch überwiegend unsystematisch beobachtende Beschreibung einerseits und einen wissenschaftlichen Anspruch andererseits.

Die von mir ausgewählten Reiseberichte enthalten alle häufigen Thematisierungen von u.a. der Landschaft, der Frauenrolle, dem Essen und der Gastfreundschaft.

Rohlf's Reisebericht protokolliert detailliert eine Reihe von Begebenheiten in Marokko. Dazu greift er auf seine persönlichen Erfahrungen in Marokko zurück, die er bei seinem ersten Aufenthalt als verkleideter Muslim und privater Arzt des *Sultans* von Marokko *Mulai al-Hassan I.* Ende des 19. Jahrhunderts gesammelt hat. In diesem Zusammenhang reflektiert er – ausgehend von seinen Beobachtungen und dem Austausch mit Einheimischen, mit denen er sich angefreundet hatte – Marokkos Politik jener Zeit, Traditionen, Sitten und viele Details der marokkanischen Kultur. Zu seinem hohen Grad an Einsicht verhalf Rohlf die sichere Beherrschung des marokkanischen Dialekts (sowie die gute Beziehung zu dem *Großscherif* von *Uesan*). Lenz verweist in seinem Reisebericht auf die gute Freundschaft zwischen Rohlf und dem *Großscherif* von *Uesan* und gab im selben Text auch *Consulatswesen in Tanger* eine Abbildung vom *Großscherif* von *Uesan* heraus. Auch die Frau von dem *Großscherif*, *Emily Keene*, erwähnte den Namen von Rohlf in ihrer Autobiographie, indem sie Folgendes schrieb:

few nights after I was translating Rohlf's book on Wazan, and the Shareef had fallen asleep, when the same apparition again occurred. I called my husband to look forgetting his injunction not to speak unless spoken to. All he did was just to look and turn over, and soon he was at asleep.¹¹⁰

Emily Keene ist eine einzigartige Figur in der vorkolonialen Zeit Marokkos. Sie entdeckte Marokko im Jahr 1872 und heiratete den *Großscherif* von *Uesan*. Keene wird eine *Shareefa*, die mit dem berühmten *Zaouia* (Sekte) *Dar Damana* verbunden ist. Um zu verhindern, dass ihr einzigartiges Leben in Vergessenheit gerät, beschließt sie, es in ihrer Autobiographie *My Life*

¹⁰⁸ *Mulai al-Hassan I.* auch (Hassan I.) 1836 in Fès geboren und 1894 in Tadla gestorben. Er regierte von 1873 bis 1894. Vgl. Lugan, Bernard: *Histoire du Maroc*, S. 213. Siehe Glossar (Kap. 7), in dem einheimische Begriffe, die von den Reisenden erwähnt werden, in deren Schreibweise aufgeführt und erklärt werden.

¹⁰⁹ Coltelloni-Trannoy, Michèle: *La traduction, sa nécessité, ses ambiguïtés et ses pièges*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques. 2018, S. 36.

¹¹⁰ Keene, Emily: *My Life Story. Emily Shareefa of-Wazan*, S. 87.

Story.: Emily Shareefa of-Wazan (1912) zu verewigen. Alles, was über Emily Keene zu wissen ist, kommt hauptsächlich aus dieser Quelle. Hierzu wurde in dem Text von Emily Keene ein Foto der Familienmitglieder mit Beschriftungen eingefügt:



Abbildung 1: Emily Keene mit Familienmitgliedern¹¹¹

¹¹¹ Keene, Emily: *My Life Story. Emily Shareefa of-Wazan*, Titelblatt.



Fig. 1. Scherif von Wasan, Hadsch Abd'es-Salem.

Abbildung 2: Scherif von Wasan (auch: Uesan), Hadsch Abd'es-Salam¹¹²

Lenz' Reisebericht: Lenz reiste im Auftrag der *Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland* nach Marokko. Diese Gesellschaft wurde im Jahr 1878 von Adolf Bastian in Berlin gegründet.¹¹³ Diese Gesellschaft sollte „eine Fusion aus Deutsch-Afrikanischen Gesellschaft und der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Afrikas“¹¹⁴ sein. Ihr Ziel war es, unbekannte Gebiete in Afrika wissenschaftlich zu erschließen.¹¹⁵ Lenz' Reisebericht stellt die marokkanische Gesellschaft als eine den Europäern unvertraute Gesellschaft dar, deren Abgeschlossenheit hinsichtlich des christlichen Europas maßgeblich für die Unbekanntheit ist. Dies begründet er mit der Barbareskengefahr, die Marokko gegenüber den Europäern darstelle, und durch die Schilderung der Geschichte Marokkos des 16. Jahrhunderts (die Schlacht der drei Könige, bei der der König von Portugal besiegt wurde). Als Geologe flicht er in seinem Bericht

¹¹² Lenz, Oskar: Consulatswesen in Tanger, In: Timbuktu, *Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 25.

¹¹³ Schade, Oskar (Hrsg.): *Monats-Blätter*. Band II, S. 145.

¹¹⁴ Hemme, Tanja: *Streifzüge durch eine fremde Welt: Untersuchung ausgewählter schriftlicher Zeugnisse deutscher Reisender im südlichen Afrika im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der kulturellen Fremderfahrung*; eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, S. 73.

¹¹⁵ Ebd., S. 11.

geologische Beschreibungen ein, zusätzlich zu religiösen, politischen und kulturellen Phänomenen des Marokkos Ende des 19. Jahrhunderts, wie sie auch in anderen Reiseberichten auftauchen. Er kritisiert die ungleiche Verteilung von Vermögen und Einkommen anhand der unterschiedlichen Kleidungsarten von Armen und Reichen. Dieser Reisebericht enthält neben 29 Abbildungen unter anderem einen Geleitbrief¹¹⁶ des *Sultans* von Marokko und ein Porträt des *Großscherif* von *Uesan*.

Lotis Reisebericht *Au Maroc* (1890): Der Reisebericht entstand im Rahmen einer offiziellen Einladung, die Loti von seinem Freund Patenôtre erhielt, dem offiziellen Vertreter der französischen Regierung in Tanger. Lotis Auftrag war die Protokollierung unterschiedlicher kultureller und geografischer Phänomene sowie der politischen Verhältnisse Marokkos am Ende des 19. Jahrhunderts. Dazu gliederte er sein Reisetagebuch über sechs Wochen ausschließlich durch die Datumsangabe. Er machte eine genaue Darstellung der Situation in Marokko und der Zustände der *Mekhzen*¹¹⁷. Das Erste, was dem Leser auffällt, ist die Beschreibung des bedauerlichen Zustands der Bevölkerung.

Auf seiner Reise durch Marokko wurde er von marokkanischen *Makhzenis* (Soldaten) begleitet, die für die französische Delegation die Sicherheit gewährleisteten, Zelte und weitere Ausrüstung zur Verfügung stellten. Die Delegation bestand aus Diplomaten unter der Leitung des Botschafters Patenôtre. Zu seinem Plan gehörte es, mit dem *Sultan* diplomatische Angelegenheiten zu erledigen und ihm ein Geschenk zu geben. Weitere Details darüber gibt Loti nicht; bereits in seinem Vorwort macht er deutlich, dass er sich auf allgemeine Beschreibungen konzentrieren und keine internen Informationen über Politik, den *Sultan* und dessen ‚*Harem*‘ vermitteln möchte. An verschiedenen Stellen ist die Rede von Elend, der Unterentwicklung und der Unmoderne. Loti beschreibt Tanger in einer Ambivalenz zwischen europäischer Moderne und traditionellem alten Marokko. Nach der Beschreibung der Mauern von Tanger folgen Beschreibungen der Häuser, die nicht auf moderne Art gebaut seien, sondern Hütten und Lehmhäuser seien. Loti spricht davon, dass größtenteils die Straßen fehlen und es insgesamt ein Defizit der Infrastruktur in Marokko gibt, um zu zeigen, wie schwer es ist, eine Reise durch Marokko überhaupt durchzuführen. Er spricht auch von der Schwierigkeit, Flüsse zu überqueren aufgrund des Mangels an Brücken. Während der ganzen Reisetrecke auf dem Fluss *Wakis* habe er nur eine einzige Brücke gesehen, die von einem französischen Architekten und Kapitän namens *Abderahman de Saulty* 1856 gebaut wurde, der zum Islam konvertiert war, weshalb er einen muslimischen Namen hat. Lotis Reisebericht enthält eine detaillierte Beschreibung der verschiedenen Pflanzen samt Pflanzennamen und produziert eine zuweilen langatmige Darstellung von Bazaren, Türen, Moscheen, Palästen und Häusern und deren Details in *Fez* und *Meknes*. Eine Begebenheit, die Loti beschreibt, ist das erste Treffen mit *Mulai al-Hassan I.*, das später im Kapitel über Gastfreundschaft genauer betrachtet wird.

Nachdem wir die einzelnen Reiseberichte präsentiert haben, wird nun auf die Biografien der Verfasser dieser Reiseberichte eingegangen:

¹¹⁶ Siehe das Kapitel 8 „Anhang“

¹¹⁷ Mekhzen: Bezeichnung der Regierung des Sultans in Marokko.

1.3.3.1 Biografie von Gerhard Rohlfs



Abbildung 3: Gerhard Rohlfs, dargestellt als Muslim¹¹⁸

Rohlfs war einer der bekanntesten deutschen Afrikareisenden. Als Sohn eines Landarztes wurde er 1831 in Vegesack bei Bremen geboren und verstarb 1896 in Rüngsdorf bei Godesberg. Rohlfs trat im Jahr 1849 der österreichischen Armee bei. Er reiste als Fremdenlegionär, als Wundarzt und Apotheker nach Algerien, wo er von 1851-1860 an den Kämpfen gegen die Kabylen teilnahm. Dabei erwarb er arabische Sprachkenntnisse sowie allgemeine historische, geografische und ethnologische Kenntnisse als Afrikaforscher.

Seine Reisen durch Marokko von 1862 – 1864 führten ihn schließlich nach Drâa und Algerien. Er war auf eigene Faust unterwegs, das heißt, er hatte keine finanzielle Unterstützung. Dabei hatte er die Reise selbst organisiert und war zunächst mit den Karawanen unterwegs. Auch agierte er unter falschem Namen, nämlich Bey Mostafa, wodurch er leicht mit den Einheimischen in Berührung kam. Auch das Beherrschen der arabischen Sprache und seine Scheinkonvertierung zum Islam waren von Vorteil und dabei hilfreich, Kontakte zu den Einheimischen knüpfen zu können. Er lernte den *Großscherif* von Usean kennen und gewann seine Freundschaft, was positive Auswirkungen hatte und eine wichtige Rolle bei Rohlfs' Reise quer durch Marokko spielte, da er einen Empfehlungsbrief vom Scherifen erhielt. Dieser war von großem Nutzen für ihn.

¹¹⁸ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko, Uebersteigung des grossen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt, und Reise durch die grosse Wüste über Rhadames nach Tripoli*, S. 1.

Durch besagten Brief konnte Rohlf s sogar einen guten Eindruck auf den *Sultan Mulai al-Hassan I.*¹¹⁹ machen und dessen Vertrauen gewinnen, was ihm ermöglichte, als sein Privatarzt dessen ‚*Harem*‘ zu besuchen:

[...] ich hatte ein Empfehlungsschreiben des Grossscherifs. Nicht nur wurde ich gut aufgenommen, sondern Hadj Asus, dessen Zeitgenosse und Gast ich bleiben musste, versprach mir schon für den folgenden Tag eine Anstellung.¹²⁰

Der Sultan hatte sich in der That über meine Persönlichkeit informiert; Hadj Asus hatte ihm gesagt, ich sei zum Islam übergetreten, habe vom Grossscherif eine Empfehlung gebracht und wünsche in die Armee als Arzt einzutreten: ein „Achiar“ (Fi el cheir, d. h. das ist gut) war die Antwort des Sultans gewesen, und Hadj Asus war den ganzen Tag über ausser sich über das Glück, vom Sultan angeredet worden zu sein.¹²¹

Im Zusammenhang mit seinen Fremderfahrungen schrieb Rohlf s über verschiedene Aspekte und Themen, die ihn persönlich interessierten. Dass Rohlf s sich bereits in den 1860er Jahren auch im Kontext politischer Interessen deutscher Gebiete (Preußen) gesehen hätte¹²², geht aus seinem Reisebericht nicht hervor. Rohlf s war vielmehr ein Abenteurer. Es spielten zwar in den 1860er Jahren auf deutscher Seite handelsimperiale Interessen eine Rolle¹²³ und europäische Reisende wurden manchmal auch gezielt für Formen der Spionage eingesetzt, aber hierfür gibt es keine Indizien in Rohlf s’ Reisebericht. Lediglich weist Rohlf s an einer Stelle daraufhin, dass er in Marokko nicht für einen europäischen Spion gehalten werden wollte.

Ich vermied aber so viel wie möglich mit ihnen in weitere Berührungen zu kommen, namentlich mied ich das spanische Consulat (obschon mir dasselbe später in Marokko viel Freundschaft erwiesen hat), um nicht als Spion verdächtig zu werden. Denn hätten die Mohammedaner mich

¹¹⁹ *Mulai al-Hassan I.* auch (Hassan I.) 1836 in Fès geboren und 1894 in Tadla gestorben. Er regierte von 1873 bis 1894. Vgl. Lugan, Bernard: *Histoire du Maroc*, S. 213.

¹²⁰ Rohlf s, erhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 164.

¹²¹ Ebd., S. 165.

¹²² Du point de vue français, l’image du savant allemand en Afrique du Nord prend désormais une autre figure. C’est celle, inquiétante, de l’espion qui met à profit sa connaissance des sociétés maghrébines pour fomenter des troubles capables de fixer en Afrique des troupes françaises ainsi empêchées de combattre les Prussiens. Dusserre, Aurélia: *Explorateurs allemands et géographie française: rivalités et reconnaissances au Maroc. (1860-1910)*, In: Abdelfettah. Ahcène et al (Hrsg.): *Savoirs d’Allemagne en Afrique du Nord, XVIIIe-XXe siècle*, 2012, S. 35. (Aus der französischen Sichtweise nimmt das Bild des deutschen Nordafrikaforschers einen anderen Charakter an. Es ist das bedenkliche Bild des Spions, der sein Wissen über die nordafrikanischen Gesellschaften nutzt, um Unruhe zu schüren, französische Truppen in Afrika zu stationieren und diese [die marokkanischen Soldaten] so daran gehindert werden, gegen die Preußen zu kämpfen. (von Hanane Amghar übersetzt).

¹²³ Jean-Claude Allain, *Agadir 1911: une crise impérialiste en Europe pour la conquête du Maroc*, Paris, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1976

nach wie vor mit Christen verkehren sehen, so würden sie es gleich gemerkt haben, dass ich nur zum Schein übergetreten.¹²⁴

Rohlfs gehört zu den Reisenden, die mit den Einheimischen in Kontakt traten und auf diese Weise vieles über Marokko, sowohl politisch als auch gesellschaftlich, erfahren konnten. Bei seiner ersten Marokko-Expedition sammelte er viele detaillierte Informationen und verfasste präzise Beschreibungen zu mehreren Themen. Hierzu gehörten: Geografie, Sprachen, Bevölkerungsgruppen, Marokkos Politik, Islam, Landschaft, *Melahs* (Judenviertel) und *Sultane* in Marokko sowie seine geknüpften sozialen Beziehungen. All diese Themen werden aus einer komparativen Sicht mit Bezug zu Deutschland dargestellt.

Jedoch lief nicht alles so gut für Rohlfs, denn es kam zu einem schwerwiegenden Vorfall: Er wird angegriffen und mit einem offenen Armbruch zurückgelassen. Er verbringt drei Tage in der Guir-Wüste, bevor er von Marabouts übernommen und schließlich den französischen Behörden überstellt wird. Nach seiner Genesung setzte Rohlfs seine Reise fort; sein Ziel war eigentlich Timbuktu. Die Reise wurde in Form eines sehr klassischen Erkundungstagebuchs aufgezeichnet: Es enthält genaue Informationen zur Route, detaillierte Beobachtungen zu bestimmten Regionen und Orten, zu Landwirtschaft, Handel, Handwerk, Bekleidungs- und Ernährungspraktiken usw.

Auf Grundlage dieser Aufzeichnungen verfasste er seinen deutschen Reisebericht. „*Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*“, der in Buchform erstmals 1868 veröffentlicht wurde. Sein Bericht wurde zum Bezugstext vieler Arbeiten von Reiseautoren, zum Beispiel für den Reisebericht von Lenz, der im Folgenden vorgestellt wird.¹²⁵

¹²⁴ Rohlfs, Erhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 9.

¹²⁵ Hermann Hiery et al: *Lexikon zur Überseegeschichte*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015, S. 693.

1.3.3.2 Biografie von Oskar Lenz



Abbildung 4: Oskar Lenz¹²⁶

Oskar Lenz (geboren am 13. April 1848 in Leipzig, gestorben am 1. März 1925 in Sooß) war Geologe, Mineraloge und deutsch-österreichischer Forscher. 1870 promovierte er in Mineralogie und Geologie an der Universität Leipzig, wo er danach zwei Jahre lang als Universitätsassistent bei dem Mineralogen Karl Friedrich Naumann arbeitete. Im Jahr 1872 bekam er eine Anstellung bei der geologischen Reichsanstalt, im Rahmen derer er Reisen nach Böhmen, Ungarn und in die Alpen unternahm. Von 1874 bis 1877 unterbrach er seine Tätigkeit an der geologischen Reichsanstalt, um an der Loango-Expedition der Afrikanischen Gesellschaft teilzunehmen.

Seine Reisen und seine Berufswahl führte er weniger auf die in seiner Jugend gelesenen Bücher wie Robinson Crusoe zurück, als vielmehr auf den Eindruck, den Eduard Vogel und ein Schullehrer namens Alfred Edmund Brehm auf ihn gemacht hatten. Diese weckten sein Interesse für Afrika. Was er der Öffentlichkeit verschwieg, war, dass auch Karrierehoffnungen eine Rolle spielten, wie aus unveröffentlichten Briefen hervorgeht. Jedoch erwies sich die Loango-Expedition als Misserfolg, und Lenz trug auch gesundheitliche Schäden davon. Es folgte eine zweite Reise von 1879-1880, für die Lenz erneut seine Arbeit als Angestellter der geologischen Anstalt unterbrach. Sie fand im Auftrag der Afrikanischen Gesellschaft statt und führte von Marokko, in der Zeit von dem Sultan *Mulai al-Hassan I.* (1836- 1894), durch die Sahara bis zum Senegal. Lenz veröffentlichte daraufhin im Jahr 1884 das Buch *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, welches eine geografische Studie des Atlasgebirges enthält und sich u.a. mit dem marokkanischen Königreich und der politischen Situation

¹²⁶ Sedlmeyer, Karl Adalbert: *Oskar Lenz, Afrikaforscher und Prager Universitätsprofessor*, S. 400.

Marokkos Ende des 19. Jahrhunderts auseinandersetzt. Dieser Reisebericht besteht aus zwei Bänden. Der erste Band enthält eine Karte Marokkos.¹²⁷

Von wesentlichem Vortheil für mich war ferner der mir von dem Sultan von Marokko, Muley Hassan, ausgestellte Geleitsbrief. Dass dieser Brief energischer und eindringlicher ausgefallen war, als es sonst Sitte ist, verdanke ich aber vor allem dem kaiserlich deutschen Ministerresidenten in Tanger, Herrn Theodor Weber, der sich infolge seines Gerechtigkeitssinnes bei Volk und Regierung in Marokko des grössten Ansehens erfreut und der mich überhaupt in liebenswürdigster und uneigennützigster Weise mit Rath und That unterstützt hat, ebenso wie der Kanzler der Legation, Herr Tietgen.¹²⁸

Im Jahr 1881 wurde Lenz Generalsekretär der ‚Österreichischen Geografischen Gesellschaft‘. Sein Interesse an der deutschen Kolonialbewegung zeigte er durch seine Unterzeichnung des Gründungsaufrufs für den deutschen Kolonialverein 1882. 1883 wurde er der Herausgeber der populär-geografischen Zeitschrift *Aus allen Welttheilen*. Zwei Jahre später heiratete er und brach kurz darauf zu einer dritten Afrikareise auf – dieses Mal in österreichischem Auftrag. Ziel der Expedition war die Befreiung der durch den Mahdi-Aufstand eingeschlossenen Europäer sowie eine Afrikadurchquerung. 1887 erhielt Lenz den Lehrstuhl der Geografie an der Deutschen Universität in Prag, an der er sich auf Kolonialgeografie spezialisierte.¹²⁹

¹²⁷ Oberhummer, Eugen: *Oskar Lenz* In: Paul Langhans (Hrsg.): Dr. A. Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt, Band 71.1925, S. 119.

¹²⁸ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884, S.4.

¹²⁹ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im 19. Jahrhundert*. Zur Sozialgeschichte des Reisens, S. 86-87.

1.3.3.3 Biografie von Pierre Loti



Abbildung 5: Pierre Loti¹³⁰

Der Nobelpreisträger Pierre Loti, mit offiziellem Namen Julien Viaud, wurde 1850 in Rochefort geboren und verstarb im Juni 1923 in Hendaye. Er war vor allem für seine künstlerische Begabung bekannt. Nach Abschluss des Abiturs im Jahre 1867 arbeitete er als Seemann.¹³¹ Er besuchte die französische Marineschule und bereiste als Seeoffizier auf zahlreichen Reisen verschiedenste Meere. Bei seinem Aufenthalt in Istanbul kam er erstmalig mit der orientalischen Lebenswelt in Kontakt. Daraus resultierte sein erster Roman *Aziyadé* von 1879, den er in Form eines Tagebuchs verfasste. In dem Roman wird die Leidenschaft des Schriftstellers für den Orient und das osmanische Reich deutlich.¹³² Auf diesen Reisen entstanden im 19. Jahrhundert und beginnenden 20. Jahrhundert zahlreiche Novellen, Reisebeschreibungen und Romane, die von ihm in französischer Sprache verfasst wurden und sich durch fabelhafte, melancholisch anmutende Schilderungen exotischer Landschaften auszeichnen. Sein Blick ist unterschiedlichen Gedanken und Ideen anderer Kulturen gegenüber

¹³⁰ Mariel, Jeans: *Pierre Loti. Biographie critique*. Une biographie parue du vivant de l'auteur de *Pêcheur d'Islande*, *Aziyadé*, *Madame Chrysantème*, et *Ramuntcho*. Books on Demand. Paris. 2020, S. 1.

¹³¹ Vgl. Quella-Villéger, Alain: *Pierre Loti: Le pèlerin de la planète*, , Bordeaux , Auberon, 1998, S. 8.

¹³² Ebd., S. 7-14.

offen.¹³³ Loti gilt daher als französischer Klassiker des Exotismus und ist für seinen besonderen literarischen Stil bekannt. Er hat viele Werke verfasst, durch die er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Bestseller-Autor geworden war.¹³⁴

In seinem 1890 entstandenen Reisebericht *Au Maroc* stellt Pierre Loti die alltäglichen Lebenswirklichkeiten und kulturellen Phänomene Marokkos in Form eines chronologisch geordneten Tagebuchs dar. Der Aufenthalt in Marokko fand von März bis Anfang Mai 1889 statt. Der Titel des Reiseberichts ist kurz, nennt das besuchte Land und suggeriert, dass Loti in ganz Marokko gewesen sei. Jedoch bezieht sich der Inhalt des Buches nur auf eine begrenzte Anzahl besuchter Städte, die Loti auf seiner Reise von Tanger nach Meknès über Fes passierte. Lotis Reise in Marokko ist zwar nicht lang, doch der daraus resultierende Reisebericht gilt als eines der Hauptwerke der französischen Literatur über Marokko im 19. Jahrhundert.

Sein Reisebericht *Au Maroc* (1890), der aus Lotis Aufenthalt in Fes hervorging, wird in dieser Arbeit als dessen Hauptwerk analysiert und ist für diese Arbeit von besonderem Wert. Denn Loti thematisiert in diesem Werk *Au Maroc* nicht nur die Erweiterung der Fremdwahrnehmung beim Zusammentreffen zweier Kulturen, sondern auch die Kulturgeschichte Marokkos in der kritischen Zeit des Imperialismus und verdeutlicht das diplomatische Verhältnis Marokkos zu Europa, wie ich später genauer darlegen werde. Der behandelte Reisebericht von Loti entstand genauso wie Rohlf's Werk über Marokko in der Zeit der Herrschaft des *Sultans Mulai al-Hassan I.* Beide Werke sind in der Hochphase der europäischen Kolonialpolitik verfasst worden, beide fluktuieren zwischen den eigenen Reisemotiven der Autoren und den politischen Interessen Deutschlands wie Frankreichs. Allerdings gibt Loti bereits im Vorwort seines Reiseberichts *Au Maroc* an, dass er nicht aus politischen Gründen nach Marokko gereist sei und schreibt:

Aussi bien voudrais-je mettre tout de suite en garde contre mon livre un très grand [sic!] nombre de personnes pour lesquelles il n'a pas été écrit. Qu'on ne s'attende pas à y trouver des considérations sur la politique du Maroc, son avenir, et sur les moyens qu'il y aurait de l'entraîner dans le mouvement moderne: d'abord, cela ne m'intéresse ni ne me regarde, et puis, surtout, le peu que j'en pense est directement au rebours du sens commun.¹³⁵

In diesem Zitat beschreibt Loti seine Teilnahme im Rahmen des diplomatischen Besuchs in Marokko. Dafür verwendet er Formulierungen, die als Förderung der Kolonialmacht verstanden werden können. Er machte seinen Reisebericht zu einem Werkzeug des Imperialismus. Trotzdem beschreibt Loti in diesem Zitat, dass seine Absichten künstlerischer Natur und nicht politischer Natur seien und er die Schönheit Marokkos genießen möchte. Dennoch betont er an anderer Stelle, dass diese Reise auch durch außenpolitische Beweggründe Frankreichs motiviert, sei:

Notre mission se compose de quinze personnes, parmi lesquelles nous sommes sept officiers; nos uniformes aussi ajoutent à ce tableau de départ un peu de diversité, de couleur et d'or. Cinq chasseurs

¹³³ Vgl. Quella-Villéger, Alain: *Pierre Loti: Le pèlerin de la planète*, S. 8.

¹³⁴ Vgl. Ebd., S. 111.

¹³⁵ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 1.

d'Afrique, en manteau bleu, nous accompagnent. De plus, presque toute la colonie européenne est montée à cheval pour nous faire cortège: des ministres étrangers, des attachés d'ambassade, des peintres, d'aimables gens quelconques.¹³⁶

Er spricht in diesem Zitat an, dass er in Begleitung von sieben Offizieren war, was dem Verspüren von Unsicherheit in Marokko geschuldet sein könnte. Die Begleitung durch Offiziere müsste jedenfalls seinem Schutz als Fremdem dienlich gewesen sein.

Darüber hinaus spricht Loti von fünf afrikanischen Jägern, deren Wissen er wahrscheinlich als Informationsquelle benutzte, um sein Ziel zu erreichen, mehr Informationen über Marokko zu sammeln. Die genannten Jäger waren mit der Sprache und Kultur Marokkos vertraut, sodass sie Loti in seinem Auftrag behilflich gewesen sein könnten.

1.4 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist wie folgt gegliedert: Nach der Einleitung und der Beschreibung des Ziels der Arbeit (1.1) wurden im darauffolgenden Unterkapitel 1.2 der Hintergrund der Arbeit und die erste Vorüberlegung zum Thema der Dissertation dargelegt. und zudem in Unterkapitel 1.3 die empirischen Grundlagen vorgestellt und analysiert. In 1.3.1 wurde die Auswahl der Reiseberichte über Marokko im Rahmen der Reiseliteratur des 19. Jhts. zu Nordwest-Afrika begründet, und dann, in 1.3.2, speziell der Forschungsstand historisch ausgerichteter Studien zu deutschen Reisenden im 19. Jahrhundert in Marokko aufgezeigt. Hierbei wurden die Biografien von Gerhard Rohlfs (1.3.3.1), Oskar Lenz (1.3.3.2) und Pierre Loti (1.3.3.3) relevant, deren ausgewählte Reiseberichte zu Beginn des Abschnitts 1.3.3 vorgestellt wurden.

Im nun folgenden Kapitel (2.) werden konzeptionelle Zugänge zum Thema dargelegt und es wird zudem geklärt, welche zentralen Begriffe für die Arbeit wichtig sind und woran sie anknüpfen. Die konzeptionellen Zugänge werden in eigenen Unterkapiteln dargestellt. In 2.1 wird zunächst der *Forschungsstand*, d.h. zur Geschichte und Entwicklung der Reiseliteratur allgemein veranschaulicht. Das Kapitel 2.2 behandelt dann den Reisebericht als spezielle literarische Gattung, seine Funktionen und Ziele. Dies geschieht entlang eines zentralen Kriteriums, des Umgangs mit Fremdheit. Hier kommen die Ansätze von Moura und Said ins Spiel, die bereits in der Einleitung (1.1.) angesprochen wurden. Daran knüpft in Abschnitt 2.3 eine Skizze von Saids Methode der kontrapunktischen Analyse und ihrer Anwendung an, sowie ein Abschnitt zur Diskursanalyse von Michel Foucault (2.4), eine knappe Einführung in die Kulturthementheorie (2.5), und eine Vorstellung von Ansätzen zur Intertextualität (2.6). Das Kapitel (2.) schließt mit Schlussfolgerungen aus den hier vorgestellten konzeptionellen Überlegungen, einerseits für die methodische Vorgehensweise (2.7) und andererseits für die konzeptionell-theoretischen Grundlagen meiner nachfolgenden Textanalyse (2.8).

Das dritte, vierte und fünfte Kapitel der Arbeit widmet sich dann den Textanalysen zu drei ausgewählten Kulturthemen, die in den drei untersuchten Reiseberichten, sichtbar werden: zum Kulturthema ‚*Harem*‘ (Kap. 3); zum Kulturthema Religiöser ‚*Fanatismus*‘ (Kap. 4), und zum Kulturthema ‚Gastfreundschaft‘ (Kap.5). In jedem dieser Kapitel werden die drei ausgewählten

¹³⁶ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 46.

Reiseberichte erst einzeln und dann vergleichend analysiert. Eine abschließende Zusammenfassung und Schlussfolgerung bietet Kapitel 6.

2. Konzeptionelle Zugänge

In diesem Abschnitt werden die zentralen Konzepte und Begriffe definiert, an denen sich diese Arbeit ausrichtet. Es geht dabei zu Beginn um den Forschungsstand zur Reiseliteratur allgemein. Es folgt eine Einführung in das Genre der Reiseliteratur und spezieller des Reiseberichts und eine Erläuterung seiner Bedeutung. Dabei geht es vor allem um Aspekte der Fremdwahrnehmung. Hierbei werden Diskurse der Fremdheit in der Reiseliteratur näher bestimmt. Dann folgen mehrere Abschnitte, in denen ausgehend von der Diskursanalyse das methodische und konzeptionelle Instrumentarium für die nachfolgende Untersuchung entwickelt wird. Schließlich wird erläutert, wie dieses Instrumentarium in der nachfolgenden Textanalyse eingesetzt wird.

2.1 Forschungsstand zur Reiseliteratur: Allgemein

Der folgende Überblick zum Forschungsstand der Reiseliteratur befasst sich mit einer Auswahl an Publikationen, die als Hilfsmittel für die Untersuchung der verschiedenen Aspekte der ausgewählten Reiseberichte dieser Arbeit dienen. Diese Einbeziehung verschiedener Texte aus der Reiseliteratur soll auf das Verstehen der Reiseberichte über Marokko in ihren soziokulturellen Zusammenhängen vorbereiten. Denn literarische Gattungen entstehen nicht isoliert von einer Gesellschaft und Literatur, sondern sind immer auch ein gesellschaftliches Produkt, nicht nur eines einzelnen Autors.¹³⁷ Dies zu berücksichtigen ist wichtig, da in den Reiseberichten durch die Beschreibung von Erfahrungen und Beobachtungen implizit eine Fremdheit konstruiert wird, die für die Autoren Wirklichkeit war.¹³⁸ Daher spielt die Reiseliteratur eine wesentliche Rolle bei der Vermittlung neuer Kenntnisse, Erfahrungen und Eindrücke fremder Kulturen sowie deren Sprache, Kunst, Literatur, Musik, Religion, Sitten und Gebräuche.

Bei der Reiseliteraturforschung vertreten zahlreiche namhafte Forscher unterschiedliche Ansätze. Allerdings werde ich mich u.a. auf Folgende beschränken: Peter Brenner: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur* (1990), Wolfgang Neuber: *Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik* (1990), Michael Harbsmeier: *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit* (1994), Hartmut Kokott: *Reise und Bericht. Eine Tour d'horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (1997), Friedrich Wolfzettel: *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du moyen âge au XVIIIe.* (1996), Christian von Zimmermann: *Texttypologische Überlegungen zum frühneuzeitlichen Reisebericht: Annäherung an eine Gattung* (2002). Andreas Keller, Winfried Siebers: *Reiseliteratur* (2017), Wolfgang Treue: *Abenteuer und Anerkennung. Reisende und Gereiste in Spätmittelalter und Frühneuzeit (1400-1700)* (2014), Antoni Mańczak: Hans Jürgen Teuteberg,

¹³⁷ Ost, François et al: *Lettres et lois. Le droit au miroir de la littérature*. Facultés universitaires Saint-Louis: Bruxelles 2001, S. 187.

¹³⁸ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 11.

Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung (1982).

Berücksichtigt wurden auch weitere wichtige Textsammlungen zu der Untersuchung fremder Kulturen mit Lothar Bredella (2010), Petra Dietsche (1984), Normand Doiron (1984) und Gérard Cogez (2014).

In der Analyse werde ich punktuell auch auf die Darstellung von Louise Pratt zum Reisebericht über Mungo Park (1815), des Weiteren auf Cornelia Essner: *Zu den Biografien der deutschsprachigen Reisenden und ihren Reiseberichten über Afrika* (1985), eingehen.

Zum Thema der Wahrnehmung und Darstellung der Kulturen Afrikas bietet u.a. die umfassende Studie von Anke Fischer-Kattner: *Spuren der Begegnung. Europäische Reiseberichte über Afrika 1760–1860. Eine Analyse vorkolonialer Reiseberichte europäischer Reisender nach Afrika und ihre Entwicklung*. (2015). In diesem Werk wurden die individuellen und die erlebten Unsicherheitserfahrungen von Reisenden hinterfragt.

In den folgenden Ausführungen werden die Reiseliteratur und ihre Entwicklung in ihren Epochen zusammengefasst, vor allem aber auch die Interessen der Reisenden, die mit ihr im Zusammenhang stehen.

Die Erforschung der Reiseliteratur als Gattung bezieht sich auf komplexe kulturelle und sozialhistorische Voraussetzungen, die mit der Entwicklung der Gattung selbst und der Geschichte des Reisens verbunden sind.¹³⁹ Deshalb unterscheidet sich die Reiseliteratur von anderen literarischen Gattungen und Genres u.a. in der Sprachkraft und in den Unterschieden der Reisemotive der Autoren.¹⁴⁰ Bei vielen Publikationen von reisenden Autoren findet sich ein breites Spektrum an Themen, deren Aufzeichnung mit Biographie, Charakter und Bildung des jeweiligen Reisenden in Verbindung steht.¹⁴¹

Die frühesten Reisebeschreibungen reichen bis in die Antike zurück. Dazu zählen Berichte von Herodot (5. Jh. v. Chr.) über griechische Völker und Länder und Ovid mit seinem Reisebericht (*Fahrt zum Schwarzen Meer*, 8. n. Chr.)¹⁴² Horaz (*Reise nach Brindisi*, 37 v. Chr.)¹⁴³, wenngleich diese neben persönlichen Reiseerlebnissen ebenso häufig fiktive Elemente beinhalten:

récit de voyage et fiction procèdent [...], dans l'Antiquité, à des échanges réciproques: la fiction se nourrit du récit de voyage, et arbore, grâce à lui, une légitime spécificité. En retour, elle permet au

¹³⁹ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 345.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 20.

¹⁴¹ Brenner, Peter: Kapitel „Die Erfahrung der Fremde“. *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 27.

¹⁴² Keller, Andreas/ Siebers, Winfried: *Einführung in die Reiseliteratur*. Darmstadt 2017, S. 79. Siehe auch Landfester, Manfred: *Der Blick auf das Andere. Herodot und die Anfänge der antiken Berichte über außergriechische Völker und Länder*, in: Ertzdorff, Xenja von (Hrsg.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig- Universität Gießen, Amsterdam u.a. 2000. S. 3-35.

¹⁴³ Keller, Andreas/ Siebers, Winfried: *Einführung in die Reiseliteratur*. Darmstadt 2017, S. 80.

voyageur-écrivain, à celui des Métamorphoses par exemple; de représenter une expérience personnelle, une «marche» qui l'affecte, une pratique singulière de l'espace.¹⁴⁴

Folgendes stellt diese Texte in zwei verschiedenen Perspektiven dar: Einerseits haben sie einen Zusammenhang zwischen Reisebericht und Fiktion, andererseits zwischen Reisebericht und der Suche nach "sich selbst". Das bedeutet: Obwohl diese beiden Aspekte gegensätzlich sind, wurden sie vermischt und können gemeinsam untersucht werden. In der Tat wird ein mit neuen Orten und Erfahrungen konfrontierter und um geografisches Wissen bereicherter Reisender auch dazu gebracht, sich selbst zu reflektieren.¹⁴⁵

Die in der Antike durchgeführten Reiseformen waren sehr an die damaligen Traditionen und Werte gebunden und dienten auch als Nährboden für religiöse Themen.¹⁴⁶ Die Religionszugehörigkeit war ein starker Impulsgeber und über fremde Kulturen zu berichten und sie zu bewerten,¹⁴⁷ geschah zum Beispiel bei ägyptischen und griechischen Wallfahrten zu Tempeln.¹⁴⁸

Im Mittelalter¹⁴⁹ dominierten in Reisehandbüchern oft religiöse Themen, in denen sowohl Informationen über Reiserouten als auch Beschreibungen von persönlichen Reiseerlebnissen vorhanden sind, die über Fremderfahrungen in Bezug auf Sehenswürdigkeiten und angetroffene Pilger reflektierten.¹⁵⁰ Hingegen „tritt [...] das reisende Subjekt mit seinen Erlebnissen in den Hintergrund.“¹⁵¹ Wichtige Texte dieser Zeit entstanden in Form von Versromanen, die Pilgerfahrten nach Jerusalem thematisieren, u.a. ist hier *Das Palästinalied* von *Walther von der Vogelweide* zu nennen.¹⁵² Diese Dominanz eines religiösen Einflusses auf

¹⁴⁴ Soler, Jo: *Lecture nomade et frontières de la fiction dans les metamorphoses d'Appulée*. In: (Hrsg.) Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine: *Roman et récit de voyage*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris. 2001, S. 23.

¹⁴⁵ Vgl. Kokott, Hartmut: *Reise und Bericht. Eine Tour d'horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: Heid, Hans (Hrsg.), *Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt*, Rastatt 1997, S. 5.

¹⁴⁶ Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur. University College, Dublin vom 10.-12. März 1994, Göttingen/Heidelberg.1995, S. 407.

¹⁴⁷ Vgl. Krusche, Dietrich: *Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte*, in: Ders., Wierlacher, Alois (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990, S. 156.

¹⁴⁸ Ebd, S. 302.

¹⁴⁹ Die Zeit zwischen 400-1400 kennzeichnete die höchste Mobilepoche.

¹⁵⁰ Vgl. Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*: Fontenelles Historie des Ajaoiens, Teil I, Heidelberg 1982, S. 99.

¹⁵¹ Kokott, Hartmut: *Reise und Bericht. Eine Tour d'horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. In: Heid, Hans (Hrsg.), *Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt*, Rastatt 1997, S. 3-18. Hier, S. 5.

¹⁵² Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur, S. 243

Reisebeschreibungen endete mit dem 13. Jahrhundert. Wolfzettel führt aus, dass die Begeisterung und Faszination anderer Kulturen ab dem 13. Jahrhundert immer wieder in den Reisetexten thematisiert wurde:

Il est certain que dès le XIII., les limites séparant le monde sacré du monde réel tendent à s'estomper au profit d'un exotisme qui reléguera le pèlerinage proprement dit au second plan d'une quête aventureuse. L'esprit d'exploration, la fascination des « merveilles du monde » témoignent d'un changement de mentalité.¹⁵³

Dies entsprach zum Beispiel Marco Polos Reise in den Orient (1298): Er erzählt in der Ich-Form im chronologischen Ablauf von seinen persönlichen Erfahrungen während seiner Reise von Venedig nach China und führte neue Aspekte in seine Reisebeschreibungen ein, indem er mythische und mystische Elemente integrierte.¹⁵⁴ Einblicke in die Fremdkultur der Reiseliteratur wurden auch von Ibn Battuta¹⁵⁵ im 14. Jahrhundert eingeführt.

In der Epoche der Neuzeit folgten wichtige Darstellungen von Expeditionen, die nun im Mittelpunkt standen. Schwerpunkte dieser Beschreibungen waren die Entdeckung neuer Reiseverbindungen, als auch technische Fortschritte in der Schifffahrt (z.B. Verbesserung der Segel) und die Suche neuer Seewege.¹⁵⁶ Dies erweiterte das Reisen und die damit verbundenen Reiseberichte. Besonders prominent waren hier die Entdeckungsreisen von Christoph Kolumbus zwischen 1492 und 1504, die die Geografie stark verändert hatten.¹⁵⁷

Ab dem 16. Jahrhundert nahm die Anzahl geschriebener Reiseberichte zu und es herrschte damit eine offenere Schreibkonzeption, es gab keinen eingeschränkten Gattungsrahmen in der Schreibkonzeption dieser Epoche. Reisende beschrieben in den verschiedenen Reiseliteraturen, was sie erfahren und entdeckt hatten; ihre Reisetexte wurden in Form von Sammlungen

¹⁵³ Wolfzettel, Friedrich: *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du moyen âge au XVIIIe*, Paris, P.U.F., 1996, S. 334.

¹⁵⁴ Fisch, Jörg (1984): *Der märchenhafte Orient: Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay*, in: Saeculum 35, S. 246-66. In: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S. 145.

¹⁵⁵ (Abū Abdallāh Muhammad Ibn Battūta) begann seine Reise mit einer Pilgerfahrt nach Mekka im Jahr 1325, die sechzehn Monate Reisedauer beanspruchte. Das war der Beginn einer Abenteuerreise, die vierundzwanzig Jahre dauerte. Neben Nord- und Westafrika bereiste Ibn Battuta zwischen 1325 und 1349 auch Ägypten, Syrien, Palästina, aber er erzählt auch von seiner Reise in den alten Irak und in den Iran, nach Indien Malediven, Südasien und China, Sudan und Spanien.

Vgl. Battuta, Ibn: *Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien*. Nach der arabischen Ausgabe von Muhammad al-Bailuni ins Deutsche übertragen, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Ralf Elger, München 2010.

ALRIHLA ist der Titel seines Werkes, der in Bezug auf die Verlässlichkeit seiner Darstellung vielfach angezweifelt wird und genauso, ob seine Ankunft an allen genannten Ländern tatsächlich stattfand.

¹⁵⁶ Brenner, Peter J. (Hrsg.): *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S. 80-84.

¹⁵⁷ Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles „Histoire des Ajaiens“*, Teil I, Heidelberg 1982, S. 98.

„Histoires“¹⁵⁸ bezeichnet und hatten die Form von „Tagebuch, Brief, Stationenchronik, Reismemoiren, und zuweilen fiktional ausgeschmückte Erzählungen“¹⁵⁹ Derartige Reiseberichte enthielten mitunter mehr Genauigkeit und Detailliertheit, sie waren deskriptiv, narrativ, und demonstrierten genauere völker- und landeskundliche Beschreibungen.¹⁶⁰ Diese Art und Weise der Reisebeschreibung wurden zur Grundlage anderer Reisetexte, wie zum Beispiel die französischsprachigen Reiseberichte von Jean de Léry *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1580) und Jacques Cartier *Au Canada* (1534).

Diese Form der Berichterstellung, während der Reisen setzt sich im 17. Jahrhundert fort und bezieht sich vor allem auf Reisen, die jeweils einen religiösen und einen kommerziellen Charakter hatten und durch bestimmte Kulturräume und die Traditionen ihrer Völker geprägt waren. Vor allem in Frankreich gab es eine zunehmende Produktion in der Reiseliteratur. Dies ergab sich aufgrund der günstigeren Grundvoraussetzungen der Reisen wie etwa „[...] der Aufbau der Marine und die Gründung von Handelsgesellschaften durch Colbert, [...]“¹⁶¹. In dieser Epoche entstanden unter anderem auch die sogenannten Kavalierstouren des 17. Jahrhunderts und die daraus resultierenden Texte, die in Form von Reisetagebüchern ethnografische Beschreibungen enthielten.¹⁶²

Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert und wegen der Seeräuberei¹⁶³ gab es Reisetexte, die das grausame Schicksal europäischer Gefangenen beschrieben, wie etwa der Reisebericht des französischen Kaptiv Germain Moüette mit seinem Reisebericht *Relation de captivité dans les royaumes de Fez et de Maroc* (1683).

Ende des 17. Jahrhunderts war ein starker Aufschwung der Reisebeschreibungen katholischer Missionare zu verzeichnen. Diese umfassten sowohl monografische als auch kartografische Beschreibungen.¹⁶⁴ Die literarische Epoche der Aufklärung zwischen 1720 und 1800 hatte

¹⁵⁸ Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*: Fontenelles „Histoire des Ajaoiens“, Teil I, Heidelberg 1982, S. 23.

¹⁵⁹ Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S.261. Siehe auch Keller, Andreas/ Siebers, Winfried: *Einführung in die Reiseliteratur*. Darmstadt 2017, S. 85-86.

¹⁵⁹ Harbsmeier, Michael: *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen*: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen“ In: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S. 27.

¹⁶⁰ Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung*, S. 70-8. Hier S. 80.

¹⁶¹ Brenner, Peter J. (Hrsg.): *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S. 31.

¹⁶² Bedeutet im Islam eines Teils „gerechten“ gihad des Glaubenskamps. Vgl. Fendri, Mounir: *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts*. Iudicium-Verlag, München 1996, S. 43.

¹⁶³ Vgl. Strack, Thomas: *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität. Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 115.

¹⁶⁴ Jäger, Hans-Wolf: *Reisefacetten der Aufklärungszeit*, in: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989, S. 129.

unterschiedliche Formen des Reisens hervorgebracht, die eine zunehmende Tendenz zur Bildung und zum Erwerb von umfassendem Wissen durch Kunstgenuss und weltläufige Bildung aufwiesen:¹⁶⁵

die geologisch-mineralogische Reise, die botanisch-pharmazeutische Reise (vor allem in England), die literarische Reise (im deutschen Reichsverband vornehmlich), die naturwissenschaftliche und archäologische Reise (hauptsächlich nach Italien), die musikalische Reise, die Bibliotheksreise, die Theaterreise.¹⁶⁶

Es entstehen damit zusammenhängend auch verschiedene Varianten der Reiseliteratur. Vor allem die humanistische Richtung in der Reiseliteratur begründet in ihren Schriften in der Aufklärung interessante Zeitdokumente, die kulturgeschichtlich ausgerichtet sind.¹⁶⁷ Hier lassen sich u.a. die folgenden Texte nennen: *L’histoire générale des voyages* (1746-1759) von Abbé Prévost und *Voyage autour du monde* (1771) von dem französischen Schriftsteller Louis Antoine de Bougainville, die *Essais* (1572–1592) von Montaigne, und Rousseaus *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (1755).

Im 18. Jahrhundert manifestierte sich auch die Entdeckung von fremden Religionen und Kulturen, sowie exotischen Sitten und Bräuchen, die ab dieser Zeit den Gedanken des Universalismus bestärkten und die Diversität von Religion und Moral aus Sicht der Aufklärung bestätigen konnten. In dieser Zeit bedeutender Reisen erschienen zahlreiche Reisebücher, die aus vorwiegend wissenschaftlicher Sichtweise geschrieben worden sind.¹⁶⁸

Das 18. Jahrhundert war damit eine Zeit bedeutender Reisen, die in zahlreichen Reisebüchern und z. T. in pädagogischen Schriften beschrieben und betrachtet worden sind. Es gab fast keinen Reisezweck mehr „ohne begleitende Illustrationen, Zeichnungen, Klapptafeln, Karten oder entsprechende Anhänge.“¹⁶⁹ Mit der Darstellung von Menschen fremder Kulturen verband sich die Entdeckung des Werte- und Tugendkatalogs anderer Völker und deren sittlich-moralischer Verhältnisse in der bildenden Kunst, in der Philosophie und in der Theologie. Es ging um das Ideal eines Lebens nach natürlichen und vernünftigen Grundsätzen, um den Glauben an Fortschritt, Objektivität und Wahrheit und um die Veredlung des moralischen Charakters des Menschen sowie um religiöse und letztlich auch um rassistische Tendenzen. Es lässt sich hier vor allem ein starker Aufschwung in der Beschäftigung mit Afrika verzeichnen, bei der entsprechend dem bürgerlich-humanistischen Grundanliegen der Aufklärung in der umfangreichen Reiseliteratur moralische und ethische Motivationen aufscheinen.¹⁷⁰ Das 18. Jahrhundert gilt als die meistverforschte Epoche in der Reiseliteraturforschung; beispielsweise erschien im Jahr 1762 Jean-Jacques Rousseaus *Emil oder über die Erziehung*. Die Hauptfigur

¹⁶⁵ Vgl. Strack, Thomas: *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität. Reiseberichte im 17. von und 18. Jahrhundert*, S. 262.

¹⁶⁶ Brenner, Peter: *Der Reisebericht*, S. 261.

¹⁶⁷ Ebd., S. 261.

¹⁶⁸ Keller, Andreas/ Siebers, Winfried: *Einführung in die Reiseliteratur*. Darmstadt 2017, S. 79.

¹⁶⁹ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 443.

Emil reist in andere Länder, um das Leben der dortigen Völker zu studieren und sich zu bilden. Für den Autor erschien das Studieren des Alltagslebens fremder Kulturen besonders interessant.¹⁷¹

Bücher wie das oben genannte von Jean-Jacques Rousseau oder Niebuhr und seine Reisebeschreibungen des Orients, die kartografisch detaillierte Informationen enthalten, sind ungefähr zeitgleich erschienen und belegen die Absicht der Autoren, das Wissen über die Welt zu erweitern: „[...] eine solche Konzentration der Forschung ist plausibel [...]. Es handelt sich hier um Texte, die der Absicht nach – und manchmal auch tatsächlich eine Breitenwirkung über das bloße Mitteilen von Fakten hinaus anstrebten“.¹⁷²

Karsten Witte nimmt eine Beschreibung der Reisebuchautoren vor und geht genauer auf deren Wahrnehmungen während der französischen Revolution und deren Enthusiasmus über die selbige ein sowie darauf, wie diesem Ereignis im alltäglichen Leben der Pariser ein hoher Einfluss beigemessen wurde. Als Beispiel nennt er Halems Reisebericht *Blicke auf einen Theil Deutschlands*. Das dort gezeichnete Menschenbild positioniert sich als eine Gegendarstellung zu der Sklaverei-Bewegung und brachte einen positiven Wandel mit sich. In die Richtung „emanzipatorischer bürgerlicher Regungen“¹⁷³ hatte Johann Gottfried Herder schon vor der französischen Revolution in seinem *Journal meiner Reise im Jahre 1769* Reformvorstellungen entworfen, die bürgerliche Wertvorstellungen beinhalten. Bei Herder kommt hier die wissenschaftliche Tendenz der Reiseliteratur zum Ausdruck. In seinem Buch *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) vermittelt er durch eine philosophische Fundierung ein genaues Bild der Wissenschaftlichkeit der Gattung, indem er verdeutlicht, dass die Reiseliteratur das Anschauungsmaterial für die Geschichts-, Kultur- und anthropologische Theorie bot.¹⁷⁴

Reisen wegen des Fremdspracherwerbs kam erst im Laufe des 18. Jahrhunderts auf. Damals verbreitet waren Französisch und Englisch abgesehen von den klassischen Fremdsprachen Latein und Griechisch.¹⁷⁵

Fernreisen blieben nicht nur eine Männersache, sondern überraschenderweise gab es auch einige wenige weibliche Teilnahmen an Forschungsreisen im 17. Jahrhundert wie *Maria Sybille Merian*; sie reiste im Jahr 1699 nach Surinam.¹⁷⁶ Die britische *Isabelle Bird* brach im Jahr 1873 nach Südamerika im Alter von 40 Jahren auf. Es machten sich auch Reiseautorinnen aus

¹⁷¹ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: *Emil oder über die Erziehung*, S. 534.

¹⁷² Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 268.

¹⁷³ Vgl. Ebd. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S.203.

¹⁷⁴ Gnéba, Kokora Michel: *Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen. Goethe und die Goethezeit im frankophonen Schwarzafrika*, S. 76.

¹⁷⁵ Treue, Wolfgang: *Abenteuer und Anerkennung. Reisende und Gereiste in Spätmittelalter und Frühneuzeit (1400-1700)*, Paderborn 2014, S. 98.

¹⁷⁶ Ein Land in Südamerika.

ärmeren Bevölkerungsschichten auf den Weg, wie die deutsche *Amalia Dietrich*, deren Reisen im Jahr 1863 nach Australien im Rahmen ethnologischer Projekte getätigt wurden.¹⁷⁷

Ab Ende des 18. Jahrhundert bildete sich die politische Reisebeschreibung als eigenes Genre heraus; sie stellte eine Weiterentwicklung der Reiseliteratur dar. Gerhard Huck spricht von einem „Niedergang der Reiseliteratur“ seit Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, die mit zahlreichen technischen Erleichterungen des Reisens verbunden war.¹⁷⁸ Zunehmende Entdeckungen und außereuropäische Reisen finden ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt. Diese Reisen verbanden sich auf eine besondere Art mit dem politischen Interesse und waren Antwort auf eine zunehmende Forschung und Präzisierung der Geografie und der Kartografie mit dem Ziel, die Welt besser erschließen zu können. Ausgehend vom sozialen Kontext des Reisens erläutert Thomas Bleicher¹⁷⁹, wie eine Reise unterschiedlich aufgefasst wird und welche Probleme der Einordnung auftreten können, genauer, ob sie „als literarisches Strukturelement, als Thema, als gattungstheoretisches und stilistisches Problem“¹⁸⁰ gesehen wird. Folgendes wird auch bei Roland le Huenen betont, der darauf hinweist, dass das 19. Jahrhundert ein Niveauabstieg, eine Änderung der Sichtweise und Veränderung des Schreibprojekts kennzeichnete. Dies erfolge durch die Verschiebung von einer beschreibenden Ökonomie, die sich auf das Objekt konzentriert, zu einem kommerziell orientierten Erzählen:

L'entrée en littérature du récit de voyage, au tournant de XIX^e siècle, manifeste un glissement de point de vue. Changement du projet d'écriture marquée par le passage d'une économie descriptive centrée sur l'objet à une économie narrative fondée sur le sujet ou encore par la mutation d'un inventaire du monde en un usage du monde, accordons au moins du voyageur relatèrent une autorité régulatrice. Jusque-là jamais atteinte.¹⁸¹

Was wiederum zum Beispiel in Berichten über Afrika im 19. Jahrhundert, aber auch schon im 16. Jahrhundert auffällt, ist, dass die Reiseberichte Teil eines breiten Stroms exotierender Reisebücher waren, die sowohl authentisch als auch fiktiv waren. Deren Autoren schrieben, was sie bei fremden Völkern als vorbildlich empfinden und wie sie sich die Verbesserung der eigenen Gesellschaft und Welt vorstellen. Es geht damit zugleich auch um ihre eigene Prägung, die sie selbst implizit porträtiert haben. Vor allem seit der Gründung der sogenannten *Grand Tour* im 18. Jahrhundert durch die Briten, reisten viele Künstler auf der Suche nach der malerischen Exotik, Erforschung der Geschichte und Lebensweise unbekannter Völker. Eugen Delacroix, der große französische Maler des 19. Jahrhunderts, unternahm Reisen nach Nordafrika und zeichnete bzw. malte in seinen Reisetagebüchern seine Erfahrungen, Wahrnehmungen und Gefühle vor Ort. Neben anderen Reiseberichten in Nordafrika die er in

¹⁷⁷ Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs*. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur. University College, Dublin vom 10.-12. März 1994, Göttingen/Heidelberg, 1995, S.153-162.

¹⁷⁸ Ebd., S. 443.

¹⁷⁹ Vgl. Bleicher, Thomas: *Literarisches Reisen als literaturwissenschaftliches Ziel*, S. 4-8.

¹⁸⁰ Brenner, Peter: *Der Reisebericht*, S. 24.

¹⁸¹ Le Huenen, Roland: *Le récit de voyage au prisme de la littérature*, S. 17.

Afrika geschrieben hat sind zu nennen: *Die Frauen von Algier* (1834), *Jüdische Hochzeit in Marokko* (1841).

Die deutsche Reiseliteratur war eine besondere Variante der politischen Reiseliteratur, die insgesamt ein weites Spektrum an Formen und Inhalten abdeckte. Beispielsweise weist Karl Hammer auf einen thematischen Zusammenhang zwischen den Deutschen und dem Reiseziel Paris hin.¹⁸² Er spricht von einem Reisetypus, der sich nach der französischen Revolution entwickelt hatte, da die politische Dimension von Paris ein sehr wichtiger Aspekt für die deutschen Reisenden war. Hammer illustriert diesen Typus anhand der Beschreibung von Kurzporträts wichtiger Reisender, die aus dem intellektuellen Bildungsbürgertum stammen; unter anderem nennt er Joachim Heinrich Campe, Alexander von Humboldt, Graf Gustav von Konrad Schlabrendorff und Engelbert Oelsner¹⁸³.

Das 19. Jahrhundert verzeichnete einen Anstieg an der Zahl der Veröffentlichungen von Reiseberichten, vor allem von 1840 bis 1849. Es stieg auch die Zahl der Reiseautorinnen, die erfolgreich auf eigene Faust gereist waren. Die meisten von ihnen stammen aus wohlhabenden Familien, wie die Österreicherin *Ida Pfeiffer*, die ihre Reisehistorie im Alter von 44 Jahren mit einer Reise nach Palästina und Ägypten (1842) begann und in den darauffolgenden Jahren eine Weltreise anschloss.¹⁸⁴

Dass Forschungsreisen zu einer wissenschaftlichen Institution umgestaltet wurden, veränderte auch den Textinhalt der Reiseberichte. Denn der Zweck der Forschungsreise lag in ihrem wissenschaftlichen Auftrag und nicht in der Vermittlung der persönlichen Erlebnisse oder Empfindungen.¹⁸⁵ Die Schilderung der eigentlichen Reise wurde in Nebenwerken dokumentiert. Dennoch war es sichtbar, dass viele reisende Wissenschaftler es nicht immer geschafft hatten, sachlich zu bleiben und eine Trennung zwischen dem wissenschaftlichen und persönlichen Kontext zu machen.¹⁸⁶ Somit war das 19. Jahrhundert nicht nur eine Quelle der Suche nach Informationen, sondern auch eine Zeit der individuellen Sammlungen persönlicher Vorstellungen über den Orient als eine Welt der Sinnlichkeit und Geheimnisse.

In diesem Zusammenhang erwähnt sei in der französischen Literatur u. a. Gérard Nerval mit seinem Reisebericht *Voyage en Orient* (1880) und Gustave Flauberts *Les notes de Voyage en Orient* (1849-1851). Chateaubriands *Irinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) gilt als Nachschlagwerk und Referenz des romantischen Reiseberichts, um über den Orient zu erfahren aufgrund seiner didaktischen und stilistischen Qualitäten. Ähnlich ist auch die Orientreise von Alphonse de Lamartine *Voyage en orient, 1832 – 1833* und seine Vermittlungen über die türkische Kultur.

¹⁸² Vgl. Le Huenen, Roland: *Le récit de voyage au prisme de la littérature*, S. 17.

¹⁸³ Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 201.

¹⁸⁴ Vgl. Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur. University College, Dublin vom 10.-12. März 1994, Göttingen/Heidelberg.1995, S.153-156.

¹⁸⁵ Vgl. Fisch, Stefan: *Forschungsreisen im 19. Jahrhundert*, in: *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, hrsg. von Peter J. Brenner S. 383-405.

¹⁸⁶ Ebd., S. 383-405.

Dieses westliche Interesse am Orient verband sich mit dem Beginn der napoleonischen Invasion in Ägypten (1798-1801) aber die Anfänge dieses Interesses reichen bis ins 16. Jahrhundert n. Chr. zurück. Maxim Rodinson identifizierte 1779 die Geburt des Orientalismus im Westen, wo dieses Wort erstmals in England auftauchte.¹⁸⁷

Beigetragen hat Baron Vivant Denon (1747-1825) als einer der Begründer des Orientalismus. Er begleitete Napoleon Bonaparte nach Ägypten, wo er viele Skizzen der von ihm besuchten archäologischen Stätten zeichnete.¹⁸⁸ Sein Reisebericht *Voyage dans la basse et la haute Egypt* 1802 kann als Beispiel einer Reihe von Reiseberichten europäischer Künstler gesehen werden, insbesondere französischer Künstler, Maler und Schriftsteller wie zum Beispiel Pater Michon, Victor Langlois, Paul Eudel und Maupassant.

Der deutsche Orientalismus war nicht das Ergebnis politischer und kolonialer Ziele: Er war nicht eng mit den missionarischen religiösen Zielen verbunden wie bei Frankreich, England und Italien. Im Gegenteil, die Deutschen hatten ein gutes Verhältnis zum Osmanischen Reich; sie verbündeten sich mit ihm im Ersten Weltkrieg.¹⁸⁹ Als Beispiel deutscher Orientalisten: Helmut Reiter (1892 – 1971) war in der Lage, Manuskripte zu erforschen und zu verifizieren.

Weitere Orientschriften in der europäischen Literatur sind am Beispiel von Fürst Pückler-Muskau mit seinen Reisen 1834-1835 durch Algerien und Tunesien zu finden. Seine Berichte enthalten zentrale Elemente des Orientalismus. Weitere bedeutende Autoren zu nennen sind: Montesquieus *Lettres persanes*, Goethes *West-östlicher Diwan* und Pierre Lotis Werke.

Heinrich Heines Werk *Reisebilder* (1827) wurde von den Traditionen der Aufklärung, von der Romantik und der Empfindsamkeit geprägt. Seine Reisebilder kennzeichneten eine Gattungsentwicklung im 19. Jahrhundert. Dies ist aufgrund der Subjekthaftigkeit des Inhalts der bereisten sozialen und natürlichen Gegebenheiten zu erkennen.¹⁹⁰

Besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewannen die geografischen, politischen ethnologischen, kulturellen und historischen Erkenntnisse an Bedeutung. Auf dieser Grundlage sind wichtige Reiseautoren zu nennen: Alexander von Humboldt, Adalbert von Chamisso und Heinrich Heine.¹⁹¹

Ab den 1840er Jahren entstanden in zunehmender und regelmäßiger Weise auch Reiseberichte, die in Form von "Reiseeindrücken" präsentiert wurden, während es gleichzeitig eine wachsende Zahl von Reisen zum Zwecke des Malens gab.¹⁹²

¹⁸⁷ Vgl. Laurens, Henry: *L'expédition d'Egypte 1798-1801*, Seuil 1997.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 7 f.

¹⁸⁹ Baechler, Christian/Müller, Klaus-Jürgen (Hrsg.): *Les tiers dans les relations franco-allemandes/Dritte in den deutsch-französischen Beziehungen*, München 1996, S. 11.

¹⁹⁰ Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt/M. 1989, S. 333-362. Siehe auch Klinkenberg, Ralf H: *Die Reisebilder Heinrich Heines. Vermittlung durch literarische Stilmittel*, Frankfurt a.M./Bern 1981, S. 49-54.

¹⁹¹ Görbert, Johannes: *Die Vertextung der Welt. Forschungsreisen als Literatur bei Georg Forster, Alexander von Humboldt und Adelbert von Chamisso*. Berlin [u.a.], de Gruyter, 2014.

¹⁹² Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 244.

Die koloniale Expansion des 19. Jahrhunderts ist auch eine der historischen Faktoren für den Aufstieg der Reiseberichte über Länder des Orients. Zum Beispiel Theodor Godin (1802-1880) *Camp de Staoli* am 14. Juni 1830.

Das 20. und 21. Jahrhundert war geprägt von der verstärkten Entwicklung touristischer Reiseliteratur in Form von Reiseführern, individuellen Beschreibungen der Andersartigkeit sowie Wahrnehmungsdarstellungen und Bildern von Land und Leuten fremder Länder.

Die in dieser Arbeit ausgewählten Primärtexte sind im Rahmen der von den Reiseautoren unternommenen Reisen Ende des 19. Jahrhunderts nach Marokko entstanden. Sie stützen sich auf eigene individuell gemachte Erfahrungen der Reisenden, wobei ein Reiseverlauf nachgezeichnet wird. Die Texte beinhalten deskriptive und narrative Merkmale sowie Beschreibungen der Route, des Wetters, der Landschaft und des Charakters der begegneten und beobachteten Menschen vor Ort sowie weiterer Aspekte. So richtet sich der Gegenstand der Analyse auf die individuellen Beobachtungen und Erfahrungen von Reisenden. Insofern sind die ausgewählten Texte dieser Arbeit in die Untergattung Reisebericht einzuordnen.

2.2 Der Reisebericht als Gattung

Brenner definiert den Reisebericht als „erzählende Darstellung einer realen Reise“¹⁹³. Er erklärt, dass sich diese Gattung durch ihre soziale Rolle bis ins 18. Jahrhundert definieren lässt. Diese Rolle soll nicht durch die literarische Qualität konstituiert werden, sondern durch die Vermittlung von Authentizität.¹⁹⁴ Dieses Merkmal war besonders prägend für die Reiseberichte des Spätmittelalters und der Frühzeit.¹⁹⁵ Dies impliziert, dass Brenners Definition der Gattung ‚Reisebericht‘ den Authentizitätsanspruch bei einem Reisebericht hervorhebt und die Fiktionalität ausklammert.¹⁹⁶ Es ist also unter dem Begriff Reisebericht ein Text zu verstehen, der einen Reiseverlauf dokumentiert.¹⁹⁷ Zu den Hauptzielen eines Reiseberichts zählt es, die Reiseerlebnisse und -erfahrungen eines reisenden Autors mitzuteilen.¹⁹⁸ Es gibt daher gewisse inhaltliche Formeln, die auf ein bestimmtes Lesepublikum zielen, wobei die Vermittlung von Fremdheitserfahrungen ein Element des Reiseberichts als Gattung ist.¹⁹⁹ Die von den reisenden Autoren als Auffälligkeiten bzw. Kuriositäten wahrgenommenen und beschriebenen Phänomene „gehören zu den Topoi, welche die Reiseliteratur seit ihren antiken Anfängen begleitet haben.“²⁰⁰ Nach Brenner heißt es, dass „deren Wahrheitsgehalt wenig Vertrauen [...] verdient“²⁰¹, vor allem, wenn der reisende Autor Authentizität und Fiktionalität in seinem Reisebericht vermischt, obwohl ein Reisebericht ausgehend von seiner Definition nur tatsächliche, reale Erlebnisse in einem fremden Land umfassen dürfte. Dennoch bleibt es dem Verfasser überlassen, ob er in seinem Reisebericht von einer vorgegebenen Realität abweichen möchte.²⁰² Durch dieses Kriterium der Mitteilung realer Erlebnisse unterscheidet sich der Reisebericht stark von den anderen Formen der Reiseliteratur, wie z. B. dem Reiseroman oder dem Reisemärchen, weil diese das Motiv der Fiktionalität bewusst beinhalten.²⁰³

Betrachtet man den Charakter der Fiktionalität in einem Reisebericht, so stellt sich die Frage nach der Literarizität eines Reiseberichts. Nach Peter Brenner erfuhr die Form der englischen, französischen und deutschen Reiseberichte im 18. Jahrhundert einen Wandel, weil dieser Untersuchungszeitraum des 18. Jahrhunderts „den Drang, die Summe des dargestellten Wissens

¹⁹³ Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 1.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 1.

¹⁹⁵ Vgl. Michael Harbsmeier: *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit* (1994), Frankfurt a. Main, 1994, S. 38.

¹⁹⁶ Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 1.

¹⁹⁷ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 22.

¹⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 27.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 210.

²⁰⁰ Ebd., S. 14.

²⁰¹ Ebd., S. 4.

²⁰² Ebd., S. 21.

²⁰³ Ebd., S. 281.

spiegelte [...] und zugleich an das zeitgenössische Publikum [an]knüpfte“.²⁰⁴ Dieser Wandel vollzog sich durch literarische Darstellungstechniken, literarische Inhalte und literarische Strukturen, die für den Reisebericht den Grundstein legten und ihn von einem Medium der Informationsübermittlung zu einem literarischen Genre verwandelten.²⁰⁵ Dabei zeichnet sich die Untergattung Reisebericht durch eigene literarische Strategien aus, die den Anspruch der Authentizität beinhalten²⁰⁶. Die Authentizitätseffekte entstehen durch einen großen Grad an Detailliertheit der Darstellungen, z. B. das Benutzen von direkter Rede oder konkreter Namen der begegneten Personen. Dadurch wurde der Reisebericht zu einer interessanten Quelle für das Bild des Anderen, weil die Verfasser der Reiseberichte durch ihre Herkunft einerseits Träger gängiger Meinungen und Sichtweisen waren, sie andererseits aber auch mit Alltagsrealitäten und realen Beziehungen zu den Menschen im besuchten Land konfrontiert wurden.

Für Brenner wird also ein Reisebericht durch die folgenden Merkmale gekennzeichnet: eine real durchgeführte Reise, die einen chronologischen Ablauf hat, einen präsenten Erzähler.²⁰⁷ In diesem Zusammenhang spricht Cornelia Essner davon, dass der Reisebericht von unterschiedlichen Parametern geprägt ist: geschichtlichen, politischen, kulturellen und literarischen. Der Reisebericht hängt auch stark von der Person ab, die reist, also auch von Fragen wie: Was sind ihre Motive und Ziele? Was war ihre Funktion bzw. gesellschaftliche Rolle (z. B. Entdecker, Forscher u. ä.)?²⁰⁸ Reiseberichte enthalten unterschiedliche Wahrnehmungen der reisenden Subjekte und auch verschiedene Darstellungen der Wahrnehmungen. Dennoch kann die Identität des Autors und damit die Authentizität eines Berichtinhaltes nicht garantiert werden.²⁰⁹ Brenner meint hierzu, dass „[Der] Wahrheitsgehalt des Textes einen breiten Spielraum zwischen Authentizität und Fiktionalität der Beschreibung offenlässt“.²¹⁰

In diesem Bezug spricht Brenner von der Problematik einer einheitlichen Definition der Gattung Reisebericht und erklärt das auch damit, dass die Literaturwissenschaft weniger mit dem Reisebericht beschäftigt war als die Geschichtswissenschaft.²¹¹ Der Grund dafür liegt darin, dass die Reiseliteraturautoren zwar authentische Texte produzieren, aber dabei in der Regel geringere Ansprüche an die Ästhetik von Sprache stellen.²¹² Reiseberichte können z. B. auch als eine Sammlung beschreibender Fragmente gelten.²¹³

²⁰⁴ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 273, Ergänzung: HA.

²⁰⁵ Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, S. 273.

²⁰⁶ Ebd., S. 63.

²⁰⁷ Vgl. Ebd. S. 20-22.

²⁰⁸ Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert*, S. 235.

²⁰⁹ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 81-116.

²¹⁰ Ebd., S. 9.

²¹¹ Vgl. Ebd., S.9.

²¹² Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 1.

²¹³ Vgl. Ebd.

Wegen dieser Schwierigkeit einer Vereinheitlichung der Definitionen zum Reisebericht handelt es sich bei der Gattung Reisebericht um eine hybride Literaturform, in der unterschiedliche literarische Formen auftreten oder sich überschneiden. In diesem Zusammenhang spricht Roland le Huenen in seinem Werk *Le récit de voyage au prisme de la littérature* darüber, dass der Reisebericht als Gattung eine Randposition hat und nicht mit der Novelle oder der Autobiographie gleichgestellt werden kann:

Le récit de voyage occupe [...] une position marginale. Il n'a pas par exemple la même dignité que l'essai, l'histoire ou l'autobiographie – même s'il partage avec ces trois ensembles bien les propriétés. Le genre est certes marqué par une production éditoriale foisonnante qui répond aux attentes d'un lectorat avide de découvrir par procuration les monuments des hommes et de la nature ou encore les mœurs de peuples étrangers.²¹⁴

Dennoch teilt der Reisebericht Überschneidungen oder Eigenschaften mit den anderen Gattungen (Novelle, Autobiographie). Die Gattung ‚Reisebericht‘ ist durch eine redaktionelle Produktion gekennzeichnet, die die Erwartungen einer Leserschaft erfüllt, die die Denkmäler von Menschen und Natur oder die Moral der fremden Völker durch Stellvertreter entdecken möchte. Hierin betont le Huenen die Wichtigkeit der Rolle der Leserschaft, deren Erwartungen in einem Reisebericht einbezogen werden. Der Reisebericht als literarisches Genre im 17. Jahrhundert ist verknüpft mit der Epoche der Aufklärung. Wie die Reisenden Jean-Baptiste Tavernier und Jean Chardin gab es noch weitere Missionare, Soldaten, Kaufleute und Gesandte des Königs, die alle zu bestimmten nutzenorientierten Zwecken auf Reisen gingen.²¹⁵ Das Aufblühen der Gattung ‚Reisebericht‘ wird auch durch die bereits oben erwähnte Sammlung *L'histoire générale des voyages* (1746-1759) des französischen Schriftstellers Abbé Prévost (1697-1763) bezeugt. Sie besteht aus Aufsätzen über Reisen in die Länder Südasien, Südwest Asien, Japan, China, Nordeuropa Asien, Afrika, Nordamerika, Südamerika, ergänzt mit Karten und Ansichten.

2.2.1 Wahrnehmungen des Fremden

Überlegungen zum Thema Reiseliteratur und insbesondere zu solchen Themen, die sich mit der Fremdwahrnehmung auseinandersetzen, kommen nicht ohne das Verstehen der Dialektik von Eigenem und Fremdem aus, denn diese bedingen sich wechselseitig und stehen in einer reziproken Beziehung zueinander.

Ansätze zur Theorie der Fremdwahrnehmung und des Fremdverstehens liegen u. a. von Waldenfels, Plessner, Wierlacher, Sundermeier und Todorov vor. Gemeinsamer theoretischer Kern besteht darin, dass das Eigene erst über die Interpretation einer anderen bzw. ‚fremden‘ Person, Sache oder Situation sichtbar gemacht wird. Waldenfels sieht „Das eigene Ich und alles, was ihm zugehört, gilt als Vorlage, als Original für das Fremde; und Eigenes und Fremdes treffen sich ihrerseits auf dem Boden einer allgemeinen Vernunft, die zu den Präsumtionen jeglicher Erfahrung gehört.“²¹⁶

²¹⁴ Le Huenen, Roland: *Le récit de voyage au prisme de la littérature*, Préface.

²¹⁵ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 96.

²¹⁶ Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, S. 53.

In den ausgewählten Reiseberichten wurde von den reisenden Autoren die jeweilige Wahrnehmung dessen, was von ihnen als fremd interpretiert wird, beschrieben. Mit Hilfe von Alois Wierlachers Werk *Kulturthema Fremdheit* lassen sich deren Wahrnehmungen in drei Bewertungen des Fremden einordnen:

- anregender Reiz = Exotismus,
- etwas Bedrohliches = Xenophobie und
- der eigenen Kultur/Gesellschaft Unterlegenes = Ethnozentrismus.²¹⁷

Zu ergänzen ist außerdem die Dimension der Interaktivität, wie sie oben mit der Wechselseitigkeit bereits angedeutet wurde: „Eine komplexe Theorie über das Fremdverstehen muss natürlich der interaktiven Seite der Fremdwahrnehmung Rechnung tragen und vor allem dem umgekehrten Blick“²¹⁸; d. h. eine Analyse von Reiseberichten sollte auch die Perspektive der Einheimischen in Betracht ziehen. Dieser Aspekt wird später mit der Theorie des Orientalismus von Said wieder aufgegriffen und soll als Methode in die Analyse einfließen.

Weiterhin ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Fremdwahrnehmung, die zunächst das Eigene widerspiegelt bzw. das Fremde in Kategorien des Eigenen auffasst, typisiert, diese Typisierung auch benötigt, um überhaupt einen ersten Zugang zu einer fremden Kultur zu gewinnen:

[...] nicht, dass sich das Fremde kolonialistisch einverleibt, sondern dass Typisierung zunächst einmal ein unhintergehbare epistemologisches Verfahren darstellt, mit dem sich der kulturelle Außenseiter Zugang zur Fremdkultur zu verschaffen sucht.²¹⁹

Diese Typisierung des Eigenen und des Fremden findet sich in den ausgewählten Reiseberichten an vielen Stellen, indem beispielsweise die verallgemeinernden bestimmten Artikel (der, die) Verwendung finden, die das Fremde sprachlich markieren und vom Eigenen unterscheiden, wie z. B. in der folgenden Stelle:

Die Marokkaner behaupten, der Zugang zum Schatz sei unterirdisch vermittelt eines Tunnels. Das Innere wird beschrieben als eine ausgemauerte Höhlung, in deren Innerem wieder ein gemauertes Gemach enthalten sei.²²⁰

Das Phänomen der Fremdwahrnehmung wird in der kulturwissenschaftlichen Literatur im Hinblick auf die Orientwahrnehmung auch mit dem Begriff ‚Orientalismus‘ in Verbindung gebracht und beschrieben. Dieser Begriff wird in dieser Arbeit später noch skizziert und in der Analyse anhand entsprechender Stellen beispielhaft erklärt. Der Begriff des Orientalismus

²¹⁷ Wierlacher, Alois (Hrsg.); Albrecht, Corinna et al.: *Forschungsbibliographie Kulturthema Fremdheit*. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. S. 39.

²¹⁸ Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs*. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur, S. 75.

²¹⁹ Ebd., S. 75.

²²⁰ Rohlf, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 305. Weitere solche Stellen sind: S. 27, 76, 140, 244, 305 und 375.

spielt in dieser Arbeit im Zusammenhang der Erfassung von Fremdhheitskonstruktionen eine große Rolle. Denn es geht in den Reiseberichten neben anderen Aspekten auch um die europäische Wahrnehmung von mehreren, vor allem arabisch geprägten, fremden Ländern, die unter dem Begriff ‚der Orient‘ verallgemeinert werden. Diesen westlichen Orientalismus als Fremdwahrnehmung kann man in den Schilderungen der deutsch- und französischsprachigen Reisenden in ihren Berichten wiedererkennen.

Zur Erfassung der Fremdheit werde ich „nun noch“ auf einen speziellen Zugang zu den Begriffen Exotismus und Fremdheit bei dem Franzosen Jean-Marc Moura eingehen – In seinem Erklärungsansatz bringt er den Aspekt der Fremdheit und die Reise als unzertrennliche Elemente mit dem Exotismus in Verbindung.

2.2.2 Exotismus/Fremdheit bei Jean-Marc Moura

Exotismus ist ein westliches Konzept, welches etymologisch und sprachlich mit dem Konzept der Fremdheit verwandt ist. Das Wort ‚exotisch‘, das aus dem Griechischen (εξωτικός *exōtikós*) und Lateinischen (*exoticus*) abgeleitet ist, bedeutet „fremd, ausländisch“²²¹, fr. *étrange*, arab. *Gharib* (غريب). Es ist in seinen semantischen Merkmalen mehrdeutig und trägt folgende weitere Bedeutungskomponenten:²²² ‘Der Fremde’ bezeichnet eine Person, die sowohl von fern her ist, die also von außen kommt, als auch ‘anders’ ist, z. B. als Händler, Jude, Immigrant, Ausländer, Gast, Feind, Wilder usw. ‘Die Fremde’, etc.: benennt ein fernes Land und ist somit auch ein territorialer Verweis. Das Fremde: bezieht sich auf etwas Abstraktes, Objekthaftes oder Unbestimmtes, zuweilen auch Transzendentes, z. B. das Heilige, das Böse, die Welt, das Tier, das andere Geschlecht, das Unheimliche, das Gespenst²²³. Obwohl, wie zuvor dargelegt, der Begriff fremd/Fremdheit auf den griechischen Begriff *exoticos* zurückgeführt werden kann, müssen die Konzepte der Fremdheit und des Exotismus unterschieden werden. Im Folgenden ist deshalb der Zusammenhang beider Begriffe weiter zu klären. Nach Moura erhält der Exotismus seine Bedeutung je nach entsprechendem historischem Kontext.²²⁴ In seiner Monografie *Lire l’Exotisme* untersucht er den Begriff Exotismus anhand von Texten ausgewählter Autoren aus unterschiedlichen Epochen. Im Allgemeinen bezieht sich der Begriff Exotismus in der Regel auf Berichte über ferne geografische Räume. Die Definition des Exotismus bei Moura lautet wie folgt:

L’inspiration exotique ne relève pas d’un simple changement de cadre substituant à un décor familier les séductions ou les effrois des régions mal connues. Elle suppose une certaine attitude mentale envers l’étranger, une sensibilité particulière, développée dans le contexte d’un voyage.²²⁵

In dem Text *Lire l’Exotisme* reflektieren die Elemente der Fremdheit, die sich bei der Beschreibung ferner Räume finden lassen, nach Moura nicht immer das Konzept des

²²¹ Schulz, Hans; Basler, Otto: Deutsches Fremdwörterbuch: Eau de Cologne-Futurismus, S. 468.

²²² Albrecht, Corinna: *Fremdheit*, S. 232-238.

²²³ Ebd., S. 233.

²²⁴ Moura, Jean-Marc: *Lire l’exotisme*, S. 9, 38, 32, 31, 47.

²²⁵ Moura, Jean-Marc: *Lire l’exotisme*, Préface.

Exotismus: Nicht alles, was fremd ist, ist exotisch. Exotismus manifestiert sich in einer wahrnehmbaren Reise „déplacement sensible“ zu dem Anderen, Fremden, bei der beschrieben wird, was fremd, markant und anders ist. Die Beschreibungen von Fremden/dem Fremden, also von Personen oder von einem sozialen oder geografischen Milieu, stellen in der Regel eine Bereicherung und keine Abwertung dar.

Ferne und Fremdheit sind zwei wichtige Elemente, um über Exotismus zu sprechen, aber diese Elemente sind nicht ausreichend für das Verständnis des Exotismus. z.B. ist in einem Text über die Gralssuche das Phänomen des Exotismus unbedingt vorhanden, weil es sich bei dem Gral um etwas Fernes, Unbekanntes und zugleich sehr Anziehendes handelt.

Von hier aus gehe ich nun auf die Beziehung zwischen Reisen und Exotismus ein. Moura erklärt diese Beziehung auf folgende Weise:

[...] le personnage abandonne son environnement familial, protecteur afin de se confronter à la nouveauté des êtres et des choses, selon un processus bien plus complexe que la simple variation spatiale.²²⁶

In der Literatur wird der Exotismus ausgehend von dem soziokulturellen Phänomen der Reise entwickelt. Bei diesem Phänomen muss der eigene vertraute Raum verlassen werden, damit man einen anderen, fernen, unbekannten Raum entdecken kann. Das Unbekannte zu entdecken, erfordert einen großen Aufwand. Im Kontext des Exotismus ist die Reise nicht bloß ein räumlicher Übergang, sondern es ist zugleich die Suche „quête“ nach einem Objekt, das nach Raum und Zeit variiert.

Es besteht eine enge Beziehung zwischen Exotismus und dem Reisen, auch wenn Letztere als fiktives Phänomen erscheint, als „voyage imaginaire“. Dabei kommt es immer zu einer Begegnung mit neuen, fremden und unbekannten Phänomenen. Die Bestimmung eines Objekts, die Moura als *quête* bezeichnet, zählt als das erste Kriterium „l’originalité première“.

L’originalité première est de réaliser l’identification de l’objet de la quête et des lieux. L’espace étranger (tant topologique que social) dévient l’objet même de la recherche. Ses aspects curieux, étonnants, piquants sont recherchés et mis en scène par l’écrivain qui crée ainsi un monde extraordinaire. D’une manière générale, on entendra donc pas exotisme une rêverie qui s’attache à un espace lointain et se réalise dans une écriture.²²⁷

Elemente des Exotismus sind:

- das Objekt, nach dem der reisende Autor sucht;
- der fremde Raum (dieser ist zugleich auch selbst das Objekt der Suche, „l’objet de la quête“)

Der Raum kann sowohl ein soziales Phänomen als auch das Territorium sein. Moura unterteilt seine Darstellung zur Beziehung zwischen Exotismus und Reiseberichten historisch in die drei Teile: Antike, Mittelalter und Renaissance.

²²⁶ Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, Préface.

²²⁷ Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, S. 4.

Die ersten Reiseberichte der Antike enthalten nach Moura keinen Exotismus, sondern vielmehr den Aspekt des Mythos, aus dem die Reiseberichte dieser Epoche ihre Inspiration schöpften. „In Bezug auf den Reisebericht des Marco Polo als eines Wegbereiters der Renaissance gesehen wird spricht Moura von einer Wirklichkeit des Fremden (le réalisme de l'étranger). Die Renaissance stellte einen Wendepunkt dar. Seit der Renaissance lag der Fokus nicht mehr auf dem mythischen Aspekt des Reisens, sondern auf dem real stattfindenden Reisen.²²⁸ Diesen neuen Blick auf das Reisen erläutert er in den zwei Dimensionen Zeit und Raum:

So spricht er einerseits vom „realen Raum des Reisens“ (l'espace réel du voyage): „Le texte manifeste une appréhension nouvelle de l'espace. La géographie en est précise. Direction du vent, calcul des trajets (boussole), repères topologique [sic!] (équateur, pôle), noms de lieux réels et mention [sic!] d'itinéraires connus.“²²⁹ Literarische Reisebeschreibungen seit der Renaissance sind durch die Genauigkeit der vermittelten Informationen eines Raumes charakterisiert, da die geografischen Beschreibungen präzise und der Realität entsprechend dargestellt werden. In dieser Epoche ist das Phänomen des Exotismus nicht mehr dominant, und die pittoresken Beschreibungen spielen eine nebensächliche Rolle. Im Vordergrund steht die Vermittlung von genauen Informationen.

Zugleich spricht Moura auch von der „realen Zeit des Reisens“ (le temps réel du voyage): „Le temps, lui aussi, se distingue de la temporalité médiévale mythique. Il est celui de la datation et de la mesure. La durée [sic!] de voyage est ainsi précise et vraisemblable.“²³⁰ Die Zeit ist nicht mehr mythisch, sondern real. Der Blick auf die geografischen Gegebenheiten ist real und der Text soll sie realistisch darstellen.

Der Unterschied zwischen dem Exotismus bei Marco Polo und beim Gral-Beispiel besteht in der Literarizität und Fiktivität: Die Sprache bei Polo ist beschreibend und sachlich. Das definierte Objekt ist real und nicht fiktiv; es ist identifizierbar. Hier trägt der Exotismus die Bedeutung des Außergewöhnlichen.²³¹

In dieser Arbeit werde ich mich auf den Zeitraum gegen Ende des 19. Jahrhunderts konzentrieren, der mit meinem Forschungsprojekt in Verbindung steht. Moura nennt diese Zeitperiode *l'Exotisme triomphant*²³². In den literarischen, exotistischen Werken dieser Zeit ist die Hervorhebung des Fremden ein Hauptziel. Der Verfasser eines solchen Werks gibt dem Fremden eine räumliche und örtliche Verortung und verbindet dies mit der Beschreibung von Andersheit. Dafür nennt Moura als Beispiel Lotis Reiseberichte. Dieser war in seinem ersten Werk *Aziyadé* (1879) vom Orient und dessen Religion, dem Islam, so fasziniert, dass er als Nicht-Muslim sogar die Moschee als religiöse Institution betreten hatte²³³, was im Islam Nicht-Muslimen eigentlich grundsätzlich verboten ist.

²²⁸ Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, S. 28.

²²⁹ Vgl. Ebd., S. 21.

²³⁰ Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, S. 21.

²³¹ Vgl. Ebd., S. 29.

²³² Ebd.

²³³ Ebd., S. 71.

Die Frage des Fremdverstehens wird von Moura nicht beleuchtet. Hingegen finden wir dies bei Todorov: In seinem Buch *Nous et les autres* (1989) und *Die Eroberung Amerikas* (1985) erklärt er den Exotismus/die Fremdheit ausgehend von der Verstehensform. Todorov thematisiert das Fremdverstehen bei Loti und in Bezug auf den Orient, was im Analyseteil meiner Arbeit einbezogen werden soll. Denn Todorov sieht folgende Bedingung bei der Anerkennung des Anderen:

Wenn das Verstehen nicht mit einer uneingeschränkten Anerkennung des anderen als Subjekt einhergeht, dann besteht die Gefahr, dass dieses Verständnis zum Zwecke der Ausbeutung, des „Nehmens“ genutzt wird.²³⁴

In diesem Zitat steht die Anerkennung des Anderen im Mittelpunkt des Verstehens des Anderen, denn wenn diese Anerkennung nicht stattfände, würde der Andere von demjenigen dominiert und ausgebeutet werden, der sich dem Anderen überlegen fühlt.

Über Domination und Ausbeutung des Anderen schreibt auch Said in seinem Werk über den Orientalismus, wobei er aber die Elemente einer Anerkennung des Anderen nicht erörtert. Vielmehr geht es ihm um die Entstehung der Fremdheitskonstruktionen, wie ich im folgenden Unterkapitel ausführen werde.

2.2.3 Fremdheitskonstruktionen nach Edward Said (Orientalismus)

Das Werk mit dem Titel *Orientalismus* (1978) von Edward Said, dem interdisziplinär weit rezipierten palästinensischen Literaturwissenschaftler, gilt als Hauptwerk der komparatistischen Literaturwissenschaft, der Orientalistik und des Orientdiskurses sowie der Forschungsfelder, in denen kulturelle Kontexte von Relevanz sind.

Auch nach vielen Jahren hat Said's Buch *Orientalismus* seine Aktualität nicht verloren, weil es die Geschichte der populären anti-arabischen und anti-islamischen Vorurteile nachzeichnet und allgemeiner einen Modus aufzeigt, wie der Westen im Laufe der Geschichte „das Andere“ verstanden hat.

In Said's Werk über das Phänomen Orientalismus verzweigen sich zwei Hauptbereiche: Einerseits die literarische und künstlerische Tradition der Orientalisten des 19. Jahrhunderts und andererseits das Reduzieren des Orientalismus auf eine Ideologie, sodass eine scharfe Kritik auf die westlichen Orientalisten gerichtet wurde.

Mit diesen Überlegungen beginnt Said seine Ausführungen zur Entstehung des westlichen Diskurses über die Völker des arabischen und größtenteils islamischen Nahen Ostens. In seiner Untersuchung bezieht er sich auf die anglo-französischen, dann amerikanischen Materialien des 19. und 20. Jahrhunderts über die arabische und islamische Welt. Hier nennt Said eine ganze Reihe von Philosophen, Dichtern, Schriftstellern, Juristen. Für die Analyse deren Texte fokussiert Said „[...] vor allem auf den Stil, die Redefiguren, das Szenario, die Erzählformen,

²³⁴ Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, S. 160.

die historischen und gesellschaftlichen Umstände und eben nicht auf die richtige oder originalgetreue Darstellung.“²³⁵

In Abgrenzung zu diesen verschiedenen Standpunkten, definiert Said in seiner Einleitung²³⁶ zunächst, was er unter Orientalismus versteht: Said bezeichnet Orientalismus als „[j]ene Denkweise, die sich auf [die] ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen dem Orient und dem Okzident stützt“²³⁷, weil nichts am Orientalismus neutral und objektiv sei – niemand nähere sich diesem Thema unbelastet.²³⁸ Weiter stellt Said Orientalismus grundlegend in einen Zusammenhang zum Diskurs der Macht: „der Orientalismus ist seither ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken.“²³⁹ Nach diesen Definitionen stellt Said seine Hypothese auf, dass „der Orientalismus eine kulturelle und politische Realität, das heißt keine bloße Chimäre ist“ und „(...) dass unser Denken, Reden und sogar Handeln in Bezug auf den Orient erkennbaren Linien folgt (vielleicht sogar in festen Bahnen verläuft)“.²⁴⁰ Bei Said ist diese orientalische Entität nicht legitim und steht in einem Zusammenhang mit dargestellten orientalischen Repräsentationen des Anderen in verfassten Texten und Bildern des 18. und 19. Jahrhundert, mit denen der Westen den Orient (arabischer Naher Osten) eingeschlossen und sogar geschaffen hat.²⁴¹

Bei der Repräsentation des Anderen schwingt Said zufolge immer ein Überlegenheitsgefühl des Westens mit und damit auch darum, sich selbst und das Eigene abzusichern. Er äußert daher über das Fach „Orientalistik“ die Ansicht, der Orient wurde orientalisiert, nicht bloß imaginativ, sondern imaginativ auf der Grundlage von Eindrücken, Erlebnissen und Erfahrungen, die auf Reisen im Orient gemacht wurden, wobei diese Erfahrungen im Nachhinein durch Imagination verfälscht wurden.²⁴²

Die Gegenüberstellung Orient/Okzident offenbart den Konstruktionscharakter des Bildes vom Orient.²⁴³ Dieses Bild ist verortet in den Wahrnehmungen, die in den Reiseberichten beschrieben wurden und die als Quelle der Wissensproduktion für eine wissenschaftliche Literatur zum Orient sowie für die Bildung von Stereotypen im kolonialen Diskurs dienen. Saims Ansicht nach ist der Orientalismus die westliche Methode, den Orient zu dominieren und zu beherrschen. Es geht Said demnach auch darum, den westlichen Willen zur Macht zu verstehen.²⁴⁴ Der Machtanspruch des Westens sei ethnozentrisch, rassistisch und

²³⁵ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. 32.

²³⁶ Vgl. Ebd., S. 1-33.

²³⁷ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. 11.

²³⁸ Vgl. Ebd.

²³⁹ Ebd., S. 11.

²⁴⁰ Ebd., S. 22.

²⁴¹ Vgl. Ebd., S. 10, 54-55, 71, 93, 273.

²⁴² Ebd., S. 147.

²⁴³ Ebd., S. 13.

²⁴⁴ Ebd.

imperialistisch.²⁴⁵ Dabei möchte Said zeigen, dass die westliche Wissenschaft dominant ist und als nach Macht strebender Diskurs bestimmt, was orientalistisch ist und was nicht; sie bestimmt zudem, wer das Recht hat, an diesem Diskurs teilzunehmen. Daraus folgen Fremdheitskonstruktionen, die nicht unbedingt negativ, aber dennoch bestimmend-dominant sind. Sie stellen eine bewusste Ausgrenzung, Fremdstellung des Anderen dar und basieren auf Vorurteilen und Stereotypen und führen außerhalb der Wissenschaft wiederum zu diesen. Es lässt sich somit behaupten, dass die Personen, die Fremdheitskonstruktionen vornehmen, die mächtigeren sind. Fremdheitskonstruktionen dienen dem Machterhalt, dem Ausbau und der Festigung der Machtstellung. Fremdheit wird konstruiert bzw. definiert; sie ist ethnozentrisch und betont Unterschiede, die vorher nicht so stark oder gar nicht wahrgenommen wurden.²⁴⁶

Said führt seine Beschreibung des Konzeptes der Orientalisierung des Orients also im Zusammenhang mit Fremdheitskonstruktionen durch und kommt zum Ergebnis, dass der Orientbegriff nicht nur eine europäische Wahrnehmungsperspektive, sondern auch signifikanter Ausgangspunkt der europäischen Selbstwahrnehmung ist. Nach Wierlacher sind Fremdheitskonstruktionen intentional gesteuerte Fremdstellungen von Menschen, Kulturen, Subkulturen oder Sachen, die deren Ansehen und Selbstwert zu schwächen, zu pervertieren oder zu liquidieren suchen und auf Vorurteilen basieren. Sie dienen dem Aufbau vorurteilsgeleiteter Herrschaft.²⁴⁷ So kann auch die Fremdheitskonstruktion des Westens vom Orient als bewusste Abgrenzung des Westens vom Orient gedeutet werden, durch die demzufolge das Überlegenheitsgefühl des Westens gestärkt wird. Saims Kritik der politischen Macht des Westens im 19. und 20. Jh. wird in Zusammenhang mit der in dieser Arbeit untersuchten Reiseliteratur gestellt und sein Konzept des Orientalismus, dass dieser ein Diskurs ist, der im Kontext einer geopolitischen Überlegenheitsposition entstand, zu dominieren und zu kolonisieren sucht, wird als Hypothese für die Untersuchung in der vorliegenden Arbeit gelegt.

In seiner Analyse des Orientalismus erklärt Said die komplexe Homogenität der dargestellten Kontexte des Westens. Der Kulturkritiker und Professor Ziauddin Sardar führt weiter aus:

Das Problem des Orientalismus besteht darin, dass es überhaupt existiert. Und weil er existiert, leben wir in einer Welt, in der die Realität unterschiedlich wahrgenommen, ausgedrückt und erfahren wird und auf Grund von Missverständnissen eine große Kluft entsteht.²⁴⁸

Ausgehend von dieser Feststellung Sardars hoffe ich durch meine Untersuchung europäischer Reiseliteratur über Marokko zu einer stärkeren Bewusstmachung dieser Unterschiedlichkeit des konstruktiven Blickes auf die marokkanische Kultur, und indirekt, etwas zur Aufklärung mancher durch den orientalistischen Diskurs perpetuierten Missverständnisse beizutragen, sowie schließlich, einen Beitrag zur Reduzierung dieser historisch entstandenen Kluft zu leisten – wenngleich Unterschiede zwischen Kulturen nicht nivelliert werden können und sollten.

²⁴⁵ Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, S. 9-39.

²⁴⁶ Vgl. Ebd.

²⁴⁷ Wierlacher, Alois: *Kulturthema Fremdheit, Leitbegriffe und Problemfelder Kulturwissenschaftlicher Fremdforschung*, S. 74-75. Sowie Högrefe, Wolfram: *Die epistemische Bedeutung des Fremden*, S. 74.

²⁴⁸ Sardar, Ziauddin: *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*, S. 7.

2.2.4 Fremdheit in der Reiseliteratur

Die Reiseliteratur wird seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts deutlich geprägt vom Phänomen der Erfahrung des Fremden.²⁴⁹ Die Schriften der Reisenden lassen sich in verschiedenen Wissenschaftsbereichen wie Literaturwissenschaft, Sprachwissenschaft, Kulturanthropologie und Ethnologie ansiedeln. In den Vordergrund rückt die narrative Erzählweise des Autors. Thomas Bleicher stellt fest, dass die Gattung Reisebericht nicht nur eine kenntnis-, sondern auch eine erkenntnisvermittelnde Funktion hat. Diese taucht erst durch die Konfrontation des Reisenden wie auch des Lesers mit dem „Fremden“²⁵⁰ auf. Er führt weiter an, dass:

die Erfahrung des Reisenden und die Auseinandersetzung mit dem Fremden [...] für den Reisenden wie für den Leser Innovationscharakter besitzen und zu künstlerischen und geistigen Entwürfen anleiten können. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse sind nicht immer nur rational, sondern auch schon zugleich ästhetisch, da sie Entwurfscharakter besitzen.²⁵¹

Die Fremdheitserfahrung des Reisenden ist Teil des Austausches, der zwischen Kulturen immer wieder stattfindet, ganz im Sinne der Definition Wierlachers, dass nach ihm Kulturen als „relativ offene und dynamische Systeme“ aufgefasst werden und „auf Austausch angelegt sind, sich wandeln und in diesen Wandlungen sich wechselseitig konstituieren.“²⁵²

Doch nicht nur die Reise selbst, sondern auch die Rezeptionsmöglichkeit literarischer Reisedarstellungen führt zur Sinnkonstruktion einer Kultur des Anderen.²⁵³ Denn in diesen Texten wird der Zugang zur Selbstausslegung von Kulturen über Texte ermöglicht²⁵⁴, wobei der Autor seine Wahrnehmungen und Vorstellungen auf die Grundlage von literarischen, kulturanthropologischen, historischen und philosophischen Perspektiven einer Kultur transportiert. Es geht also nicht nur um den Text selbst, sondern um die kulturanthropologische Auffassung von Kultur, transportiert im Medium des Textes. Die vom Autor eines Reiseberichts beschriebenen Deutungen und Wertungen sind durch Mehrdeutigkeiten, Konventionsbrüche, Erwartungstäuschungen gekennzeichnet²⁵⁵, die die Konstruktion eines Bildes im narrativen Zusammenhang bewirken.

2.3 Die Methode der kontrapunktischen Analyse und ihre Anwendung

Im Kontext der Postkolonialstudien bezieht sich Edward Said auf koloniale Texte des 19. Jahrhunderts. Er kritisiert die Verfasser und ihre kolonialen Texte in ihrer Komplexität und

²⁴⁹ Brenner, Peter: *Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts*, S. 15.

²⁵⁰ Vgl. Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur*, S. 25-26.

²⁵¹ Ebd., S. 26.

²⁵² Wierlacher, Alois: *Interkulturalität*, S. 259.

²⁵³ Esselborn, Karl: *Lesen*. In: Andrea Bogner/Alois Wierlacher (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*, S. 291.

²⁵⁴ Vgl. Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, S. 202-260.

²⁵⁵ Vgl. Esselborn, Karl: *Lesen*., S. 290.

Widersprüchlichkeit zwischen Imperialismus und Widerstand. Edward Said wendet hierbei die Methode des *Contrapunctal Reading* an. Diese Methode hat eine zentrale Bedeutung in seinem Werk *Kultur und Imperialismus* (1993) eingenommen. Said versteht darunter ein Konzept, das er aus der Musiktheorie von Johann Sebastian Bach (1685 - 1750) entlehnte und welches er gegen eine Theorie des Kulturarchivs richtete, die dieses als eindeutig verstand. Said zufolge ist das Kulturarchiv nicht eindeutig, „[...] sondern kontrapunktisch, mit dem Bewusstsein der Gleichzeitigkeit der Metropolitanischen Geschichte, um seine eigene Identität zu formulieren, braucht es selbst widersprechende Stimmen, Gegensätze, Negative und Oppositionen“²⁵⁶.

Die Methode von Said veranschaulicht, wie in der Kolonialliteratur die beschriebene Kultur zu einer in sich geschlossenen verschmilzt und wie das darin entwickelte Konzept des (imaginären) Orientalismus die Kultur des anderen darstellt.²⁵⁷ Mein Bezugsobjekt übereinstimmt im Wesentlichen mit dem von Edward Said. Die Reiseberichte dieser Arbeit stammen aus der gleichen zeitlichen und historischen Dimension des 19. Jahrhunderts und sind Teil des von Said beschriebenen kolonialen Diskurses, den er mit seiner *Theorie des Orientalismus* analysiert.

Saids Orientalismustheorie diskutiert das Thema der Dominanz einer Kultur. Es geht dabei um die Frage nach der Position des westlichen Beobachters zwischen Autorität, Objektivität und dem universellen Diskurs des modernen Westens, wodurch das Kolonisieren unterstützt und anerkannt wird.²⁵⁸ Daher schlägt Said die Metapher der Methode des kontrapunktischen Lesens vor, die ergänzende Vorgangsweisen bezeichnet, um die verschiedenen Stimmen der dominierten Kultur wahrnehmbar zu machen. Dadurch soll die Kolonialliteratur im Lichte einer erneuten Lektüre geöffnet und die Produktion des Westens vor seinem imperialen Hintergrund gelesen werden. Dabei wird erkannt, dass Identitäten hybrid sind und im Austausch entstehen können. Said führt diese Methode ein, indem er sie mit der Geschichte der vergleichenden Literatur konfrontiert; er definiert sie wie folgt:

Das Kontrapunktische Lesen ist [...] die Lektüre eines Textes mit wachem Verständnis für das, was im Spiel ist, wenn ein Autor beispielsweise darlegt, dass eine koloniale Zuckerplantage wichtig für die Aufrechterhaltung eines besonderen Lebensstils in England ist. Anspielungen auf Australien in David Copperfield oder auf Indien in Jane Eyre werden gemacht, weil sie möglich sind, weil die britische Macht (und eben nicht die Phantasie des Romanautors) beiläufige Hinweise auf diese Besitzergreifungen ermöglicht hat.²⁵⁹

Nach Said beinhaltet das kontrapunktische Lesen eines Textes also ein Verständnis für das Historische, was der Autor in seinem Text eher unbewusst einbezieht. Dies gilt vor allem für literarische Texte, deren formelle sowie historische Anfänge und Abschlüsse nicht begrenzt sind. Die betreffenden europäischen Texte des 19. Jahrhunderts fallen unter die Kriterien des Imperialismus und waren eine gute Vorbereitung für ihn. In seinem Buch *Kultur und Imperialismus* zentriert Said die Epoche des 19. Jahrhunderts. Der Ansatz des

²⁵⁶ Said, Edward: *Kultur und Imperialismus Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, S. 92.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 13-33.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 37-48.

²⁵⁹ Ebd., S. 112.

kontrapunktischen Lesens hat das Ziel, koloniale Texte in ihrer Komplexität und in ihren gegensätzlichen Darstellungen zu analysieren.²⁶⁰ Said zeigt durch diese Methode, dass die narrativen Elemente eine wichtige Grundlage für die Darstellungen zwischen Widerstand und Imperialismus hatten.²⁶¹ Koloniale Texte des 19. Jahrhunderts beinhalten und katalysieren gleichzeitig die Kolonialidee in Form einer dominanten Ideologie. Dabei greift Said Frankreich und England als Beispiel heraus.²⁶² Für die Reiseberichte, die in dieser Arbeit untersucht werden sollen, stellt sich als Forschungsfrage, inwiefern diese als koloniale Texte verstanden werden können, und wenn ja, woran das erkennbar wird.

Dieser Gedanke ist der Ausgangspunkt der Methode des kontrapunktischen Lesens. Daher muss die kontrapunktische Lektüre sowohl die Prozesse des Imperialismus als auch des Widerstandes gegen ihn berücksichtigen, was durch eine Erweiterung der Lesart dieser Texte erreicht werden kann. Als Beispiel veranschaulicht Said durch das Werk *L'Etranger* die komplette vorhergehende Geschichte von Frankreichs Kolonialismus und dessen Zerstörung des algerischen Staats sowie die spätere Entstehung des unabhängigen Algeriens, dem sich Albert Camus entgegenstellt.²⁶³ Said verwendet diese Methode, um die methodische Seite des Imperialismus zu zeigen, also die Art und Weise, in der die britische, französische und die amerikanische nationale Kultur ihre Dominanz in den peripheren Regionen etablierten:

Mit einem kontrapunktischen Blick auf die unterschiedlichen Erfahrungen, die den Nährstoff dessen bilden, was ich ineinander verflochtene Geschichten genannt habe, will ich eine Alternative zu formulieren versuchen, eine Alternative zur Politik der Schuldzuweisung und zu der erst recht destruktiven Politik der Konfrontation und Feindseligkeit.²⁶⁴

Said entwickelte also ein theoretisches Modell, in dem er ein Prinzip musikalischer Komposition zur Grundlage einer allgemeinen Theorie kultureller Beziehungen machte. Es ging ihm dabei darum zu zeigen, wie Imperialismus in der Literatur funktioniert. Ausführungen über den Imperialismus als Ideologie finden sich bereits in dem Kapitel *Erzählung und sozialer Raum* in seinem Werk *Kultur und Imperialismus* (1993). Hier äußert Said nicht nur seine Kritik an den im Westen entstandenen Diskursen über die Außenräume der westlichen Welt, sondern stellte auch andere Forscher und ihre Kritik am westlichen Diskurs dar, z. B. Jonah Raskins *The Mythodology of Imperialism*, Gordon Lewis' *Slavery, Imperialism and Freedom*. Der Hinweis auf sie bestätigt, dass die Literatur des 19. Jahrhunderts nicht nur Bilder über die andere Kultur erzeugte, sondern auch Selbstbilder. Letzteres kann erklärt werden, indem auf die Annäherung an das Anderssein und auf die Fähigkeit jeder Kultur reflektiert wird sowie ihre Stimme, in einer anderen Kultur hörbar zu machen.²⁶⁵

²⁶⁰ Streit, Wolfgang: *Einführung in die Postkolonialismus-Forschung: Theorien, Methoden und Praxis in den Geisteswissenschaften*, S. 71.

²⁶¹ Vgl. Said, Edward: *Kultur und Imperialismus*, S. 107-108.

²⁶² Vgl. Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen*, S. 97.

²⁶³ Vgl. Said, Edward: *Kultur und Imperialismus*, S. 112.

²⁶⁴ Ebd., S. 55.

²⁶⁵ Vgl. Said, Edward: *Kultur und Imperialismus*, S. 107.

In den Reiseberichten manifestieren sich verschiedene Narrative des Imperialismus, in denen der Zusammenhang zwischen Macht und historischer Erzählung auf verschiedene Weisen zum Ausdruck kommt. Zunächst kläre ich deshalb nach Foucault die methodischen Grundlagen der Narrative („Diskurse“) von Reiseberichten.

2.4 Diskursanalyse nach Michel Foucault

Die meisten Definitionen des Diskursbegriffs konvergieren darin, dass Diskurs eine soziale Praxis darstellt, die die Weitergabe von Ideen und Wissen innerhalb der Gesellschaft ermöglicht (hier sprechen wir von Diskurs als Kommunikationsmittel) und, dass es sich um eine intellektuelle und mentale Produktion handelt, sei es in Form von Prosa oder Poesie, Text oder Rede, individuell oder kollektiv, subjektiv oder institutionell²⁶⁶ (und hier geht es um den Inhalt des Diskurses).

Michel Foucault (1924-1984), einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, konzentrierte sich in seinen Werken auf die Grundbegriffe Diskurs, Wahrheit, Wissen und Macht, um danach zu forschen, wie Wissen in einer Gesellschaft entsteht. Er setzte sich in diesem Zusammenhang intensiv mit dem Begriff Wahnsinn in seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (frz. *Folie et déraison*) (1961) auseinander, sowie mit Themen wie Kriminalität, Strafen und sozialen Praktiken in Gefängnissen, da alle diese Bereiche von Diskursen abhängig sind und somit für Foucault geeignete Untersuchungsbereiche darstellen.

In seiner Inauguralvorlesung am *Collège de France* (1970) beschrieb Foucault Diskurse als eine Gesamtheit von Aussagen²⁶⁷, die in gesellschaftlichen Zusammenhängen als „materielle Produktionsinstrumente“, „mit denen auf geregelte Weise soziale Gegenstände wie ‚Wahnsinn‘ [...], ‚Sexualität‘ [...], ‚Normalität‘ [...] und die ihnen entsprechenden Subjektivitäten produziert werden.“²⁶⁸ Demnach ist der Diskurs „[...] vielmehr ein bevorzugter Ort, einige ihrer bedrohlichsten Kräfte zu entfalten“²⁶⁹, wobei „die Verbote, die ihn treffen, nur allzu bald seine Verbindung mit dem Begehren und der Macht [offenbaren].“²⁷⁰ Hier betont Foucault, dass Diskurse nicht frei, spontan oder improvisatorisch produziert werden, sondern jeder Diskurs, welcher auch immer er sein mag, von Bezügen (religiös, politisch, intellektuell etc.) und Kontext (z. B. eine Rede in einem Klassenzimmer, eine Predigt von einer Kanzel, ein Gespräch im Kontext einer persönlichen Beziehung) bestimmt wird und jeder Diskurs bestimmte Ziele (Information, Überzeugung) zu anderen Überlegungen hat, die die Produktion dieses Diskurses einrahmen.²⁷¹

²⁶⁶ Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Frankfurt a. M., 1987.

²⁶⁷ Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Erste Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008; Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, 473-700, hier S. 545.

²⁶⁸ Foucault, Michel: „*Die Ordnung des Diskurses*“, S. 8.

²⁶⁹ Vgl. Foucault, Michel: „*Die Ordnung des Diskurses*“, S. 8.

²⁷⁰ Ebd., S. 8.

²⁷¹ Foucault, Michel: „*Die Ordnung des Diskurses*“, S. 8.

Um zu zeigen, wie der Diskurs in gesellschaftlichen Zusammenhängen funktioniert, stellt Michel Foucault eine Reihe von Verfahren vor. Das häufigste dieser Verfahren ist das Verbot, denn:

Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, dass schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann. Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts - dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert.²⁷²

In seiner Theorie unterteilt Foucault die Produktion des Diskurses in extern und intern geregelte gesellschaftliche Prozeduren, die die Produktion des Diskurses kontrollieren, denn „in jeder Gesellschaft [wird] die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“²⁷³, und zwar durch gewisse Ausschlussprozeduren,²⁷⁴ die „die Produktion des Diskurses kontrollieren, nämlich das Verbot, dann die Trennung von Vernunft [...] und Wahnsinn, den Willen zur Wahrheit [...]“. ²⁷⁵ Mit dieser Trennung meint Foucault, dass der Diskurs der Vernunft logisch und kohärent ist und daher akzeptiert wird. Hingegen, was die Rede des sogenannten Narren betrifft, so wird sie abgelehnt.

Die Aufgabe der oben genannten Prozeduren liegt darin, „die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“²⁷⁶ Daher sucht jede Gesellschaft Methoden, durch die sie die Produktion des Diskurses kontrolliert, d. h. durch die Mittel der Macht, weil „[...] der Diskurs in der Ordnung der Gesetze steht, dass man seit jeher über seinem Auftreten wacht, dass ihm ein Platz bereitet ist, der ihn ehrt, aber entwaffnet, und dass seine Macht, falls er welche hat, von uns und nur von uns stammt.“²⁷⁷

Einerseits trennt Foucault den Autor vom Diskurs, da:

„(...) Im Mittelalter (...) die Zuschreibung an einen Autor im Bereich des wissenschaftlichen Diskurses unerlässlich (...) war, denn sie war ein Index der Wahrheit. Man war sogar der Auffassung, daß ein Satz seinen wissenschaftlichen Wert von seinem Autor beziehe. Seit dem 17. Jahrhundert hat sich diese Funktion [...] immer mehr abgeschwächt: die Rolle des Autors besteht nur mehr darin, einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben.“²⁷⁸

²⁷² Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, S.11.

²⁷³ Kittler, Friedrich (2008): *Diskurstheorie statt Hermeneutik. Gesichter der Wissenschaft*, URL: <http://www.goethe.de/wis/fut/dos/gdw/kit/de3212992.htm>. Zugriff am 30.05.2012 um 13:45 Uhr.

²⁷⁴ Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 14.

²⁷⁵ Foucault, Michel: *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 104-105.

²⁷⁶ Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*, S. 7.

²⁷⁷ Ebd., S. 6.

²⁷⁸ Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*, S. 20.

Andererseits ist die Position des Autors auch eine der internen Prozeduren, die einen bestimmenden Faktor für die Gestaltung der Bedeutung des Diskurses darstellt. Es handelt hier von dem Autor „als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts.“²⁷⁹

Aber was ist am Diskurs so gefährlich, fragt Foucault, dass er den Gesetzen der Überwachung unterliegen muss? Die Antwort liegt im Verhältnis des Diskurses zur Macht. Er ist ein Mittel des Zugangs zur Macht, da die Produktion eines kohärenten, starken und überzeugenden Diskurses den Zugang zu ihr erleichtert. Der Diskurs ist die Macht selbst, also versucht jeder, – welcher Art auch immer – seine Rede umzusetzen.²⁸⁰ Foucault führt eine Verbindung zwischen Macht und Wissen an, der eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Wenn Macht die Auffassung eines „offene[n] mehr oder weniger organisierte[n] [...] koordinierte[n] Bündel[s] von Beziehungen“²⁸¹ trägt, sei Wissen dessen Ausdruck und dessen Struktur, mit der man die Wahrheit produziert:²⁸² „Wir sind der Produktion der Wahrheit durch die Macht unterworfen und können die Macht nur über die Produktion der Wahrheit ausüben.“²⁸³ Daher, so führt Foucault weiter aus, steht Macht immer in Verbindung mit dem Diskurs und seiner Ökonomie: „[Es] gibt keine Machtausübung ohne eine bestimmte Ökonomie der Diskurse der Wahrheit, eine Ökonomie, die innerhalb dieses Kräftepaars und von ihm ausgehend funktioniert.“²⁸⁴ Macht tritt dabei nicht explizit und nicht deutlich beobachtbar auf, sondern ist oft bereits implizit vorhanden und zugelassen worden:

Dass man die Macht akzeptiert, liegt ganz einfach darin, dass sie nicht nur als nein sagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt.²⁸⁵

Die Frage nach der Macht bei Foucault kann man nun mit der philosophischen Grundlage der Kolonialauffassung bei Said verbinden, der die politische Machtausübung mit dem Wohl des Gemeinwesens gleichsetzte: In seiner Kolonialpolitik wollte sich der Westen auf das in eroberten Ländern geltende ‚Staatssystem‘ stützen. So erklärt Said, dass die kulturellen Beschreibungssysteme des Westens tief von den Strategien der Macht durchzogen sind. Diese Machtbeziehungen stellen in jeder Gesellschaft: „ein komplexes Geflecht von zur Wahrheit geronnenen westlichen Aussagen über den Orient und dessen bildliche, verbale und schriftliche Repräsentation in Kunst, Literatur und Wissenschaft dar.“²⁸⁶

²⁷⁹ Foucault, Michel. „Die Ordnung des Diskurses“, S. 20.

²⁸⁰ Ebd., S. 8

²⁸¹ Vgl. Foucault, Michel: *Dispositive der Macht*, S. 126.

²⁸² Vgl. Ebd.

²⁸³ Ebd., S. 76.

²⁸⁴ Ebd., S. 76

²⁸⁵ Ebd., S. 35.

²⁸⁶ Attia, Iman (Hrsg.): *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, S. 31.

Die Grundlage des Analyseteils dieser Arbeit ist einerseits Foucaults Diskurstheorie, die hier die Herausarbeitung signifikanter Diskurse des Westens über den Nicht-Westen gerichtet werden soll, und andererseits die Theorien von Edward Said zum Orientalismus, der diesen mit der Diskurstheorie verknüpft. Vor diesem Hintergrund sollen anhand der Reiseberichte, die in den Berichten enthaltenen verschriftlichten, Wahrnehmungen und Beobachtungen der Reiseautoren beschrieben und im Hinblick auf kulturelle sowie koloniale Prägung und den Umgang mit wahrgenommener Fremdheit analysiert werden.

2.5 Ansätze und Ausführungen der Kulturthementheorie

Im Vordergrund dieser Arbeit steht der Gedanke, wie die reisenden Autoren verschiedene Phänomene der Kultur Marokkos verstanden und wie sie die Themen/Topoi dargestellt haben. Diese verstehe ich in meiner Arbeit als sogenannte Kulturthemen, weil sie eine Repräsentanz der ausgewählten Themen darstellen und eine gewisse Relevanz beinhalten. Diese Relevanz wird anhand von Fatima Mernissi im Analyseteil erklärt.

Diese Kulturthemen werden anhand der Autoren und des kontextuellen Zusammenhangs der Textausschnitte dargestellt. In diesem Kontext konzentriert sich die Analyse der ausgewählten Reiseberichte auf die Kulturgeprägtheit der reisenden Autoren und ihren Blick auf Marokko. Dieser ist an Kulturthemen zu Marokko erkennbar.

Die selektive Beobachtung in den Reiseberichten der reisenden Autoren entspricht Hudson-Wiedemanns These der Wahlkriterien kulturell relevanter Themen: Der Autor meint damit, dass sich die Wahlkriterien eines Themas mit dem Grad ihrer Repräsentanz für eine Fremdkultur verbinden und die damit verbundene Wichtigkeit der Repräsentanz mit dem Interesse des Zielpublikums an dieser übereinstimmt.²⁸⁷ Der Themenkomplex der Reiseberichte geht von den subjektiven und objektiven lokalen Erfahrungen in bestimmten Regionen in Marokko aus. Der Schwerpunkt der Reiseberichte umfasst Ausschnitte und den Charakter der marokkanischen Kultur, die entweder durch Beobachtungen oder Kontaktsituationen bzw. Freundschaften zwischen Einheimischen und reisenden Autoren entstehen. Die Reiseberichte an sich sind aus der Perspektive der Kulturthementheorie als Texte nur bedingt geeignet, um kulturelle Themen Marokkos (wie z. B. ‚Harem‘, ‚Fanatismus‘, Gastfreundschaft) für andere Kulturen verständlich zu machen, weil sie nicht von Vertretern der eigenen Kultur (also hier Marokko) verfasst wurden, sondern aus der Außenperspektive, wodurch sie kulturelle Themen Marokkos nur in einem begrenzten Zeitraum darstellen. Dennoch lassen sich in den Reiseberichten Kulturthemen identifizieren, die als solche untersucht werden können und dadurch den kulturspezifischen Blick der reisenden Autoren mit seinen Stereotypen und Fremdbildern sowie dessen Selektivität besser erkennen lassen. Dem Zusammenhang zwischen diesen Begriffen widme ich mich im Folgenden.

In der kulturellanthropologischen Forschung ist die Auffassung von ‚Kultur als Text‘ vorherrschend. Demzufolge wird der Zugang zu Kultur als Text nur möglich, indem der Begriff

²⁸⁷ Vgl. Hudson-Wiedemann, Ursula: *Cultural Studies und Kulturthematika Praxis*, S. 200-205.

Text verschiedene symbolische Ausdrücke beinhaltet.²⁸⁸ Die Kulturthementheorie, die vor allem in der Interkulturellen Germanistik zur Anwendung kommt, basiert auf dem Konzept von Oplers Grundzügen oder wesentlichen Tendenzen einer Kultur²⁸⁹ und Luhmanns Ansatz der Kultur als Kommunikation.²⁸⁹ Dafür muss herausgearbeitet werden, wie der Begriff ‚Kultur‘ in dieser Arbeit verstanden werden soll.²⁹⁰ Luhmanns Ansatz beschreibt Kultur als Kommunikation und arbeitet heraus, dass Kulturen sich durch ihren „Themenvorrat“ konstituieren,²⁹¹ womit der Zusammenhang zwischen Themen und Kulturen akzentuiert wird. Dieser liefert eine Grundlage dafür, die Themen der in dieser Arbeit später darzustellenden deutsch- und französischsprachigen Reiseberichte als Diskurse zu behandeln²⁹² und zu untersuchen, wie die Autoren die Kultur von Marokko charakterisieren, welche Themen sie dabei in den Vordergrund stellten und wie sie diese Themen verstanden.²⁹³ Insofern greife ich in meiner Arbeit auf eine Annäherung an den Kulturbegriff von Niklas Luhmann zurück.

Kultur wird dabei gemäß den Ausführungen von Wierlacher auch zum Diskursfeld zwischen den Kulturen, zu dessen Wesen die „Interdependenz des Eigenen und Fremden“²⁹⁴ gehöre. Im Bereich der Kulturvermittlung sollte ein Text sowohl repräsentativ für die zu vermittelnde Kultur als auch relevant für den Leser als Adressaten sein, denn Repräsentanz und Relevanz stehen in einer komplementären Beziehung.²⁹⁵ Der erste Wissenschaftler, der sich mit Kulturthemen auseinandergesetzt hat, war der amerikanische Sozialanthropologe Morris E. Opler. Ihm zufolge sind: „[...] Kulturthemen in allen Kulturen inhärente und sie gleichermaßen konstituierende, verhaltensbestimmende, explizite oder implizite dynamische Einstellungen, die Aktivität bewirken, indem sie in »Verhalten oder Überzeugungen« umgesetzt werden [...]“²⁹⁶

Diese Einstellungen und Ausdrucksformen eines Themas kommen in jeder Kultur meist gleichzeitig nebeneinander vor und ergänzen sich gegenseitig; sie können sich aber auch aufeinander beziehen und ein System von Themen bilden: „Themen sind komplexe Formen der Selbstversicherung und auch Selbstverständigung von Kulturen zu bestimmten Zeitpunkten, wobei das einzelne Thema »einen Grundzug oder eine wesentliche Tendenz der Kultur« repräsentiert.“²⁹⁷

²⁸⁸ Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*, S. 442 f.

²⁸⁹ Hudson-Wiedenmann: *Kulturthematische Literaturwissenschaft*, S. 453 f.

²⁹⁰ Vgl. Bausinger, Hermann: *Kultur*, S. 271.

²⁹¹ Vgl. Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, S. 224.

²⁹² Hier geht es um die Narration in Reiseberichten. Vgl. Moura, Jean-Marc: *Lire l'Exotisme*, S. 129.

²⁹³ Vgl. Bausinger, Hermann: *Kultur*, S. 271.

²⁹⁴ Wierlacher, Alois: *Architektur Interkultureller Germanistik*, S. 193 f.

²⁹⁵ Ebd., S. 448.

²⁹⁶ Ebd., S. 452.

²⁹⁷ Vgl. Wierlacher, Alois: *Architektur Interkultureller Germanistik*, S. 452.

Zwar sind die ausgewählten Themen dieser Arbeit aus Texten aus dem 19. Jahrhundert aufgegriffen worden, doch sind diese Themen immer noch aktuell, weil auch in der heutigen marokkanischen Gesellschaft über diese Themen viel geredet wird. Diese Aktualität ermöglicht, dass diese Themen mit den Theorien des 20. Jahrhunderts verknüpft werden können.

Nach Wierlacher haben Kulturthemen eine kulturspezifische Ausprägung und bieten ein Diskursfeld. In dieser Hinsicht definieren diese Kulturthemen einen bestimmten thematischen Diskurs über die Kultur Marokkos des 19. Jahrhunderts und bieten daher Ansätze für die Kulturvermittlung. Das heißt, die Themen werden zwar untersucht, es wird aber nicht genau geschrieben, wie man mit Hilfe der Themen Marokkos Kultur vermittelt, wie damals in den Texten Kulturvermittlung stattfand. Die Behandlung solcher Kulturthemen bietet die Möglichkeit, im Rahmen der Kulturvermittlung zu erfahren, wie ein Thema anhand einer bestimmten Textsorte konkret behandelt wurde. Hier handelt es sich um Reiseberichte, die in diesem Kontext als kulturelle Texte gesehen werden können. Dieser Gedanke spiegelt sich in der Theorie von Bachmann-Medick *Kultur als Text* wider, womit:

Kultur [...] vielmehr eine Konstellation von Texten [ist], die – über das geschriebene oder gesprochene Wort hinaus – auch in Ritualen, Theater, Gebärden, Festen usw. verkörpert sind. Kulturen werden also zum Diskursfeld zwischen den Kulturen, dessen Gegenstand ‚Interdependenz des Eigenen und Fremden‘ sei.²⁹⁸

Da Kulturen in Texten geäußert und durch sie vermittelt werden, sind die benutzten Reiseberichte in dieser Arbeit eine Vermittlungsinstanz zu Subkulturthemen, die ein ‚Kulturwissen‘ über Marokkos Kultur des 19. Jahrhunderts beinhalten, weil diese Themen bestimmte Diskurse über Marokko konstruieren.

Bezüglich der Kulturthementheorie erklärt Bernd Thum, dass ein Thema dann ein Thema ist, wenn es in verschiedenen Medien gleichzeitig abgehandelt wird und die Thematik sich in Leitbegriffen/Leitwörtern herauskristallisiert²⁹⁹ oder anders formuliert: Die diskursive Qualität von Themen ist dadurch gekennzeichnet, dass ein Thema dann ein Thema ist, wenn in der betreffenden Gesellschaft viel und kontrovers darüber geredet und geschrieben wird.

Der kulturthematische Ansatz von Opler und ebenso des Soziologen Niklas Luhmann beruht darauf, dass Themen nicht im Singular auftreten, sondern meistens in Relationsbeziehungen zu Sub- oder Gegenthemen.³⁰⁰ Anhand dieses thematischen Netzwerkes von Themen und Gegenthemen lassen sich die Grundzüge einer Kultur untersuchen, erschließen und vermitteln.³⁰¹

²⁹⁸ Vgl. Wierlacher, Alois: *Interkulturalität zur Konzeptualisierung eines Leitbegriffs interkultureller Literaturwissenschaft*, S. 168.

²⁹⁹ Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*, S. 453.

³⁰⁰ Vgl. Ebd.

³⁰¹ Hudson-Wiedenmann, Ursula: *Kulturthematische Literaturwissenschaft*. In: Wierlacher, Alois/Bogner, Andrea (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Germanistik*. Verlag J.B Metzler, Stuttgart/Weimar 2003, S. 448-456, hier S. 452.

Ausgehend von diesen Theorien über die kulturthematische Forschung sind Kulturthemen gut für die Kulturvermittlungspraxis. Hier können auch Reiseberichte eingeordnet werden, die somit für den interkulturellen Dialog zwischen Kulturen geeignet sind. In diesem Zusammenhang sollten Themen einerseits universell sein, d. h. „[...] auf universelle Probleme verweisen [...]“³⁰², aber gleichzeitig kulturspezifisch sein. Demnach können Themen zum einen als „transkulturell kulturelle Universalthemen“, als „elementare Orientierungen der ganzen Welt“³⁰³ betrachtet werden, z. B. Themen wie „[...] Arbeit, Essen, Zeit, Höflichkeit“, d. h., dass sie in jeder Kultur vorhanden sein können. Zum anderen können sie in einer kulturell besonderen, anderen, fremden Ausprägung existieren. Es herrscht also eine kulturelle Differenz. Diese ermöglicht erst „den Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen“.³⁰⁴

Anders formuliert: Die Kulturthemen werden als ein Verstehensrahmen konzipiert, innerhalb dessen kulturelle Außensichten und Innendeutungen besprochen werden. Dies führt – durch einen Dialog – zu einem Komplementärverhältnis zwischen den eigenen und den fremden Perspektiven.³⁰⁵

Hinsichtlich der obigen Ausführungen zu den Kulturthemen gilt die Annahme, dass die ausgewählten Themen/Topoi dieser Arbeit als Kulturthemen geeignet sind, da sie sich auf öffentliche Diskurse beziehen bzw. in diesen auftauchen und in der interkulturellen Fremderfahrung eine konstitutive Bedeutung haben, die weltweit, also universal, Anknüpfungsmöglichkeiten bietet.³⁰⁶ Somit zählen die Themen/Topoi dieser Arbeit zu den Themen, die eine wichtige Rolle für die Praxis der interkulturellen Literatur und Kulturvermittlung über kulturelle Grenzen hinweg, insbesondere aber zwischen Marokko und Deutschland, spielen.

2.6 Intertextualität

Die ausgewählten Reiseberichte überschneiden sich nicht nur auf thematischer Ebene, sondern beziehen sich auch auf intertextueller Ebene aufeinander, was vor allem in dem Reisebericht von Lenz zu sehen ist. In Verbindung mit dem Thema der Gastfreundschaft in Lenz' Reisebericht findet man z. B. intertextuelle Bezüge auf Rohlf's Reisebericht. Die Funktion dieser Verweise von einem der ausgewählten Reiseberichte auf einen anderen kann im Sinne der Theorien von Gérard Genette in seinem Werk *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe* (1982) analysiert werden. Zunächst soll in meiner Arbeit definiert werden, was eigentlich unter dem Begriff der Intertextualität zu verstehen ist: Der Terminus ‚Intertextualität‘ wird vor allem seit Ende der 1960er Jahre von der Literaturkritikerin Julia Kristeva in Anlehnung an Michail Bachtins Dialogizitätskonzept geprägt und von anderen Theoretikern weiterentwickelt; u. a.

³⁰² Thum, Bernd: *Kulturthemenorientierte Lehre im Rahmen einer interkulturellen Bildung*, S. 18.

³⁰³ Ebd., S. 13-32.

³⁰⁴ Ebd., S. 448.

³⁰⁵ Wierlacher, Alois: *Architektur Interkultureller Germanistik*, München 2001, S. 193.

³⁰⁶ Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*, S. 14.

sind hier Roland Barthes, Dominique Maingueneau, Michael Riffaterre und Gérard Genette zu nennen. In einer allgemeinen Fassung definiert das Metzler Lexikon die Intertextualität als: „[...] Bezug eines Textes auf andere Texte. Im weitesten Sinne umfasst Intertextualität alle Bezüge eines literarischen Textes zu anderen literarischen oder nicht literarischen Texten.“³⁰⁷

Die Leitlinien dieses Konzeptes der Intertextualität wurden mit der Theoretikerin Julia Kristeva Ende der sechziger Jahre formuliert und von Gérard Genette weiterentwickelt. Bei Kristeva lautet die Definition folgendermaßen: „Nous appellerons intertextualité cette interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte. Pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle.“³⁰⁸

Kristevas Konzept basiert auf der Idee, dass jeder literarische Text nicht von Grund auf neu geschrieben wird, sondern immer auch auf einem anderen Text basiert. Laut Kristeva ist jeder Text intertextuell³⁰⁹: „tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité [entre le sujet de l'écriture et le destinataire] s'installe celle d'intertextualité.“³¹⁰ Texte bilden also unendliche Netzwerke miteinander – sie stellen daher Bezugspunkte zueinander dar. Kristeva schlug vor, Texte durch ihre Beziehung zwischen dem Thema, dem Signifikant und dem Anderen zu analysieren. Diese Überschneidung bildet den Begriff ‚Ideologie‘, ein Konzept, das erlaubt, den Text auf dem Intertext zu artikulieren und ihn in jeder Kultur, Geschichte und Gesellschaft wiederzufinden. Für Kristeva ist sogar jede Gesellschaft, Kultur oder Geschichte ein Text.³¹¹ Eine intertextuelle Beziehung hängt von den unterschiedlichen kulturellen und soziokulturellen Kenntnissen und dem Vorwissen des Lesers ab, das er mitbringt, wenn er einen Text liest und interpretiert. In der Tat gründet die Intertextualität auf der Beziehung zwischen Produktion (der Autor) und Rezeption (der Leser).³¹² In Anlehnung an Kristeva entwickelte Gérard Genette dieses Konzept der Intertextualität weiter und ersetzte es durch eine umfassende Begriffsbestimmung unter dem Oberbegriff der Transtextualität, die als textuelle Transzendenz zu verstehen ist, „*transcendance textuelle du texte*“, das heißt alles, was zwei Texte zueinander in Beziehung setzen kann, „*tout ce qui le met en relation, manifeste ou secret, avec d'autres textes*“³¹³. Genette gliedert die Transtextualität in fünf Kategorien: die Intertextualität, Paratextualität, die Metatextualität, Architextualität und die Hypertextualität. Anbei wird kurz auf die Bedeutung jeder Kategorie eingegangen.

Das Konzept der Intertextualität basiert auf Kristevas Ansatz der Intertextualität. Genette versteht darunter „die effektive Präsenz eines Textes in einem anderen.“³¹⁴ Damit ist die

³⁰⁷ Burdorf, Dieter et al. (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*, S. 357.

³⁰⁸ Kristeva, Julia: *Problèmes de la structuration du Texte*, S. 311.

³⁰⁹ Vgl. Kristeva, Julia: *Le mot, le dialogue et le roman*, S. 85.

³¹⁰ Ebd., S. 85.

³¹¹ Vgl. Kristeva, Julia: *Probleme der Textstruktur*, S. 336.

³¹² Vgl. Broich, Ulrich et al.: „*Intertextualität*“ *Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, S. 20.

³¹³ Genette, Gérard: *La littérature au second degré*, S. 7.

³¹⁴ Vgl. Genette Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, S. 10.

Kopräsenz von zwei oder mehr Texten zu verstehen, die in expliziter Form, wie das Zitat, oder in weniger expliziter Form, wie z. B. als Plagiat, oder in einer impliziten Form, wie die Anspielung, möglich ist. Letzteres impliziert die Wahrnehmung der Beziehung zwischen den Texten durch den Leser. Die zweite Kategorie Paratextualität bezeichnet die Gestaltung eines Textes. Dabei handelt es sich um das Verhältnis zwischen dem (Haupt) Text und den ihn einrahmenden textuellen Elementen (den Paratexten); darunter fallen beispielsweise die Titel- und Gattungsangabe, Widmung, Impressum, Vorwort, Anmerkungen und Nachwort.³¹⁵ Der Paratext dient als unverzichtbarer Index für die Rezeption und Interpretation der Arbeit, insofern sie die Verbindung zwischen Text und Leser strukturiert. Wie Bruce bemerkt, ist diese Strukturierung durch Textkonventionen gekennzeichnet, die das Objekt innerhalb der Kultur und den Text innerhalb der literarischen Institution definieren.

Bei der Metatextualität handelt es sich um die Beziehung zwischen Textinformation in einem Text und seiner Kritik, die in Form eines Kommentares oder einer Rezension realisiert sein kann, wobei es nicht unbedingt sein muss, dass der Text, mit dem man sich auseinandersetzt, zitiert wird.

Die dritte Kategorie Architextualität bezeichnet den Bezug des Textes zu seiner Gattungszugehörigkeit (Poesie, Essay, Roman usw.), die durch paratextuelle Indizien (z. B. Untertitel, Nachwort) gestiftet wird. Mit Bezug auf die fünfte Kategorie Hypertextualität schreibt Genette : „[...] hypertexte [est] tout texte dérivé d'un texte antérieur par transformation simple (nous dirons désormais transformation tout court) ou par transformation indirecte : nous dirons imitation“³¹⁶

Hypertextualität drückt sich nach Genette durch Parodien, Verkleidungen etc. aus. Bei einer hypertextuellen Beziehung überlagert ein Text (Hypertext) einen anderen, älteren Text (Hypotext). Es sind Texte, in denen wir einen mehr oder weniger offiziellen Verweis auf einen anderen Text wahrnehmen. Diese Kombination erstellt ein Netzwerk, welches die Texte in Abhängigkeit zueinanderstehen lässt.

Genette definiert die Intertextualität nicht anders als Kristeva, vertieft aber dieses Konzept als Transtextualität, die er als textuelle Transzendenz des Textes verstand. Wie bereits erwähnt wurde, manifestiert sich die Transtextualität laut Genette auf fünf verschiedenen und parallelen Weisen. Während Genette versucht, zusammenhängende Kategorien voneinander abzugrenzen, die dazu dienen, die Textanalyse zu erleichtern, scheinen einige dieser Kategorien verworren zu sein und manchmal (oder sogar oft) sind Textbeispiele gleichzeitig an mehreren Kategorien beteiligt; zum Beispiel könnte ein Titel sowohl paratextuell als auch intertextuell sein.

Die thematischen Zusammenhänge und intertextuellen Bezüge in den Reiseberichten spiegeln die Diskursivität der Reiseberichte und die Kolonialidee wider. An die Diskursivität der Themen knüpft diese Arbeit methodisch an und stützt sich dabei auf Luhmann³¹⁷ und

³¹⁵ Groene, Maximilian / Reiser, Frank: *französische Literaturwissenschaft: Eine Einführung*, S. 212.

³¹⁶ Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré.*, S. 13.

³¹⁷ Siehe das Unterkapitel dieser Arbeit: 2.5 *Ansätze und Ausführungen der Kulturthementheorie*.

Foucault.³¹⁸ Obwohl die Reiseberichte aus dem gleichen Zeitraum des 19. Jahrhunderts stammen, woraus sich ein enger thematischer Zusammenhang ergibt, der diskursiv konstatiert wird, werden die ausgewählten Themen bei den Autoren dennoch in manchen Textstellen unterschiedlich positioniert; ein Thema wird über mehrere Kapitel verstreut, und auch unterschiedliche Facetten eines Themas werden dargestellt.

2.7 Methodische Vorgehensweise bei der Analyse

Diese Arbeit analysiert die von den reisenden Autoren dargestellten Themen in den ausgewählten deutschen und französischen Reiseberichten und die daraus resultierenden Diskurse, die ein bestimmtes Bild Marokkos als orientalische Gesellschaft vermitteln. Diese Diskurse stehen vor dem Hintergrund des geschichtlichen Kontextes Marokkos des 19. Jahrhunderts. Da ich hier die emische Sicht der Reiseautoren in dieser Arbeit priorisiere, wird darauf verzichtet, den Wahrheitsgrad bzw. die historische Richtigkeit dieser Reiseberichte zu überprüfen. Es wird dementsprechend kein Vergleich mit den damaligen objektiven Verhältnissen in der marokkanischen Gesellschaft angestrebt.

Die Analyse der Reiseberichte soll in folgenden Kontexten stattfinden: zeitgeschichtlich, begrifflich und literaturgeschichtlich. Die Methodik der Analyse der Texte wird von den Ansätzen und Ausführungen der Kulturthementheorie, den Theorien Gérard Genettes (Figures III) (Diskurs der Erzählung) und Jean-Marc Mouras *Lire L'exotisme* geleitet. Letzterer betrachtet die Reiseliteraturforschung Ende des 19. Jahrhundert als *l'Exotisme Triomphant*. Diesem Konzept zufolge hatten die reisenden Autoren (Händler, Soldaten, Ärzte, Wissenschaftler) eine hohe Bereitschaft, in weit entfernte Gebiete außerhalb Europas zu reisen.

Da die Texte in dem gleichen thematischen wie zeitlichen Rahmen des 19. Jahrhunderts eingebettet sind, ermöglicht dies eine Vorbereitung und Veranschaulichung der Themen und Topoi sowie der dargestellten Diskurse über Marokko als orientalische Gesellschaft, bevor diese Diskurse verortet werden.

Die Auswahl von bestimmten Themen wie ‚Harem‘, ‚Fanatismus‘ und ‚Gastfreundschaft‘, begründet sich auch durch seine Relevanz und Häufigkeit in den ausgewählten Reiseberichten. Auch aus diesem Grund befasst sich diese Arbeit mit Repräsentationen sowie Ausführungen zu jedem Thema in den ausgewählten deutschen und französischen Reiseberichten.

Die obigen Ausführungen zu den Autorenbiografien liefern die Grundlage für die Erklärung der Herangehensweise der Autoren an die Beschreibung des kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens der Marokkanerinnen und Marokkaner. Da die Texte aus einer männlichen Position heraus geschrieben und im Zuge des Imperialismus verfasst wurden, ist es sinnvoll, die Analyse mit der Diskursanalyse von Michel Foucault und der Analyse des Orientalismus von Edward Said zu verbinden. Durch den Einbezug dieser Theorien soll die Darstellung und Analyse der Texte eine tiefergehende Erklärung der abendländischen Sichtweise von in dieser Arbeit ausgewählten Topoi über Marokko des 19. Jahrhunderts mit seinem kulturgeschichtlichen Hintergrund liefern.

³¹⁸ Siehe das Unterkapitel dieser Arbeit: 2.4 Diskursanalyse nach Michel Foucault.

Die ausgewählten Reiseberichte überschneiden sich nicht nur auf thematischer Ebene, sondern beziehen sich auch auf intertextueller Ebene aufeinander, was vor allem in dem Reisebericht von Lenz zu sehen ist. In Verbindung mit dem Thema der Gastfreundschaft in Lenz' Reisebericht findet man z. B. intertextuelle Bezüge auf Rohlf's Reisebericht. Die Funktion dieser Verweisungen von einem der ausgewählten Reiseberichte auf einen anderen kann im Sinne der Theorien von Gérard Genette in seinem Werk *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe* (1982) analysiert werden, indem der Begriff der Intertextualität terminologisch präziser gefasst wird.

2.8 Konsequenzen für die Grundlagen

In dieser Arbeit spielt die Reiseliteratur eine wichtige Rolle, denn durch diese wurden im 19. Jahrhundert allgemeine Kenntnisse über Marokko vermittelt. Daher kann die Reiseliteratur als symbolische und materielle Dimension von Kultur verstanden werden.

Der Reiseliteratur zugrundeliegende Gedanke, demzufolge durch Literatur die Annäherung an eine Kultur erreicht werden soll, kann mit der Metapher ‚Kultur als Text‘ von Bachmann-Medick verstanden werden. Einerseits sollen Reiseberichte gemäß Bachmann-Medick im Sinne von ‚Kultur als Text‘ aufgezeigt werden; andererseits soll behandelt werden, was diese Berichte für die europäische Kultur vermitteln. Unter ‚Kultur als Text‘ ist in Verbindung mit den ausgewählten Reiseberichten Folgendes zu verstehen: Die Themen in den Reiseberichten tauchen als Text auf. In dieser Arbeit wird aufgezeigt, inwieweit es den Autoren gelingt, die Funktion und Bedeutung von ‚Harem‘, ‚Fanatismus‘ und *Gastfreundschaft* innerhalb der Gesamtkultur sowie die Binnenstrukturen Marokkos aufzuzeigen, und zwar durch ihre Themen, Beobachtungen, Urteile und Beschreibungen.

In der Analyse werden die Theorien von Pratt und Derrida punktuell verwendet und nicht systematisch wie die anderen oben ausgeführten Theorien.

Die Auswahl der Textstellen wird danach ausgerichtet, wie häufig über ein Thema bzw. Topos geschrieben wurde, in welchen Kapiteln und in welchen Teilen jedes ausgewählten Reiseberichts in der Einleitung, im Hauptteil oder im Schluss. Diese Feststellung stimmt mit Hudson-Wiedenmanns These der Auswahlkriterien kultureller Themen überein: Der Autor meint, dass sich die Wahlkriterien eines Themas mit dem Grad ihrer Repräsentanz für eine Fremdkultur verbinden und die damit verbundene Wichtigkeit der Repräsentanz mit dem Interesse des Zielpublikums an diesem übereinstimmt.³¹⁹

³¹⁹ Hudson-Wiedenmann, Ursula: *Kulturthematische Literaturwissenschaft*, S. 448-456.

Kulturthema:
„Harem“

3. Textanalysen zum Kulturthema ‚Harem‘

3.1 Einleitung

‚Harem‘ ist nicht nur ein interessantes Thema bei der Analyse der Orientkonstruktion, sondern ein Schlüsselthema zum Verständnis weiterer Themen wie Frauen und Islam, da diese mit dem Themenkomplex ‚Harem‘ in Zusammenhang stehen.

Es muss sich beweisen lassen, dass es bestimmte europäische bzw. französische und deutsche Sichtweisen auf den ‚Harem‘ in Marokko gab, zumindest bei diesen ausgewählten reisenden Autoren, die mit dem ‚Harem‘ in Berührung kamen. ‚Harem‘ ist in den Reiseberichten eng mit den Themen ‚Frauen Marokkos‘, ‚Islam‘ und ‚Sexualität‘ verknüpft. Trotz vieler stereotyper Wahrnehmungen vermochten es die reisenden Autoren dennoch, zu einem partiellen Verständnis der Funktion, Position und Bedeutung der ‚Harem‘ im damaligen Marokko vorzudringen.

Das Bild [Marokkos] war ambivalent. Marokko war Teil des Orients, obwohl die Zurechnung zum ‚Orient‘ in der deutschsprachigen Literatur der Zeit nicht die Regel war, so schwangen die Stereotypen doch vielfach mit. In der [gesamt europäischen] romantischen Vorstellung [war Marokko] faszinierend wie [tausend und eine Nacht], [ein Reich der Sinne] schwelgend in Geheimnissen, Gerüchen, Sexualität [Harem] und segenhaftem Reichtum.³²⁰

Aus diesem Zitat geht der Konstruktionscharakter des Bildes des Orients hervor. Zudem wird deutlich, dass der Orientbegriff eine Hintergrundfolie für die Darstellungen des ‚Harems‘ in den europäischen Reiseberichten war und als Abgrenzung zum Westen diente. Ausgehend von diesem Zitat, das den ‚Harem‘ bereits in den Kontext der Konstruktion eines Orientbildes stellt, kann anhand der Reiseberichte genau untersucht werden, welches Bild des ‚Harems‘ dargestellt wird und ob dieses Haremsbild die Konstruktion Marokkos als Land des Orients in stereotypisierender Weise unterstützt. Um dies zu untersuchen, sollen vor der Beschreibung und Analyse noch einmal Foucaults Theorien herangezogen werden. In diesem Kontext werde ich auf die Theorien ‚Diskurs und Macht‘ von Michel Foucault und über ‚Orientalismus‘ von Edward Said zurückgreifen. Bei der empirisch durch Textstellen fundierten Analyse des Haremsbegriffs werden die kulturspezifischen Wahrnehmungen der reisenden Autoren, ihre Stereotype sowie ihre Fremdbilder deutlich erkennbar.

Foucaults Kritik des Westens kann mit dem Zivilisationsauftrag Europas verbunden werden: In seinem Werk *Dispositive der Macht* (1978) erklärt der Autor, dass die Dispositive der Macht in den Gesellschaften des Okzidents in einem Zusammenspiel „[...] der Beziehungen, Strategien, Technologien der Macht, Formationen des Wissens und der Macht, Machtverhältnisse, Erpressung, Herrschaft“³²¹ stünden. Diese Definition fasst Macht als strategische Konstellation auf, die das Ziel hat, dem Zivilisationsauftrag Nachdruck zu verleihen und eine gewisse Dominanz innerhalb der ‚Machtökonomie‘ auszudrücken. Die Darstellung des ‚Harems‘ sowie das Verständnis von Sexualität können als Teil der Machtverhältnisse verstanden werden.

³²⁰ Mai, Gunther: *Die Marokko-Deutschen 1873-1918*, S. 21.

³²¹ Foucault, Michel: *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 1.

Die in diesem Kapitel ausgewählten Textstellen aus den Reiseberichten der Autoren Rohlf, Loti und Lenz beziehen sich dabei insbesondere auf den ‚Harem‘, d. h. auf die Beschreibung der Frauen, ihrer Wohnbereiche und in diesem Zusammenhang auch auf den Islam. Ihre Darstellungen lassen sich mit dem von Foucault beschriebenen Machtbegriff verknüpfen, was zu einem besseren Verständnis der europäischen Wahrnehmungen beiträgt.

Durch die Beschreibungen von Kleidung, dem Verhalten sowie dem Aussehen der Frauen und ihrer Wohnräume werden die kulturspezifischen Wahrnehmungen der reisenden Autoren, ihre Stereotypen sowie ihre Fremdbilder deutlicher erkennbar. Die reisenden Autoren zeigten dem europäischen Zielpublikum des 19. Jahrhunderts welche Funktion, Position und Bedeutung der ‚Harem‘ von Marokko hatte. Mit diesen Beschreibungen über Marokko lieferten sie Informationen und Fremdbilder, die in den französischen und deutschen Diskurs aufgenommen und weitergetragen wurden. Dieser Diskurs wird als Zwischenergebnis in der vorliegenden Arbeit in seinen Grundlinien skizziert.

Die Darstellungen basierten größtenteils auf Vorurteilen und stellten im Rahmen der Haremsfantasien des 19. Jahrhunderts die orientalische Frau als Objekt dar; ein Bild, das durch die Erzählungen von *Tausendundeine Nacht* bekräftigt wurde.

Genauso verhält es sich mit anderen Kulturthemen, wie denen des ‚Fanatismus‘ oder der Gastfreundschaft, die in den nachfolgenden Kapiteln diskutiert werden sollen.

Neben diesen Reiseberichten europäischer Autoren sollen jedoch auch die Haremsdarstellungen von Fatima Mernissi³²² herangezogen werden.

Der Aufbau dieses Kapitels sieht entsprechend folgendermaßen aus:

Nach dieser Einleitung werden im ersten Unterkapitel zwei zentrale Aspekte besprochen: Zunächst der Aspekt des Haremsbegriffs, wobei ich auf die Etymologie des Wortes ‚Harem‘ im Kontext der islamischen Kultur eingehen werde, um danach das Verständnis des Begriffs ‚Harem‘ im Sinne der marokkanischen Feministin und ‚Harem‘ Expertin Fatima Mernissi zu verdeutlichen. Diese Beschreibung dient als Kontrast zur Darstellung der europäischen Wahrnehmung des ‚Harems‘ in den Reiseberichten. Erst dann soll im Unterkapitel „Begründung der Auswahl von Harem als kulturelles Thema“ ausführlicher begründet

³²² Fatima Mernissi ist eine der prominentesten Autoren Marokkos. Die Kritikerin und Analytikerin des islamischen Denkens wurde selbst 1940 in einem ‚Harem‘ in Fez geboren und ist dort auch aufgewachsen. Sie starb am 30. November 2015 in Rabat: „Ich wurde 1940 in einem ‚Harem‘ in Fes geboren, einer marokkanischen Stadt aus dem neunten Jahrhundert, ungefähr fünftausend Kilometer westlich von Mekka und tausend Kilometer südlich der gefährlichen Christenhauptstadt Madrid. Mit den Christen wird es immer schwierig, wenn sie die hudud, die heiligen Grenzen, nicht respektieren, sagte Vater, und genauso sei es mit den Frauen: Ich selbst wurde mitten im Chaos geboren, da sich weder Christen noch Frauen an die Grenzen hielten.“ (Mernissi, Fatima: *Der Harem in uns. Die Furcht vor dem anderen und die Sehnsucht der Frauen*, S. 7). Sie besuchte als Kind Koranschulen. Ihr Studium der Politikwissenschaft absolvierte sie an der Universität Mohammed V. Nach dem Studium in Rabat zog Mernissi nach Paris um, um dort an der Universität Sorbonne zu studieren. Sie verließ Paris und promovierte in Soziologie an der Universität Brandeis in den USA. 1970 kehrte sie nach Marokko zurück und arbeitete als Professorin für Soziologie an der Universität Mohammed V. in Rabat (Vgl. Ebd. Préface).

werden, weshalb das Thema ‚*Harem*‘ als kulturelles Thema gewählt wurde. Im Unterkapitel „Analyse relevanter Textstellen“ werden die kulturellen Besonderheiten des ‚*Harems*‘ anhand der Wahrnehmungen der ausgewählten reisenden Autoren näher untersucht, um auf die Frage einzugehen, ob die *Harems*- und Frauenbeschreibungen die Kolonialidee Europas im 19. Jahrhundert bekräftigen oder verhindern. Das Kapitel (3.5) besteht aus einem Vergleich: Es gilt herauszufinden, ob es zwischen den ausgewählten reisenden Autoren bedeutende Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Abweichungen oder Unterbrechungen bei der Vermittlung kulturellen Wissens über den ‚*Harem*‘ gibt. Hierbei lege ich den Fokus auf die Art und Weise der Vermittlung dieser Informationen über den ‚*Harem*‘ sowie auf die Frauen Marokkos und gehe dabei insbesondere auf Lenz’ bildliche Darstellungen der Frauen Marokkos ein. Abschließend soll im fünften Unterkapitel ein Zwischenfazit des Kapitels ‚*Harem*‘ gezogen werden.

Das übergeordnete Ziel dieses Kapitels zum Thema ‚*Harem*‘ ist die Beschreibung der kulturellen Diskurse, die mit den Darstellungsweisen der Frauen Marokkos und der Institution ‚*Harem*‘ implizit verknüpft sind. Eine Untersuchung dieser Darstellungen kann vermutlich die europäische Sichtweise und deren koloniale Idee aufdecken. Diese Hypothese wird untersucht anhand des von Foucault beschriebenen Diskurs-Begriffs und des von Said aufgezeigten Fremdeheitskonzeptes, das den westlichen Diskurs prägt. Damit wird eine Ausgangsbasis für die Erfassung und Beschreibung der historischen Veränderung dieses Diskurses vom Ende des 19. Jahrhunderts über die Gegenwart bis in die Zukunft geschaffen. Dieses übergeordnete Ziel ist jedoch nicht mehr Teil dieser Arbeit, sondern Aufgabe weiterer Forschung.

Im Folgenden möchte ich als Grundlage für die weitere Arbeit eine Begriffsbestimmung vornehmen, die mir zur tiefgreifenden Betrachtung der ausgewählten Reiseberichte unabdingbar erscheint.

3.2 Der ‚*Harem*‘ zwischen Begriff und Realität in der Geschichte Marokkos

Zunächst ist für diese Arbeit ein differenziertes Verständnis des Begriffs und der Bedeutung des ‚*Harems*‘ im Kontext der Gesellschaft Marokkos zur Zeit der hier untersuchten Reiseberichte notwendig, um eine Kontrastfolie für die Analyse der darin entwickelten Vorstellungen zu gewinnen.

3.2.1 Der Begriff ‚*Harem*‘

Der Begriff des ‚*Harems*‘ ist kulturell geprägt. Er kann als eine kulturspezifische, soziale, religiöse und kulturelle Einrichtung verstanden werden. Darüber hinaus wird der Begriff mit Ritualen (spezifischen Festen) in Zusammenhang gebracht. Gleichzeitig wurde der Begriff mit Frauen assoziiert. Aufgrund seiner vielfältigen Zuschreibungen wohnt dem Begriff demnach ein mehrdeutiger Charakter inne.³²³

³²³ Vgl. Gost, Roswitha: *Die Geschichte des Harems*, S. 12.

Bevor ich die Übersetzungsmöglichkeiten von ‚*Harems*‘ vorstelle, sollen seine verschiedenen Funktionen dargelegt werden:³²⁴

- religiöse Einrichtung: es gibt eine Moschee im ‚*Harem*‘
- soziale Einrichtung: das Bad
- kulturelle Einrichtung: eine Bibliothek
- Ritual: Feste

Der Haremsbegriff ist für meine Arbeit wichtig, um die Wahrnehmung der reisenden Autoren zu verstehen und um herauszustellen, wie sie das Thema ‚*Harem*‘ interpretierten. Dazu soll nun der Begriff ‚*Harem*‘ in seinen verschiedenen Varietäten im Arabischen übersetzt und erklärt werden.

Der Terminus ‚*Harem*‘, auf Arabisch ‚حريم‘ (Hārīm), ist von dem arabischen Wort ‚حرام‘ (Hāram) abgeleitet und bedeutet ‚verbotene, unerlaubte bzw. ungesetzliche Tat‘. Der Begriff wird auch im Sinne von ‚Sünde‘ und ‚Verbrechen‘ verwendet.³²⁵ Er ist aber zugleich auch mit allem verbunden, was als heilig, ‚حرم‘ (Hūrm) bezeichnet wird. Hiervon wird das Wort ‚حرم‘ (Hūrmā) des arabischen Dialekts abgeleitet, welches vor allem im arabischen Osten ‚Frau‘ bedeutet. Dessen Plural ‚حريم‘ oder ‚*Harem*‘³²⁶ wird darüber hinaus für Mekka in der Bezeichnung ‚البيت الحرام‘ (albait alhāram), d. h. ‚heiliges Haus‘, verwendet:³²⁷ „[...] dort galten schon zu vorislamischer Zeit besondere Rechte und Verhaltensweisen, die der Islam, mit einigen Veränderungen, übernommen hat.“³²⁸ In der arabischen Grammatik ist ‚*Harem*‘ ein Substantiv (maskulin) und bedeutet ‚Frauentrakt des islamischen Hauses‘.³²⁹ Der Begriff schließt ebenfalls die Bedeutung ein, dass der ‚*Harem*‘ ein für Fremde und Unbefugte unzugänglicher Ort ist. Wurde das Wort ‚*Harem*‘ damals in den Ländern des Islams als abgetrennte Frauenabteilung der Wohnhäuser benutzt und mit den prachtvollen Schlössern in der Türkei assoziiert³³⁰, wird er in den heutigen arabischen Umgangssprachen auch im übertragenen Sinne als ‚weiblicher Anhang eines Mannes‘ verwendet. In die deutsche und auch in andere europäische Sprachen wurde hingegen zunächst das ursprünglich arabische Wort ‚حرام‘ (Hāram), welches ‚verboten‘ bedeutet, übernommen.

Ab dem 18. Jahrhundert hat sich der Begriff ‚*Harem*‘ aus der türkischen Lautform durchgesetzt. Hierbei wurde lediglich die Bedeutung von ‚Frauenraum‘ übernommen. Die Bedeutungen ‚heilig‘ oder ‚sündig‘ hingegen wurden abgespalten. In den arabischen Ländern wird „der ‚*Harem*‘ [...] als ein streng hierarchisch geordneter [...] erkennbarer Ort [...] und zeremoniell

³²⁴ Vgl. Ebd.

³²⁵ Vgl. Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, S. 250.

³²⁶ Vgl. Behnstedt, Peter/Woidich, Manfred: *Wortatlas Der Arabischen Dialekte. Band I: Mensch, Natur, Fauna Und Flora*, S. 16.

³²⁷ Juan, Eduardo Campo: *Encyclopedia of Islam Encyclopedia of World Religions*, S. 291.

³²⁸ Mernissi, Fatima: *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*, S. 89.

³²⁹ <https://www.dwds.de/wb/Harem> (Zugriff am 23.12.2017).

³³⁰ Societe de gens de lettres: *Le grand Vocabulaire François Paris 1767*, S. 186.

durchgeregelter Mikrokosmos, in dem die Pflege der Sinnlichkeit des Herrschers nur einen Aspekt unter vielen darstellte“³³¹ verstanden. Daher war der ‚Harem‘ der Ort „der geheimnisvollen Erotik, eine vom Abendland inspirierte Aura [...]“.“³³² In seiner Funktion war der ‚Harem‘ als Institution in der Tat eine Form der sozialen Organisation, ähnlich der Familie, sowie ein komplexer Ort: Ein ‚Harem‘ enthielt beispielsweise auch immer ein Krankenzimmer, eine Schule und eine Moschee. Somit hatte das Wort ‚Harem‘ neben seiner institutionellen Konnotation auch eine architektonische.³³³

Der ‚Harem‘ wurde in den Textauszügen der Reiseautoren, die ich später darstellen werde, oft mit wenig Verständnis für die marokkanische Kultur beleuchtet. Dies wird zum Beispiel in den darin vorkommenden Diskussionen zu folgenden Aspekten deutlich: der Frauenrolle und den Bekleidungsformen. In diesem Zusammenhang entstanden dann Fragen nach der Identität und Situation der Frauen im ‚Harem‘. Insbesondere wurde nach ihrer Rolle in der Geschlechterverteilung gefragt, ob sie sich im ‚Harem‘ wohlfühlten oder sich in einem unsichtbaren Gefängnis befanden.

3.2.2 Die Bedeutung des ‚Harem‘ in der Geschichte Marokkos

Die ausgewählten Texte über den ‚Harem‘ Marokkos reflektieren die Vision eines idealisierten zeitlosen ‚Harems‘³³⁴ und blenden jegliche soziale, kulturelle und geschichtliche Perspektive aus. In diesem Zusammenhang sollten die Darstellungen der bedeutenden marokkanischen Schriftstellerin und Soziologin Mernissi erwähnt werden. Ihr zufolge ist der ‚Harem‘ verschwunden, seitdem der moderne arabische Staat Frauen Zugang zur Bildung gewährte. Für sie ist der ‚Harem‘ mit der Institution Familie

[...] gleichgesetzt, [...] ohne den Begriff Harem mit leichtfertigem Vergnügen in Verbindung zu bringen, denn das arabische Wort ‚Harem‘ bezieht sich in seiner Bedeutung auf die Sünde, auf die gefährliche Grenze, wo heiliges Gesetz und Genuß aufeinanderstoßen. Harem ist das Sündige und Verbotene. Haram ist das, was die religiösen Vorschriften verbieten.³³⁵

Der von Mernissi beschriebene ‚Harem‘ ist ein verbotener, privater Raum, der nur für einen Mann zugänglich war und für fremde Männer nicht. Wenn eine Frau aus der Sphäre ihres ‚Harems‘ austrat, dann musste sie den Schleier tragen. Darüber hinaus zeigt Mernissi im Werk *Der Harem in uns. Die Furcht vor dem anderen und die Sehnsucht der Frauen* (1994) das Haremsleben und seine verschiedenen Varianten auf. Dieses verändert sich, je nachdem, an welchem Ort es sich befindet: Ein ländlicher ‚Harem‘, der ‚Harem‘ ihres Großvaters zum Beispiel, ist weniger ummauert und geschützt als ein ‚Harem‘ in der Stadt. Sie selbst wurde in einem städtischen ‚Harem‘ geboren und ist auch dort aufgewachsen. Die Sozialisation Mernissis im Kontext des Haremslebens schlägt sich in ihren Schriften nieder, vor allem in

³³¹ Atlas, Marco: *Die Femminielli von Neapel: Zur kulturellen Konstruktion von Transgender* (Transkulturelle Studien), S. 26.

³³² Ebd.

³³³ Kallscheuer, Otto: *Der Islam als Kontrastfolie Europas*, S. 192.

³³⁴ Do Mar Castro Varela, Maria; Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, S. 256.

³³⁵ Mernissi, Fatima: *Harem: Westliche Phantasien – östliche Wirklichkeit*, S. 17.

ihrem eben genannten autobiographischen Roman *Der ‚Harem‘ in uns*. In ihren Schriften setzt Mernissi u. a. den ‚Harem‘, die Geschichte der Kalifen, Sultane und ihre Wohnbereiche ins Bild.

Indem Mernissi auf französisch und englisch schrieb, war es ihr möglich, sich über tabuisierte Themen in einer konservativen islamischen Gesellschaft frei auszudrücken. Mernissi wurde von der europäischen Frauenbewegung beeinflusst und führte ihr Leben lang einen Kampf für Frauenrechte und Gleichberechtigung und plädierte für einen modernen islamischen Feminismus. Dadurch wurde sie eine renommierte Schriftstellerin. Ihre Schriften zum Thema ‚Harem‘ erweiterten die Kenntnis über das Leben innerhalb der Mauern des ‚Harems‘ und lieferten Informationen über das im 19. Jahrhundert den Europäern unbekannte und geheimnisvoll erscheinende Haremsleben. Sie konzentriert sich hierbei auf die Stellung der Frauen des Orients und speziell auf die Stellung der Frau in Marokko in ihrem soziokulturellen Milieu, welches in mehreren Werken über den ‚Harem‘ beschrieben wird. Einige seien an dieser Stelle erwähnt: *Le Prophète et les femmes* (*Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*) (1987), *Sultanes oubliées. Femmes chefs d’Etat en Islam* (*Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*) (1990), *The Harem Within* (*Der Harem in uns. Die Furcht vor dem anderen und die Sehnsucht der Frauen*) (1994). Zu ihren umstrittensten Schriften gehört das Werk *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen* (1998).

Der Titel besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil „*Der politische Harem*“ stellt die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Institution ‚Harem‘ und der Politik. Der zweite Teil „*Mohammed und die Frauen*“ verbindet die Problemstellung mit dem Propheten Mohammed und präsentiert Einsichten über ihn und den Islam.³³⁶ Der Inhalt des Werks ist auf folgende Weise zu verstehen: Die muslimischen Frauen hatten keine Teilhabe an der Politik jener Zeit und wurden auf die Rolle innerhalb der Räumlichkeiten des ‚Harems‘ reduziert. Dies greift Mernissi auf, um das Problem der Ausgrenzung der muslimischen Frauen von der Öffentlichkeit und der Politik zu beleuchten. In ihrem Werk gibt sie auch ein umfassendes Bild vom ‚Harem‘ des Propheten Mohammed. Ihrer Ansicht nach geht die Blütezeit des politischen ‚Harem‘ mit dem Kalifen Omar zu Ende.³³⁷ Diese Konstellation von ‚Harem‘ und Politik wirft für die Analyse der Reiseberichte folgende Fragen auf: Nach welcher Logik verbanden die reisenden Autoren ihre Haremsdarstellungen mit der Politik? Was steht hinter ihren Bildern? Was ist die Funktion dieser Bilder? Welche Rolle hat der beschriebene Haik (vollständige Verhüllung) im kolonialen Diskurs? Wie können Haremsdarstellungen konkret mit der Politik in Zusammenhang gebracht werden und woran wird das Potential der Haremsbeschreibungen zur Initiierung einer Kolonie in Marokko deutlich?

Haremsbeschreibungen waren ein wichtiger Teil des breiten Stroms exotischer Reiseberichte, weil sie Erkenntnisse über Marokkos Geschichte und Kultur lieferten.³³⁸ Mernissi stellt in

³³⁶ Mahmoud, Ibrahim: *Islam: sexueller Eintritt. Eine historische Studie*, S. 295.

³³⁷ Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, S. 120.

³³⁸ Trotz seiner topographischen Nähe zu Europa war es gerade der afrikanische Kontinent, über den Europa die geringsten Kenntnisse besaß: „Im neunzehnten Jahrhundert herrschte die Auffassung, dass der afrikanische Kontinent für seine ‚Dunkelheit‘ sozusagen selbst verantwortlich sei aufgrund seiner geografischen

ihrem Werk *Scheherazade goes West – Different Cultures, Different Harems* (2001) die Repräsentation von Frauen dar. Sie kritisiert dabei die Sicht des Westens und dessen Darstellungen, durch die eine kollektive Repräsentation der Frauen Marokkos vollzogen würde. Neben dieser Betrachtungsweise des ‚Harems‘ und der Frauen kann eine historische Perspektive herangezogen werden, die eine zeitliche und räumliche Erweiterung des Begriffs beinhaltet und den kulturellen Kontext des Orients berücksichtigt. Durch das Konzept der Polygamie wird die Geschichte des ‚Harems‘ des Orients sowohl in den schriftlichen Darstellungen als auch in der Malerei am Paradigma des Propheten Mohammed in den ausgewählten Reiseberichten behandelt.³³⁹

Der größte ‚Harem‘ in der Geschichte Nordafrikas war derjenige von *Mulai Ismail*³⁴⁰ (1672-1727), der durch seine Macht und seinen großen ‚Harem‘ bis heute bekannt ist. Diese Phase war eine wirtschaftliche Blütezeit, da Marokko zu dieser Periode ein wichtiger Handelspartner Europas war.³⁴¹ Ismail füllte seinen ‚Harem‘ nach Angaben europäischer Autoren mit zweitausend Frauen, mit denen er siebenhundert Söhne und eine Reihe von Töchtern gezeugt haben soll, deren Anzahl nie präzise benannt wurde,³⁴² wobei *Mulai Ismail* neben Araberinnen und Berberinnen auch eine französische Prinzessin im ‚Harem‘ gehabt haben, soll.³⁴³

Aus der Perspektive islamischer Referenzen ist das Haremsleben legitim.³⁴⁴ Die Frauenzahl beschränkt sich auf vier Frauen; dazu kommt noch eine unbegrenzte Zahl an „*ḡāwāri*“ الجواري (Konkubinen) oder *mā mālākt āymānokom* ما ملكت أيمانكم, womit Frauen gemeint sind, die als Eigentum und nicht als Ehefrauen gelten, welche aber ein vornehmer Mann rechtmäßig besitzen und mit ihnen verkehren darf³⁴⁵.

3.3 Begründung der Auswahl des ‚Harems‘ als kulturelles Thema

Der ‚Harem‘ wird als Kulturthema betrachtet, weil er nur in Relation zu anderen Themen wie dem Islam, der Frau, dem ‚Fanatismus‘ oder Gastfreundschaft in seiner Komplexität

Beschaffenheit: dem Mangel an natürlichen Häfen an der Westküste, die geringe Schiffbarkeit der grossen Flüsse, das Hindernis der Sahara etc.“, Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im neunzehnten Jahrhundert*. Zur Sozialgeschichte des Reisens., S. 19.

³³⁹ Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, S. 123.

³⁴⁰ Berger, Günther: *Relazioni*, S. 275.

³⁴¹ Lugan, Bernard: *Histoire du Maroc Broché*, S. 186-194.

³⁴² Gastries, Henry: *Moulay Ismail Et Jacques II: Une Apologie de L'Islam Par Un Sultan Du Maroc*, S. 24.

³⁴³ Günther, Berger: *Relazioni*, S. 275.

³⁴⁴ Vgl. Mernissi, Fatima: *Der politische Harem: Mohammed und die Frauen*, Preface.

³⁴⁵ „Und dient Allah und setzt Ihm nichts zur Seite; und seid gut zu den Eltern und zu den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem Nachbar, sei er verwandt oder aus der Fremde, dem Begleiter an der Seite, dem Sohn des Weges und zu dem (Sklaven), den ihr von Rechts wegen besitzt. Seht, Allah liebt nicht den Hochmütigen und Prahler, surat alnissa [Sure Frauen Aya 36] und denjenigen, die die [Zahlung der] Abgabe anwenden, und denjenigen, die ihre Scham hüten, außer gegenüber ihren Gattinnen oder was ihre rechte Hand [an Sklavinnen] besitzt, denn sie sind [hierin] nicht zu tadeln.“ (Sure 23: al-Muminun [Die Gläubigen] Aya. Vers 5-6. In: Bubenheim, Frank / Elyas, Nadeem: *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, S. 342.

verständlich werden kann.³⁴⁶ Im Rahmen der Kulturvermittlung lässt sich das Thema ‚Harem‘ auf vielfältige Weise beleuchten; insbesondere soll das Verständnis von ‚Harem‘ aufgefächert und betrachtet werden. Auf diese Aufgliederung des Haremsbegriffs legt dieses Kapitel großen Wert, da das Thema von den ausgewählten reisenden Autoren aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wurde. Hierbei bildet die ‚Frau‘ das Ober- und ‚Harem‘ das Subkulturthema: Damit ist gemeint, dass es Frauen in jeder Kultur gibt, aber ‚Harem‘ ein spezielles Phänomen ist, welches nur in manchen Kulturen verankert ist, so z. B. in der Kultur Marokkos im 19. Jahrhundert. Obwohl alle ausgewählten Texte aus dem gleichen Zeitraum stammen, wird das Thema ‚Harem‘ bei den Autoren dennoch unterschiedlich dargestellt. Dabei widmen die Autoren dem ‚Harem‘ kein eigenes Kapitel, sondern das Thema wird vielmehr über diverse Kapitel eingeflochten. Ihre Texte können in diesem Kontext als kulturelle Texte gesehen werden. Dieser Gedanke spiegelt sich in der Theorie von Bachmann-Medick *Kultur als Text* wider. Beispiele für solche kulturellen Texte sind die beschriebenen symbolischen Ausdrücke, die sich auf Kleidung oder Geräusche wie Jubelgeschrei beziehen. Diese Texte sind als Vermittlungsinstanz zum Subkulturthema ‚Harem‘ zu verstehen und bieten somit ein ‚Kulturwissen‘ über Marokkos Kultur des 19. Jahrhunderts.

Die Texte werden aus dem fremdkulturellen Aspekt heraus beleuchtet. Die Beschreibungen der Frauen eines ‚Harems‘ lassen sich bei den reisenden Autoren folgendermaßen gliedern:

- Aufenthaltsort der Frauen: Die reisenden Autoren berichten, wo diese Frauen zu finden sind oder wo nicht, nämlich dort nicht, wo Männer gegenwärtig sind. Frauen werden von den Reisenden u. a. in *Harems* und Zelten verortet sowie beim Umzug des *Sultans* zur Kenntnis genommen.
- Kleidung: *Haik* (Traditionelle Tracht)
- Berufliche/Gesellschaftliche Funktion: die Beschäftigungen der Frauen

Die Reiseberichte aller oben ausgewählten Autoren behandeln den gleichen thematischen und zeitlichen Rahmen des 19. Jahrhunderts. Die verschiedenen Themenfelder, in deren Kontext der ‚Harem‘ und die Frauen beschrieben werden, veranschaulichen, in welchen Diskursen Frauen von den Autoren dargestellt werden und in welchem Bezug sie zum ‚Harem‘ stehen. Bevor diese Diskurse und ihr Zusammenhang diskutiert werden können, sollen in der Analyse die Motive und Prägungen der Autoren sowie deren Kontakte zu den Einheimischen aufgeführt werden. Die im ersten Teil beschriebenen Autorenbiografien liefern die Grundlage zur Erklärung der Herangehensweise der Autoren bei der Beschreibung des kulturellen und wirtschaftlichen Lebens der Marokkaner/innen aus ethnographischer Sicht. Da die Texte aus einer männlichen Position heraus geschrieben worden sind und im Zuge des Imperialismus verfasst wurden, ist es sinnvoll, die Analyse mit der Diskursanalyse von Michel Foucault und den Untersuchungen zum Orientalismus von Edward Said zu verbinden.

Durch den Einbezug dieser Theorien soll die Darstellung und Analyse der Texte auch einen allgemeinen Eindruck der abendländischen Sichtweise auf Frauen liefern, die im Marokko des 19. Jahrhunderts lebten, sowie den kulturgeschichtlichen Hintergrund reflektieren. Diese

³⁴⁶ Vgl. Thun, Bernd: *Kulturthemenorientierte Lehre im Rahmen einer interkulturellen Bildung*, S. 13-32.

Thematik wird im nächsten Kapitel anhand der Autoren und des kontextuellen Zusammenhangs der Textausschnitte dargestellt.

Im folgenden Abschnitt soll auch gezeigt werden, wie das in den Reiseberichten auftauchende Phänomen des ‚*Harems*‘ abhängig von dem heterogenen und historisch dynamischen Verständnis des ‚*Orients*‘ dargestellt wurde. Zu einem späteren Analysezeitpunkt wird der Begriff ‚*Harem*‘ besser in den Reiseberichten eingeordnet werden. Hierbei könnte u. a. die Spannung deutlich werden zwischen einem Verständnis von ‚*Harem*‘, das den Fokus auf die ‚*Frau*‘ legt, und demjenigen, der den ‚*Harem*‘ als soziale und räumliche Institution begreift. Im Folgenden werden die Beschreibungen der marokkanischen Frauen herausgearbeitet, die die deutschen und französischen Reisenden von ihnen machten.

In diesem Kapitel werden die Wahrnehmungen der Reisenden zum ausgewählten Thema ‚*Harem*‘ als Subkulturthema‘ und deren Erzählperspektive beleuchtet. Die Analyse des Diskurses ausgewählter Textstellen zum ‚*Harem*‘ dient dazu, inhaltliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Texten hervorzuheben. Dies geschieht anhand der drei Elemente: Reisebericht, Geschichte und Erzählung, wobei dessen Zusammenhang durch die Analyse der narrativen Instanz und ihrer Vermittlung durch Zeit (Ordnung, Dauer, Frequenz), Modus (Distanz, Mittelbarkeit) und Erzähler/Stimme hergestellt wird.³⁴⁷

3.4 Untersuchung der Reiseberichte zum Thema ‚*Harem*‘

3.4.1 Auswahl der Textstellen

Im Folgenden möchte ich Textstellen von Rohlf, Loti und Lenz vorstellen, die für das Thema ‚*Harem*‘ bedeutend sind und die Relevanz der Reiseberichte begründen. Das Thema ‚*Harem*‘ war ebenfalls für die marokkanische Kultur von Bedeutung und behielt diese Wichtigkeit bis zur Gegenwart bei. Dies lässt sich in den Schriften Mernissis über den ‚*Harem*‘ erkennen, die erst in den neunziger Jahren angefangen hat, aus einer feministischen Sicht über den ‚*Harem*‘ zu schreiben. Den Themen ‚*Harem*‘ und „Frauen“ sind in den Reiseberichten wie gesagt keine eigenen Kapitel gewidmet. Dennoch durchziehen sie große Teile der Reiseberichte, was auf ihre Relevanz hindeutet. Im Folgenden möchte ich jene Kapitel der einzelnen reisenden Autoren, in denen diese Themen behandelt werden, tabellarisch auflisten.

Seiten	Kapitel
S. 60	Drittes Kapitel. <i>Bevölkerung</i>
S. 73	Drittes Kapitel. <i>Bevölkerung</i>
S. 150	Viertes Kapitel. <i>Religion</i>
S. 167	Sechstes Kapitel. <i>Uesan el Dar Demana</i>
S. 185	Siebtes Kapitel. <i>Eintritt in marokkanische Dienste</i>

³⁴⁷ Siehe den ersten Teil dieser Arbeit und dort Kapitel 2.7 Methodische Vorgehensweise bei der Analyse.

Vgl. Gérard, Genette : *Discours du récit essai de méthode*, S. 64-76.

S. 230	Achtes Kapitel. <i>Die Hauptstadt Fes</i>
S. 238	Neuntes Kapitel. <i>Mikenes und Heimreise nach Uesan</i>
S. 251	Zehntes Kapitel. <i>Politische Zustände</i>

Tabelle 2: Textstellen zum ‚Harem‘ bei Rohlf

Seiten	Kapitel
S. 138	Viertes Kapitel: <i>Fas, die Residenz des Sultans Mulai al-Hassan I.</i> Im Unterkapitel: <i>Juden Quartier in Fas</i> ³⁴⁸ (Das Unterkapitel davor hieß ‚Frauen in Marokko‘)
S. 223	Siebtens Kapitel: <i>Ärztliche Konsultationen</i>
S. 365	Zwölftes Kapitel: <i>Marokko als Staat</i> Unterkapitel: <i>Die hispanischen Juden: Negersklaven</i>

Tabelle 3: Textstellen zum ‚Harem‘ bei Lenz

Seiten	Kapitel
1	<i>Préface</i>
21	<i>Fünfter Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
181	<i>Dreizehnter Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
263	<i>Sechzehnter Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
312	<i>Achtzehnter Tag des Aufenthaltes in Marokko</i>
314	<i>Achtzehnter Tag des Aufenthaltes in Marokko</i>
335	<i>Neunzehnter Tag</i>

Tabelle 4: Textstellen zum Thema ‚Harem‘ bei Loti

Gemessen am Gesamtumfang der Reiseberichte nimmt das Thema ‚Harem‘ viel Raum ein, trotz der Tatsache, dass die reisenden Autoren nicht über ausreichende Informationen verfügten. Außerdem befinden sich die Textpassagen zum Thema ‚Harem‘ an unterschiedlichen Stellen. Das Schreiben über das Thema ‚Harem‘ als Ort bzw. soziale Institution und zugleich in Bezug auf Frauen ist weniger durch eine reine Form des Beschreibens gekennzeichnet, sondern

³⁴⁸ Damit meint Lenz Fez.

vielmehr durch Mischformen zwischen Berichten und Beschreiben. Das Berichten und Beschreiben dienen hier dem Informieren und das Erzählen dient der Erklärung.³⁴⁹

In dieser Analyse wird das Thema ‚*Harem*‘ als ein Themengeflecht betrachtet und rekonstruiert. Der Begriff Themengeflecht bedeutet hier, dass das Hauptthema aus Einzelthemen wie Frauen, Islam und Orient besteht und auch als solches rekonstruiert wird, denn das Schreiben über den ‚*Harem*‘ beinhaltet z. B. immer auch ein Schreiben über die Lebenswelt der marokkanischen Frauen oder über die anderen genannten Bereiche.³⁵⁰

In den Haremsbeschreibungen werden verschiedene Orte erwähnt und beschrieben. In diesem Zusammenhang reflektieren die reisenden Autoren die Geschichte der jeweiligen Orte in Marokko. Es lässt sich erkennen, dass es den reisenden Autoren nicht gelungen ist, sich von den erlebten Erfahrungen und der politischen Situation Marokkos des 19. Jahrhunderts zu distanzieren, was die Erzähltechnik des deskriptiv-narrativen Erzählens bedingt.³⁵¹ Diese Erzähltechnik charakterisiert auch das Schreiben über das Thema ‚*Harem*‘, sodass durch die Erzählweise mancher Autoren ein Ereignis vom Leser nochmals miterlebt bzw. nachvollzogen werden kann. Dies nennt man in der Erzähltheorie eine „erzählende Rückwendung zu einem Ereignis“.³⁵²

Diese Beschreibungen können als kulturgeprägte Fremdwahrnehmung und Fremdverstehen eingeordnet werden. Edward Said thematisiert diese Fremdwahrnehmungen als europäische Projektion auf die Länder des Orients, die in einem politisch-wirtschaftlichen Zusammenhang entstand.³⁵³

In folgender Analyse werden neben den Haremsdarstellungen auch die Zwecke des Schreibens über den ‚*Harem*‘ und die Perspektive der Fremdwahrnehmung erschlossen, die mit der Politik und Wirtschaft verbunden ist. Zudem werden sie im Sinne Saids und Foucaults diskutiert und die Frage gestellt, inwieweit die Fremdwahrnehmungen bei den Haremsbeschreibungen der reisenden Autoren ein solches Wissen widerspiegeln, wie es Said und Foucault beschrieben haben.

3.4.2 Gerhard Rohlfs als „privater Arzt“ des Sultans und dessen ‚*Harem*‘

Im Folgenden werden Textauszüge aus Rohlfs’ Werk *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet* (1873) analysiert. Der Titel spiegelt den Inhalt des Buches wider, welches durchgehend die Reise Rohlfs durch Marokko bis *tafilalt* an der südwestlichen Grenze zu Algerien behandelt. Er begann seine nach Angaben des Reiseberichts vierjährige Reise am 07. April 1861.

³⁴⁹ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, S. 595.

³⁵⁰ Vgl. Keun, Irmgard: *Zeit und Zitat. Narrative Verfahren und literarische Autorschaft im Gesamtwerk*, S. 340.

³⁵¹ Neumann, Brigit: *Erinnerungen. Identität und Narration*, S. 199.

³⁵² Lahn, Silke: *Einführung in die Erzähltextanalyse*, S. 290.

³⁵³ Fährndrich, Harmut: *Orientalismus und „Orientalismus“: Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“*, S. 179.

Als Arzt und Soldat, der bereits einige Reisen hinter sich hatte, drang Rohlfs in das Innere des ihm fremden marokkanischen Landes und seiner Kultur vor und schrieb über unterschiedliche Erlebnisse während seiner Begegnungen mit einer Vielzahl an Menschen in verschiedenen Städten und Regionen.

Für den Wahrheitsgehalt seiner Wahrnehmung der Haremswelt spricht, dass Rohlfs vier Jahre in Marokko verbrachte und deshalb Gelegenheit hatte, Kenntnisse zum Thema ‚Harem‘ zu sammeln. Die Zeitspanne von vier Jahren (Erzählzeit) Aufenthalt erscheint lang, sodass anzunehmen ist, dass Rohlfs während dieser Zeit wohl einen sehr engen Kontakt zu den Einheimischen hatte – vor allem zu Personen, die eine wichtige Rolle für Marokko am Ende des 19. Jahrhunderts gespielt haben.

Rohlfs sammelte seine Erfahrungen zum Thema ‚Harem‘ als Gast bei vornehmen Persönlichkeiten Marokkos. Zu diesen gehörten *Sultan Mulai al-Hassan I.* und wohlhabende Marokkaner wie der *Großscherif von Uesan*, den er mehrmals besuchte, oder bei *Kaids*³⁵⁴ (Oberhaupt einer Gegend)³⁵⁵.

Das vorliegende Unterkapitel beschäftigt sich mit Rohlfs’ Darstellung der Frauen Marokkos in der Zeit von *Mulai al-Hassan I.*³⁵⁶ innerhalb und außerhalb des ‚Harems‘. Rohlfs übernahm die Rolle eines teilnehmenden Beobachters „participant observer“.³⁵⁷ Bei ihm findet sich nicht nur ein Erzählvorgang über die marokkanischen Frauen und die ‚Harems‘, in denen sie leben, sondern mehrere Erzählvorgänge, die durch Unterbrechungen, Wiederholungen, Beschreibungen, Charakteristika, und Erörterungen voneinander getrennt sind, sodass das Thema ‚Harem‘ immer wieder auftaucht, immer dann, wenn Rohlfs sich einem ‚Harem‘ näherte oder sich dort befand.³⁵⁸ Er war entweder als Gast oder als Arzt zugegen, wie etwa im ‚Harem‘ des *Großscherifs von Uesan*, den er detailliert beschreiben konnte. Die Gründe des Besuchs im ‚Harem‘ waren entweder Einladungen des *Großscherifs von Uesan*, wobei er die Frauen mit vorsichtigen Blicken beobachtete,³⁵⁹ oder später ärztliche Konsultationen, als er zum Leibarzt

³⁵⁴ In Marokko sind ‚Kaïd‘ und ‚Makhzen‘ die zwei Facetten einer säkularen monarchischen Macht. Das Wort ‚Kaïd‘ ruft ein diffuses Gefühl der Angst hervor. Es bezieht sich auf eine gefürchtete Behörde. Diese Behörde kann öffentlich oder in einem bestimmten sozialen Rand angesiedelt und trotzdem von öffentlicher Bekanntheit sein. Aus diesem Grund war der Kaïd ein wesentlicher Bestandteil des Netzes des Territoriums, nicht als öffentlicher Diensteanbieter, sondern aus politischen Gründen. Vgl. Boujrouf, Said et al: *Les territoires à l'épreuve des normes: référents et innovations: contributions croisées sud-africaines, françaises et marocaines*. Impression Al Wattaniya, 2009. Marrakesch, S. 200-217, hier 200.

³⁵⁵ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 295.

³⁵⁶ Mulai al-Hassan I. war von 1873 bis 1894 Sultan Marokkos und gehörte zur Dynastie der Alawiden.

³⁵⁷ Der Ethnologe Gerd Spittler erläutert in seinem Werk Berührungspunkte zwischen dem Forschungsfeld Reiseliteratur und Ethnologie, indem er erklärt, wie die Reisen als Feldforschung dienen können. Vgl. Gerd Spittler: *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme*, S. 2.

³⁵⁸ Genette, Gérard: *Figure III*, S. 155-156.

³⁵⁹ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 17.

des *Sultans Mulai al-Hassan I.* ernannt worden war, so dass er die Frauen des *Sultans* untersuchte.

Die Chronologie von Rohlfs' Erzählungen über Frauen folgt der Reihenfolge selbst erlebter Ereignisse. Daher sind die Berichte über Frauen in unterschiedlichen Kapiteln zu finden.

Weil Rohlfs nicht immer auf die gleiche Art und Weise über Frauen und ‚*Harem*‘ spricht, wird in Bezug auf die inhaltlichen Gemeinsamkeiten eine Einteilung der Haremsbeschreibungen in drei Teile vorgenommen: Eine Einleitung, in welcher er das Aussehen der Frauen beschreibt, einen ausführlichen Hauptteil, in dem detaillierte Beschreibungen der Wohnbereiche der Frauen zu finden sind, und einen Wendepunkt, in dem er als Oberarzt des *Sultans Mulai al-Hassan I.* und als Leibarzt in dessen ‚*Harem*‘ arbeitete.

Der erste direkte Kontakt mit der Haremswelt fand während Rohlfs' wiederholten Besuchen in *Uesan* beim *Großscherif Lhaj Abdeslam* statt. Was Rohlfs in diesem ‚*Harem*‘ beobachtete, gab er in seinem sechsten Kapitel mit dem Titel *Uesan el Dar Demana* detailliert wieder.

Man kommt zuerst in einen von zwei Orangenbäumen beschatteten Hof, auf diesen Hof öffnen sich eine Veranda und eine reizende Kubba³⁶⁰, deren eine Seite ebenfalls nach dem Hofe zu offen war. In diesen Räumlichkeiten empfängt Sidi, und namentlich nach dem Freitagsgebet findet hier immer ein grosses Essen statt, woran alle die Theil nehmen, die mit Sidi gemeinschaftlich das Chotba-Gebet verrichtet haben. Das eigentliche Wohngebäude, welches an diesen Hof stösst, besteht aus mehreren Abtheilungen. Zuerst kommen verschiedene Zimmer, zu denen man mittelst einer niedrigen Thür und einer Treppe hinangelangt und welche die Bibliothek Sidi's enthalten, dann folgen einige auf europäische Art eingerichtete. Ausser seinen beiden kleinen Söhnen, seinen Günstlingen, Ali und Ibrahim, und einigen Sklaven, die Nachts vor seiner Thür schlafen, hat der Grossscherif diese Zimmer von Niemand betreten lassen, für seine Frauen, für seine nächsten Verwandten sind sie ein vollkommenes Harem.³⁶¹

In der Darstellung seines ersten Besuchs eines ‚*Harems*‘ zeichnet Rohlfs im Zitat ein sachliches, positives Bild von diesem kulturellen Bereich der marokkanischen Gesellschaft. Dennoch ist kulturelle Fremde in seiner Wahrnehmung höchst relevant: Indem er ein charakteristisches Merkmal eines *Harems* in seiner architektonischen Bedeutung zeigt, nämlich die nicht direkte Zugänglichkeit, wird erkennbar, dass der ‚*Harem*‘ ihm kein aus seiner eigenen Lebenswelt vertrautes und alltägliches Phänomen ist und in diesem Sinne von ihm als andersartig eingeordnet wird. Diese Einschätzung lässt sich untermauern, wenn man den Begriff des Fremden im Sinne Wierlachers heranzieht: „Das ‚Fremde‘ ist ein Interpretament der Andersheit und Differenz [...] Es ist mithin keine objektive GröÙe und Eigenschaft des Fernen, Ausländischen, Nichteigenen, Ungewohnten, Unbekannten, des Unvertrauten oder Seltenen.“³⁶²

Im Grund gilt die Aussage Wierlachers für alle subjektiven Beschreibungen von externem Phänomen durch Menschen. Hier am Text von Rohlfs wird nochmals deutlich, dass dieser den

³⁶⁰ Rohlfs erläutert dieses Wort in einer Fußnote als ‚Kuppel‘.

³⁶¹ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 150.

³⁶² Wierlacher, Alois: *Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*, S. 63.

‚Harem‘ als eine andersartige und damit für ihn fremde Institution wahrnimmt bzw. beschreibt. Neben der Gastfreundschaft des *Großscherifs*, die Rohlfs in seiner Beschreibung mit reichhaltigem, üppigem Essen nach dem Freitagsgebet verbindet, illustriert Rohlfs eine Fremdwahrnehmung im Besonderen durch die Schönheit der Räumlichkeiten im ‚Harem‘ des Großscherifs sowohl bezüglich seiner Bauweise als auch der verwendeten Materialien. Hier geht Rohlfs auf die architektonischen Besonderheiten des ‚Harems‘ ein, in welchem manche Zimmer nach europäischer Art eingerichtet sind. Seine Beschreibung zeigt, dass die europäische Kultur Ende des 19. Jahrhunderts den *Großscherif beeinflusste* und lässt vermuten, dass dieser die europäische Lebensart und westliche Zivilisation begrüßte und schätzte. Die Tatsache, dass Rohlfs den Bildungsstand, Lebensstil und Reichtum des *Großscherifs Abdeslam* erwähnt, weist darauf hin, dass Rohlfs den ‚Harem‘ des *Großscherifs* mit einer Institution assoziiert, die über viele wichtige funktionelle Aspekte verfügt und damit auf das prachtvolle Leben des vornehmen *Großscherifs* hinweist (mehrere Bereiche, mehrere Zimmer, Bibliothek). „Eine Erklärung für den europäischen Einfluss im ‚Harem‘ des *Großscherifs* lässt sich darin finden, dass er eine Engländerin geheiratet hat und diese das Aussehen des ‚Harems‘ beeinflusste.“³⁶³ Als narrative Vermittlungsformen verwendet Rohlfs in seinen Beschreibungen Formulierungen wie *man kommt, man gelangt hinein*. Der Gebrauch des Präsens in der Vermittlung eines erlebten Geschehens deutet erzähltechnisch darauf, dass die Erzählung die Handlung beschreibend begleitet und damit das Geschehen lebendig werden lässt. In Verbindung mit der Verwendung des Personalpronomens ‚man‘ soll sich der Leser mit dem Geschehen besser identifizieren können.³⁶⁴

In manchen Textstellen kommt es vor, dass Rohlfs ein Fremd- und Lehnwort verwendet, indem er marokkanische Wörter in seinen Reisebericht integriert. Dies ist der Fall bei „Kubba“, „Sidi“³⁶⁵ und „Grossscherif“.³⁶⁶ Das Wort Kubba hat Rohlfs in einer Fußnote ins Deutsche übersetzt. Bei den anderen Wörtern wird hingegen keine Erläuterung eingefügt. Dieses Vorgehen kann man mit dem beschriebenen kulturellen Fremden von Sundmeier in Verbindung bringen, der das Fremdverstehen in seinem Werk mit dem Titel *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik* (1996), das die ethnologischen Perspektiven behandelt, und folgendermaßen fasste: „Wer den Fremden verstehen will, muss sich auf die andere Kultur und Religion einlassen, um zu lernen, was ihre Zeichen für den anderen bedeuten und was sie dem Außenstehenden sagen wollen.“³⁶⁷ Dies zeigt sich in Rohlfs’ Kontakt mit dem Fremden und in seinem offenen freundlichen Verhalten ihm gegenüber: Er kommuniziert mit den Einheimischen und beschreibt sie nicht als Bedrohung. Diese Stelle widerspricht dem, was Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* an westlichen Orientalisten hinsichtlich des Aspekts der Fremdheitskonstruktion kritisierte: Said meinte, dass der europäische Diskurs des 18. bis 20. Jahrhunderts, der hauptsächlich durch die Reiseberichte entstanden war, auf das

³⁶³ Vgl. Bensoussan, David: *Il était Une Fois Le Maroc: Témoignages du Passé Judo-marocain*, S. 239.

³⁶⁴ Vgl. Koeppen, Wolfgang: *Reisen nach Frankreich und andere Reisen*, S. 265.

³⁶⁵ ‚Sidi‘ bedeutet im marokkanischen ‚Herr‘ (von Hanane Amghar übersetzt).

³⁶⁶ ‚Grossscherif‘ bedeutet ‚der grosse Heilige‘ (von Hanane Amghar übersetzt).

³⁶⁷ Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, S. 162.

Konzept der Fremdheit fokussiert und Toleranz sowie den Dialog mit dem Anderen unmöglich macht³⁶⁸.

In manchen Teilen seines Reiseberichts sieht man bei Rohlfs einen gewissen toleranten Umgang mit der Fremdheit. An der besprochenen Stelle fehlt der aus einem Überlegenheitsgefühl entstandene Diskurs des Westens und die von Said beschriebene Funktion der Herstellung von Alterität, Macht und Herrschaft.³⁶⁹ Denn bei Rohlfs wird an dieser Stelle im Kontext des ‚Harems‘ Fremdheit als produktive Kategorie angesehen – das heißt in einem produktiven Wechselverhältnis von Fremdem und Eigenem – und der fremde Moment vor der Vergleichsfolie der westlichen Kultur nicht abgewertet.³⁷⁰ Die fremde Kulturtradition des ‚Harems‘ als Institution wurde zumindest in dieser Hinsicht von Rohlfs sozusagen relativ verstanden.

Das Verstehen des ‚Harems‘ als Institution, wie oben im Zitat, braucht keinen vereinnahmenden Modus, wie Said in seinem Werk zum Orientalismus beschreibt, sondern das Fremdverstehen wird durch eine gemachte Erfahrung in der ersten Begegnung sachlich und ohne Stereotypen und Vorurteile beschrieben. Rohlfs benennt das Erscheinungsbild des ‚Harems‘ als Institution so, wie sich diese Institution zeigt; das heißt, er erfasst dieses Bild mit objektiver Einstellung.³⁷¹

Dass Rohlfs die Einheimischen mit ihren Namen erwähnt, wie in dem angeführten Zitat (*Ali* und *Ibrahim*), soll dem Leser darüber hinaus kulturell bedingte Phänomene eines Landes verständlicher machen oder zumindest näherbringen. Ähnliches wird auch in der folgenden Textstelle erreicht, in welcher ebenfalls fremdsprachliche Namen genannt werden. Dabei geht Rohlfs auf die Rolle mancher Einheimischer ein, die ihm erklärten, wie er sich gegenüber Frauen und jungen Mädchen zu verhalten habe, um Probleme zu vermeiden. Um eine Rückwendung (Analepse) zum Erzählen über ein anderes Haremserlebnis zu realisieren, verwendet Rohlfs die Vorausdehnung (Prolepse) des Erzählens, das heißt die Vorwegnahme „eines späteren Ereignisses im Voraus des Erzählens“.³⁷² Damit scheint Rohlfs in manchen Textstellen Hinweise oder explizite Ankündigungen zu machen, bevor er das Haremsthema aufgreift und diskutiert, was ihm dabei behilflich sein könnte, die Haremswelt zu entdecken, ohne in Probleme mit den Einheimischen zu geraten: „Si-Embark [...] sagte mir, ich solle nie die Frauen und jungen Mädchen ansehen und als Fremder nicht mit ihnen sprechen, kurz, er gab mir goldene Lehren, machte sich freilich auch am folgenden Tag dafür bezahlt.“³⁷³

Rohlfs benutzt zur Wiedergabe der Rede einer Nebenfigur (hier Si-Embark) in seinem Bericht die indirekte Rede (‚sagte mir‘). Laut Genette impliziert die indirekte Rede im narrativen

³⁶⁸ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 9-11.

³⁶⁹ „[...] ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken“, Edward Said: *Orientalismus*, S. 11.

³⁷⁰ Corinna, Albrecht: *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*, S. 215.

³⁷¹ Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, S. 158.

³⁷² Martinez, Matías/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 83.

³⁷³ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 17.

Modus die Distanz zwischen dem Erzähler und dem Erzählten. Damit erzielt Rohlfs zwar den Eindruck einer großen Nähe zur Figurenrede *Si-Embarek* distanziert sich aber zugleich von dem Gesagten.³⁷⁴ Der dadurch entstehende Abstand zwischen dem Erzähler und der Aussage betont die Richtigkeit der vermittelten Informationen, was wiederum die Textproduktion enthüllt.³⁷⁵ Rohlfs betont damit den kulturellen Abstand zwischen Deutschland und Marokko, in dem er kulturspezifische Phänomene des ‚*Harems*‘ erwähnt, die durch einen Einheimischen vermittelt wurden. Darüber hinaus gilt das Erwähnen des Namens *Si Embarek* der Veranschaulichung der Szene und der Integration fremdsprachlicher Äußerungen, die dazu dienen können, seinem Haremserlebnis Authentizität zu verleihen. Dieses Erlebnis beschreibt Rohlfs dabei aus der Perspektive eines Ich-Erzählers, wodurch er als Bestandteil der erzählten Ereignisse auftritt. Dies ist in dem folgenden Zitat durch das Personalpronomen ‚mir‘ deutlich zu erkennen:

Es [...] war mir ebenfalls vergönnt, sie zu betreten: ich musste mehrere Male auf einem Harmonium spielen, welches in einem dieser Zimmer seinen Platz hat. Von diesen Räumen gelangt man in die Häuser seiner Frauen: der Harem. Sidi-el-Hadj-Abd-es-Ssalam hatte im Anfang der sechziger Jahre drei rechtmässige Frauen.³⁷⁶

Auch wenn Rohlfs es für selbstverständlich hielt, dass der Leser nach seinen Beschreibungen davon ausgeht, dass er tatsächlich in einem ‚*Harem*‘ gewesen war, illustriert er diesen zur Sicherheit noch einmal deutlich, damit sein Zielpublikum sein Haremserlebnis durch seine Beschreibungen wirklich versteht. Er verwendete die Zeitform des Präteritums, um dem Wahrheitsgehalt seiner Beschreibungen mehr Nachdruck zu verleihen, und er verdeutlicht in seinen Beschreibungen, dass er tatsächlich zum wiederholten Male im ‚*Harem*‘ gewesen war. In seiner Beschreibung des ‚*Harems*‘ erwähnt Rohlfs die Frauen des Scherifs und bezeichnet diese als rechtmäßige Frauen, ohne dabei ins Detail zu gehen oder zu beschreiben, wie diese rechtmäßigen Frauen ausgesehen haben. Interessant ist hier, dass Rohlfs das Adjektiv „rechtmäßig“ verwendet. Denn bei der ersten Lektüre ist bereits erkennbar, dass die Frauen des Scherifs in Rohlfs’ Beschreibung den Erwartungen und den Orientfantasien des deutschen Zielpublikums entsprach, in denen ein vornehmer Mann in Marokko mehrere Frauen hatte.³⁷⁷ Rohlfs schrieb später in seinen Ausführungen nicht nur über Frauen, sondern auch über Sklaven und Wächter in einem ‚*Harem*‘, welcher Ende des 19. Jahrhunderts als Besitz des *Sultans* oder reicher Personen wie des *Großscherifs* von *Uesan* in einem ‚*Harem*‘ galten. Im Falle der *Sultane* gab es nach Rohlfs neben Frauen auch eine beeindruckende Zahl an Konkubinen, Eunuchen und Sklaven.

Der Grad der Mittelbarkeit und die Perspektivierung des Erzählten in dieser Textstelle sind gekennzeichnet durch eine wenig detaillierte Beschreibung dieses ‚*Harems*‘ (als Ort) des *Scherifs* von *Uesan*. Zugleich aber befasste sich Rohlfs in dieser begrenzten Beschreibung mit dem Äußeren der dort gesehenen Frauen, wobei ihn marokkanische Jüdinnen zu faszinieren schienen. Bei dieser Beschreibung erwähnte Rohlfs nicht, ob er mit ihnen ins Gespräch

³⁷⁴ Vgl. Martinez, Matías; Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 42.

³⁷⁵ Vgl. Genette, Gérard : *Discours du récit essai de méthode*, S. 191.

³⁷⁶ Ebd., S. 191.

³⁷⁷ Vgl. Mai, Gunther: *Die Marokko-Deutschen 1873-1918*, S. 19.

gekommen war oder nicht. Fest steht jedoch, dass Rohlfs nicht ohne Interesse ihr Aussehen beobachtete und auch hier etwas detaillierter die Schönheit ihrer Körpermerkmale beschreibt: „Die Jüdinnen namentlich zeichnen sich durch Schönheit der Körperformen und reizende Gesichtszüge aus, müssen dafür aber auch oft genug, sind sie in der Nähe eines großen und Vornehmen, in dessen ‚Harem‘ wandern.“³⁷⁸ Solche Beschreibungen der marokkanischen Jüdinnen im ‚Harem‘ des muslimischen *Sultans Maulei al-Hassan I.* gehören zu seinem Bericht über den geheimnisvollen Orient, mit seinen abendländischen Vorstellungen und Fantasiebildern, ohne die der Orient des 19. Jahrhunderts nicht denkbar gewesen wäre.³⁷⁹

Im angeführten Zitat wird der Akzent auf die Bildhaftigkeit der sprachlichen Mittel gelegt, was erklärt, weshalb die Wunschvorstellungen europäischer Männer in derartigen Beschreibungen nicht fehlen durften.³⁸⁰ Dafür ist die Wortwahl „namentlich“ und „reizend“ wichtig, hierbei schafft Rohlfs bei der Beschreibung seines Haremserlebnisses durch die Selektion³⁸¹ bestimmter Informationen und die Hervorhebung gewisser Aspekte eine sexuelle Konnotation des ‚Harems‘ als Ort der Sinnlichkeit³⁸²: Weil die Jüdinnen schön sind, müssen sie sich im ‚Harem‘ des vornehmen Mannes *Sultan Mulai Abderrahman* aufhalten und in dessen Nähe sein. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das westliche Kulturwissen über den Orient im 19. Jahrhundert auf der Auseinandersetzung zwischen Diskurs, Geschlecht und Machtverhältnissen basiert, die Foucault in seinem Werk *Geschichte der Sexualität* (1970) analysiert. Dieser Zeitraum und seine Ideen werden durch eine starke Versuchung der Menschen gekennzeichnet, die eigene Macht, Kreativität und das Überlegenheitsgefühl zu demonstrieren. Dieser Machtanspruch wird auch bei Rohlfs’ Beschreibungen jüdischer Frauen deutlich. Mit seinen Beschreibungen der Jüdinnen Marokkos in einem ‚Harem‘ des *Sultans* zeigt Rohlfs, dass seine Perzeption einer bestimmten Kategorie von Frauen der marokkanischen Bevölkerung aus dem Westen entliehen ist. Sein Text zu den jüdischen Frauen im ‚Harem‘ wird geformt durch kulturspezifische Voraussetzungen der Wahrnehmung. Bei seiner Beschreibung der Körperformen reagiert Rohlfs auf dieses Erfahrungsangebot. Weiterhin wird an dieser Textstelle ersichtlich, dass er sich für die Beobachtung der Frauen Zeit nahm, mit dem Ziel, sie mit seinem Publikum zu teilen und den Haremsbeschreibungen aus der Perspektive des Augenzeugens eine besondere Authentizität zu verleihen.

³⁷⁸ Ebd., S. 83.

³⁷⁹ Vgl. Stamm, Ulrike: *Der Orient der Frauen. Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im Frühen 19. Jahrhundert*, S. 191.

³⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 261.

³⁸¹ Diese Beobachtung kann man durch Foucaults Konzept des selektiven Materials verdeutlichen, demzufolge diejenigen wichtigen Aspekte beachtet werden, die zu den eigenen Einstellungen passen. Dadurch werden die Wahrnehmungen des Fremden nicht objektiv, sondern subjektiv und vorurteilhaft selektiert. Dies erläutert Foucault wie folgt: „Der Diskurs ist eine materiale Macht, die in Institutionen eindringen kann“. Daher setzt Foucault voraus, dass die Produktion eines Diskurses „in jeder Gesellschaft kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird.“ Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 7.

³⁸² Vgl. Mernissi, Fatima: *Harem. Westliche Phantasien – östliche Wirklichkeit*, S. 16-30.

Der Diskurs des Fremden in diesem Auszug basiert auf einer selektiven Wahrnehmung,³⁸³ die dazu dient, eine bestimmte Perspektive und Wahrheit zu vermitteln. Diese Wahrheit ist in Verbindung mit der Macht der Repräsentation zu sehen, die der kolonialen Eroberung des 19. Jahrhunderts gedient haben könnte. Foucault führt aus, dass, „[...] es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert wird.“³⁸⁴ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wollten Staatspolitiker durch den Kolonialismus eine Politik betreiben, die der Ordnung ihrer Gesellschaft Ausdruck und zusätzliche Legitimität verleiht, denn „jede Gesellschaft verfügt über ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre allgemeine Politik der Wahrheit, die über geregelte Machtwirkungen [...]“³⁸⁵ funktioniert.

Rohlf's versucht, Unterschiede zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen aufzuzeigen und zu betonen. Dies erreicht er auf der inhaltlichen Ebene durch die Verallgemeinerung, dass alle Jüdinnen, die sich in einem ‚Harem‘ in Marokko befinden, durch die Schönheit ihrer Körperformen und ihrer schönen Gesichtszüge charakterisiert seien.³⁸⁶ Durch diese Darstellung und im Besonderen durch die Schilderung bestimmter Kategorien der Frauen Marokkos vermittelt Rohlf's bestimmte Kenntnisse und Bilder.

Im Hintergrund folgender Beschreibung kann ebenfalls das Orient-Konzept herausgearbeitet werden, das die Wahrnehmung Rohlf's beeinflusst:

Der Harem, über hundert Frauen und junge Mädchen, dicht verschleiert auf Maulthieren daherreitend, diese allein eine geschlossene Masse bildend, denn auf schnellen Pferden hielten die Eunuchen diese Lieblingsweiber des Herrschers zusammen.³⁸⁷

Diese Schilderungen verfasste Rohlf's bezüglich des Residenzwechsels des *Sultans Mulai al-Hassan I.* (1873 – 1894) von Fes nach *Meknes*. Das subjektive Betrachten der Frauen von Rohlf's als ‚Masse‘ kann als literarisches Stilmittel verstanden werden. Durch diese Verwendung vermittelt der Autor Rohlf's zunächst einfach seinen visuellen Eindruck. Die vielen Frauen auf Pferden sahen von weitem aus, wie eine Masse und die Eunuchen sind einzelne Elemente, die sich um die ‚Masse‘ herumbewegen – so machte Rohlf's die Szenerie bildlich, um eine gute Vorstellung zu vermitteln. Rohlf's Intention dieses Wort ‚Masse‘ zu verwenden, war nicht in erster Linie, die Frauen abzuwerten. Das Wort ‚Masse‘ könnte jedoch auf einer zweiten Ebene auch als abwertend verstanden werden.

Der Begriff ‚Harem‘ in diesem Zitat bezieht sich nicht auf den Wohnbereich der Frauen, sondern auf die Frauen selbst. Rohlf's hatte die Begrifflichkeit ‚Harem‘ gut verstanden und versuchte deshalb, diese auch in seinen Beschreibungen zur Geltung zu bringen. Daher konnotierte Rohlf's mit dem Begriff ‚Harem‘ einerseits den Ort, an dem sich die Frauen des *Sultans* oder anderer vornehmer Persönlichkeiten befinden, andererseits bezeichnet er die

³⁸³ Vgl. Sundermeier Theo: *Den Fremden verstehen*, S. 158.

³⁸⁴ Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, S. 39 f.

³⁸⁵ Foucault, Michel: *Dispositive der Macht*, S. 51.

³⁸⁶ Vgl. Zitat von Rohlf's auf S. 84 in dieser Arbeit aus dem Unterkapitel: *Gerhard Rohlf's als privater Arzt des Sultans und dessen Harem*.

³⁸⁷ Rohlf's, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 167.

Frauen selbst als ‚*Harem*‘. Rohlfs sah in dem Umstand, dass die Frauen von Eunuchen begleitet und bewacht wurden, den Ausdruck davon, dass die Frauen vollständig geschützt, aber eben auch kontrolliert werden sollten, wenn sie sich von einem Ort zum anderen bewegen wollten oder mussten. Diese spezifische Tendenz des Abschließens der Frauen prägt bis heute die westliche Vorstellung der orientalischen Kultur³⁸⁸; diese Vorstellung imaginiert zudem eine bäuerliche Bevölkerung mit einem spezifischen Verhältnis zur Natur, Patriarchalismus und Traditionalismus im sozialen Leben sowie die Dominanz des männlichen Denkens.³⁸⁹ Bei Foucault ist es das subjektive Betrachten, das mit Vorurteilen besetzt ist. Der Ausdruck der ‚Verschleierung der Frauen‘, ‚Haik‘ oder ‚Verhüllung‘ verstärkt die Vorstellungen der Isolierung, Einsperrung und Kontrolle der muslimischen Frauen:

An der südöstlichen Ecke, durch hohe Mauern von den übrigen Theilen des Palais getrennt, befindet sich das Harem, welches Platz für mehr als 1000 Frauen hat. Zwischen der kaiserlichen Wohnung und der südwestlichen Stadtmauer befindet sich ein großer Garten, in welchen ich mehrere Male Zutritt bekam.³⁹⁰

In Bezug auf den Status der Frau konstruiert der Autor mit den dargestellten Erzählverfahren die westliche Ansicht, dass die Frauen Marokkos durch den Islam sozial marginalisiert würden. Weiterhin kann man sagen, dass hier die normative Wahrnehmung der muslimischen Frauen Marokkos dem Thema des exotischen Fremden zugeordnet werden kann.

Den Beweis für die Marginalisierung der Frauen Marokkos sah Rohlfs darin, dass sie räumlich abgeschlossen und kontrolliert waren. Doch neben dieser Darstellung schrieb Rohlfs auch über die Äußerlichkeiten dieser marokkanischen Frauen im ‚*Harem*‘:

Dann der Harem, über hundert Frauen und junge Mädchen, dicht verschleiert auf Maulthieren daherreitend, diese allein eine geschlossene Masse bildend, denn auf schnellen Pferden hielten die Eunuchen diese Lieblingsweiber des Herrschers zusammen. Es war dies gewissermassen der ambulante Harem des Sultans, die schönsten, jüngsten und fettesten Frauenzimmer der vier Harems von Fes, Mikenes, Arbat und Maraksch, meist Kinder von 12 bis 15 Jahren.³⁹¹

Im Folgenden gehe ich auf die am Anfang dieses Kapitels gestellte Frage nach der Entstehung kollektiver Fremdbilder in den vorliegenden Reiseberichten und deren Rahmenbedingungen ein. Die textlichen Darstellungen der Frauen Marokkos zeigen, wie der deutschsprachige Reisende auf überkommene Imagetypen des ‚ganz Anderen‘ oder ‚Fremden‘ zurückgreift. Zudem zeigen sie, inwieweit er in kulturspezifischen Wahrnehmungsmustern gefangen ist.

Ein großer Wendepunkt der Haremsdarstellungen findet statt, als Rohlfs von *Mulai al-Hassan I.* als privater Arzt eingestellt und ein Haremsbewohner wird.

³⁸⁸ Schulze, Reinhard: *Orientalismus. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident*, S. 55.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 6.

³⁹¹ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 167.

Si-Hammadi, der Sohn des Bascha's von Fes, hatte dann bei Ablieferung der Gelder einen so günstigen Bericht über mich gemacht, dass ich eines Tags durch die Botschaft überrascht wurde, ich sei zum Leibarzt des Sultans ernannt und habe von jetzt an alle Tage die Frauen des Sultans zu behandeln. Vorher beschenkte mich Si-Hammadi noch mit einem meergrünen Tuchanzug, grosse Auszeichnung als Belohnung für die Dienste bei seinem Vater.³⁹²

Rohlfs konnte so einen intensiven Umgang mit der Haremswelt pflegen und unmittelbar am Alltag der Haremswelt teilnehmen. So war es ihm möglich, die Frauen, ihre Lebensweise und ihr Äußeres ausführlich zu beobachten:

Es kamen nun jeden Morgen zwei Maghaseni aus dem Harem, um mich zu rufen. Dort angekommen, nahm mich der Oberste der Eunuchen, Herr Kampher, in Empfang und bald darauf wurde ich in ein Vorgemach geführt, wo ich die Damen vorfand, welche sich behandeln lassen wollten. Im Anfange wollten sich die Frauen nicht entschleiern, als ich aber darauf bestand, ging Herr Kampher, der sowie einige andere Eunuchen als Herr Moschus Herr Atr'urdi (Rosenessenz) etc., natürlich immer zugegen war, ins Harem zurück, meldete dies dem Sultan, kam aber dann mit dem Bescheid: ‚Unser Herr (Sidna) sagt, da du ja doch nur ein Rumi und eben erst übergetretener Christenhund bist, brauchen sich die Frauen deinetwegen nicht zu genieren.‘ Somit fielen die Umschlagetücher (eigentliche Schleier werden weder in Marokko, noch sonst wo von mohammedanischen Frauen zum Verdecken des Gesichtes benutzt) und ich hatte alle Tage Gelegenheit, die Reize der Frauen des Sultans bewundern zu können.³⁹³

Die Frauen, die Rohlfs untersuchen sollte, waren zunächst nicht bereit, vor ihm ihre Schleier abzulegen. Der *Sultan* jedoch forderte sie dazu auf, indem er deutlich machte, dass Rohlfs erst kurz zuvor zum Islam übergetreten war. Die Bezeichnung, die er dabei für Rohlfs verwendet („Christenhund“), ist eine Beleidigung, welche die Wertlosigkeit des christlichen Glaubens gegenüber dem muslimischen betonen soll. Rohlfs hegte große Erwartungen, im ‚*Harem*‘ schöne Frauen zu sehen.

Man glaube übrigens nur nicht, dass irgendwie besondere Schönheiten im Harem wären, oder diese müssten sich nicht gezeigt haben, meistens waren es sehr junge Geschöpfe mit recht vollen Formen. Die oft kostbare Kleidung und die vielen Schmuckstücke waren mit Schmutz überladen, und die Kleider in der Regel beschädigt. Die meisten Marokkanerinnen schienen nur aus Neugier zu kommen, um den ‚Christenhund‘ zu sehen.³⁹⁴

Dass Rohlfs die Erwartung schöner Frauen hatte, spiegelt sich in dessen Formulierungen „Man glaube übrigens nur nicht, dass ...“ wider, wobei nicht von sich spricht, sondern mit „man“ verallgemeinernd auch den Leser miteinbezieht. Zudem stellt er die Vermutung an, dass die wirklich schönen Frauen nicht zu ihm gekommen waren. Es drückt sich also in der Textstelle seines Reiseberichtes ein Widerspruch zwischen Erwartung und vorgefundener Realität aus. Dieser Widerspruch kann mit Saids Methode des kontrapunktischen Lesens erklärt werden: Rohlfs Erfahrung als Arzt im Palast des *Sultans* ergibt eine kontrapunktische Orientierung, die

³⁹² Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 237.

³⁹³ Ebd., S. 282.

³⁹⁴ Ebd., S. 238.

auf verschiedene Perspektiven in dem gleichen Text hindeutet, nämlich, dass Rohlfs erste Darstellungen über die Frauen eine imaginative, utopische Dimension hatten, indem die Frauen als mysteriös dargestellt wurden. Dies jedoch widerspricht seiner Erfahrung bei der tatsächlichen Konfrontation mit den Frauen im ‚Harem‘ des *Sultans*: Der Glanz war bei genauerer Betrachtung nicht mehr so besonders, die Frauen hatten recht volle Körperformen, der Schmuck wies Schmutz und die Kleidung Beschädigungen auf.³⁹⁵

Die hier vorliegende Widersprüchlichkeit lässt sich durch Saids „kontrapunktisches Lesen“ so explizieren: In den Deutungen der marokkanischen Kultur (hier: des Harems) geschieht ein Perspektivenwechsel zwischen Imperialismus und Widerstand. Dieser Perspektivenwechsel ergibt unterschiedliche Sichtweisen, die zu berücksichtigen sind. Said bezieht sich bei seiner kontrapunktischen Analyse auf den wirtschaftlichen Gewinn und die Vorrangstellung des Westens.³⁹⁶ Der entsprechende Kontrapunkt ist hier auch in Rohlfs’ Text zu finden. Anhand des ‚Harems‘ wird die fehlende Moderne Marokkos veranschaulicht. Das heißt, die Beschreibungen der Lebensweise dieser Frauen implizieren das Bedürfnis nach Zivilisation, nämlich nach der westlichen Anwesenheit in Marokko. Die Frauen wiederum waren an Rohlfs interessiert, weil er ein Fremder war.

Alle aber, abgesehen von ihrem albernen und läppischen Wesen, waren recht freundlich und hätte ich nicht die Vorsicht gebraucht, Herrn Kampher zu sagen, die und die, nachdem sie zwei oder drei Mal zur Visite gekommen war, nicht wieder vorzuführen, so wäre wohl nach einiger Zeit der ganze Harem herausgekommen. Sie schienen das Krankmelden als einen angenehmen Zeitvertreib zu betrachten, eine ernstlich Kranke habe ich in der ganzen Zeit meines Aufenthaltes nicht gesehen. Ich hütete mich denn auch sehr, irgendwie selbst Medicin zu geben, obschon mir jetzt die dem Sultan von der Königin Victoria geschenkte Arzneikiste zur Verfügung stand. Ich beschränkte mich auf diätetische Anordnungen und culinarische Recepte, die oft grosse Heiterkeit hervorriefen, aber, wie mir Herr Kampher sagte, immer streng befolgt wurden, da die Marokkaner jedem Extraessen (d. h. alles was nicht Kuskussu ist) irgendeine besondere Heilkraft beilegen.³⁹⁷

Die Frauen waren nie ernsthaft krank, was Rohlfs zu der Vermutung brachte, dass die Visite bei ihm als Arzt für die Frauen nur eine Ablenkung in deren eintönigen Alltag darstellte.

3.4.3 Oskar Lenz: Frauen Marokkos in ihrer Tracht

Lenz’ Reisebericht vermittelt ausführliche Kenntnisse über das Marokko des 19. Jahrhunderts, indem seine Beschreibungen das politische, soziale und religiöse Leben der Marokkaner/-innen behandeln, obwohl das Hauptziel seiner Reise nach Marokko eine geologische Erforschung des Landes war. Sein Reisebericht deckt mehrere Themen ab, die dennoch durch die Erzählart des Reiseberichts als zusammenhängend dargestellt werden.

³⁹⁵ Solche Orientdarstellungen der ‚hässlichen Orientalin‘ finden sich laut Ulrike Stamm in einigen Reiseberichten reisender Frauen, da sie die sinnlichen Darstellungen aus der männlichen Perspektive nicht wiederholen bzw. vermeiden möchten. Vgl. Stamm, Ulrike: *Der Orient der Frauen*, S. 261.

³⁹⁶ Siehe zu den theoretischen Grundlagen dieser Arbeit im Kapitel (2.3) *Die Methode der kontrapunktischen Analyse und ihre Anwendung*.

³⁹⁷ Stamm, Ulrike: *Der Orient der Frauen*, S. 283.

Was das Thema ‚*Harem*‘ angeht, stellt es eines der wichtigsten Themen Lenz’ im Rahmen seiner Fremderfahrungen in Marokko dar; er widmet diesem Thema ein eigenes Unterkapitel. Darüber hinaus schreibt er auch in anderen Unterkapiteln seines Reiseberichts über Frauen und ‚*Harem*‘, was darauf hindeutet, dass ihn dieses Thema interessierte. Haremsbeschreibungen sind in dem ersten Band seines Reiseberichts zu finden, der neben Aufzeichnungen von in Marokko besuchten Städten und gesehenen Gegenständen auch Zeichnungen von Frauen enthält. Diese Zeichnungen verleihen den vermittelten Kenntnissen einen wissenschaftlichen Charakter und lassen sie glaubhaft erscheinen.

Sowohl in einem Unterkapitel des vierten Kapitels als auch in den Unterkapiteln anderer Kapitel wurde das Thema ‚*Harem*‘ und Frauen aufgegriffen. Die Fremdwahrnehmung der Frauen beginnt bei Lenz damit, dass er die Kleidungsart der Marokkanerinnen beobachtet und beschreibt. Die Kleidung unterscheidet sich je nach sozioökonomischen Status. Durch das ganze Kapitel *Kleidung* hinweg wird deutlich, dass eine Distanz zwischen den Armen und Reichen herrschte, die sich in der unterschiedlichen Art der Kleidung widerspiegelte.

Im nächsten Kapitel erläutert Lenz, wie die Frauen aus unterschiedlichen Stämmen gekleidet waren, und gibt zu verstehen, dass er dies persönlich beobachtet hat. In Lenz’ Reisebericht gibt es eingefügte Zeichnungen, die Ganzkörperporträts von Marokkanerinnen zeigen. Zum Beispiel kann man auf den Abbildungen sechs und sieben bei Frauen aus einer sozial niedrigeren Schicht sehen, wie sie sich kleiden, wenn sie das Haus verlassen.

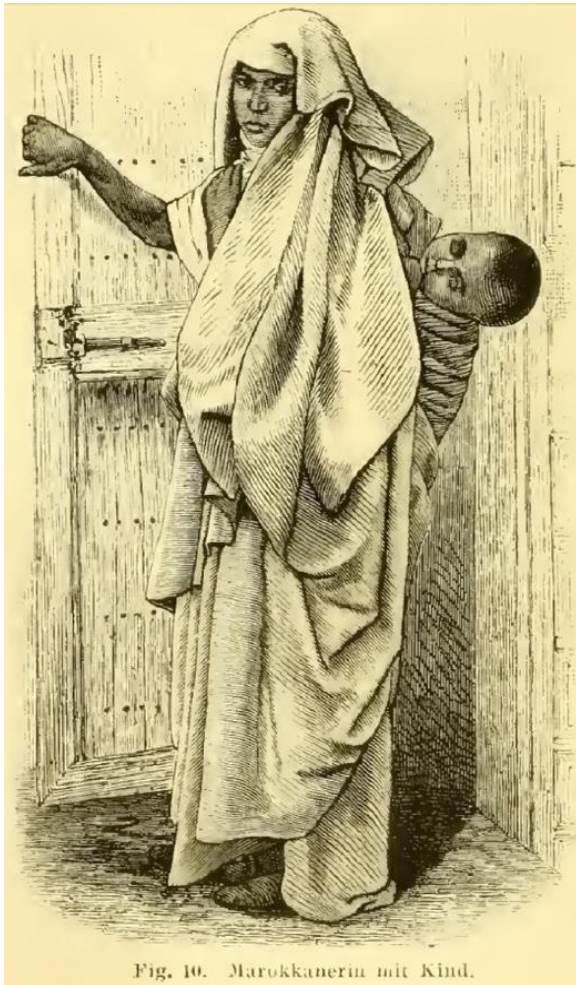


Abbildung 6: Marokkanerin mit Kind³⁹⁸

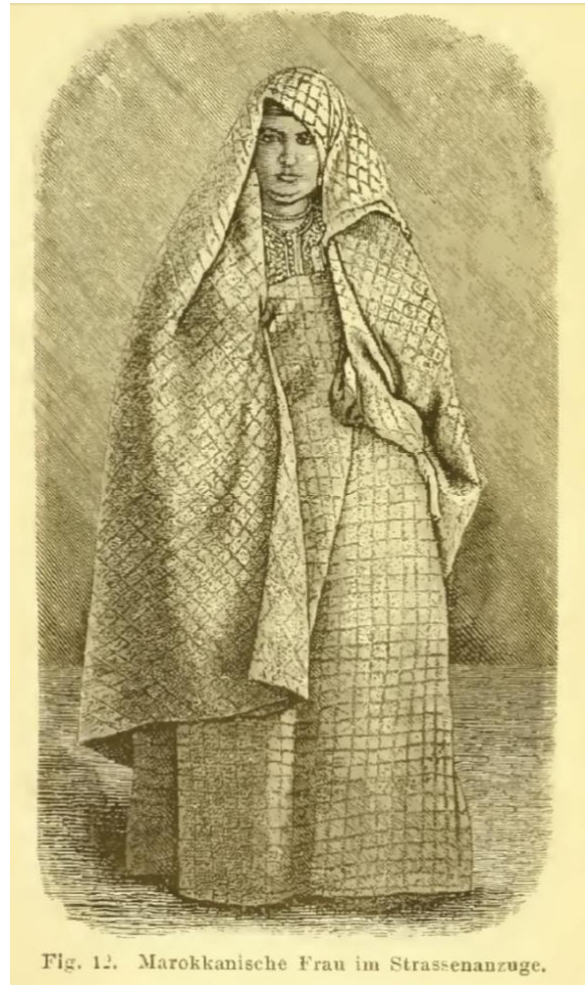


Abbildung 7: marokkanische Frau im Straßenanzug³⁹⁹

³⁹⁸ Lenz, Oskar: *Von Rabat nach Marrakesch*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 210.

³⁹⁹ Ebd. *Marrakesch El-Hamra*, S. 220.

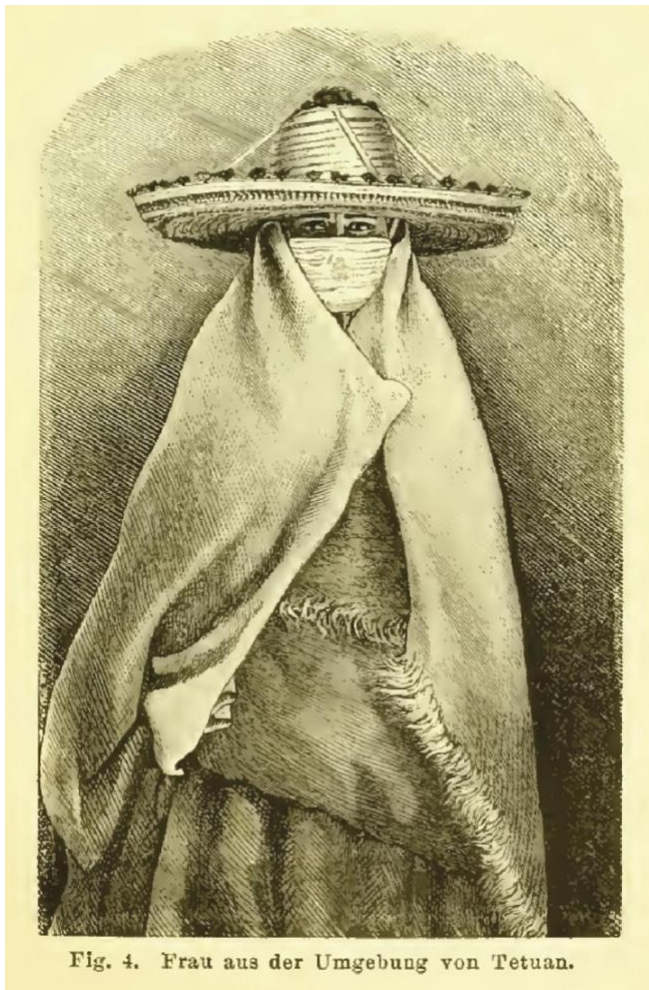


Abbildung 8: Frau aus der Umgebung von Tetuan⁴⁰⁰

Abbildung 8 zeigt eine komplett verhüllte Marokkanerin aus Tetuan. Lenz ging nicht nur auf ihren sozialen Status ein, sondern auch auf ihre Verhüllung, die ihm ungewöhnlich und auffällig schien, indem er Folgendes schrieb: „Die Kleidung der Frauen ist dem Anblick der Europäer entzogen; auf der Straße sind dieselben vollständig in ein großes grobes Stück Zeug gehüllt, aus welchem man im besten Falle ein Paar schwarze Augen blitzen sieht.“⁴⁰¹

Die Verhüllung durch einen Schleier wird bei Mernissi auf folgende Weise erklärt: Ihr zufolge ist der Schleier in der Tat eine Regel, ein Code, wodurch eine Frau sagen will, dass sie ihre Privatsphäre mit den Männern nicht teilen will. Aus westlicher Sicht ergibt sich in der Regel eine andere Deutung: „Im Westen ist der Schleier [...] Ausdruck der Unsichtbarkeit der Frauen auf der Straße.“⁴⁰² Um seinen Reisebericht interessant zu gestalten und seine gemachten Erfahrungen mit dem Leser zu teilen, gibt Lenz auch seine Meinung über die Bekleidung der

⁴⁰⁰ Lenz, Oskar: *Tetuan und die Landschaft Andschira*, S. 89.

⁴⁰¹ Lenz, Oskar: *Bevölkerung von Tanger*, S. 28.

⁴⁰² Mernissi, Fatima: *Geschlecht. Ideologie. Islam*, S. 101.

Frauen wieder. So empfindet er die Kleidung der Frauen der gehobeneren Schichten zwar als sehr verziert, aber dennoch als unästhetisch, wie in folgendem Zitat, das sich auf Abbildung 9 unten bezieht, zum Ausdruck kommt: „Die Kleidung der arabischen Frauen, wenigstens der bessern Klassen, ist überaus reich, aber geschmacklos.“⁴⁰³



Abbildung 9: marokkanische Jüdin im Prachtgewande⁴⁰⁴

Diese bildlichen Darstellungen im narrativen Kontext sind geschickt in ihrer Wirkung, denn „insbesondere mit der Natur des Bildes, der Inszenierung und den Fragen der Repräsentation (...) ist ein Bild mehr als ein Produkt der Wahrnehmung,“⁴⁰⁵ Es ist in Lenz Fall sogar „als Resultat seiner persönlichen oder kollektiven Symbolisierung“⁴⁰⁶ zu sehen.

3.4.4 Oskar Lenz: Zugang ins verbotene Milieu des *Harems* des *Sultans* und der Bruch der Erwartung der schönen Orientalin

Im Allgemeinen beschrieb Lenz die Frauen nicht nur in ihren Verhüllungen, sondern auch in Bezug auf ihren Charakter und ihr Verhalten, z. B. gegenüber Männern, was er beobachten

⁴⁰³ Lenz, Oskar: *Bevölkerung von Tanger*, S. 28.

⁴⁰⁴ Lenz, Oskar: *Zwölftes Kapitel: Die hispanischen Juden – Negersklaven*, S. 364.

⁴⁰⁵ Fendler, Ute / Wehrheim, Monika (hrsg. von): *Entdeckung, Inszenierung. Filmische Versionen der Kolonialgeschichte Lateinamerikas und Afrikas*, München, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, 2007, S. 10.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 10.

konnte, als er in ihre Privatsphäre eingeladen worden war. Dies manifestiert sich im folgenden Zitat, in dem Lenz auf Besonderheiten verwies:

Ich hatte in Fäs vielfach Bekanntschaften von Arabern gemacht, zum Theil ganz vorurtheilsfreie Leute, in deren Hause ich ein- und ausging. Aber so oft ich beim Haushor anpochte, musste ich einige Zeit warten, bis man die weiblichen Bewohner des Hauses in ein entferntes Zimmer gewiesen hatte. Bei den Leuten des Mittelstandes, den wohlhabenden Kaufleuten, wurde ich gewöhnlich in die Prachtzimmer geführt, wo sich die Frauen aufzuhalten pflegen, dort also, was man gewöhnlich Harem nennt, aber die Frauen selbst wurden vorher herausgetrieben. Unter den Frauen in Fas und auch in Marrakesch fand ich eine Unsitte verbreitet, die ich nicht erwartet hätte, nämlich das Trinken von geistigen Getränken. Die Juden fabriciren einen Anisette-Branntwein, der fast ausschließlich von den maurischen Frauen gekauft wird. Während die Männer in dieser Hinsicht vollständig Puritaner sind, trinken die Frauen in grossen Quantitäten den Branntwein. Die Frauen, die in unser Haus kamen, um Hadsch Ali zu besuchen, verlangten gewöhnlich von mir ein Glas Wein oder Cognac, und ich war erstaunt zu sehen, wie viel dieselben vertragen können. Der absolute Mangel einer den Geist anregenden Beschäftigung, selbst nur einer Unterhaltung, lässt die Unglücklichen in ihrer Langeweile auf dieses Genussmittel verfallen. Süssigkeiten lieben sie natürlich auch sehr, und die Marokkaner verstehen derartige Sachen in grosser Mannichfaltigkeit darzustellen.⁴⁰⁷

In diesem Zitat liefert Lenz einen Einblick in den für ihn und vermutlich auch für die deutschen Leser/-innen seiner Zeit geheimnisvollen Bereich des ‚Harems‘, zumindest dessen Räumlichkeiten, die er gewöhnlich nur in Abwesenheit der Frauen sah. Wie oben bereits erwähnt, brachte er dennoch durch die Frauen, die ihn besuchten, die „Unsitte“ – wie er es bezeichnete – in Erfahrung, dass die Frauen großzügige Mengen eines Branntweines zu sich nahmen. Dieses Erlebnis kam für ihn unerwartet, kannte er doch die Verbote und Gebote in der marokkanischen Kultur, die das Trinken von Alkohol nicht befürworteten. Mit denselben Frauen führte er Gespräche; er erfuhr, dass die Frauen nicht viel Beschäftigung und Ablenkung zu haben schienen. Aus diesen Informationen bildet er die Hypothese, dass die Frauen aus diesem Mangel heraus dem Alkohol frönten. Lenz beschreibt zwar relativ sachlich, aber insgesamt gelingt es dem Autor nicht, sich genug zu distanzieren. Er versetzt sich zwar in die Haremswelt, aber er kann dieses Erlebnis nicht aus einer anderen Perspektive betrachten. Lenz deutet das Alkoholtrinken nicht als normal oder marokkanisch, sondern als Unsitte. Er deutet hier vor seinem eigenen kulturellen Hintergrund. Möglicherweise war aber aus marokkanischer Kulturperspektive das Alkoholtrinken der Frauen im ‚Harem‘ für diese Frauen und für die Männer dort normal und völlig akzeptiert. Die kulturelle Prägung von Lenz lässt sich auch an dem Satz „Während die Männer in dieser Hinsicht Puritaner sind“ erkennen. An dieser Stelle seines Reiseberichts nimmt das Thema ‚Harem‘ in seiner Beschreibung eine überraschende Wendung. Dies zeigt sich ungefähr in der Mitte von Lenz’ Reisebericht und als Höhepunkt seines Haremserlebnisses. Man kann zwei Aspekte erkennen, wenn man Mouras Darstellungen zum Exotismus heranzieht:

A: Darstellung einer primitiven naturverbundenen Lebensweise

B: Darstellung der Frau

⁴⁰⁷ Lenz, Oskar: viertes Kapitel: *Fas, die Residenz des Sultans Mulai al-Hassan I.* 13, Unterkapitel: *Frauen*, in *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 138-139.

Moura zufolge gestalten diese zwei Aspekte den Diskurs der exotischen Literatur über ferne Länder. In seiner Definition von Exotismus schreibt er, dass Exotismus in der Literatur Folgendes ist: „le désir d'un ailleurs [...] plus étonnant que le réel“, in dem das Seltsame, Unbekannte, Reizvolle enthüllt wird.⁴⁰⁸

Anhand folgender Beschreibung lässt sich exemplarisch erkennen, dass Lenz in seinen Wahrnehmungen und Beschreibungen nicht frei von Vorurteilen an die marokkanische Kultur herangeht:

Jeder Europäer wird in Marokko als Arzt angesehen und muss sich gefallen lassen, über alle möglichen Krankheiten Auskunft und Hülfe zu geben. Der Kaid, dem ich schon gestern Chinin gegeben hatte, hiess mich heute früh ersuchen, noch nicht abzureisen, eine seiner Frauen sei krank und wünsche mich zu consultiren. Wenn man bedenkt, in welcher Abgeschlossenheit in Marokko die Frauen leben, besonders die der bessern Stände, wie sie auf der Strasse nur mit dicht verhängtem Gesicht gehen dürfen, den ganzen Körper in ein grosses, hässliches, Betttuchartiges Stück Zeug gehüllt, wie es in den Städten der Europäer vermeiden muss, eine solche Frau anzusehen, und besser thut, das Gesicht abzuwenden oder ihr aus dem Wege zu gehen⁴⁰⁹

Was in dieser Stelle des Reiseberichts von Lenz ausserdem deutlich wird, ist, dass er häufig von den Marokkanern/-innen in eine Rolle als Arzt gedrängt wird, weil er dort als Europäer so wahrgenommen wird. Er berichtet von der Unwissenheit der Marokkaner im medizinischen Bereich und davon, dass Europäer/-innen von Marokkanern automatisch als Ärzte angesehen werden. In dieser Rolle hatte er die Möglichkeit, eine der Frauen des *Kaids* zu untersuchen.

Lenz' erklärt solche Beschreibungen durch eine Reproduktion von Klischeevorstellungen und eine Verbreitung von Vorurteilen. Diese spiegeln sich nicht zuletzt in Lenz' Wortwahl und seinen Beschreibungen wider, was z. B. deutlich wird bei „Jeder Europäer“, „alle möglichen Krankheiten“ und „die Frauen“.

Einige Verwandte des Kaids führten mich und Hadsch Ali, den ich als Dolmetsch mit mir nehmen musste, zunächst in die Qasbah, wo wir in einem der Höfe eine Zeit lang warten mussten. Dann erschien ein alter, etwas verkrüppelter Eunuch, dessen Augen geblendet worden waren, der Haremswächter, und führte uns beide durch einige andere Höfe vor ein grosses Haus, dessen gewaltiges mit Eisen beschlagenes Thor fest verschlossen war. Nachdem er die verschiedenen Schlösser geöffnet, hiess er uns eintreten und in dem Hausflur warten; eine schwarze Sklavin brachte einen halberbrochenen europäischen Rohrstuhl, der nach einem gewiss abenteuerlichen Leben und nach Erduldung harter Strapazen in diese von der Welt verlassene Qasbah vom Schicksal verschlagen worden war, und deutete mir an, dass ich dieses Möbel in einer mir passend erscheinenden Weise verwenden sollte. Ich konnte übrigens hieraus schon den betrübenden Schluss ziehen, dass mir der Eintritt in die eigentlichen Wohnräume doch versagt, bleiben werde; und so war es auch. Bald erschien in Begleitung einer Dienerin eine marokkanische Dame mittleren Alters, reich gekleidet, das Gesicht nicht vollständig verhüllt, sondern nur eine schmale weisse Binde um den Mund gelegt, die sie beim Sprechen ein wenig mit den reichlich mit Silberringen verzierten Fingern lüftete. Sie klagte über heftige Schmerzen in der linken Brust. Das war nun so eine Sache.

⁴⁰⁸ Moura, Jean-Marc, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992, Préface.

⁴⁰⁹ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 223.

Eingedenk der dringenden Warnungen meines Dolmetsch Hadsch Ali die Empfindsamkeit der Mohammedaner nicht zu verletzen.⁴¹⁰

An diesem Zitat merken wir, wie der Exotismus durch die Sprache herbeigeführt wurde, die die Atmosphäre des Orients heraufbeschwören soll. Sehr stark ist dies an der Auswahl orientalischer Begriffe zu erkennen, die in seinem Reisebericht reichlich vorhanden sind.

Die ausgewählten Wörter wie „Kaid“, „Hadsch“ und „Qasbah“ sollen dem Leser den kulturellen Kontext vor Augen führen und betonen den Kulturkontrast zwischen Herkunfts- und fremdem Kulturraum, was in einer Verstrickung unterschiedlicher Themen resultieren kann.⁴¹¹ Die Verwendung fremdsprachiger Wörter gehört zur traditionellen Rolle des Reiseberichts, neue Kenntnisse ferner Räume zu vermitteln und Bräuche, Geschichte und den Alltag näher zu bringen.⁴¹² So benutzt Lenz z. B. auch das arabische Wort „Amile“ (Arbeiter), wodurch auch ein Eindruck des Fremden geschrieben wird, auch da wo möglicherweise keine so großen kulturellen Unterschiede bestehen.

Durch Fremdwörter setzen die reisenden Autoren sprachliche Elemente der Distanz und Differenz. Dies gilt auch für die Erwähnung von Vorschriften, die festlegen, wie eine Frau in Marokko in einem Harem leben sollte. Die Beschreibung dieser Bedingungen ist ein fremdes Element, welches auf einen außereuropäischen Kulturraum verweisen soll. Zu den wichtigsten Akteuren im Haremsleben gehören Eunuchen als Haremswächter. In diesem Zitat erzählt Lenz von einem verkrüppelten Eunuchen, dessen Augen geblendet worden waren und der trotz seiner Behinderung beauftragt wurde, den ‚Harem‘ und vertrauenswürdige Menschen zu schützen. Der Eunuch kennt sich gut aus und konnte Lenz und den Kaid durch einige Höfe vor ein großes Haus führen. Das Ziel von Lenz' Besuch war die Untersuchung einer Frau im ‚Harem‘, die über heftige Schmerzen in einer empfindlichen Stelle klagte. Diese Begebenheit belegt, dass in Notfällen sogar einem Europäer zum ‚Harem‘ Zutritt gewährt wurde.

Trotz der relativ geringen Zahl der Juden [...] [lässt] ihr festes Zusammenhalten untereinander und die moralische Unterstützung, die sie seitens der Alliance israelite genossen, [...] sie trotz aller Bedrückungen immer wieder in die Höhe kommen, und sie führen, in ihre engen, schmutzigen Quartiere eingepfercht, anscheinend ein glücklicheres Familienleben als die reichen und vornehmen Araber in ihren Palästen mit ihren Harems, Sklaven, Eunuchen u.s.w.⁴¹³

Lenz zeigt mit seinem ganzen Reisebericht, wie wichtig ‚Harems‘ in der arabischen Welt sind. Dabei beschreibt er mit glänzenden, schimmernden Worten die Stoffe und den Schmuck der Frauen. Dieses verallgemeinerte Bild wird kontrastiv einem anderen Kontext, den marokkanischen Juden, gegenübergestellt, die weniger faszinierend, dafür aber harmonischer und glücklicher miteinander leben. Im Vergleich würden die Araber mit all ihrer Pracht, ihren

⁴¹⁰ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 225.

⁴¹¹ Vgl. Moura, Jean-Marc: *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*, S. 18.

⁴¹² Vgl. Berty, Valerie: *Litterature et voyage. Un essai de typologie narrative des récits de voyage*. Français au XIX siècle, S. 24.

⁴¹³ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 365.

‚Harems‘, Sklaven und Eunuchen innerhalb der eigenen Familie unglücklicher leben – so die Darstellungsweise Lenz‘.

Das angeführte Zitat verdeutlicht das Leben im ‚Harem‘, das anders scheint, als man es erwarten würde, und welches durch Melancholie und Langeweile der Frauen geprägt sei, die begrenzte Freiheiten haben. Lenz sieht dies als Unglück an:

Wenn die Einnahmen des Staatsschatzes, resp. des Sultans, nur aus diesen wenigen Posten bestehen, so ist dasselbe bei den Ausgaben der Fall. Sie beschränken sich auf die Unterhaltung des Hofes, Harems, der Paläste, Gärten und Marställe des Sultans, auf die Gehälter, einiger weniger Amile, des Vertreters bei dem diplomatischen Corps in Tanger und weniger Wakile (Consuln) im Auslande, der regulären Truppen (Askar) und der Festungen.⁴¹⁴

Hier wird die marokkanische Staatsauffassung deutlich, der zufolge der ‚Harem‘ einen Teil des Staatsschatzes darstellte. Er gehört zu den Ausgaben des Sultans, wobei ihn Lenz dabei an zweiter Stelle nach der Erwähnung des Unterhalts des Hofes nennt, was wiederum die Wichtigkeit des ‚Harems‘ verdeutlicht. Der Harem gehört zu den Prioritäten des Sultans, kostet jedoch große Summen Geld. Des Weiteren bestätigt diese Stelle das traditionelle Bild der Haremshaltung, wie es von Mernissi gefasst wurde: „Männlichkeit wird mit ökonomischer Macht und Weiblichkeit mit passiver Konsumhaltung“⁴¹⁵ gleichgesetzt.

3.4.5 Pierre Loti: Die Schwierigkeit des Zugangs in den Harem

Im Folgenden werde ich mich mit Pierre Lotis Wahrnehmungen zum selben Thema, den Haremsbeschreibungen marokkanischer Frauen des 19. Jahrhunderts, auseinandersetzen. Dazu werde ich seine Reiseaufzeichnungen aus dem 19. Jahrhundert heranziehen.

In einem nächsten Schritt werden seine Erfahrungen und Erwartungen erläutert. Hier schließt sich die Frage an, ob es sich bei Lotis Schilderungen um Enttäuschungen oder Bestätigungen vorhandener Erwartungen oder um unerwartete Erfahrungen handelte. Hinzu kommt die Frage, ob ein vorhandener Mangel an Kulturwissen aus seiner Unkenntnis der Sprache resultierte. Diese im Folgenden vorzustellenden Textausschnitte Lotis sollen insbesondere im Kontext des Exotismus nach Moura (1992), des Orientalismus nach Edward Said (1978) und im Sinne Foucaults (1978) mit Bezug auf den fremdkulturellen Aspekt betrachtet werden.

Loti hatte wiederholt Kontakte mit der Haremswelt und schrieb entsprechend oft über dieses Thema. Immer wenn sich ihm die Möglichkeit bot, Frauen zu beobachten oder Haremseinrichtungen betrachten zu können, schrieb er über Frauen bzw. den ‚Harem‘. Die Textpassagen zu diesem Thema sind deshalb wiederkehrende Unterbrechungen im Text, manchmal auch Pausen, um von einer Beobachtung zu einer anderen zu gehen. Loti verwendet bei der Beschreibung kultureller Phänomene Marokkos eine komplizierte Sprache und nutzt Metaphern, Sinnbilder und Vergleiche, wobei er seine Beschreibungen zudem mit eigenen exotischen Vorstellungen ergänzt. Dabei war für ihn der Zugang zur exotischen, geheimnisvollen Welt der Frauen Marokkos erschwert.

⁴¹⁴ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 394.

⁴¹⁵ Mernissi, Fatima: *Geschlecht. Ideologie. Islam*, S. 168.

Jede Beschreibung des ‚*Harems*‘ zeigt seine persönlichen Motive und sein Interesse am Orient, welches Loti bereits während seiner Istanbul-Reise in seinem ersten Werk *Aziyadé* (1879) zum Ausdruck brachte. Auch in seinen Marokko-Beschreibungen wird deutlich, dass er bereits Erfahrungen mit dem Orient gemacht hatte.⁴¹⁶ Durch seine Funktion als französischer Marineoffizier war er beim *Sultan Mulai al-Hassan I.* eingeladen. Seine vielen Besuche boten ihm auch die Gelegenheit, den ‚*Harem*‘ des *Sultans* sowie seine Frauen zu sehen, und bewegten ihn, über sie und ihren Wohnort dazu zu schreiben:

il paraît que, quand le sultan est en voyage, sous sa grande tente à lui, qu'il faut soixante mules pour transporter, si par hasard au milieu de la nuit le vent d'orage se lève, on ne se sert pas de mailloches, de peur de troubler le sommeil du maître et des belles dames du Harem. Mais on réveille un régiment qui s'assied en rond autour du palais nomade et y reste jusqu'au jour, tenant dans ses innombrables doigts toutes les cordes du mur. Quelqu'un qui a vécu longtemps auprès de Sa Majesté me contait cela aujourd'hui, tandis que nos chevaux trottaient côte à côte; cette bourrasque me le remet en mémoire et je me rendors en rêvant à cette cour de Fez, où habitent, derrière des murs et sous des voiles, tant de mystérieuses belles.⁴¹⁷

Das hier Erzählte findet statt, während Loti im Halbschlaf liegt. Aus diesem Grund initiiert er diesen Abschnitt mit einem *Subjonctif* in der dritten Person Singular, um seine Unsicherheit und seinen Zweifel auszudrücken.⁴¹⁸ Es wird von ihm also nur bedingt wahrgenommen und muss auf der Erzählung einer Person beruhen („Quelqu'un qui a vécu longtemps auprès de Sa Majesté me contait cela aujourd'hui“). Diese Person muss sich in der Nähe des *Sultans* aufhalten und hat vielleicht für ihn gearbeitet, um all diese Beobachtungen machen zu können. Sie wird nicht näher beschrieben, und ihr Name wird auch nicht erwähnt.

Zur Zeit des beschriebenen Ereignisses befand sich Loti in Tanger. Er nimmt es als Anlass, seine Erinnerungen an die schönen Frauen zu schildern, die er im ‚*Harem*‘ von Fes gesehen hat. Er beschreibt das prachtvolle Leben des *Sultans Mulai al-Hassan I.* und welche schönen Geheimnisse er hinter den Mauern und unter Segeln sehen konnte. Loti möchte zeigen, dass der *Sultans* Diener alles machen, damit der *Sultan* sich selbst auf Reisen wohl fühlt. Das Zelt vergleicht Loti mit einem Nomadenpalast, in dem alles zur Verfügung steht – auch der ‚*Harem*‘, welcher einen wichtigen Teil darstellt und mit dem *Sultan* reist. Auch die Erwähnung der zahlreichen Maultiere (60 Maultiere), die den *Sultan* auf Reisen begleiten, zeigt, dass der *Sultan* gut geschützt ist. Selbst als ein Sturm aufkommt, haben die Soldaten nicht das Recht, das Zelt zu reparieren, um den *Sultan* nicht zu stören. Sie hielten stattdessen das Zelt die ganze Nacht über mit ihren Händen fest.

Loti möchte bei seiner Beschreibung des prachtvollen Lebens des *Sultans* und des ‚*Harems*‘ in seinem Doppelcharakter (einerseits der Ort, an dem sich die Frauen aufhalten, und andererseits diese Frauen selbst) Wissen über den ‚*Harem*‘ vermitteln. Dies setzt voraus, dass er den ‚*Harem*‘ von innen und damit auch die Frauen des ‚*Harems*‘ gesehen hat. Im folgenden Zitat

⁴¹⁶ Vgl. Quella-Villéger, Allain: *Une Ambassade au Maroc*, S. 157-190.

⁴¹⁷ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 21.

⁴¹⁸ Damar, Marie-Eve: *Pour une linguistique applicable. L'exemple du subjonctif en FLE*, S. 145.

wird deutlich, dass es sich bei Lotis Text um eine Dekodierung der sozial bedingten *Merkmale* des Haremserlebnisses handelt:

Chez des vizirs, chez des ministres où nous nous rendons à cheval par les petites rues tortueuses et obscures, on nous reçoit dans ces cours à ciel ouvert qui sont toujours le plus grand luxe des maisons de Fez; cours toutes pavées de mosaïques, toutes ornées d'arabesques, et entourées d'arcades à fescions compliqués. D'autres fois, c'est au fond de ces jardins délicieusement tristes, qui sont plutôt des bois d'orangers envahis par les herbes, et dont les avenues dallées de pierres blanches s'abritent sous des berceaux de vigne; le tout entouré, naturellement, de ces hautes murailles de prison qui doivent rendre invisibles les belles promeneuses des Harems. Les grands dîners commenceront seulement la semaine prochaine; ce ne sont encore que des collations, mais des collations pantagruéliques, toujours comme étaient chez nous celles du moyen âge. Sur des tables, ou par terre, sont préparées de grandes cuves, en porcelaine d'Europe ou du Japon, remplies, en pyramides, de fruits, de noix pelées, d'amandes, de ‚sabots de gazelle‘, de confitures, de dattes, de bonbons au safran. Des voiles en gaze de couleurs éclatantes lamées d'or, recouvrent ces montagnes de choses, qui suffiraient à deux cents personnes. Des carafes bleues ou roses, peinturlurées, chargées de dorures, contiennent une eau détestable, terreuse et fétide, qu'il faut se garder de boire. Nous sommes assis sur des tapis, des coussins brodés, ou sur des chaises européennes d'un style passé. Empire ou Louis XVI. Le service est fait par des esclaves noirs, ou par des espèces de janissaires armés de longs sabres courbés, et coiffés de tarbouchs pointus.⁴¹⁹

Loti war in dem Palast des *Sultans Mulai al-Hassan I.* eingeladen. Er beschreibt zunächst, was hinter den Mauern des Palastes zu finden ist, nämlich ein schöner Garten. Danach wendet er sich dem Essen mit metaphorischen Beschreibungen zu. Das Essen scheint vielfältig, kostbar und in „Bergen“ vorhanden zu sein, obwohl es nur für eine kleine Mahlzeit gedacht ist. Diese sprachlichen Bilder (Berge von Essen) lassen sich mit der Überlegung Mouras in seinem Werk *Lire l'Exotisme* (1992) fassen: Wenn der Fremde als exotisch und anders wahrgenommen wird, lädt dies dazu ein, ein Faszinosum zu entdecken und zu beobachten.⁴²⁰ Der Exotismus sucht nach Überraschungen, also eine Reihe von unerwarteten Erfahrungen, die das Bild als faszinierend gestalten, es jedoch unvollständig wiedergeben und so in die Welt der Geheimnisse führen.⁴²¹ „L'exotisme est encore soupçonné d'être le simple refuge de l'idéalisation occidentale des civilisations différentes, colorant les mondes étrangers [...]“⁴²². In Lotis Zitat finden wir einen exotisch gestalteten Einblick in die üppige Gestaltung des Essens und in die Dienerschaft des *Sultans*, die hauptsächlich schwarze Sklaven oder Janitscharen⁴²³ waren. Loti benutzte dieses Wort *janissaires armés*: *Janitscharen* für die marokkanischen Soldaten, die dem *Sultan Mulai al-Hassan I.* in seinem ‚Harem‘ dienten. Dieses annähernde Äquivalent basiert auf der orientalischen Frage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und ist in seinem Werk *Aziyadé* (1879) zu erkennen. Darin wird ersichtlich, dass der türkische Einfluss auch sein Vorstellungsrepertoire über den Orient in Marokko und seine Darstellungen beeinflusst hat.⁴²⁴

⁴¹⁹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 181.

⁴²⁰ Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, S. 74.

⁴²¹ Vgl. Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, S. 7.

⁴²² Ebd., S. 7.

⁴²³ Diese Bezeichnung bezieht sich auf Soldaten einer Kerntruppe des osmanischen Sultans im 16-18. Jahrhundert

⁴²⁴ Vgl. Buisine, Alain: *Pierre Loti. L'écrivain et son double*, S. 203.

Die Erwähnung der Sklaven und *Janitscharen* ist bedeutend für die Erklärung bestimmter Lebenswirklichkeiten im ‚*Harem*‘ des *Sultans Mulai al-Hassan I.* Solche Einblicke sind konventionell, das heißt gleichbleibend und historisch auf den Raum des 19. Jahrhundert begrenzt und festgelegt.

Zwischen den Beschreibungen der Schönheit des Gartens und des Essens geht Loti darauf ein, dass der Palast ein Gefängnis für die schönen Frauen in ihm darstellt, da sie hinter hohen Mauern versteckt sind und sich nicht außerhalb des Gartens aufhalten dürfen. Selbst wenn sie den Garten verlassen konnten, mussten sie den Schleier tragen, weil sie dem *Sultan* gehörten. Dafür verwendet Loti sprachästhetische Merkmale mit einer beschreibenden Sprache, die das kulturelle Phänomen anschaulich werden lässt. Dies verdeutlicht wiederum Lotis Suche nach exotischen Erlebnissen und orientalischen Geheimnissen in Marokko. Folgendes dient als Beispiel des Genannten. Hier bemerkt Loti die Besonderheit eines Aufenthalts des Kalifen außerhalb seines Palastes ⁴²⁵:

La tente du calife est au milieu, haute et immense. On ne voit que le mur de toile appelé tarabieh, qui lui sert d'enceinte, masquant tout (même à la guerre, la demeure du calife doit rester une chose cachée). Derrière ce mur, c'est, il paraît, toute une petite ville; outre le logement particulier du souverain et ses dépendances, il y a celui de l'enfant favori, du petit Abd-ul-Aziz; puis ceux d'un certain nombre de dames du Harem désignées pour faire partie du voyage. ⁴²⁶

Daraufhin schreibt er, dass die provisorische Residenz des Kalifen Abd-ul-Aziz stark bewacht und mit einer undurchsichtigen Leinwand (tarabieh) umgeben ist. Diese demonstriert die Dimensionen des Schutzes, der Distanz und der Autorität des Kalifen und des ‚*Harems*‘, in welchem sie sich während ihres Aufenthaltes wie in einer kleinen provisorischen Stadt bewegten. Ferner benutzt Loti Erklärungstechniken, um dem Leser das Thema ‚*Harem*‘ als Diskussionsstoff aufzuerlegen. Dies spiegelt sich in der Wortwahl des Autors wider, insbesondere dann, wenn er seine Beschreibungen durch den *Subjonctif* („il paraît“) betont. Auch die Wahl des exotischen Wortes (Tarabieh) im Satz „On ne voit que le mur de toile appelé tarabieh, qui lui sert d'enceinte“ ermöglicht es Loti, die verborgene Bedeutung desselben mitten im französischen Text genauer zu erklären. Dies verdeutlicht einerseits Lotis gutes Verständnis der marokkanischen Kultur und andererseits, dass er eine Kenntnisnahme von kulturellen Differenzen wiedergeben möchte, ⁴²⁷. Damit beschreibt Loti die Unzugänglichkeit und Abgeschlossenheit des Bereichs des *Sultans* und seines ‚*Harems*‘, um zu zeigen, dass diese Frauen unberührt bleiben sollen.

Der ‚*Harem*‘ bildet einen wichtigen Teil der Residenz des *Sultans*: Wenn der *Sultan* eine Reise unternimmt, bleibt der ‚*Harem*‘ mit diesem verbunden, das heißt die Frauen des ‚*Harems*‘ begleiten ihn auf der Reise. Dies beschreibt Loti in seinem Reisebericht und verdeutlicht damit einerseits die schwache Rolle der Frauen des ‚*Harems*‘, andererseits zeigt dies auch, wie wichtig die Präsenz dieser Frauen ist. Zugleich verdeutlicht Loti in seinen Darstellungen die Herrschaft

⁴²⁵ Hier ist damit der Sultan *Mulai al-Hassan I.* gemeint.

⁴²⁶ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 152.

⁴²⁷ Vgl. Hudson-Wiedenmann, Ursula: *Kulturthematische Literaturwissenschaft*, S. 447-448.

des *Sultans*, der über die Mittel verfügt, die Frauen angemessen zu verstecken und zu schützen. Fatima Mernissi verbindet diese ökonomische Macht eines Mannes mit den Aspekten von Ansehen, Ehre und Kontrolle über eine Frau, indem sie schreibt:

Ein ehrenwerter Mann verfügt nicht nur über ökonomische Macht, er hat auch das Sagen über das sexuelle Verhalten seiner Frau, seiner Töchter und seiner Schwestern. Das ist aber nur möglich, wenn er in der Lage ist, ihr Kommen und Gehen zu kontrollieren und ihre Bewegungsfreiheit, d. h. ihre Interaktionen mit fremden Männern, mit denen sie, die Ehre der Familie‘ schänden könnte, einzuschränken.⁴²⁸

Dieses Bild des patriarchalischen Lebens im Orient, mit verschiedenen Aspekten wie z. B. dem Schleier, schönen Frauen, orientalischer Architektur, wird dem Leser als Ausgangspunkt für eine Interpretation angeboten. Solche Klischeebilder spiegeln sich in den von Said beschriebenen orientalischen Strukturen wider, die für die Repräsentation des Anderen und Fremden entworfen worden sind und die Said mit dem modernen orientalischen Diskurs verbindet. Er behauptet nämlich, dass diese Bilder sich nicht verändert haben und in ihrer Repräsentation auf einem Überlegenheitsgefühl basieren, dessen Ziel es ist, die eurozentrische Sichtweise zu sichern:

Ich behaupte, dass die moderne Orientalistik (als Hintergrund des heutigen Orientalismus) nicht auf einem plötzlichen Erwerb objektiven Wissens über den Orient beruht, sondern vielmehr auf tradierten Strukturen [...], diesen passte man den Osten durch neue Texte und Ideen an.⁴²⁹

Diese orientalischen Strukturen sind bei Loti statisch, sie orientieren sich in seinem Reisebericht bei der Darstellung von Frauen vor allem an ihrer physischen Erscheinung, ohne zu erwähnen, womit sie sich in ihrem Alltag beschäftigen. Dabei verknüpft er meistens die Beschreibungen der Frauen mit den Orten, an denen er sie gesehen hat.⁴³⁰

Ce village, naturellement, nous ne voyons par en dessus, à vol d'oiseau; aussi la terrasse sur la maison du chef nous fait-elle l'effet d'une place où se promènent en ce moment des femmes voilées, en robes blanches ou roses, qui lèvent la tête pour nous regarder venir.⁴³¹

Die Beschreibung dieser Frauen erfolgt aus seiner externen Sicht auf ihre unterschiedlichen Trachten. Der erste Teil des Zitats befasst sich mit schwerfälligen intuitiven Beschreibungen verschleierter Frauen in weißen oder rosafarbenen Röcken. Dies zeigt, dass Loti diese Frauen nur aus größerer Entfernung beobachten konnte. Loti möchte in diesen Momenten nicht nur die Kostüme beschreiben, sondern ausgehend von der Bekleidung der Frauen auf ihren Charakter bzw. ihre Eigenschaften schließen; er geht also davon aus, dass sich anhand der Kostüme der Charakter identifizieren lässt. Außerdem stellt er fest, dass sie von der europäischen Moderne

⁴²⁸ Mernissi, Fatima: *Geschlecht. Ideologie. Islam*, S. 169.

⁴²⁹ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 147.

⁴³⁰ Göckede, Regina; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Der Orient, die Fremde: Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*, S. 11.

⁴³¹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 110.

unberührt sind. Es handelt sich hier um Stellen, bei denen der Diskurs auf eine geschlechtsspezifische Dimension und auf einen bestimmten historischen Moment Ende des 19. Jahrhunderts zurückgeht; sie vermitteln dem Leser einen Schlüssel und Indizien für die marokkanische Kultur.⁴³²

Foucault analysiert in seinem Werk *l'histoire de la folie* das Konzept der Trennung des Okzidents vom Orient und verbindet es mit der Geschichte der Sexualität. Diese Überlegungen eignen sich dazu, um mit ihnen Lotis Prämissen bei seinen Beschreibungen marokkanischer Frauen genauer zu verstehen. Dabei erklärt Foucault, dass im westlichen Diskurs der Orient als eine „glückliche Welt der Lust“⁴³³ angesehen wurde. Lotis Ausführungen in seinem Reisebericht sind ein Reflexionsmedium, in dem der Orient im Licht des westlichen Orientdiskurses, d. h. im Foucault'schen Sinne selektiert, dargestellt wird. Das Schreiben über die Frauen Marokkos mündet in diesem Sinne einerseits in einer orientalistischen Imagination, andererseits in der Identitätsfindung der Intellektuellen des Westens. Daher war der Topos des ‚Harems‘ „als ein streng hierarchisch geordneter [...] erkennbarer Ort [...] und zeremoniell durchgeregelter Mikrokosmos, in dem die Pflege der Sinnlichkeit des Herrschers nur einen Aspekt unter vielen darstellte“,⁴³⁴ auch die Legitimation des Islams, der es erlaubt, mehr als eine Frau zu haben. Dies verstärkte weiterhin den Imaginationsprozess der Haremsdarstellungen. Die Vorstellung des Orients als Ort, an dem Frauen eine sehr passive Rolle spielen und eingesperrt sind, wird in zwei Bildern geliefert: Zum einen wurde das Bild der traditionellen passiven Frau geprägt. Zum anderen wurde die Rolle der Frau so dargestellt, als würde sie im Orient als Wesen angesehen werden, das nur durch seine Sinnlichkeit und Sexualität charakterisiert wird. Das zeigt sich in den Haremsbeschreibungen der ausgewählten Autoren, die insbesondere von der Art der Bekleidung der Frauen auf ihre Lage im ‚Harem‘ schließen und hierdurch ableiten, dass die Frau in diesem Kontext ein primitives Leben führt. Eine solche Darstellung diene dem kolonialistischen Diskurs, um zu zeigen, in welcher Rückständigkeit die Frauen Marokkos lebten. Jedoch kam Loti mit diesen Frauen nicht ins Gespräch. Die vermittelten Informationen über sie beruhen lediglich auf seinen Beobachtungen. Er beschrieb nicht die Aktivitäten dieser Frauen, sondern lediglich ihre äußere Erscheinung. Diese Art des Schreibens beruht auf der Selektion von Informationen⁴³⁵ und war im Zusammenspiel mit Lotis Ansichten und Bildern zum Orient wichtig, um die Differenzen zwischen eigener und fremder Kultur aufzuzeigen. Said verweist zudem darauf, dass „Kulturen [...] immer dazu neigen, sich andere Kulturen zu assimilieren, das heißt sie nicht so zu nehmen, wie sie sind, sondern wie sie zum eigenen Nutzen sein sollten. Dem Westler jedoch war der Orient von je her wie ein Aspekt des Westens erschienen.“⁴³⁶ Loti gibt daher Anhaltspunkte in seinen Beobachtungen, wie die Erscheinung und Neugier dieser Frauen zu interpretieren sei.

⁴³² Vgl. Foucault, Michel: *Dispositive der Macht*, S. 119.

⁴³³ Foucault, Michel: *Folie et déraison. L'Histoire de la folie à l'Age classique*, Gallimard, Éditions Gallimard, 1972, S. 4.

⁴³⁴ Gost, Roswitha: *Die Geschichte des Harems*, S.12.

⁴³⁵ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 84.

⁴³⁶ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 84.

Dies zeigt er mit dem Satz: „lèvent la tête pour nous regarder venir“⁴³⁷. Diese Indizien werden durch kulturübergreifende Vergleiche bzw. durch fehlende oder nur in Ansätzen vorhandene Sprachkenntnisse ergänzt:

des femmes en baillons de laine grise sortaient, à notre approche, de ces formidables clôtures tout bérissées d'épines, criant ‚You! you! you!‘ pour nous faire bonhneur, avec des voix stridentes, perçantes, comme en ont les martinets, les soirs d'été, lorsqu'ils tourbillonnent dans le ciel.⁴³⁸

Die Schreie „You! You!“⁴³⁹, welche aus der Perspektive der Marokkaner einen Ausdruck der Fremde darstellen, nahm Loti wahr und erwähnte sie, weshalb an dieser Stelle vermutet werden kann, dass die Schreie nicht seinen Erwartungen entsprachen. Er beschrieb diese „You! You!“-Schreie als schrill durchdringend und ihn an die Laute eines Mauerseglers erinnernd.

Diese Vergleiche Lotis basieren auf seiner eigenen Kultur. Man kann seine Äußerungen mit Foucaults Gedanken zur ökonomisch vergrößerten Kluft zwischen dem Orient und dem Westen verbinden, welche „[...] eine Trennungslinie verfestigt, in dem sie gezielt [...] das Machtgefälle zwischen dem Westen und den Ländern des Nahen Ostens verbergen“⁴³⁹ lässt.

Dans l'universalité de la ratio occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient: l'Orient pensé comme l'origine, rêvé comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite: nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive. Il faudra faire une histoire de ce grand partage, tout au long du devenir occidental, le suivre dans sa continuité et ses échanges, mais le laisser apparaître aussi dans son hiératisme tragique.⁴⁴⁰

Dieses Problem der Darstellung und Vertretung der Divergenz hat Edward Said in seinen Untersuchungen zur Thematisierung des Orientalismus beleuchtet, um zu zeigen, dass die Reiseberichte über den Orient, die im Rahmen des kolonialistischen Diskurses entstanden sind, eine Ideologie⁴⁴¹ vermitteln und weder Gebiete noch deren Bewohner objektiv beschreiben.⁴⁴² Das trifft auch auf Lotis Text zu und wird ersichtlich durch Patenôtres Brief an Loti, der als Einladung zu einer Reise nach Marokko dient, um sich bei dem *Sultan Mulai Hassan I.* zu präsentieren mit dem Ziel, Informationen über Marokko zu sammeln.⁴⁴³

⁴³⁷ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 111.

⁴³⁸ Ebd., S. 30.

⁴³⁹ Schmitz, Markus: *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward Said und die Kontrapunkte Kritischer Dekolonisation*, S. 194.

⁴⁴⁰ Foucault, Michel: *Folie et deraison*, S. 4.

⁴⁴¹ Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, S. 11.

⁴⁴² Vgl. Attia, Iman: *Orient- und Islam Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, S. 11.

⁴⁴³ Vgl. Quella-Villéger, Alain: *Pierre Loti*, S. 134 (Hier finden sich *Les lettres inédites de J. Patenôtre a loti proviennent de la coll.*).

Bei Loti zeigt sich eine Diskrepanz, da man bei ihm sowohl die Perspektive der westlichen Welt findet, die mit der politischen Lage Marokkos Ende des 19. Jahrhundert zusammenhängt, als auch die Suche nach neuen exotischen Eindrücken⁴⁴⁴ in fremden Ländern. Sein Vorgehen unterscheidet sich von dem Allgemeinziel der Deutung, die Loti vermitteln möchte. Der Schleier fungiert – für den westlichen Leser – einerseits als Symbol der herrschenden Religion in Marokko, andererseits zeigt er den „westlichen [...]“ Durst nach Geschichten von arabisch-islamischen Frauen [...] und deren Unterdrückung“⁴⁴⁵. Bei seinen Beschreibungen denkt Loti an sein Publikum, welches auf exotische Beschreibungen aus war und nicht nur auf objektive Informationen.

An einigen Textpassagen im Werk *Au Maroc* ist zu erkennen, dass bei Loti nicht die objektive Beschreibung des Themas ‚Harem‘ im Vordergrund steht. Vielmehr lehnen sich seine Darstellungen des ‚Harems‘ sehr an die Orientdarstellungen auf Gemälden an. Anstatt bei seinen Ausführungen deskriptiv vorzugehen, scheint er eher, auf der Suche nach der Bestätigung vorgefertigter Klischees vor Ort zu sein. Dies kann besonders an dem Beispiel der Haremsbäder verdeutlicht werden:

Le jeune pacha nous mène voir une pièce d'eau artificielle, destinée au bain des dames du Harem, et sur laquelle le sultan compte faire naviguer le canot électrique que nous lui avons offert. C'est un lac carré, de trois ou quatre cents mètres de long. Sur trois de ses côtés, il est entouré d'une sinistre muraille crénelée de soixante pieds de haut, qui se reflète et se renverse dans l'eau immobile, donnant une fausse impression de profondeur.⁴⁴⁶

Die angeführten Haremsbeschreibungen lassen sich auf den Gedanken ‚Kultur als Text‘ von Bachmann Medick zurückführen und untermauern Bezugspunkte von Loti zur Kultur Marokkos.

3.5 Vergleich der Einzelanalysen

Es gibt Parallelen zwischen den ausgewählten reisenden Autoren bei der Darstellung Marokkos als verschlossenes und zugleich rätselhaftes Land. Sie alle erachteten die Haremswelt als einen für die Darstellungen in den Reiseberichten interessanten Bereich und suchten nach einer Erklärung dafür, was einen ‚Harem‘ als Wohnbereich/Institution auszeichnete und welche Rolle die Frauen in diesen Wohnbereichen einnahmen. Dabei war eine Neugierde dafür vorherrschend, wie die Frauen Marokkos aussahen.

Die drei reisenden Autoren vermitteln zunächst ein relativ einheitliches Bild der marokkanischen Frauen, in welchem bestimmte vom Islam ausgehende Normen – Polygamie, Geschlechtertrennung, Kontrolle, Einsperrung, und Verschleierung – eine große Rolle spielen. Bei genauer Betrachtung lassen sich jedoch Unterschiede in den anschaulichen Darstellungen der reisenden Autoren feststellen, wobei in den Beschreibungen der Verhaltensweisen der

⁴⁴⁴ Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, S. 59.

⁴⁴⁵ Schmitz, Markus: *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*, S. 79.

⁴⁴⁶ Loti, Pierre : *Au Maroc*, S. 1.

Frauen Marokkos unterschiedliche Facetten und Kategorien gefunden werden können. Hierbei wird die Haremswelt und die marokkanische Orientalin bei jedem reisenden Autor etwas anders dargestellt: Bei Rohlfs sind Beschreibungen des ‚Harems‘ der Marokkanerinnen in zwei unterschiedlichen Kategorien festzuhalten: Auf der einen Seite wird die hübsche, reizvolle, orientalische Jüdin und auf der anderen Seite die hässliche, fette, schmutzige Araberin beschrieben, die erst zum Vorschein kommt, wenn sie ihre Kleidung ablegt, nämlich in dem Moment, in dem Rohlfs sie als Arzt im ‚Harem‘ unverschleiert zu Gesicht bekommt. Auch die Darstellung von Lenz über seinen Besuch des ‚Harems‘ als Arzt bekräftigt derartige Beschreibungen der hässlichen Orientalin im ‚Harem‘. Hierbei lässt sich Lenz‘ von Rohlfs und Lotis Bild insofern unterscheiden, als dass er stärker auch die Gewohnheiten der marokkanischen Frau im ‚Harem‘ beschrieb, genauer sie ein ‘unsittliches’ Verhalten an den Tag legen würden, nämlich in Bezug auf deren Alkoholverzehr. Doch dieses ‘sündhafte’ Fehlverhalten ist Lenz‘ persönliche Wahrnehmung, die seine Beschreibung hier stark prägt. Und zugleich unternimmt er den Versuch des Verstehens und weist auf die Langeweile im Leben dieser Frauen als mögliche Ursache hin. In diesem Fall besteht eine Parallele zwischen Rohlfs und Lenz, insofern sie Erwartungsbrüche bei der tatsächlichen Konfrontation mit den Frauen in dem ‚Harem‘ des Sultans (**Rohlfs**: volle Körperformen, **Lenz**: Schmutz, beschädigte Kleidung; die Frauen seien nie ernsthaft krank gewesen) beschreiben.

Rohlfs Darstellung zeichnet sich im Unterschied zu den anderen zwei Autoren zudem dadurch aus, dass er stellenweise sachlich darstellt. Thematisch ist seine Darstellung auch vielfältiger, da er z.B. ausführlich auf den Wohnbereich des ‚Harems‘ eingeht. Diese Darstellung unterstreicht die spezifische Tendenz des Abschließens der Frauen, was vermutlich stark zur Prägung der westlichen Vorstellung des ‚Harems‘ beitrug. Und des Weiteren unterstreicht seine Erzählung die bis heute westliche verbreitete Vorstellung, dass Frauen durch den Islam allorts sozial marginalisiert werden. Bei ihm ist zum Beispiel eine starke Fokussierung auf das Äußerliche der Frauen festzustellen und er verstärkt schließlich dadurch die sexuelle Konnotation des ‚Harems‘. Insgesamt ordnet seine Darstellungsweise das Thema ‚Harem‘ klar dem exotischen Fremden zu.

In dieselbe Richtung der Konstruktion des Harembildes geht Loti. Bei ihm ist die Orientalin vor allem eine Frau, die in ihrem Haik verhüllt und versteckt ist und wenig Freiheit hat. Das liegt aber auch darin begründet, dass er im Unterschied zu Rohlfs die Frauen nicht unverhüllt sehen konnte, weil er kein Arzt war bzw. nicht als Arzt betrachtet wurde.

Loti verwendete bei Haremsbeschreibungen bzw. dessen Ortes annähernde Umschreibungen wie Nomadenpalast, oder rahmt den Palast sprachlich als ein Gefängnis für die Frauen. Damit reflektiert er auch Dimensionen des Schutzes, der Distanz, der Autorität des Kalifen bzw. des Sultans des ‚Harems‘ die Unzugänglichkeit und Abgeschlossenheit des Bereichs des Sultans und seiner Frauen, die nicht sichtbar sind. Außer bei Ausnahmen (Besuch des Arztes) (Der Fall bei Rohlfs und Lenz). Um ihre Texte an die marokkanische Kultur anzunähern, benutzten alle drei Autoren fremdsprachliche Elemente in marokkanischer Sprache. Dabei erläutern sie deren Bedeutungen meistens entweder durch Übersetzungen, Fußnoten oder durch Paraphrasierungen, damit der Inhalt ihrer Texte ein sinnvolles Ganzes ergibt.

Nach Bachmann-Medick können wir diese Texte zunächst allgemein als gesellschaftliche Ausdrucksformen verstehen.⁴⁴⁷ Während es manchen Autoren gelingt, bestimmte Phänomene in ihrem kulturellen Kontext zu begreifen oder zumindest teilweise zu verstehen, scheitern andere an dieser Aufgabe oder zumindest bei der Beschreibung bestimmter Aspekte.

Loti gelingt es beispielsweise kaum, die Grammatik der Kultur zu verstehen, wenn er versucht, die ‚You! You!‘-Schreie der Frauen angemessen zu beschreiben und zu interpretieren. In seinen Informationsangaben kommt Loti häufig ohne kulturspezifische Begriffe für Gegenstände in der marokkanischen Sprache aus. Stattdessen wählt er Ausdrücke und Formulierungen, die auf seinen Kenntnismangel entsprechender kulturspezifischer Begriffe hindeuten. Wohingegen Rohlf durch sein relatives Beherrschen der marokkanischen Sprache und den langen Aufenthalt beim *Sultan Mulai Hassan I.* als angestellter Arzt viele bislang nicht bekannte, unverständene Elemente des Lebens dieser Frauen beschreiben konnte.⁴⁴⁸

Diese Beobachtung entspricht auch einer Feststellung Appiah’s in seinem Werk *Der Kosmopolit* (2007). Dort beschreibt er Sprache als „etwas Öffentliches, etwas gemeinsames“, wobei der Wortschatz ein Werkzeug sei, welches wir benutzen und welches die Überschneidungen der kulturellen Meinungen offenbart.⁴⁴⁹ Diese gemeinsame kulturelle Überschneidung bedeutet eine Horizonterweiterung der Sichtweisen.

Bei allen Berichten der drei reisenden Autoren ist ‚Harem‘ eng mit den Themen ‚Frauen Marokkos‘, ‚Islam‘ und ‚Sexualität‘ verknüpft. Und alle die Darstellungsweisen aller untersuchter Autoren lassen darauf schließen, dass mit der Darstellung marokkanischer Frauen und deren Wohnabteilung, dem ‚Harem‘, Bilder konstruiert wurden, die dem kolonialistischen Diskurs Ende des 19. Jahrhunderts absichtlich oder unabsichtlich dienlich waren.

⁴⁴⁷ Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, S. 16.

⁴⁴⁸ Mai, Gunther: *Die Marokko-Deutschen 1873-1918*, S. 19.

⁴⁴⁹ Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, S. 23, 51-52.

Kulturthema:
„Religiöser Fanatismus“

4. Textanalysen zum Kulturthema ‚Religiöser Fanatismus‘

4.1 Einleitung

Im letzten Kapitel wurde diskutiert, dass die Autoren in den Reiseberichten den Islam als Hauptgrund für die Unterdrückung der Frauen Marokkos darstellten. Der Islam wurde von den reisenden Autoren für die Einsperrung einer, wie sie schreiben, Vielzahl schöner Marokkanerinnen und Europäerinnen hinter den großen Mauern des ‚Harems‘ verantwortlich gemacht, der von Soldaten und Sklaven bewacht wurde und der in den Reiseberichten als Heimlichkeit beschrieben wurde. Ebenso finden sich in den ausgewählten Reiseberichten vermehrt Textstellen, in denen ein Zusammenhang oder zumindest eine Assoziation zwischen Islam und religiösem ‚Fanatismus‘ hergestellt wird. Dies soll genauer untersucht werden und dabei als Frage formuliert werden, inwiefern hier der Islam mit einem religiösen ‚Fanatismus‘ gleichgesetzt wurde.

In dieser Arbeit werden die Reiseberichte diskursanalytisch u. a. auf ihren Fremdwahrnehmungsgehalt hin untersucht. Dabei wird der zeitgeschichtliche Kontext des Imperialismus berücksichtigt. Im Rahmen einer textimmanenten Analyse soll ein Thema behandelt werden, welches die reisenden Autoren selbst argumentativ verwendet und häufig in ihren Schriften aufgegriffen haben. In diesem Kapitel wird dieser Ansatz auf das Thema ‚Fanatismus‘ angewendet. Lenz erwähnt den Begriff 23-mal, Rohlfes siebenmal und Loti sechsmal. Bei der Auswahl des Themas ‚Fanatismus‘ habe ich mich an Foucaults Wahlkriterien für Themen orientiert. Foucault nennt diese Auswahl: „Points de choix dans la dispersion des thèmes“⁴⁵⁰; das heißt eine Themenauswahl innerhalb einer Zerstreuung anderer Themen. In meiner Arbeit handelt es sich bei der Auswahl des ‚Fanatismus‘ um ein Thema, das nicht im Singular vorkommt, sondern um ein Thema, welches häufig und gleichzeitig neben anderen Themen auftritt, wie Islam, Frauen, Marokko, Gastfreundschaft etc. Zwar gibt es auch Zusammenhänge zwischen dem Thema ‚Fanatismus‘ und diesen Themen, aber innerhalb der Reiseberichte hat ‚Fanatismus‘ einen herausragenden Stellenwert, wie ich im Folgenden noch zeigen werde. Dies ermöglicht Einblicke in die marokkanischen Verhältnisse und zeigt die ausgewählten Reiseberichte als Teilmenge des Fanatismus-Diskurses des 19. Jahrhunderts.

4.2 Quellen des Stereotyps ‚Fanatismus‘

4.2.1 Der Begriff

Was man unter dem Begriff versteht, lässt sich je nach Sprache, wissenschaftlicher Disziplin und Geschichte unterscheiden. Im *Brockhaus* (1884) wird der Begriff ‚Fanatismus‘ auf folgende Erklärungen zurückgeführt: „Fanatisch zu lat. Fanaticus eigentlich von der Gottheit ergriffen und in rasende Begeisterung versetzt, was auf eine Person bezogen wird, die sich mit blindem Eifer, leidenschaftlich und rücksichtslos für etwas einsetzt.“⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Foucault, Michel: *L'Archéologie du savoir*, S. 51.

⁴⁵¹ Brockhaus (TALB - TRY), S. 755.

In einem deutschen Fremdwörterbuch aus dem Jahr 2004 wird besonders die politische Dimension in den Blick genommen: „Seit Mitte des 18. Jh. wurde der Begriff ‚*Fanatismus*‘ unter Einfluss des französischen ‚*fanatisme*‘ [...] zunächst noch religiös für ‚kämpferisches Eintreten, unduldsamer Kampf für die orthodoxe Lehre, die wahre Religion‘ [...] verwendet. Dann im späten 18. Jh. wurde der Begriff ‚*Fanatismus*‘ im Zusammenhang mit der französischen Revolution als abwertendes politisches Schlag- und Kampfwort verbunden, [...] in der Bedeutung unduldsamem, engstirnigem, hitzigem (oft mit Aggression verbundener) Eifer, blind enthusiastischer Leidenschaft, Einsatzbereitschaft für etwas [...]“⁴⁵². In ähnlicher Weise definiert das Wörterbuch von Strauß den ‚*Fanatismus*‘-Begriff im 19. Jahrhundert „unter Einwirkung aus dem französischen ‚*fanatisme*‘: Folgendes war zuerst in der Bedeutung des Begriffs im Sinne einer politischen Schwärmerei aufgekommen [...], in der Folge der französischen Revolution unter Einfluss von frz. *fanatique* [entwickelt sich] die heute gültige allgemeine Bedeutung, und zwar zunächst im Bereich der Politik.“⁴⁵³

Die Verwendung des Begriffs ‚*Fanatismus*‘ findet nicht immer nur im Kontext der Religion und Politik statt und nicht immer als Bezeichnung einer bestimmten Form einer religiösen Institution (z. B. stark ausgeprägte Varianten des Christentums, Judentums und Islams), sondern auch in anderen Bereichen wie der Musik (Musik-Fanatiker).⁴⁵⁴ In der überwiegenden Mehrheit der Artikel über ‚*Fanatismus*‘ hängt das definitorische Merkmal des Begriffs mit den religiösen Überzeugungen des Fanatikers zusammen, die mit Übertreibung und Gewalt verbunden sind.

Es wird an diesen Definitionen ferner deutlich, dass ‚*Fanatismus*‘ ein geläufiger Begriff ist, der aber historisch, sprachlich und kulturell auszulegen ist. Ohne auf diese verschiedenen Ausprägungen von ‚*Fanatismus*‘ im Einzelnen einzugehen, weil es mir für die Zwecke dieser Arbeit nicht notwendig erscheint, möchte ich für diese Arbeit Folgendes festhalten. Im Allgemeinen wird der Begriff ‚*Fanatismus*‘ als eine Form von Aberglauben verstanden. ‚*Fanatismus*‘ schließt häufig auch Schrecken und Grausamkeiten ein, die von Fanatikern begangen werden. Dabei sind die Funktionsweisen des ‚*Fanatismus*‘ überall die gleichen, für alle Nationen und alle Altersgruppen.⁴⁵⁵ Wenn man heutzutage die Berichterstattung und für die medialen Diskussionen über den islamistischen Terrorismus beobachtet, dann verweist die aktuelle Begriffsverwendung stark auf die Religion und wird aber eben auch mit den Termini Terrorismus, Fundamentalismus und Jihad assoziiert, die Teil eines breiten Begriffsrepertoires sind. Diese Begriffe bzw. Auslegungen verbinden jegliches Abweichen vom Normalen, wobei das Normale assoziiert wird mit: Vernunft und Verstand haben, tolerant sein, nicht extrem bzw. u. ä. radikal sein.

In vorliegender Arbeit wird dieser Themenkomplex im Hinblick auf die arabisch-islamische Welt und die in Europa verbreiteten Auseinandersetzungen und Konfrontationen

⁴⁵² Schulz, Hans et. al: *Deutsches Fremdwörterbuch: Eau de Cologne-Futurismus*, 2004, S. 698.

⁴⁵³ Strauß, Gerhard et al: *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist: ein Lexikon zum öffentlichen Sprachgebrauch*, 1989, S. 146.

⁴⁵⁴ Scherer, Carmen: *Wortbildungswandel und Produktivität. Eine empirische Studie zur nominalen '-er'-Derivation im Deutschen*, S. 67.

⁴⁵⁵ Ansart-Dourlen, Michèle: *Le Fanatisme. Terreur politique et violence psychologique*, S. 11-13.

monotheistischer Religionen bearbeitet. Ein Beispiel dafür bildet Voltaires Werk *Mahomet ou le fanatisme* (1741).

Um den Begriff ‚*Fanatismus*‘ besser zu verstehen, wird in dem folgenden Unterkapitel kontextuell (inhaltlich) auf ihn eingegangen. Ebenso bereitet dieses Vorgehen die in dieser Arbeit stattfindende Analyse der Darstellungen der reisenden Autoren angemessen vor.

Die Analyse soll nämlich auf die europäische Vorstellung von ‚*Fanatismus*‘ eingehen und darauf, wie sich diese Vorstellung bei der Interaktion mit Fremden bzw. Einheimischen verändert hat. Hierzu kommt, dass im 19. Jahrhundert die Akteure des Okzidents versuchten, in Nordafrika wirtschaftlich und zunehmend auch politisch Fuß zu fassen. Dabei bedrohten sie aus Sicht der Marokkaner alles, was dem Land heilig war. Die Marokkaner entwickelten daher Strategien des Widerstandes gegenüber dem, was ihnen fremd erschien und lehnten Vieles ab, um ihre eigene Kultur zu schützen.⁴⁵⁶ Dies zeigte sich unter anderem in der Ermordung von europäischen Reisenden⁴⁵⁷ sowie in Angriffen an den Küsten wie beispielsweise durch die Seeräuberei, die im 16. Jahrhundert weit verbreitet war.⁴⁵⁸ In den Reiseberichten wurden diese Reaktionen der Marokkaner beschrieben. Nach Said wurde der Widerstand durch die Besatzung erzeugt.⁴⁵⁹

Der von Said gemeinte Widerstand kann im Zusammenhang mit den von den reisenden Autoren verwendeten Begriffen wie Barbarei und Wildheit aufgezeigt werden. Alle diese Begriffe nehmen Bezug auf den ausgewählten Oberbegriff ‚*Fanatismus*‘ in direkter und indirekter Form. Auch alles, was der europäischen Weltanschauung nicht entsprach, wurde von den reisenden Autoren als Erscheinungsformen des islamischen ‚*Fanatismus*‘ beschrieben. ‚*Fanatismus*‘ korrespondiert in den ausgewählten Textstellen der Reiseberichte dieser Arbeit durchgehend mit dem Islam und der Kultur Marokkos, wobei der Islam als Hauptgrund für den ‚*Fanatismus*‘ ausgemacht wurde.

Durch den Kontext des Islam-Diskurses werden die unterschiedlichen französischen und deutschen Textstellen dieser Arbeit miteinander verknüpft betrachtet sowie das Phänomen des ‚*Fanatismus*‘ in der damaligen europäischen Sichtweise der reisenden Autoren verortet. Ferner soll in der Analyse der Textstellen betrachtet werden, wie sich die subjektive Sicht der reisenden Autoren in Bezug auf das Thema ‚*Fanatismus*‘ dargestellt hat. Ungeachtet dessen, ob reisende Autoren großen Enthusiasmus gegenüber dem Orient zeigten oder ob sie beauftragt waren, Marokkos Land und seine Leute zu erforschen, vermischten sich Werturteile auf subtile Weise mit den Erinnerungen und Eindrücken der Reise. Deshalb wird es interessant sein, zu betrachten, in welchen Kontexten und vor welchen Hintergründen die Reisenden den Islam mit dem ‚*Fanatismus*‘ verbanden oder gleichsetzten.

Die ausgewählten Textstellen aus den Reiseberichten über Marokko sollen anhand der Theorien von Michel Foucaults *L’histoire de la folie* (1961) diskutiert werden, um die diskursive Qualität

⁴⁵⁶ Ansart-Dourlen, Michèle: *Le Fanatisme. Terreur politique et violence psychologique*, S. 18.

⁴⁵⁷ Im 19. Jahrhundert wurden mehrere reisende Autoren ermordet. Vgl. A. Oppel, W. Wolkenhauer: *Deutsche Geographische Blätter* 35, S. 114.

⁴⁵⁸ Guillen, Pierre: *L’Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, S. 191-193.

⁴⁵⁹ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 348.

der Darstellungen vom sogenannten islamischen ‚*Fanatismus*‘ zu beleuchten. Hierdurch kann erklärt werden, wieso die reisenden Autoren ‚*Fanatismus*‘ als Mangel von Rationalität wahrnahmen, sowie die Frage beantwortet werden, ob reisende Autoren *repressive Praktiken* von Marokkanern in Bezug auf fremde Religionen oder Personen beobachteten, die dazu beitrugen, dass die Autoren die Marokkaner als fanatische Muslime ansahen. Ebenfalls soll das Problem der Institutionalisierung im Sinne Foucaults im Kontext der europäischen Präsenz in Marokko behandelt werden. In dieser Arbeit können wir die europäische Präsenz so als neue Institution des 19. Jahrhunderts verstehen und den geplanten Imperialismus, den Europa in Marokko zu etablieren versuchte und welchen die Marokkaner aber ablehnten, als solchen begreifen. Diese Ablehnung erklärt diejenigen Reaktionen und Handlungen, die in der Sicht der reisenden Autoren als fanatisches Verhalten gewertet wurden. Um diese Verbindung zwischen den Theorien Foucaults und den reisenden Autoren besser verstehen zu können, wird in den Unterkapiteln zunächst auf die begrifflichen Kontexte von ‚*Fanatismus*‘ genauer eingegangen. Zudem soll das heutige Verständnis von ‚*Fanatismus*‘ aufgezeigt und dabei speziell die Begriffe Fundamentalismus, Extremismus sowie Dschihadismus geklärt werden, wobei das Ziel sein wird, diese Begriffe voneinander abzugrenzen und deren Gemeinsamkeiten zu beleuchten. Weiterhin soll ihr Potential zur Verdeutlichung des orientalischen und im Besonderen des marokkanischen Denkens gegenüber allem Fremden herausgearbeitet werden. Bevor ich auf die Analyse der Textstellen zurückkommen werde, müssen innerhalb der Unterkapitel zunächst auf die folgenden Fragen skizzenhaft eingegangen werden: Wie haben sich fanatische Tendenzen innerhalb der Religionen entwickelt? Wie sah ihre Entwicklung aus? Diese Fragen werden schließlich mit den Analysefragen in Bezug auf die Textstellen verbunden: Was wurde von den reisenden Autoren als fanatisch gesehen? Womit wurde ‚*Fanatismus*‘ gleichgesetzt?

Ferner wird anhand von Foucaults Theorien das Ziel der reisenden Autoren bei der Darstellung des Themas ‚*Fanatismus*‘ bzw. die Rolle des Themas ‚*Fanatismus*‘ bei bestimmten Autoren noch präziser herausgearbeitet: Mit Foucault kann man von einer „Wiederherstellung der Gefahr beim Schreiben“⁴⁶⁰ sprechen, wobei jeder der ausgewählten Autoren bestimmte Diskurse und ihre einmalige Seinsweise hervorbringt.

Im Besonderen wird deutlich, dass diese Autoren des 19. Jahrhunderts durch eine Reihe von sich voneinander unterscheidenden Darstellungen verschiedene Diskurse über Marokko schaffen konnten, die sich auf ihre Erfahrungen in Marokko beziehen. Auch wenn zu beobachten ist, dass alle Autoren ‚*Fanatismus*‘ in ihren Reiseberichten thematisierten und demnach ein thematischer Zusammenhang festgestellt werden kann, möchte ich in meiner Analyse der einzelnen Reiseberichte dennoch herausarbeiten, inwieweit das Thema ‚*Fanatismus*‘ von Rohlf, Lenz und Loti unterschiedlich thematisiert und dargestellt wurde. Diese differierende Thematisierung und Darstellung ist nicht zuletzt in dem unterschiedlichen Verhältnis der jeweiligen reisenden Autoren zum Reiseort begründet: Während sich Rohlf als verkleideter Muslim in Marokko bewegte, wurden Loti und Lenz von den Einheimischen ganz als Europäer wahrgenommen, die den Auftrag verfolgten, Marokko zu erkunden.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Vgl. Foucault, Michel: *Botschaften der Macht*, S. 38 f.

⁴⁶¹ Vgl. Ebd.

Genau wie die reisenden Autoren führte auch Foucault bei seinen Studien zur Institution eine Feldforschung (im Gefängnis, in der Psychiatrie etc.) durch. Dabei wollte er durch seine Beobachtungen im Feld selbst erfahren, wie diese Institutionen funktionieren. Ähnlich gestaltete es sich auch bei den reisenden Autoren: Sie gingen ebenfalls auf Feldforschung, um Kenntnisse, Ideen sowie Alltagsabläufe und -ansichten der marokkanischen Gesellschaft und ihrer Institutionen zu erfahren. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, nach Stellen zu suchen, an denen man erkennen kann, dass die Autoren sich der Unterschiede bewusst geworden sind zwischen der Subjektivität ihrer Wahrnehmung (die von vorher Gelesenem und Gehörtem geprägt ist) und den objektiven Verhältnissen Marokkos vor Ort. Dennoch bleibt es problematisch und schwierig, zwischen einer subjektiven Wahrnehmung und einer ‚Objektivität‘ zu unterscheiden, da ja die Darstellung der ‚objektiven Verhältnisse‘ in Marokko vor Ort durch die Autoren immer schon subjektiv ist. Auf diese Widersprüche innerhalb eines Textes wird insbesondere im Unterkapitel zur Analyse bei Lenz eingegangen. Um diese Widersprüche zu verstehen, werde ich auf die Methode *des Kontrapunktischen Lesens* eingehen, die ich bereits in dem ersten theoretischen Teil dieser Arbeit genutzt habe. Man kann mithilfe von Saims Methode des kontrapunktischen Lesens die Darstellungen in einem Reisebericht untersuchen: Für den reisenden Autor ist die Reise ein Prozess, in dessen Verlauf er in seinem Text Darstellungen hinzufügt, korrigiert oder revidiert, sodass Widersprüche innerhalb eines Textes entstehen können.

‚*Fanatismus*‘ ist ein wiederholt dargestelltes Thema in den Reiseberichten. Die antieuropäischen Reaktionen der Marokkaner können durch den von Said beschriebenen Widerstand erklärt werden.

Als Grundlage für die Darstellungen von Widerstand und Imperialismus eignen sich Edward Saims Methode des *Contrapuntal Reading* sowie auch die Ansätze von Michel Foucault aus *l’histoire de la folie* (1969). Im Kontext der ausgewählten Reiseberichte ist dieser Ansatz des kontrapunktischen Lesens nicht nur dafür geeignet, um wichtige Bezugspunkte in einem Reisebericht festzulegen, sondern das kontrapunktische Lesen kann die von den reisenden Autoren beschriebenen Phänomene in ihrer Widersprüchlichkeit in außereuropäischen Gebieten verdeutlichen und gleichzeitig diese Phänomene in eine politische Dimension einbeziehen. Dieser Ansatz ermöglicht ferner, zu erfahren, wie in einem Text historische und biographische Kontexte aufeinander einwirken.

Im Diskurs über und durch die Reiseberichte wird trotz der gegensätzlichen bildhaften Narrativen über Marokko eine einheitliche Gesellschaft abgebildet. Die verschiedenen Narrative werden dabei wie ein Puzzle zusammengesetzt. Das *Contrapuntal Reading* reißt diesen Diskurs auf und zeigt, wie in die Reiseberichte verschiedene Kontexte eingingen.

4.2.2 Entwicklung der Bedeutung in Europa

Der Begriff ‚*Fanatismus*‘ in seiner heute geläufigen Bedeutung tauchte im letzten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts zuerst in Frankreich auf. Diese Epoche zeichnet sich vor allem durch die Zeit der *Aufklärung* und der modernen Intellektuellen. In Verbindung damit ist sie als eine Zeit bekannt, die durch das Fortschreiten der Wissenschaften sowie der Erleichterung der Wissensverbreitung gekennzeichnet ist. Auch die Entwicklung der *Encyclopédie* markiert die Zeit der Aufklärung.⁴⁶² Autoren dieser Epoche konnten keine explizite Kritik an den politischen und sozialen Verhältnissen üben. In dieser Zeit der absoluten Machtherrschaft und der Zensur äußerten die Autoren ihre Kritik durch Allegorie und Ironie. Die gesamte Literatur der Aufklärung, die mit der französischen Literatur anfang, wurde zum Ausdruck der Wünsche der Menschen und zur Reflexion von Schriftstellern, die den religiösen ‚*Fanatismus*‘ unter der Herrschaft von Ludwig XIV. (1638 - 1715) verurteilten. Seitdem ist der Begriff ‚*Fanatismus*‘ fast immer abwertend betrachtet worden. ‚*Fanatismus*‘ erschien in der Begriffslandschaft der politischen Moderne auf der Seite derjenigen Begriffe, die negiert wurden. Zusammen mit dem Absolutismus wurde er von Voltaire (1694-1778) scharf kritisiert. Nicht nur auf der politischen Ebene, sondern auch auf der Ebene des Individuums, des Inneren, der Gewissensfreiheit wurde ‚*Fanatismus*‘ als negatives Konzept verstanden. Sein positives Gegenteil war das Prinzip der Toleranz. Toleranz distanziert die absolute Geltung des eigenen religiösen Glaubens, um anderem Glauben Platz zu machen. Voltaire schrieb folgendes über den ‚*Fanatismus*‘:

Lorsqu'une fois le ‚fanatisme‘ a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable. [...] Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui [...] est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant? Ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques, et qui mettent le poignard entre leurs mains; ils ressemblent à ce Vieux de la Montagne qui faisait, dit-on, goûter les joies du paradis à des imbéciles, et qui leur promettait une éternité de ces plaisirs dont il leur avait donné un avant-goût, à condition qu'ils iraient assassiner tous ceux qu'il leur nommerait.⁴⁶³

Und an einer anderen Stelle schreibt Voltaire: „Je pense avec vous que le ‚fanatisme‘ est un monstre mille fois plus dangereux que l'athéisme philosophique. Spinoza n'a pas commis une seule mauvaise action: Chastel et Ravallac, tous deux dévots, assassinèrent Henri IV.“⁴⁶⁴ An diesen Zitaten wird deutlich, dass sich Voltaire besonders mit folgenden Problemen und kontroversen Themen befasste: politische Freiheit und Tyrannei, Wissen und Obskurantismus, Sklaverei, orientalische Gesellschaften, Despotismus, Kritik an den Herrschenden und Ungerechtigkeit. Dies waren in der Zeit der Aufklärung die Themen, die im 18. Jahrhundert auf Gefahren für die französische Gesellschaft verwiesen. Bei seiner Kritik an kirchlichen

⁴⁶² Vgl. Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, S.11.

⁴⁶³ Voltaire, François-Marie Arouet: *Oeuvres complètes de Voltaire*: avec notice, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles, conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes et mise au courant des travaux qui ont paru jusqu'à ce jour précéder de la vie de Voltaire, S. 564.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 431.

Repressionen ging Voltaire das Risiko ein, die religiöse Intoleranz zu kritisieren.⁴⁶⁵ Anhand der Tragödie *Mohamet ou le fanatisme* (1742) prangerte Voltaire religiöse Institutionen an und brachte seine Kritik gegenüber ihrer Willkür zum Ausdruck.⁴⁶⁶ Zwar integrierte Voltaire in seiner Tragödie ein diffamierendes Bild vom Propheten Mohammed, doch diente dieses sowohl als Symbol für den Islam als auch als Symbol für jede monotheistische Religion. Dabei griff er in seiner Kritik jegliche herrschenden religiösen Institutionen an, die er ablehnte. Nicht nur die Priester, sondern auch die Machthabenden bezogen diese Kritik auf sich, weshalb Voltaires Theaterstück für zehn Jahre unter Zensur stand und gegen dieses bis 1751 ein Aufführungsverbot verhängt wurde. Erst mit der Regierung von Benedict XIV. wurde Voltaires Werk positiv bewertet.⁴⁶⁷

Vor dem Hintergrund von Voltaires Kritik an Religion – einer Religion, die er mit *Fanatismus* gleichsetzte – kann man seine Tragödie so verstehen, dass das Bild Mohammeds als Betrüger und Despot des 18. Jahrhunderts symbolisch für abzulehnende religiöse Institutionen stand. Voltaire vermittelt durch dieses Bild dem Publikum oder Leser den Sinn seiner Religionskritik. Goethe übersetzte das Stück im Jahr 1802 ins Deutsche: *Trauerspiel in fünf Aufzügen, nach Voltaire*.

Einige Zeit nach Voltaire, nach dem Ende der Aufklärung, setzte sich die Kritik am Islam weiter fort. Als Religionskritiker, Philosoph und Orientalist kritisierte auch Ernest Renan (1823-1892) den Islam scharf und setzte ihn mit dem *Fanatismus* gleich:

L'islam est la plus complète négation de l'Europe; l'islam est le 'fanatisme', [...] L'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie: Dieu est Dieu [...]⁴⁶⁸

Was die Zeit der Aufklärung betrifft, sollte Voltaires Kritik des politischen Systems solche Veränderungen zum Vorschein bringen. In dem folgenden Zitat erklärt Foucault den Grundsatz der Aufklärung im Zusammenhang mit der iranischen Revolution:

La question de Aufklärung, ou encore de la raison, comme problème historique a de façon plus au moins occulte traverse toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu' à maintenant. L'autre visage de l'actualité que Kant a rencontré est la révolution: La révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec, mais en même temps comme valeur, comme signe de l'espèce humaine.⁴⁶⁹

Dies zeigt sich vor allem daran, wie Foucault die Entstehung der Regierung und Vernunft des frühen 18. Jahrhunderts in den Diskurs der politischen Ökonomie und deren Praxis beschrieb

⁴⁶⁵ Vgl. Moreau, Isabelle: *Les Lumières en mouvement - La circulation des idées au XVIIIe siècle*, S. 48.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Reese-Schäfer, Walter: *Klassiker der politischen Ideengeschichte: Von Platon bis Marx: Von Platon bis Marx*, S. 130.

⁴⁶⁸ Renan, Ernest: *De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation*, S. 27.

⁴⁶⁹ Foucault, Michel: *Dits et Ecrits*, S. 687.

und verortete. Also sehr ähnlich wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts behandelte Foucault das Konzept der politischen Religion, während seines Aufenthalts im Iran, wo eine Revolution im Jahr 1979 ausbrach.

4.3 ‚Fanatismus‘ als ideologisches Konstrukt: Textimmanente Analyse ausgewählter Textstellen in den Reiseberichten

Die Textstellen werden anhand des Kulturthemas ‚*Fanatismus*‘ aus den Reiseberichten ausgewählt. Sie werden anhand mehrerer Aspekte analysiert und unter Berücksichtigung verschiedener Gesichtspunkte, in deren Licht ‚*Fanatismus*‘ von den reisenden Autoren thematisiert wurde, beleuchtet und vergleichbar gemacht werden. Diese Texte sind nach den folgenden Kriterien ausgewählt: Sie enthalten Kritik an Religion und politischen Interessen oder lassen die Voraussetzungen zum Vorschein kommen, auf denen die Wahrnehmungen der Autoren basieren. In diesem Zusammenhang wird eine literarische Analyse der Stellen über ‚*Fanatismus*‘ nicht nur vor dem geschichtlichen Kontext des 19. Jahrhunderts vorgenommen, sondern auch vor dem Hintergrund des 16. Jahrhunderts, in dem die Seeräuberei eines der wichtigen Ereignisse war, das als fanatische Attacke der Muslime im Namen vom *Jihad Albahr* (Kampf zur See) wahrgenommen wurde.

‚*Fanatismus*‘ steht in den ausgewählten Textstellen auch in Verbindung mit den anderen Themenbereichen, die von den reisenden Autoren behandelt worden sind. Und bei genauer Betrachtung fällt dabei auf, dass dieses Thema öfter mit dem Islam als mit anderen Religionen verbunden wird.

In den folgenden Unterkapiteln wird deshalb darauf eingegangen, wie sich die reisenden Autoren mit dem Thema ‚*Fanatismus*‘ befassen, welche Definitionen und Bedeutungen, welches Verständnis und Missverständnis von ‚*Fanatismus*‘ in ihren Texten auftaucht, welche Vorstellungen und Erwartungen sie damit verknüpfen, und welche Assoziationen sie überhaupt damit haben.

Die Analyse der Darstellung vom marokkanischen ‚*Fanatismus*‘ in den Werken von Lenz, Rohlf und Pierre Loti entspricht Foucaults Beschreibung der *diskursiven Formation*, die er in seinem Werk *L'Archéologie du savoir* (1969) behandelt hat. In einer *discursiven Formation* werden laut Foucault ‚Produktionsregeln‘ und ‚Systeme‘ des Diskurses bestimmt.⁴⁷⁰ Diese Regeln und Systeme geben ‚les énoncés‘ den (Aussagen) Nachdruck und reglementieren sie. Das heißt sie reglementieren ‚les points de dispersion des thèmes‘, das wiederholte Aufgreifen eines Themas unter der Zerstreuung anderer Themen⁴⁷¹.

Foucault verwendete das Konzept der ‚*formation discursive*‘ in seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft*, um zu analysieren, wie sich das Verständnis von Wahnsinn in der Geschichte veränderte und wie z. B. im Zeitalter der Klassik, d. h. im 17. Jahrhundert, Menschen isoliert wurden, die für wahnsinnig erklärt wurden. Mit Hilfe der *formation discursive* lässt sich ein System beschreiben, das analysiert werden kann anhand der von ihm reglementierten sozialen Objekte, Arten der Aussprache, Konzepte und thematischen Entscheidungen. Foucault nennt

⁴⁷⁰ Vgl. Angermüller, Johannes: *Diskurslinguistik nach Foucault: Theorie und Gegenstände*, S. 60.

⁴⁷¹ Hierauf bin ich bereits in der Einleitung (1.1.Ziel der Arbeit) eingegangen.

Ordnung, Korrelationen, Positionen und Funktionen, Transformationen, in denen eine soziale Situation symbolisch stattfindet.⁴⁷² Diese erscheinen folgendermaßen:

[...] une répartition rationnelle en cinq emplois; dans le premier, la maison de force, les cachots, les cabanons, et les cellules pour ceux qu'on enferme sur lettre de cachet; le second et le troisième emploi sont réservés aux bons pauvres, ainsi qu'aux grands et petits paralytiques, les aliénés et les fous sont parqués dans le quatrième; le cinquième groupe: vénériens, convalescents et enfants de la correction.⁴⁷³

[...] situation symbolique est réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être enfermé aux portes de la ville: son exclusion doit l'enclore; s'il ne peut et ne doit avoir d'autre prison que le seuil lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement. Posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu'à nos jours, si on veut bien admettre que ce qui fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience.⁴⁷⁴

Nous avons pris maintenant l'habitude de percevoir dans la folie une chute vers un déterminisme où s'abolissent pro-gressivement toutes les formes de la liberté; elle ne nous montre plus que les régularités naturelles d'un déterminisme, avec l'enchaînement de ses causes, et le mouvement discursif de ses formes; car la folie ne menace l'homme moderne que de ce retour au monde morne des bêtes et des choses, à leur liberté entravée.⁴⁷⁵

„*Fanatismus*“ wurde in den Reiseberichten unterschiedlich dargestellt. Mit Hilfe von Foucaults Beschreibung von *l'énoncé* im Wissenskomplex kann dieser Diskurs, indem Marokkos Kultur im 19. Jahrhundert dargestellt wurde, als Instrument der europäischen ideologischen Konstruktion gelesen werden – und zwar ausgehend nicht nur von den Darstellungen, sondern auch von den Mechanismen dieser Darstellungen. Die Strategie dieses Diskurses basiert auf der Übertragung und Transformation von Differenzierungsdiskursen, die ein institutionelles Werkzeug zur Konstruktion von Stereotypen über das Andere bilden.

Im Folgenden möchte ich jene Kapitel der einzelnen reisenden Autoren, in denen das Thema „*Fanatismus*“ behandelt wird, in einer Tabelle aufführen.

Seiten	Kapitel
S. 6	Erstes Kapitel: <i>Ankunft in Marokko</i>
S. 229	Sechstes Kapitel: <i>Mikenes und Heimreise nach Uesan</i>

⁴⁷² Vgl. Michel, Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 52-53.

⁴⁷³ Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 95.

⁴⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 22.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 195.

S. 307, S. 306	<i>Politische Umstände</i>
S. 26	<i>Bodengestalt und Klima</i>
S. 74 / S.81	<i>Bevölkerung</i>
S. 147	<i>Krankheiten und deren Behandlung</i>

Tabelle 5: Textstellen zum ‚Fanatismus‘ bei Rohlf

Seiten	Kapitel
S. 38	Erstes Kapitel: <i>marokkanische Bevölkerung</i>
S. 178	Fünftes Kapitel: <i>angenehmer Aufenthalt in Miknas</i>
S. 108/S. 109	Drittes Kapitel: <i>Abreise von Qasr El Kabir</i>
S. 170/S. 171	Fünftes Kapitel: <i>Die Sekte Es-Senoussi</i>
S. 168	Fünftes Kapitel: <i>Gartencultur. – Gesandtschaftsreisen.</i>
S. 236	Achtes Kapitel: <i>Anträge der marokkanischen Juden.</i>

Tabelle 6: Textstellen zum ‚Fanatismus‘ bei Lenz

Seiten	Kapitel
S. 65	<i>Elfter Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
S. 104	<i>Vierzehnter Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
S. 212	<i>Fünfundzwanzigster Tag des Aufenthalts in Marokko</i>
S. 172	<i>Zweiundzwanzigster Tag des Aufenthalts in Marokko</i>

Tabelle 7: Textstellen zum ‚Fanatismus‘ bei Loti

4.3.1 Gerhard Rohlfs: ‚*Fanatismus*‘ im Sinne religiöser Engstirnigkeit

Dieses Unterkapitel beschäftigt sich mit der Fremdwahrnehmung des religiösen ‚*Fanatismus*‘, den Rohlfs am Anfang seines Reiseberichts mit den politischen Umständen Marokkos verbunden hat. Zu diesem Zeitpunkt war Rohlfs von Hoffnung auf einen Empfehlungsbrief seitens des marokkanischen *Sultans* bzw. von wichtigen Personen Marokkos erfasst. Rohlfs erzählt von seinem positiven Eindruck des englischen Sir Drumund Hay, der die englischen diplomatischen Angelegenheiten in der Stadt Tanger vertrat.⁴⁷⁶

Ich erfuhr, dass an eine Reorganisation der Zustände des Landes nicht gedacht würde, dass der religiöse, Fanatismus eher zu- als abnähme, dass wenn der Sultan für seine Person auch vielleicht Reformen in einigen Dingen wünsche, der Religionshass der Eingeborenen gegen alles Christliche so groß sei, dass an Ausführung nicht gedacht werden könnte. Allerdings habe der Sultan eine regelmässige Armee gebildet, aber diese sei nur dem Namen nach regelmässig, und falls ich auf dem Beschluss bestände, ins Innere des Landes gehen zu wollen, sei vor Allem erforderlich, äusserlich den Islam anzunehmen.⁴⁷⁷

Rohlfs nennt nicht die Herkunft seiner Quellen, die ihm das gesagt haben oder wo er es gelesen hat, dass der religiöse ‚*Fanatismus*‘ zugenommen habe und sogar der *Sultan* selbst auf Verbesserung hofft. Der Wahrheit dieser Informationen schenkte Rohlfs nicht vollen Glauben. Nicht nur diese Information, sondern auch, dass dem *Sultan* eine Armee zur Verfügung stehe, ist im Konjunktiv I formuliert, womit Rohlfs zeigt, dass er sich bei diesen Informationen nicht sicher ist, weil man sie ihm nur erzählte. Um also sicherzugehen, was diese Informationen betrifft, meint er, dass er selbst das Land kennenlernen und nach außen den Islam annehmen müsse. Das heißt, er gibt an, dass er Muslim sei, er es aber in Wahrheit nicht ist. Rohlfs initiiert seinen Reisebericht mit den genannten unsicheren Informationen, um anzuzeigen, dass seine Konversion zum Islam das Kennenlernen Marokkos und der Marokkaner sehr erleichtern wird. Dabei sprach Rohlfs von einem Wagnis, welches mit der Konversion verringert werden könne, womit dem Leser eine bestimmte Urteilsbildung nahegelegt wird, nämlich, das Bild der ‚Barbaren‘ zu bekräftigen. Es ist in seinem Text im weiteren Verlauf auffallend, dass Rohlfs den religiösen ‚*Fanatismus*‘ in Marokko immer wieder erwähnt: Begriffe wie barbarisch, Barbarei und ‚*Fanatismus*‘ sind häufig und beschreiben den religiösen Charakter sowie die kulturellen Widerstände der Marokkaner:

Die Erzählungen, welche man zu der Zeit vom marokkanischen Volke machte, von den Sitten, vom Muthe, den barbarischen Gebräuchen, dem Fanatismus der Bewohner, erregten in mir die Idee in das Innere des Landes einzudringen, trotz der Fährlichkeiten, denen ich dabei ausgesetzt sein konnte.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Vgl. Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über Rhadames nach Tripoli*, S. 6. Im Folgenden kurz: Gerhard Rohlfs: *Reise durch Marokko*.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 6.

⁴⁷⁸ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 229.

In dieser Stelle ist Rohlfs' Motivation für die Reise nach Marokko also bereits von Stereotypen geprägt. Im nächsten Zitat führt Rohlfs dann aus, dass die beispielhafte Figur eines Fanatikers der *Sultan* sei. Rohlfs beschrieb die Person des *Sultans* als Fanatiker, der eine große Macht über und eine große Verachtung für seine Diener hat, die, egal welchen Posten sie innehaben, alle gleichmäßig wie Sklaven behandelt werden:

Vor der marokkanischen Unfehlbarkeit verfällt mit derselben Leichtigkeit das Haupt des rechtschaffensten Beamten dem Schwert, wie das eines Verbrechers, der es wirklich verdient hat. Eigentlich kann daher Unfehlbarkeit nur in einem solchen Lande vollkommen blühen und existieren wie in Marokko, d. h. in einem Lande, wo das Gesetz nichts gilt, sondern Alles sich der Laune eines schwachköpfigen Fanatikers fügen muss.⁴⁷⁹

Das Wort Fanatiker wird in Rohlfs Reisebericht nur einmal erwähnt, und zwar gegenüber der Person des *Sultans*. Hingegen wird der Begriff ‚*Fanatismus*‘ neun Mal erwähnt und meistens mit dem Islam gleichgesetzt bzw. assoziiert, indem Rohlfs dem Islam vorwirft, dass er durch viele Elemente traditioneller Religionsvorstellungen einen negativen Einfluss auf die Bewohner Marokkos nehme:

Der entsetzlich verdummende Einfluss der mohammedanischen Religion, der ‚*Fanatismus*‘, die eitle Anmassung nur den eigenen Glauben für den richtigen zu halten, schliessen aber auch jede Besserung aus.⁴⁸⁰

Die ‚mohammedanische Religion‘, also der Islam, wirke sich Rohlfs zufolge negativ auf die Intelligenz aus. Die Religion der marokkanischen Bevölkerung wurde von Rohlfs manchmal mit dem Wort Islam und in anderen Textstellen mit dem Ausdruck Mohammedanismus bezeichnet. Vermutlich erfolgt Rohlfs' Wortwahl in Bezug auf die Religion Marokkos je nach dem Kontext, den er vermitteln möchte. Wenn es um die Abhängigkeit, Unterwerfung, Untertanenschaft unter den Propheten Mohammed geht, verwendete Rohlfs vermutlich den Begriff Mohammedanismus (oder ‚mohammedanische Religion‘).

Neben dieser Verbreitung eines Kollektivvorwurfs gegenüber dem Islam und seiner Bezeichnung als ‚dumme, entsetzliche‘ Religion, wurde der Islam auch als Hauptgrund für die Stagnation der Entwicklung der marokkanischen Gesellschaft gesehen. Rohlfs' diffamierendes Bild vom Islam verschärfte sich, je länger sein Aufenthalt in Marokko andauerte – besonders jedoch in dem Moment, als Rohlfs von den Einheimischen als falscher Muslim entdeckt worden war:

[...] mit fanatischem Geheul wurde ich nun von diesen Zeloten nach Rissani [...] geschleppt, und ich glaubte schon mein letztes Stündchen sei gekommen, denn was ist gegen fanatische Glaubenseiferer zu machen. Fortwährend brüllten sie: ‚er ist ein Spion, er ist ein Sendling des

⁴⁷⁹ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 306.

⁴⁸⁰ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 26.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 147.

christlichen Sultans‘, womit sie den Kaiser Napoleon der Franzosen meinten, ‚er ist gekommen, um unser Land auszukundschaften, zu verrathen und zu verkaufen.‘ – So dumm sind nämlich diese fanatischen Leute, wie ja überhaupt Dummheit und ‚Fanatismus‘ immer Hand in Hand mit einander gehen.⁴⁸¹

Dieses Zitat zeigt Rohlfs‘ Konstruktion von ‚*Fanatismus*‘ und wie er die marokkanische Bevölkerung als ‚fanatisch‘ erfuhr. Rohlfs benutzt nicht nur den Begriff ‚*Fanatismus*‘, sondern verwendete diesen auch als Adjektiv in Verbindung mit einer Reihe von Nomen wie z.B. ‚fanatisches Geheul‘, ‚Zeloten‘, ‚fanatische Glaubenseiferer‘, ‚fanatische Leute‘ und ‚Dummheit‘, die zum Teil umgangssprachlich beschreibend sind und negativ konnotiert sind. Rohlfs setzte sie in Beziehung zum ‚*Fanatismus*‘ und weist dabei auf seine gefährliche Situation hin, sollte er als falscher Muslim entlarvt werden. Damit drückte Rohlfs seine Ängste aus, ermordet zu werden, als er als Spion wahrgenommen bzw. bezeichnet wurde, und kritisierte damit zugleich heftig die Art und Weise, wie er nach *Rissani* verschleppt wurde. Diese Stadt liegt im Süden Marokkos und zeichnet sich durch die Kargheit der Wüste und Trockenheit aus. Rohlfs geht ebenfalls mit scharfer Kritik auf Eigenheiten der marokkanischen Denkart und das allgemeine Weltwissen der Marokkaner ein. Er hat hier die Perspektive der Muslime eingenommen, indem er annimmt, dass die Muslime den Begriff ‚Kaiser‘ nicht kennen bzw. ihn nicht verwenden, sondern *Sultan*. Aber sie kennen Christen, und bezeichnen den Kaiser deshalb als ‚christlichen *Sultan*. Rohlfs hat hier in seiner Beschreibung einen sogenannten Perspektivenwechsel durchgeführt – ein Fachbegriff besonders in der Interkulturellen Germanistik⁴⁸².

Rohlfs macht dieses Erlebnis spannender, indem er über zwei Seiten lang von einem Prinzen erzählt (wie dieser auf den Thron als Nachfolger kam) und erst am Schluss der Zwischenerzählung den Namen des Prinzen erwähnt und hinzufügt, dass dieser ihn aus der Gefangenschaft gerettet hatte. Der Prinz hieß *Mulai Abderrahman ben Slimane*, den Rohlfs schon am Anfang seiner Reise kennengelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen hatte. Zu dieser Zeit hatte der Prinz jedoch gedacht, dass Rohlfs Teil der Kompanie der Franzosen sei, die gegen einen Stamm in Marokko (*Beni-Snassen*) vorging.

Nach seiner Rettung kam es vermutlich zu einer Veränderung in Rohlfs Einstellung. Er setzte sich mit der Glaubensformel der Mohammedaner auseinander und lernte die arabische Sprache sowie alltägliche Redewendungen. Das erleichtert ihm den Zugang zur marokkanischen Kultur, wie er schreibt:

Allerdings hatte ich Eine Phrase gut auswendig gelernt, die Glaubensformel der Mohammedaner, welche, man kann es sagen, alleiniger Schlüssel zum Oeffnen dieser von so fanatischer Bevölkerung bewohnten Gegenden ist. Diese Glaubensformel – wer hätte sie nicht schon gehört oder gelesen – lautet: ‚Lah ilah il allah, Mohammed ressul ul Lah‘ ausser Gott kein Gott, Mohammed ist der Gesandte Gottes.⁴⁸³

⁴⁸¹ Nazarkiewicz, Kirsten: *kulturelle Perspektivenreflexion und Perspektivenwechsel*, In: *Interkulturelles Lernen als Gesprächsarbeit*. 1. Auflage 2010, S. 137.

⁴⁸² Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 8.

Rohlfs bestätigt hier die starke Verbreitung der Glaubensformel *La Ilaha Illa Allah. Mohammed Rassoul Allah* in Marokko anhand des Satzes: „wer hätte sie nicht schon gehört oder gelesen“. Rohlfs bleibt dennoch kritisch und er verwendet in diesem Absatz abermals das Adjektiv fanatisch zur Beschreibung der Bevölkerung. Die Dimension des Themas ‚*Fanatismus*‘ und seine kritische Einstellung gegenüber diesem zeigt sich bei Rohlfs weiter durch erneute Erfahrungen und Begegnungen mit den Einheimischen.

In einem nächsten Zitat wird dies deutlich erkennbar. Dort verbindet Rohlfs den ‚*Fanatismus*‘ direkt mit dem islamischen Glauben der muslimischen Marokkaner. Er geht diesmal auf Details ein, warum er den Islam als fanatisch betrachtet und erklärt, dass der Islam mit dem Charakter der Marokkaner verbunden sei – ein Charakter, der durch ‚Rohheit‘ und ‚wenig edle Gefühle‘ gekennzeichnet sei, wodurch dem Leser bestimmte Vorstellungen über Marokkaner vermittelt werden:

Ueberhaupt zeichnet sich das ganze marokkanische Volk durch eine gewisse Rohheit und durch wenig edle Gefühle und wenig sanfte Neigung aus. Bei den Berbern namentlich am Nord-Abhange des Atlas streift die Rohheit sogar an's Thierische. Ich wusste nicht, wofür ich es halten sollte, ob für kindliche Unschuld, mit der junge und erwachsene Mädchen den Spielen vollkommen nackter Jünglinge zusahen, oder ob es ein rohes Interesse war. Der entsetzlich verdummende Einfluss der mohammedanischen Religion, der ‚*Fanatismus*‘, die eitle Anmassung nur den eigenen Glauben für den richtigen zu halten, schliessen aber auch jede Besserung aus.⁴⁸⁴

Eine solche Darstellung lässt darauf schließen, dass Rohlfs ein bestimmtes Verhalten der marokkanischen Bevölkerung aufgrund eines ungeprüften Vorverständnisses interpretiert hat. Vor allem die Berber lässt Rohlfs in einem ungünstigen Licht erscheinen, indem er eine ihrer Verhaltensweisen als tierisch bezeichnet. Dadurch versucht Rohlfs zu begründen, dass die Berber unzivilisiert sind und deshalb dem zivilisierten europäischen Wunschbild nicht entsprechen, und Zivilisierung benötigen.⁴⁸⁵ Eine solche Wahrnehmung fand sich häufig in den Reiseberichten des 19. Jahrhunderts und war ein universaler Trend reisender Autoren jener Zeit. Bei seinem folgenden Urteil über Berber, bei dem er Berber mit Arabern verglich, widersprach sich Rohlfs: Er lobte die Berber dafür, dass sie dem Zivilisationsanspruch grundsätzlich gerecht werden könnten.

Soll ich einen Vergleich wagen zwischen Berbern und Arabern, so möchte ich sagen, die Zukunft gehört den ersteren. Bis jetzt haben die Araber der Neuzeit sich der Civilisation am wenigsten geneigt gezeigt, sie sind die echten Römlinge des Islams und mit Stolz bekennen sie sich als die Träger und Stützen dieser fanatischen Religion. Der Berber ist in dieser Beziehung bescheidener, er hängt weniger an Religion, und die Leute lassen sich weniger von der Religion beherrschen. In Algerien haben denn auch die Franzosen schon die Erfahrung gemacht, dass die Berber weit empfänglicher für Civilisation sind, als die nur für und durch ihre Religion lebenden Araber.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 74

⁴⁸⁵ Wierlacher, Alois (Hrsg.); Albrecht, Corinna et al.: *Forschungsbibliographie Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. S.62-63

⁴⁸⁶ Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko*, S. 81

In diesem Vergleich ist auffallend, dass Berber positiv beschrieben werden, während die Araber deutlich negativ dargestellt werden. Die Araber und deren Religiosität kennzeichnete Rohlfs u. a. durch die Formulierungen „Römlinge des Islams“ und „Träger und Stützen dieser fanatischen Religion“.

4.3.2 Oskar Lenz: ‚*Fanatismus*‘ im Sinne von Feindseligkeit zwischen den Kulturen

Im Jahr 1879 unternahm der deutsch-österreichische Geograf und Forscher Oskar Lenz eine lange Reise von Marokko nach Timbuktu. Durch seine Wahrnehmung und Erwartung nach Schönheit von der marokkanischen Natur angezogen, insbesondere von der Wüste, hatte Lenz eine andere Ansicht über die Bewohner Marokkos als Gerhard Rohlfs und Pierre Loti. Zwar zeichnete sich diese am Anfang seines Reiseberichts durch scharfe Kritik und Vorwürfe aus, so ist allerdings am Ende seiner Betrachtung eine Veränderung seiner Meinung über die Bewohner Marokkos festzustellen, und zwar in Bezug auf sein Verständnis des ‚*Fanatismus*‘.

In diesem Abschnitt behandeln wir Lenz’ Wahrnehmungen des ‚*Fanatismus*‘. Bei unserer Betrachtung ist dabei Lenz’ Erfahrungsschatz zu berücksichtigen (seine Herkunft und Prägung), der ihn dazu bringt, ähnlich wie bei Rohlfs, den ‚*Fanatismus*‘ in den ersten Textstellen des Reiseberichts mit einer scharfen Islamkritik und einem Vorwurf zu verbinden. In seiner Beschreibung der marokkanischen Bevölkerung greift er dabei zunächst auf Stereotype zurück. Im Verlauf ist allerdings festzustellen, dass sich diese religiösen Stereotypen durch die Kontaktaufnahme mit der einheimischen Bevölkerung Marokkos verändern. Die religiösen Stereotypen erhielten andere Tendenzen, und zwar als Lenz seine Subjektivität in der direkten Begegnung mit den Einheimischen erfuhr. Insgesamt nimmt das Thema ‚*Fanatismus*‘ einen breiten Raum in Lenz’ Reisebericht ein und wurde in Unterbrechungen des Erzählens immer mit bezugnehmenden Worten auf Islam und Mohammedanismus reflektiert, kritisch dargestellt und exemplarisch dargelegt. Es kann als das am häufigsten aufgegriffenen Thema in seinem Reisebericht betrachtet werden. Dabei wurde der Begriff ‚*Fanatismus*‘ in Lenz’ Reisebericht zwölf Mal erwähnt und unterschiedlich positioniert. Die erste Textstelle, in der religiöser ‚*Fanatismus*‘ thematisiert wird, steht im Kontext der europäischen Präsenz in Marokko. Hier hielten sich Europäer überwiegend als reiche Händler oder Touristen auf. In seinem Reisebericht äußert Lenz dabei zunächst Folgendes über die arabische Bevölkerung:

Die arabische Bevölkerung ist bereits völlig abhängig von den christlichen Bewohnern, denen sie Verdienst und Arbeit verdankt. Uebrigens sind Mohammedaner doch stets unberechenbar, und im Falle die Existenz des Landes oder die Interessen des Islam bedroht erscheinen sollten, würden die jetzt so ruhigen und friedlichen Marokkaner gleichfalls brutal und grausam vorgehen. Wenn in einem Lande wie Aegypten, das nun seit vielen Jahrzehnten ganz unter abendländischem Einfluss steht und infolge dessen blühender, reicher und höher entwickelt geworden ist als alle andern mohammedanischen Staaten Nordafrikas, Ereignisse vor sich gehen können wie die Christenhetze im Juni 1882, so ist es natürlich noch viel wahrscheinlicher, dass im gegebenen Falle auch unter den Marokkanern, deren Beziehungen zu Europäern doch im allgemeinen viel geringere sind, gleichfalls religiöser und politischer ‚*Fanatismus*‘ gemischt in brutaler Form zum Ausbruch kommen kann.⁴⁸⁷

Lenz führt in das Thema ‚*Fanatismus*‘ mit der Beschreibung der Abhängigkeit der Marokkaner von den Europäern ein. Dabei wählt er eine von vielen Kategorien zur Bezeichnung der

⁴⁸⁷ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 38.

marokkanischen Gesellschaft aus. Durch die Bezeichnung „die arabische Bevölkerung“ verweist er zunächst auf die Araber und schließt dabei, vermutlich unwissentlich, beispielsweise die Berber aus.⁴⁸⁸ Lenz sieht, dass die Araber von der christlichen Bevölkerung abhängig sind, denen sie Verdienst und Arbeit verdanken würden.

Lenz betont die Abhängigkeit der arabischen Bevölkerung von den Christen durch ein wiederholtes Erklären. Mit der Überleitung auf das ägyptische Beispiel erweckt Lenz den Eindruck, eine andere Information oder ein anderes Thema zu behandeln, aber tatsächlich fährt er in seiner Argumentation fort, indem er einen Vergleich mit Ägypten heranzieht, in welchem er darauf verweist, dass dort ebenfalls wohlhabende Christen leben, von denen die Muslime profitieren. Lenz knüpft das Thema ‚*Fanatismus*‘ an die Beziehung zwischen Christen und Muslimen in Marokko und in Ägypten an. So herrschen in Ägypten, seiner Wahrnehmung nach, die gleichen religiösen Tendenzen wie in Marokko. Lenz wirft dem Islam vor, dass er der Hauptgrund der Feindseligkeit zwischen den Kulturen sei und vermittelt dem Leser den Eindruck, dass die Marokkaner die Christen ausnutzen, von denen sie ihren Verdienst beziehen. Mit dem Partikel ‚Übrigens‘ führt Lenz dabei – den Eindruck der Nebensächlichkeit erweckend – einen Stereotyp ein, indem er die Mohammedaner als unberechenbar, grausam und brutal beschreibt. Dabei geht Lenz in den oben genannten Stellen mit der sprachlichen Form von Artikel plus Volksgruppe (‚die‘ plus ‚Marokkaner‘) von einer Verallgemeinerung aus, womit er den Leser mit spezifischen Stereotypen vertraut macht, die vermutlich aus heutiger kritischer Sicht schneller als Stereotypen erkennbar sind als damals. Die beschriebene europäische Präsenz wurde von Lenz überwiegend nur in Tanger und nicht in anderen Regionen des Landes verortet. Dass der europäische Einfluss nur in Nord-Marokko und nicht in anderen Städten zu finden war, hielten genauso auch reisende Autoren wie Hemling (1903) und Boelleter (1909) fest.

Aus dem Reisebericht geht hervor, dass Lenz’ Vorstellungen von ‚*Fanatismus*‘ nicht immer eindeutig sind. Der ‚*Fanatismus*‘ wird dabei von Lenz nicht immer zwangsläufig direkt mit dem Islam assoziiert, sondern ebenfalls im Kontext von Bettlern und Betrunkenen verwendet, wobei auch hier ein Bezug zum religiösen Bereich deutlich wird, wie der später noch folgende Textauszug verdeutlicht.

Seine Assoziationen stellt Lenz ausführlich dar, während er sich in *Meknes* aufhielt. Er verband diesen Ort primär mit zwei Aspekten: in positiver Hinsicht mit der Schönheit und den Düften der Flora und Fauna sowie Gesängen über die Frauen von *Meknes*, eine Situation, die er mit der in der westlichen Welt bekannten Erzählung *Tausend und eine Nacht* verglich, und in negativer Hinsicht mit der Stadt im Lichte religiös „fanatischer“ Bettler und deren eindeutig pejorativ beschriebenen Singen.

Wenn wir an den milden Abenden und Nächten auf der Terrasse des Hauses lagen, und die klagenden Töne einer einsamen Nachtigall aus dem blüten- und blumenreichen Garten heraufklangen, wenn dann maurische Freunde ihre Erzählungen begannen von der frühern Pracht und Grösse der Stadt, von grausamen Sultanen, die das Volk bedrückt, und von mächtigen Herrschern, die der Schrecken der Christenheit waren, wenn sie auf ihren primitiven Instrumenten

⁴⁸⁸ Jedenfalls aus der Innenperspektive der arabischen Bevölkerung bzw. Berber. Aus der Außenperspektive von Lenz gehören Berber vermutlich in die Kategorie ‚arabische Bevölkerung‘.

in monotonen Weisen, aber feurigen Worten die Schönheit der Mädchen und Frauen von Miknāsa besangen – und Miknāsa ist in Marokko berühmt in dieser Richtung – dann glaubten wir uns in ein Märchen aus ‚Tausend und- eine Nacht‘ versetzt. Ich vergass vollständig, dass ich mich an einem Orte befand, der mit Recht seiner christen feindlichen Bevölkerung wegen berüchtigt ist; ich sah nur die Schönheit der Natur, das Originelle der Umgebung, und halb betäubt von den Düften der Jasmin- und Orangenblüten gab ich mich nur die REVERIE des Augenblicks hin, ohne jener fanatischen Bettler von der Sekte der Es-Senusi zu gedenken, deren wildes Geheul manchmal in schauerlichen Tönen von den milden Abendwinden uns herübergetragen wurde.⁴⁸⁹

Es wird durch das Zitat deutlich, dass es nicht einfach nur Bettler sind, sondern dass die „fanatischen Bettler“ auch in einem religiösen Kontext stehen, indem sie klar einer religiösen Institution, nämlich einer Sekte, den Es-Senusi, zugeordnet werden.

Obwohl Lenz lediglich auf wenige betrunkene Männer gestoßen war, äußert er dieses zugleich am Anfang des Zitats (über die feindliche Bevölkerung). Diese hier stattfindende Verallgemeinerung wurde intentional reproduziert und dadurch ein Vorurteil und Stereotyp erzeugt. Die in der Textstelle geäußerten Gefühle von Feindschaft und empfundenen Bedrohungen weisen allerdings auch darauf hin, dass Lenz negative Begegnungen mit manchen Einheimischen in Meknes hatte. Die Art dieser Begegnung kann man z. B. mit der Zweideutigkeit des altgriechischen Wortes für fremd erfassen: ‚*Xenos*‘ bedeutet sowohl Feind als auch Gast.⁴⁹⁰ Diese Opposition von Feind und Gast ruft bestimmte Bedeutungsinhalte hervor, von denen der Religionswissenschaftler Theo Sundermeier sprach, während er auf zwei Arten der Begegnung verwies.⁴⁹¹ Die eine Art ist dabei positiv zu bewerten, wobei der Andere als Freund betrachtet wird. Die andere Art der Begegnung ist negativ orientiert und lässt den Anderen als Feind erscheinen. Im Falle von Lenz’ Erlebnissen in Meknes scheinen die betrunkenen Bettler, ein enttäuschendes Gefühl in ihm erzeugt zu haben und seine positiven Wahrnehmungen irritiert zu haben. Mit einer solch negativen Begegnung schien Lenz, nicht gerechnet zu haben, weshalb ihm der Begriff ‚fanatisch‘ als eine passende Beschreibung in seiner Reflexion des erlebten Ereignisses erschien.

Thematische Zusammenhänge zum ‚*Fanatismus*‘ in Marokko wurden von Lenz auch durch Assoziationen mit dem Vokabular des Krieges erzeugt (Krieg führen, Tapferkeit, Invasion, Rebellion, feindliche Lager, Waffen, getötet, angegriffen) sowie durch religiöses Vokabular (Christen, Muslime) und parallel auch durch die Wiederholung bestimmter Phrasen bzw. Wörter (fanatische Bevölkerung, Fanatiker Gruppen, Fanatiker). Das verdeutlicht der folgende Ausschnitt:

[...] drängten sich die Massen der Mohammedaner gegen das an Zahl so geringe portugiesische Heer, und alles stürzte in unaufhaltsamer Flucht dem Flusse zu. In den hochgeschwollenen Fluten des M'ghazan fanden dann Tausende ihren Tod, und wer dem Ertrinken entging, wurde von den nachsetzenden Arabern und dem Landvolk erschlagen. Als Sebastian das Schicksal seiner Armee

⁴⁸⁹ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 178.

⁴⁹⁰ Högrefe, Wolfram: *Die epistemische Bedeutung des Fremden*, S. 371.

⁴⁹¹ Theo Sundermeier: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, S. 24.

sah, stürzte er sich samt seinem Gefolge in das dichteste Gewühl, und alle fanden den gesuchten Heldentod.⁴⁹²

Die Schlacht von Ksar el-Kebir wird wegen der Anwesenheit des Portugiesen Sebastian und seinen zwei marokkanischen Rivalen Abd el-Malik und El Motaouakil auch Schlacht von Wadi Al-Makhazine genannt. Diese Schlacht gilt in Marokko als eine große militärische Leistung und als eine der größten Tragödien für Portugal.⁴⁹³

Lenz rief diese Ereignisse während seines Aufenthalts in *Lksar Lkbir*, wo sich die Schlacht im 16. Jahrhundert zugetragen hatte, in Erinnerung. Doch diese Schlacht galt dabei nicht nur als großes historisches Ereignis, sondern ebenfalls als Auslöser von Hass und Angstgefühl der Europäer und prägte in dieser Hinsicht die marokkanisch-europäischen Beziehungen.

Nebst dem Könige fielen von hervorragenden Personen: der Herzog von Aveiro, die Chefs der Familien Bourgogne, Foscari, Alonso de Aguilar, Francisco de Aldana, sowie der Engländer Sterling und der Deutsche von Thalberg. Auch der geflüchtete Sultan Muhamed-el-Abd, der die Veranlassung zu diesem unseligen Kriegszuge war, fand seinen Tod. Nach den Berichten fielen in dieser Schlacht 18000 Araber und 6000 Christen; ein Theil der letztern wurde gefangen genommen, und nur 60 Mann sollen sich nach Arseila gerettet haben. Die Leiche Sebastian's wurde gefunden und durch den Bruder des Mameluken, den Scherif Achmed, in Qasr el Kebir begraben und später dem Gouverneur von Ceuta ausgeliefert. Erst nach Jahren aber wurde dieselbe nach Portugal gebracht und im Kloster Belem bei Lissabon beigesetzt; dadurch erklärt sich, dass verschiedene Pseudo-Sebastians auftraten und den Thron von Portugal beanspruchen konnten; im Volke aber erhielten sich noch lange allerhand Sagen und Mythen über den tapfern, aber tollkühnen und eigensinnigen König. Nichts deutet heutzutage darauf hin, dass in dieser lehmigen Ebene eine so verhängnisvolle und folgenschwere Schlacht geschlagen wurde, und die grosse Masse des Volkes im heutigen Marokko weiss kaum, dass die Existenz Marokkos dem Siege Abd-el-Malek's bei Qasr el Kebir zu verdanken ist.⁴⁹⁴

[...] Ob aber das zu jener Zeit unter dem klerikalen Joch schmachtende Portugal geeignet gewesen wäre, selbst im Falle eines Sieges der fanatischen Christenscharen diese Regeneration zu bewirken [...]. So wie Mohammed einst mit Feuer und Schwert seinen Lehren Eingang verschafft hat, so würden die Schüler Loyola's mit Scheiterhaufen und Folterpressen den alleinseligmachenden Glauben in Afrika verbreitet haben. Religiöser Fanatismus aber bleibt sich gleich, mag er ausgehen von welcher Religion immer, und in keinem Falle zeigt der Mensch eine grössere Bestialität, als wenn es sich um Fragen des Glaubens und des Dogmas handelt. Das war immer so und ist auch heute noch nicht anders.⁴⁹⁵

In dem Zitat taucht der ‚*Fanatismus*‘ nicht nur in Verbindung mit dem Islam, sondern auch mit dem Christentum auf. Hier verfügt ‚*Fanatismus*‘ über eine diskursive Qualität, das heißt, durch das Thema ‚*Fanatismus*‘ werden verschiedene Kontexte greifbar gemacht, indem Lenz von Ereignissen des 16. Jahrhunderts (Schlacht, Krieg) schreibt. Diese Ereignisse verbindet Lenz

⁴⁹² Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 108.

⁴⁹³ Ebd., S. 108.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 108.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 109.

mit einem geschichtlichen Kontext, der in einen Diskurs eingeordnet ist. Dieser Diskurs rückt die Fremdwahrnehmung ins Zentrum und veranschaulicht den religiösen ‚*Fanatismus*‘, ungeachtet dessen, ob er muslimisch oder christlich ist, und legt damit auch eine Basis für Stereotypenbildung.⁴⁹⁶ Doch Lenz nimmt ‚*Fanatismus*‘ nicht nur in Bezug auf bestimmte historische Orte wahr, an denen kriegerische Ereignisse stattfanden, sondern auch in der Interaktion mit Personen, denen er begegnete. Je mehr Lenz innerhalb Marokkos reiste, Zugang zu allem Unbekannten hatte und Bekanntschaften mit den Einheimischen machte, kristallisierten sich andere unerwartete und individuelle Vorstellungen von Lenz gegenüber dem ‚*Fanatismus*‘ in Marokko heraus.

4.3.3 Lenz Darstellung von ‚*Fanatismus*‘ im Milieu der Zauaja (religiöse Sekte)

[...] Miknäs und besonders die Ortschaften in dem nahe gelegenen Zarhungebirge gelten für heilig. Einmal befindet sich am Westabhange des genannten Gebirges das grösste Heiligthum der Marokkaner, das Grab ihres bedeutendsten Regenten Muley Idris Akbar's, des Grossen, und dann ist Miknäs der Hauptsitz einiger äusserst fanatischer Sekten, besonders auch des Ordens von Es-Senusi, von welcher letzterer Sekte in Marokko genug Mitglieder herumlaufen. In keiner marokkanischen Stadt sind die Umzüge der verschiedenen Zaujas an den grossen Festtagen der Mohammedane, besonders am Geburtstage Mohammed's, so wild und ausgelassen wie hier. An solchen Tagen wird die Mellah, das Judenquartier, verschlossen gehalten, und sollte ein Christ zufällig in der Stadt sein, so wird man ihn gewiss nicht aus dem Hause lassen und ihn scharf bewachen. Die wüthende Menge, der niedrigsten Klasse angehörig, besonders die Sekte Es-Senussi, Negersklaven sowie die Weiber sind wie toll; sie zerreißen die ihnen in den Weg kommenden Thiere, Hunde, Schafe, Ziegen und fressen das Fleisch roh auf; ja es soll schon vorgekommen sein, dass in Miknas auf diese Weise Menschen zum Opfer gefallen sind – und das alles zur Ehre Allah's und des Propheten. Nirgends zeigt sich die Bestialität des Menschen so wie an diesen mohammedanischen Festtagen in Miknas.“⁴⁹⁷

Lenz beobachtete in Meknès die Anhänger der *Sekte Es-Senoussia* beim Ausüben ihrer Rituale und beschrieb seine Beobachtungen dieser soziokulturellen Phänomene. Lenz zufolge werden diese Rituale im Rahmen einer Zeremonie an großen Festtagen, besonders am Geburtstag Mohammeds, ausgeübt.

Mit Foucaults Ansatz kann das Verstehen in dieser Textstelle über den ‚*Fanatismus*‘ als ein Teil des Archivs gesehen werden, dessen Inhalt ein impliziter Vergleich der Diskurse ist: Es gibt einen Diskurs, der von der Andersheit der Einheimischen handelt, und einen Diskurs, den Lenz initiiert, indem er aus seiner europäischen Sicht diese Rituale mit ‚*Fanatismus*‘ gleichsetzt. Diese Gleichsetzung ist Teil des westlichen Diskurses über den Islam, dem es in der Zeit des 19. Jahrhunderts um eine gute Verfremdung der Kulturen geht;⁴⁹⁸ sie wird deswegen als gut verstanden, da sie für die damaligen Teilnehmer des Diskurses das Verständnis von den Kulturen des 19. Jahrhunderts arrangiert.

⁴⁹⁶ Vgl. Fähndrich, Harmut: *Orientalismus und „Orientalismus“*. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“, S. 186.

⁴⁹⁷ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, Erster Band, S. 170-171.

⁴⁹⁸ Marx, Christoph: *„Völker ohne Schrift und Geschichte“*. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrikas in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, S. 193.

An Lenz' Wortwahl sieht man, dass er die barbarische Andersheit (*die wüthende Menge, wie toll, zerreißen Thiere, fressen das Fleisch roh auf*) der marokkanischen Personen mit dem Islam zusammenführt, wodurch dieser mit ‚*Fanatismus*‘ assoziiert wird.

Neben dieser Wortwahl bzw. diesen Formulierungen bringt Lenz den Begriff des ‚*Fanatismus*‘ selbst in Form des Adjektivs ‘fanatisch’ ein. Die Verwendung dieses Adjektivs kann dann mit den bereits beschriebenen Ausdrücken in Beziehung gesetzt werden. ‚*Fanatismus*‘ findet sich Lenz zufolge also in der Ausübung der Rituale, die die daran Teilnehmenden fanatisch mache und deren Verstand raube. Die Anwesenheit von Lenz als Beobachter, Kritiker, Betrachter und Autor bei diesen Ritualen bestimmt die Wortwahl bei seinen Ausführungen zum Thema ‚*Fanatismus*‘. Dabei konstruiert er die Bedeutung von ‚*Fanatismus*‘ am Beispiel von *zaouia* aus der geschichtlichen Perspektive des 19. Jahrhunderts.

Zwar sind die Zeitstrukturen des Reiseberichts chronologisch-linear, aber manchmal weicht Lenz vom chronologischen Ablauf ab und verwendet Analepsen, d. h. Rückwendungen und Vorausdeutungen.⁴⁹⁹ Darunter fallen zum Beispiel die beobachteten Rituale in der Stadt Meknès, die dem Leser als erste Information vermittelt werden, damit er ein Vorverständnis davon bekommt, dass die Stadt sehr gefährlich ist. Dabei verwendete Lenz einzelne Wörter mit einem makabren Kontext und setzte sie mit dem islamischen ‚*Fanatismus*‘ in Verbindung. Am Ende des Zitats fügt er eine Analepse ein⁵⁰⁰ statt, indem er die Sekte Es-Senussia erwähnt und eine Abbildung eines Arabers zeigt, der der Sekte Es-Senussia angehört.

⁴⁹⁹ Vgl. Genette, Gérard: *Discours du récit essai de méthode*, S. 25.

⁵⁰⁰ Vgl. Ebd., S. 25.



Fig. 8. Araber der Sekte Es-Senussi.

Abbildung 10: Araber der Sekte Es-Senussi⁵⁰¹

Die Sekte *E- Senussia* besaß den Platz einer mächtigen Bruderschaft im politischen System des *Sultans Mulai al-Hassan I.* in Marokko. Aus historischer Sicht ist diese Sekte von Bedeutung für die Verbreitung der Bruderschaft in Algerien. Sie wurde in der Region Oran von Haj Ibn Dhahiba u. a. von Sheikh Ibn Takkouk gegründet; ihr Einfluss verbreitete sich daraufhin in Nordafrika. 1862 übernahm Ibn Takkuk allein die Führung dieser Sekte. Es-Snussia wurde nicht nur in Lenz' Bericht als gefährliche Sekte⁵⁰² beschrieben, sondern auch in dem Werk *Faits religieux et résistances culturelles dans les littératures de l'ère coloniale* (2005) von Jean-François Durand und Jean Sévry: "La sanoussiya fait peur, irrite, fascine et intrigue. En quoi il ne faut pas voir une simple donnée historique mais aussi un élément qui a habité l'imaginaire."⁵⁰³

In diesem Werk werden Bezugspunkte zwischen der Kolonie und der *Zaouia Es-Snoussia* dargestellt, die wegen ihres großen Einflusses als wichtige religiöse Institution zu sozialen und politischen Transformationen beigetragen hat und eine große Rolle in der Entwicklung des vorkolonialen Marokko spielte; auch ihr Kampf und ihre Unterstützung der Widerstandsbewegung von Emir Abd el-Kader gegen Frankreich ist nicht zu unterschätzen.

⁵⁰¹ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 171.

⁵⁰² Triaud, Jean-Louis: *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français* (1840-1930), S. 137.

⁵⁰³ Durand, Jean-François; Sévry, Jean: *Faits religieux et résistances culturelles dans les littératures de l'ère coloniale*, S. 122.

Lenz legte seinen Fokus auf das, was er sah, ohne die Hintergründe dieser Rituale zu erforschen, bevor er sein Werturteil fällte. Die Unterschiede, die Lenz im Verhältnis zu seiner ihm vertrauten Gesellschaft kennengelernt hat, sind für ihn groß und schockierend. Diese Rituale und Bräuche bestehen noch heute in gleicher Form, wie Lenz sie beschrieben hat. Lenz' Feststellungen fanden künstlerische Bestätigung in einem Werk des Künstlers Eugène Delacroix. Sein Gemälde unter dem Titel *Die Fanatiker von Tanger* (1938) zeigt die Sicht der französischen Malerei auf die *Zaouia* und weist einige Klischees über den Orient auf.

Man kann daraus folgern, dass Lenz mit seiner Beschreibung des ‚*Fanatismus*‘ eine Basis für ein größeres ideologisches Konstrukt schafft, das er mit der Religion (Islam) verbindet.



Abbildung 11: Eugène Delacroix: Die Fanatiker von Tanger (1938)⁵⁰⁴

Dieses Gemälde von Delacroix wurde vor dem Hintergrund konkreter Erlebnisse in Tanger gemalt: Delacroix versteckte sich hinter einer Wand, in der ein Loch war, durch das er eine mystische Gruppe beobachtete, die *Sekte Es-Senoussia* hieß. Die Anhänger dieses Zweigs des Sufismus hatten aus der Perspektive Delacroix' unnormale gefährliche Handlungen und körperliche Verrenkungen ausgeführt, sodass sie wie Betrunkene aussahen.

An dieser Stelle lässt sich feststellen, dass die von Lenz verfassten Beschreibungen von aus seiner Sicht fanatischen Ereignissen von seiner sozial geprägten Wahrnehmung geleitet wurden, da er jene im Sinne von Wahnsinn „*la folie*“ interpretierte.

Foucaults versteht in seinem Werk *L'histoire de la folie* (1961) Wahnsinn folgendermaßen: „La folie comme la manifestation en l'homme d'un élément obscur et aquatique, sombre et désordre, chaos mouvant, germe la mort de toutes choses, qui s'oppose à la stabilité lumineuse

⁵⁰⁴ <https://collections.artsmia.org/art/1978/convulsionists-of-tangier-eugene-delacroix> (Zugriff am 29.1.2023, 20:00 Uhr)

et adulte de l'esprit.“⁵⁰⁵ Foucault beschreibt den Wahnsinn hier als die Manifestation eines dunklen und ungeordneten Teils im Menschen, den er mit einem „bewegenden Chaos“ assoziiert, das den Tod aller Dinge hervorbringt und der Stabilität des Geistes entgegensteht. Im Kontext dieses Zitats schrieb Foucault, dass der Wahnsinn in der Instabilität erkannt werden kann. Diese Konzeption erklärt Foucault durch ein Beispiel aus der Renaissance, als die Bevölkerung den Seefahrern Verräter auslieferte, um sie aus der Stadt zu vertreiben. Damit erläutert Foucault Merkmale der Formen des Wahnsinns in einem metaphorischen Stil und präsentierte die klassischen Vorstellungen des Wahnsinns. Foucault analysiert, wie Wahnsinn in bestimmten Gesellschaften definiert und sanktioniert wird: „Cette folie qui est « devenue tentation » s'incarne en des figures fascinantes qui révèlent à l'homme la contre-nature et le fourmillement d'une présence insensée au ras de la terre.“⁵⁰⁶ Das heißt, Foucault analysiert das Konzept Wahnsinn und er zeigt uns, wie Menschen es verwenden und davon ausgehend sanktionieren. Lenz als reisender Autor hingegen beschreibt nicht, wie das Konzept Wahnsinn in einer Gesellschaft konstruiert wird, sondern Lenz verwendet selbst das Konzept Wahnsinn zur Beschreibung seiner Erlebnisse:

[H]ier in Marrakesch fungiert als Chef der Sohn des in Miknäsa vor nicht langer Zeit verstorbenen Vorstandes. Es muss gleich bemerkt werden, dass bei diesen sinnlosen Aufführungen und Umzügen der Zauja sich fast ausschliesslich die Hefe des Volks beteiligt; die bessern Elemente und der Mittelstand halten sich davon fern, sieht darin, wie jeder vernünftige Mensch, eine Scheusslichkeit, kann aber nichts dagegen thun und muss der Sache ihren Lauf lassen. Der Zug der Zauja bewegte sich an diesem Tage auch über den Platz vor meinem Hause, sodass ich ihn bequem sehen konnte, ohne selbst zu leicht bemerkt zu werden. Das Nahen desselben kündigte sich schon von weitem durch einen dumpfen Lärm, Trommelwirbel und den grässlichen Klang der langen Trompeten an; bald erschien die Vorhut, eine Gruppe von etwa 50 Weibern, der ärmsten Klasse angehörig, meist Negerinnen, mit entschleiertem Gesicht und dürrer zerrissener Kleidung, die unter unsinnigem Geschrei heruntanzten und allerhand Verrenkungen des Körpers vornahmen. Dann kam ein Haufen junger Burschen, Strassenbuben der niedrigsten Sorte, die einige Kälber führten, welche später getödtet und vertheilt werden. Auch diese Schar suchte sich durch Taumeltänze, Kopfschütteln, Springen, Brüllen u.s.w. in die richtige Feststimmung zu bringen. Darauf erschien die Hauptmasse, voraus ein Mann mit einem grossen Sack, in welchen er das von allen Seiten gespendete Geld warf. Ihm folgte der Heilige, der Scherif, in einen grünen Kaftan gekleidet, mit grünem Turban, auf einem Schimmel reitend, der von einigen Leuten geführt wurde. Dieser Scherif war übrigens auch ein Neger und schaute unbeweglich und stumpfsinnig in die ihn umtobende Volksmasse.⁵⁰⁷

Hinter dem Scherif wurden einige Fahnen getragen und dann folgte eine Musikbande, die einen Höllenlärm verursachte. Schliesslich kam eine nach Hunderten zählende Volksmenge, fast ausschliesslich der allergeeinsten Plebs angehörig, in Lumpen gekleidet, starrend vor Schmutz und voller Ungeziefer, die unter wüstem Gebrüll heruntanzten und sprangen, dass ihnen der Schaum vor dem Munde stand. Eine besondere Abtheilung bildeten die Selbstverstümmelter; sie trugen allerhand alte Mordwaffen, Aexte, Spiesse, Messer, und verwundeten sich selbst damit, meist im Gesicht und am Kopf, sodass sie von Blut überströmt waren, ein in jeder Beziehung greulicher Anblick! Manche liefen auf allen Vieren und bellten wie Hunde, andere mussten gehalten werden, sie waren wüthend in ihrem Wahnsinn und hätten leicht Unheil anrichten können. Einige Hunde,

⁵⁰⁵ Vgl. Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge Classique*, S. 23.

⁵⁰⁶ Vgl. Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge Classique*, S. 33.

⁵⁰⁷ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 245.

die dieser tollen Menge in den Weg kamen, waren zerrissen und das Fleisch roh aufgefressen worden.⁵⁰⁸

Die Begriffe und Vergleiche in Lenz' Reisebericht können als Mittel fungieren, dieses Ritual des Islams mit ‚*Fanatismus*‘ gleichzusetzen. Durch die Art seiner Beschreibung der *Zauaja*, kann man sehen, dass es Lenz' Absicht ist, ein mythisches Bild⁵⁰⁹ der Marokkaner zu entwickeln. Aus diesem Grund nennt er die Ursprünge der *Zauaja*, ihre Eigenschaften sowie den Umstand, dass sie als heilig angesehen werden, und er präsentiert ihre Rituale als wahnsinnig und gefährlich. Der Übergang von Heiligkeit zum Aberglauben und ‚*Fanatismus*‘ macht die *Zaouia* aus Sicht von Lenz zur Sekte und damit sozusagen etwas Bösem. Die Verbindung zum Islam vervollständigt die negativen Beschreibungen der *Zauaja*.

An einer anderen Stelle seines Reiseberichts beschrieb Lenz ebenfalls seinen Aufenthalt in Meknès und, wie der Empfehlungsbrief des *Sultans* es ihm erleichterte, Zugang zu vielem Unbekanntem zu haben.

Mit Hilfe des mir vom Sultan ausgestellten Briefes wäre es endlich möglich gewesen, auch dieses Städtchen zu besuchen, aber ich wollte nicht absichtlich in brüsker Weise den ‚*Fanatismus*‘ der Leute provociren und dadurch dem Gouverneur von Miknäsä, der mich so liebenswürdig bewirthe hatte.⁵¹⁰

Er achtete darauf, die Einheimischen und den Gouverneur nicht zu provozieren. Lenz beschreibt letzteren mit dem Adjektiv ‚liebenswürdig‘, woraus geschlossen werden kann, dass er glaubte, der Gouverneur sei ihm wohlgesonnen. Seine Formulierung ‚*Fanatismus* der Leute‘ macht Lenz' Denken bzw. Erwartung sichtbar: Er nahm an, dass ‚*Fanatismus*‘ vor allem bei den einfachen Leuten vorhanden ist, die keine Soldaten sind, ein ‚*Fanatismus*‘, der jedoch nicht sichtbar ist, solange er nicht hervorgerufen wird. Unklar ist jedoch, inwiefern Lenz einen solchen latenten ‚*Fanatismus*‘ grundsätzlich bei allen Menschen annimmt, das heißt, ob er annimmt, dass er ebenso in anderen nicht marokkanischen Ländern vorhanden ist, z. B. auch in seiner eigenen europäischen Kultur. Des Weiteren beschrieb Lenz die Bereitschaft der marokkanischen Juden, ihm zu helfen, falls er Geld bräuchte:

Auch Juden kamen zahlreich zu uns, und einer brachte einen Pack Briefe, die bei dem deutschen Consul in Mogador gelegen hatten. Letzterer eröffnete mir gleichzeitig, dass ich bei ihm Credit hätte für den Fall, dass mir die Mittel zur Weiterreise nicht genügen.⁵¹¹

Lenz' Einstellung gegenüber Marokko und seinen Bewohnern änderte sich im Laufe seiner Reise wie folgt: Die am Anfang seines Reiseberichts als negativ empfundene Eigenart der Marokkaner und der von ihm beschriebene religiöse ‚*Fanatismus*‘ bekamen im Verlauf des

⁵⁰⁸ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 245-246.

⁵⁰⁹ Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur, ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, S. 315-316.

⁵¹⁰ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 168.

⁵¹¹ Ebd., S. 236.

Berichts eine andere Tendenz in der Beurteilung. Hier lässt sich bei Lenz eine Abschwächung der Stereotypen dokumentieren, die er am Anfang reproduziert hatte. Zugleich verweist er auf den von ihm positiv bewerteten Einfluss der Juden im Finanzwesen durch die Bereitstellung finanzieller Mittel. An dieser Stelle wird auch das Bild der Fremden als Feind in positiver Weise aufgebrochen. Für den Leser realisiert Lenz eine Auseinandersetzung mit den zunächst fremden und feindselig erscheinenden Marokkanern, in deren Verlauf sich sein Bild vom Einheimischen verändert. Lenz ist nicht länger von den Fremden irritiert, sondern baut, angestoßen durch die marokkanische Gastfreundschaft, ein breites Vertrauen zu den Einheimischen auf, welches in ihm noch mehr Neugier hervorruft, die Einheimischen kennenzulernen. Er führt hierbei Aspekte an, die man als Leser positiv einschätzen kann:

Die Zahl der Besucher in unserm Hause nahm täglich zu, und nach dortiger Sitte müssen dieselben mit Thee bewirthet, oder wenn sie zur Speisestunde erscheinen, zum Da bleiben aufgefordert werden.⁵¹²

Im Alltagsleben in Marokko beschrieb Lenz eine Abwesenheit von ‚*Fanatismus*‘, und zwar dadurch, dass er feststellt, dass man seine christliche Religion tolerierte:

Ogleich doch alle Welt wusste, dass ich ein Christ bin, so nahm man doch nicht den geringsten Anstoss daran, und ich fand nie eine Spur von einem religiösen Fanatismus. Für die Strasse schaffte ich mir aber doch maurische Kleidung an, um dem gemeinen Volk nicht zu sehr aufzufallen und unbehindert die stark besuchten Märkte ansehen zu können. Es treiben sich allerhand verdächtige Heilige herum, die, um sich einen Nimbus zu verschaffen, die Masse leicht aufregen können, sodass es dann selbst den begleitenden Machazini schwer fällt, genügenden Schutz zu gewähren.⁵¹³

Des Weiteren wurde Lenz vertrauensvoller und erzählte den Einheimischen von seinem nächsten Reiseziel Timbuktu. Ihre Reaktion überraschte ihn: Er bekam sogar Empfehlungsanträge, die es ihm ermöglichen und erleichtern sollten, nach Timbuktu zu reisen.

Es hatte sich bald das Gerücht verbreitet, dass ich nach Timbuktu reisen wolle. Ich hatte erwartet, alle Welt würde mich von einem solchen Unternehmen abzuhalten suchen, aber im Gegentheil, wir bekamen Rathschläge, Empfehlungsanträge der marokkanischen Juden. Briefe u.s.w. in Hülle und Fülle, nur vor dem Lande des Sidi Heschem, das aber kaum zu umgehen war, warnte man uns und meinte, wenn ich dieses Gebiet hinter mir habe, sei keine Gefahr mehr vorhanden. Einige Juden, die einen nicht unbedeutenden Handel *treiben*, wollten diese Gelegenheit benutzen, um nach Timbuktu zu kommen und schlugen mir ein gemeinsames Vorgehen vor.⁵¹⁴

Unter diesen Bedingungen erhält der Leser kein klares Bild von der Andersheit der Marokkaner, da die Beschreibungen und Überlegungen des Autors in zwei unterschiedliche Richtungen deuten und somit manchem Leser sogar als widersprüchlich erscheinen dürften. Ein Rezipient dieser Informationen hat es schwerer, sich nun vorzustellen, wie der Charakter ‚der Marokkaner‘ denn nun einzuschätzen ist. Damit bricht Lenz die Erwartung des Lesers,

⁵¹² Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 236.

⁵¹³ Ebd., S. 236.

⁵¹⁴ Ebd., S. 236.

Informationen über ‚die Marokkaner‘ als generalisierte Gruppe zu erhalten. Denn Lenz beschreibt verschiedene Subgruppen und Personen innerhalb der marokkanischen Gesellschaft und eben nicht mehr ‚die Marokkaner‘.

Zur Erfassung dieser Ambivalenz eignet sich am besten die Methode des *Contrapuntal Reading*: Lenz widerspricht sich in dem achten Kapitel (Anträge der marokkanischen Juden) seines Reiseberichts. Die Anwendung von Saims postkolonialer Lektüre und seines kontrapunktischen Lesens auf Lenz' Reiseberichte zeigt dessen Widersprüchlichkeit und arbeitet Lenz' Verständnis des Anderen, des Nicht-Europäers heraus. Dabei wird der von Said erklärte Widerstand des Nicht-Europäers gegen Imperialismus und Kolonialismus verdeutlicht. Said entwickelte durch diese Methode die postkolonialen Studien, die die Forschungsperspektive auf den Mittleren Osten um die allgemeine Topografie der Beziehung zwischen dem modernen Westen und seinen überseeischen Gebieten erweitern. Said analysiert hierbei mit Hilfe von Gramsci und Foucault die sowohl materielle als auch symbolische Herrschaft.⁵¹⁵

Als Komparatist, der arabische, französische und englische koloniale Texte untersucht, möchte er mit seiner Methode des kontrapunktischen Lesens die Rolle der Intellektuellen und ihre Beziehungen zur Macht zeigen.⁵¹⁶ Said wandte seine Methode u. a. auf Camus an, verglich die imperiale Geschichte Frankreichs und Großbritanniens und demonstrierte Algeriens Widerstand gegen den Imperialismus. Said verglich Camus' Algerien, wobei Camus als Sprecher des Imperialismus fungiert, mit Kiplings Indien und Yeats' Irland.⁵¹⁷ Die kontrapunktische Lektüre zeigt Paradoxien in den Romanen von Camus über Algerien auf, in denen die Realität der französischen Kolonisierung geleugnet wurde.⁵¹⁸

Wir können Lenz' Widerspruch auch als eine Brechung einer Beurteilung verstehen, in der es nicht um den Fehler geht, der zu solcher Verwirrung geführt hat, sondern darum, der Kontinuität dieses Phänomens zu folgen, die unsere Art der Beurteilung jetzt gebrochen hat:

Il ne s'agit pas de repérer l'erreur qui a autorisé pareille confusion, mais de bien suivre la continuité que notre manière de juger a maintenant rompue.⁵¹⁹

Das kontrapunktische Lesen arbeitet die widersprüchlich dargestellten Erfahrungen von Lenz als verständliches Vorgehen heraus: Im ersten Kapitel seines Reiseberichts behauptet Lenz an mehreren Stellen, wie man an den oben angeführten Zitaten sehen kann, eine starke Präsenz des ‚*Fanatismus*‘. Im Laufe des Berichts hebt er die nette Seite der Einheimischen hervor und dass er doch nie eine Spur von ‚*Fanatismus*‘ fand. Dadurch bietet Lenz verschiedene Aneignungssymbole im Kolonialismus als Vorbild an.

⁵¹⁵ Said, Edward: *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, S. 42.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 113.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., S. 129-149.

⁵¹⁸ Said, Edward: *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, S. 112.

⁵¹⁹ Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 125.

4.3.4 Pierre Loti: ‚*Fanatismus*‘ als Phänomen zwischen mangelnder Toleranz und Undankbarkeit der Einheimischen

Es ist auf den ersten Blick verwunderlich, dass Pierre Loti über den ‚*Fanatismus*‘ in Marokko schrieb. Denn es ist wohl bekannt, dass Loti eine besondere Vorliebe für die türkische Kultur hatte. Sein erster Aufenthalt in der Türkei (als Vertreterland des ‚Orient‘) war für ihn eine besondere und prägende Erfahrung. Dieses positive Image des Orients veränderte sich für ihn in Marokko. Zwar schrieb Pierre Loti über die Schönheit der Natur und war auch begeistert von der Gastfreundschaft und von der Persönlichkeit des *Sultans*, aber trotzdem erhielt nun das Thema ‚*Fanatismus*‘ in Marokko einen Platz in Lotis Reisebericht. Das Wort *fanatisme/fanatiques* wird in seinem Reisebericht *Au Maroc* vier Mal erwähnt. Seine Wahrnehmung von ‚*Fanatismus*‘ beschrieb er je nach erlebter Situation etwas unterschiedlich.

Während seines Aufenthaltes in der Stadt Czar el-Kébir leitete Loti das Thema ‚*Fanatismus*‘ ein:⁵²⁰ Einerseits beschrieb Loti den unbestreitbar guten Empfang der Bewohner mit deren Lächeln und ihrer Gastfreundschaft, andererseits leitete Loti seine Beschreibung mit dem Wort ‚*malgré*‘ (dt.: trotz) ein, mit dem Loti den Zusammenhang zum ‚*Fanatismus*‘ herstellt:

Malgré le bon accueil incontestable, malgré les cadeaux et les sourires, nous suivons l’avis des sages, qui est de ne jamais faire un pas sans escorte, et de ne jamais s’en aller seul à plus de cent mètres des tentes; c’est du reste la recommandation du sultan lui-même, qui redoute pour ses hôtes chrétiens l’égarement de quelques fanatiques.⁵²¹

Die angebotene Gastfreundschaft der Marokkaner könnte die Angst gegenüber dem Fremden abbauen, sodass diese (die Fremden) den Einheimischen mehr Vertrauen entgegenbringen, aber trotzdem erfolgt die Empfehlung des *Sultans*, dass Loti mit seiner Kompanie innerhalb Marokkos nicht allein reisen sollte. Weiterhin besteht der *Sultan* darauf, mehr Aufmerksamkeit auf Loti und seine Begleitung zu richten, weil der *Sultan* selbst die Begegnung mit Fanatikern fürchtet. Zwar betont Loti, dass es um manche ‚*quelque*‘ Fanatiker geht und er bezieht Fanatiker nicht auf seine eigene Wahrnehmung, aber in einem anderen Zitat kommt Lotis Bestätigung vor, dass es in Marokko Fanatiker gäbe, die er dann mit einem abwertenden Bild darstellt. Auf dem Weg von Tanger nach Fez berichtete Loti von den Bewohnern von Zemours und ihrem Charakter wie folgt:⁵²²

[...] mais surtout nous ne sommes qu’à une heure des montagnes habitées par les terribles Zemours, fanatiques intransigeants, pillards, coupeurs de lêtes. et, depuis plusieurs années, en rébellion ouverte contre le gouvernement de Fez. Et le sultan lui-même, lorsqu’il voyage avec son camp de trente mille hommes, évite ce pays des Zemours.⁵²³

⁵²⁰ Eigentlich schreibt man die Stadt folgendermaßen: Ksar El Kébir.

⁵²¹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 65.

⁵²² *Zemours* schreibt man heutzutage mit Doppel-M. Bekannt waren die *Zemmours* für ihren kriegerischen und temperamentvollen Charakter.

⁵²³ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 104.

In diesem Zitat beschreibt Loti die Bewohner von *Zemmours* als Henker sowie Plünderer und behauptet, dass sie seit mehreren Jahren gegenüber der Regierung von Fez in der Öffentlichkeit rebellieren. Sogar der *Sultan* selbst vermeidet es, über *Zemmours* zu reisen, wenn er mit seinem Militär, welches aus dreitausend Soldaten besteht, unterwegs ist. Dies zeigt den damals als grausam wahrgenommenen Charakter der Bewohner *Zemmours*'. Sie seien intolerant nicht nur gegenüber Europäern gewesen, sondern auch gegenüber Marokkanern, die nicht zu den Bewohnern *Zemmours*' gehörten:

Des gens de toutes les tribus se mêlent et se croisent: des nègres du Soudan et des Arabes blonds; des Berbères autochtones, musulmans sans conviction, dont les femmes ne se voilent que la bouche; et des Derkaouas à turban vert, fanatiques sans merci, qui détournent la tête et crachent à la vue d'un chrétien.⁵²⁴

Das oben genannte Zitat zeigt, dass Pierre Loti auch in Fez seine Bemerkungen über den Charakter der Einheimischen zum Ausdruck brachte und unterschiedliches Verhalten aus dem Alltagsleben mit dem ‚*Fanatismus*‘ verband sowie die Einheimischen in einer generalisierten Formulierung *fanatiques* (dt.: Fanatiker) nannte. Loti lieferte detaillierte Beschreibungen der Passanten in der alten Medina von Fes: ‚*Neger*‘ aus Sudan, blonde Araber, die berberischen Urbewohner, deren Frauen nicht vollständig verschleiert waren, da nur ihr Mund verschleiert war, und die ‚*Derkaouas*‘⁵²⁵ mit grünen Turbanen. Die Beschreibung der Unterschiedlichkeit der Kleidung und der Hautfarbe vermittelte zum einen die Multiethnizität der Beobachteten und zum anderen kann man aus Lotis Beschreibungen die religiöse Dimension des Islams herauslesen, die diese gesellschaftlichen Kategorien verbindet. Zum anderen steckt in den Beschreibungen dieses Ausschnittes des Reiseberichts ein Hinweis auf die Wichtigkeit der Stadt von Fes als Handels- und Metropolen-Stadt des 19. Jahrhunderts. Neben diesem positiven Bild von der kulturellen und sozioökonomischen Rolle der Stadt Fes baut Loti Elemente ein, die vom Leser als negativ konnotiert wahrgenommen werden, indem er beschrieb, dass die beobachteten Leute in Fes „Gnadenlose“ Fanatiker (*fanatiques sans merci*) seien. Darüber hinaus würden sie ihren Kopf wegrehen und spucken, wenn sie einen Christen sehen. Für das Schildern solcher Erlebnisse bzw. Beobachtungen verwendet Loti diese Ausdrücke: chaotisch, unhöflich und unnorm – so sei das Verhalten der beobachteten Leute in Fes. Man kann daraus auch schlussfolgern, dass damals wahrscheinlich tatsächlich eine Distanz zwischen den Einheimischen und Loti als Fremden sowie als Christ bestand. In seinen Beschreibungen werden seine Werturteile deutlich durch die Verwendung von Begriffen wie ‚Unvernünftigkeit‘, ‚Unhöflichkeit‘ und ‚Unordnung‘ deutlich. Eine Ausnahme bei seinen

⁵²⁴ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 212.

⁵²⁵ Derkaouas werden die Anhänger der Zaouia Darqâwiyya genannt, die aus mehreren Sekten besteht. Sie stellt eine aktive marokkanische Bruderschaft dar, die auf der Methode der spirituellen Erziehung von Darqawiya beruht. Diese Zaouia spielte auf mehreren Ebenen eine wichtige Rolle in der marokkanischen Gesellschaft und beeinflusste die Institutionen des Wissens sowie religiöse, soziale und politische Kultur. Sie veranschaulicht damit die Praxis der alten Sufis. Tariqa Darqâwiyya wurde im 17. Jahrhundert von Shaykh Mulay al-'Arabi al-Darqâwi gegründet. Die Tariqa Darqawiyya brachte verschiedene Sufi-Wege hervor. ‚Zaouia Basîriyya‘ wurde benannt nach seinen Gründer *Shaykh Ibrahim al-Basi*. Vgl. Vermeren, Pierre: *La France en terre d'Islam. Empire colonial et religion, XIX - XXe siècle*, S. 401.

Beschreibungen vom ‚*Fanatisme*‘ und hier insbesondere vom islamischen ‚*Fanatisme*‘ machte Pierre Loti bei einem Imam. Er skizzierte dessen Charakter und nannte ihn ‚Priester‘. Es könnte sein, dass Loti mit der muslimischen Bezeichnung Imam nicht vertraut war. Loti weist darauf hin, dass der Imam zugleich Imam und Krieger sei und beides auf übermäßige Weise, wodurch auf dessen ‚*Fanatisme*‘ hingewiesen wird:

Il est prêtre et guerrier; et il est l'un et l'autre à l'excès; pénétré de sa mission céleste autant qu'un prophète, chaste au milieu de son sérail, fidèle aux plus pénibles observances religieuses et très fanatique par hérédité, il cherche à copier Mahomet le plus possible; on lit d'ailleurs tout cela dans ses yeux, sur son beau visage, et dans son attitude majestueusement droite. Il est quelqu'un que nous ne pouvons plus, à notre époque, ni comprendre, ni juger; mais il est assurément quelqu'un de grand, qui impose...Et là, devant nous, gens d'un autre monde rapprochés de lui pour quelques minutes, il a je ne sais quoi d'étonné et de presque timide qui donne à sa personne un charme singulier, tout à fait inattendu.⁵²⁶

Loti tritt mit dem Imam nicht in ein Gespräch, sondern produziert aus der Perspektive des allwissenden Erzählers „Nullfokalisierung“⁵²⁷ seine Urteile über diesen Imam, nur ausgehend von seinem Blickkontakt, aus dem er schließt, dass der Imam eine sehr fanatische religiöse Person sei. Neben dieser Darstellung des Imams als eine fanatische Person, die Verwunderung auslösen könnte, überrascht Loti dadurch, dass er ihn zugleich mit positiven Aspekten beschreibt, genauer, dass er ein schönes Gesicht mit majestätischer Gestalt habe. Nach Loti sei diese Person für die Europäer seiner Zeit unverständlich im Sinne von ‚geheimnisvoll‘. Er fügt hinzu, dass er eine große und imposante Person sei. Diese Darstellung weist darauf hin, dass Loti nach Bestätigungen seiner Erwartungen suchte und deshalb von der Person des Imams überrascht wurde. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich bei Loti eine enorme Neugier und er versuchte, sich dem Imam anzunähern. Ihm fiel auf, dass der Imam einen besonderen Eindruck auf ihn ausübte, obwohl der Imam sich gegenüber Loti zurückhaltend verhielt. Lotis Beschreibungen, was das Thema ‚*Fanatisme*‘ angeht, sind nicht ganz konsistent. Es findet sich eine Ambivalenz in den Beschreibungen über den Imam.

Eine solche Ambivalenz findet sich auch in einer anderen Textstelle:

Je n'ai pas eu le temps de m'attacher à mon gîte musulman d'ici, qu'il va falloir quitter et oublier, comme j'ai oublié déjà tant d'autres gîtes exotiques semés partout sur la terre. Cependant je m'y serais attardé volontiers une ou deux semaines de plus. Avec quelques tapis, quelques vieilles tentures et quelques armes, il était tout de suite devenu très bien, tout en ne perdant pas ses petits airs de mystère, ses abords difficiles.⁵²⁸

Hier beschreibt Loti, dass er keine Zeit hat, sich an seine muslimische Hütte ‚gîte‘ zu gewöhnen, in der er gewohnt hat und die er verlassen und vergessen muss, genauso wie viele andere in seinen Augen exotische Unterkünfte, die er schon vergessen hat. Die muslimischen Hütten sind für ihn scheinbar „exotische Bauten“. Er könnte eigentlich auf die Bezeichnung muslimisch

⁵²⁶ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 172.

⁵²⁷ Genette, Gérard: *Figure III*, Paris: Seuil, 1972, S. 206- 211; hier 206-207.

⁵²⁸ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 255.

verzichten und immer noch wüsste das Zielpublikum, dass es sich um ein marokkanisches Häuschen handelt. Mit dem Adjektiv ‚musulman‘ [sic!] “erweckt er beim Leser verschiedene Assoziationen zu dem, was sich der Leser als ‚orientalisch‘ vorstellt. An dieser Textstelle macht Loti außerdem klar, dass er sich nicht von diesen Unterkünften lösen möchte, in denen er sich bereits eingelebt hat. Weiterhin ist bei ihm eine Faszination an anderen exotischen Gegenständen zu bemerken. Er selbst tut in derselben Textstelle kund, dass er in der Umgebung solcher Teppiche, Waffen und Vorhänge bleiben möchte. In derartigen Momenten der Nostalgie sind Lotis Beschreibungen mit positiven Eindrücken verbunden. So auch in einer Stelle, in der er darüber schreibt, dass er Fez verlassen muss. In der Weise, wie Loti von seinem letzten Aufenthalt in Fez spricht, zeigt sich eine gewisse Betrübnis:

Demain mon dernier jour. Je laisserai à F'ez l'ambassade, qui y est retenue par des lenteurs politiques, et m'en irai seul, avec le capitaine H. de V***, en petite caravane intime, ce qui sera amusant et presque un peu aventureux. Nous nous en irons vers Mékinez, l'autre sainte ville encore plus delà-brée et plus morte, et de là vers Tanger l'infidèle où, brusquement, finira notre rêve de passé et d'Islam.⁵²⁹

In diesem Zitat nimmt Loti ein Ereignis vorweg, das zum Zeitpunkt der Erzählung noch nicht aufgetreten ist. Er erzählt, was am nächsten Tag „le lendemain“ geschehen wird, nämlich sein letzter Tag in Fez, an dem seine Mission als Botschafter in Fez endet, und was bei seiner Reise mit Kapitän H. de V *** passieren wird, dessen Namen Loti nicht bekannt gibt, sondern nur die ersten Buchstaben. In erster Linie ist diese Erzählung im Präsens geschrieben und enthält eine Prolepse, also das Erzählen eines zukünftigen Ereignisses. In diesem Zusammenhang ist der Erzähler nach Genette extradiegetisch und allwissend, indem er sich Handlungen vorstellt, die noch nicht stattgefunden haben.⁵³⁰ Die Funktion dieser Verwendung bei Loti am Tag seines letzten Aufenthalts in Fez dient dazu, dem Zielpublikum die Informationen klar, verständlich und detailliert zu vermitteln und sogar die Erwartungen der Leser zu erfüllen.

Die Funktion der Verwendung dieser Prolepse ist von entscheidender Bedeutung, insofern, als sich daraus eine ganze Geschichte ergibt, die der Leser erwartet. Diese ist der Beginn einer ganzen Reihe von Verpflichtungen und politischen Reisen von Pierre Loti.

4.4 Vergleich der Einzelanalysen

Im Folgenden wird zusammengefasst, wie das Thema und Phänomen des ‚*Fanatismus*‘ bei den reisenden Autoren dargestellt wurde und dabei Parallelen, Unterschiede und Besonderheiten aufzeigt.

Zunächst fällt auf, dass es viele Parallelen in den Beschreibungen der Autoren gibt und dies insbesondere zwischen Rohlf's und Lenz. Bei beiden Autoren findet sich die Attribuierung von Marokkanern und deren islamischer Religion mit dem Adjektiv „fanatisch“ und die Personalisierung „Fanatiker“, wie z.B. in Bezug auf den *Sultan* oder Mitgliedern der

⁵²⁹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 255.

⁵³⁰ le narrateur extradiegetique ramasse toute la mise et raconte en son propre nom toute cette histoire survenue avant sa naissance, non-sans y introduire de subtiles marques de son existence ultérieure. Genette, Gérard: *Figure III*, S. 250.

muslimischen Gruppierung El Esnussia. Weiterhin taucht als Muster die Gleichsetzung von Islam und bestimmten Teilen der Religion, wie z.B. bestimmten religiösen Bräuchen, als ‚*Fanatismus*‘. Rohlf s selbst äußert auch, dass der Islam mit dem Charakter der Marokkaner verbunden sei – ein Charakter, der durch ‚Rohheit‘ und ‚wenig edle Gefühle‘ gekennzeichnet sei. Dabei fällt am meisten die verallgemeinernde sprachliche Form der Generalisierung durch Personalpronomen wie „sie“ (Plural in Bezug auf das marokkanische Volk oder die marokkanischen Muslime), und Artikel wie „der, die“ (der Islam; die Marokkaner). Beide üben Kritik an der Religion und äußern ihre Angst gegenüber dem Potential an Brutalität und Gewalttätigkeit, die sie zum Teil direkt beobachtet haben und beschreiben, wie z.B. die als wahnsinnig, grausam und abnormal dargestellten Zeremonien der muslimischen Gruppierung der El Esnussia. Diese Sorge über die Gefährlichkeit hat jedoch Loti zum Teil aber auch von außen von anderen marokkanischen Personen und deren Erzählungen übernommen, wie z.B. dem Sultan, der daher besondere Schutzmaßnahmen für die reisenden Autoren in ergriff oder bestimmte Ratschläge in dieser Richtung gab und als Schwierigkeit in Bezug auf eigene Reformen auf den „Religionshass“ hinwies.

Die Tendenz zur Verallgemeinerung geht bei Lenz so weit, dass er bei einem aus der Weite hörbaren „Geschrei“ von Bettlern darauf schließt, dass es sich um fanatische religiöse Bettler handle. Bei Rohlf s ist zudem spezifisch, dass dieser den Islam als Religion mit „Dummheit“, „dumm“ und „schwachköpfig“ attribuiert und die Religion insgesamt einen negativen Einfluss habe und der ‚*Fanatismus*‘ besonders bei „dummen“ Leuten zum Vorschein komme. Im Unterschied dazu steht Lenz, der zwar ebenfalls den Islam für fanatisch hält, aber diese Beurteilung auf das Christentum und theoretisch alle Religionen erweitert. Bei Lenz ist hingegen stärker eine positive Einstellung gegenüber Land und Leuten festzustellen. Er genießt die positive Stimmung eines Abends so sehr, dass ihn das, bereits erwähnte, „Geschrei fanatischer religiöser Bettler“ in der Ferne nicht störe. Auch nimmt Lenz im Unterschied zu Rohlf s eine Differenzierung der Bevölkerung in fanatische und weniger bzw. nicht fanatische Leute bzw. Religionsgruppen vor, besonders in Bezug auf den Gouverneur von Meknes. Er geht sogar so weit, dass er der Mehrheit der Leute eine Abwesenheit von ‚*Fanatismus*‘ zuschreibt. Dennoch verbleibt auch bei ihm eine Grundunsicherheit. Rohlf s einzige Art der Differenzierung und Relativierung findet sich in Bezug Berber und Araber, wo er ersteren eine stärkere ‚Empfänglichkeit für Zivilisation‘ zugesteht, Araber „nur für ihre Religion leben“.

Loti produziert von allen drei Autoren am wenigsten stereotypisierende Darstellungen. Loti baut in seine Schilderung dennoch Elemente ein, die vom Leser als negativ konnotiert wahrgenommen werden, wie, dass die beobachteten Leute in Fes nicht „Danke“ sagen würden, ihren Kopf wegrehen und spucken, wenn sie einen Christen sehen. Für das Schildern solcher Erlebnisse bzw. Beobachtungen verwendet Loti diese Ausdrücke: chaotisch, unhöflich und unnorm al. Einen Imam, der ihm freundlich erschien, bezeichnet er dennoch auch als aber fanatisch und stellt somit eine Verbindung zwischen Islam und ‚*Fanatismus*‘ her und liefert somit zusammen mit den anderen beiden Autoren Material, das bei den Lesern der Stereotypenbildung beiträgt und der Konstruktion des kolonialistischen Orientbildes Vorschub leistet.

Kulturthema:
Gastfreundschaft

5. Textanalysen zum Kulturthema ‚Gastfreundschaft‘

5.1 Einleitung

Das Thema dieses Kapitels ist die Gastfreundschaft. Dieses Thema weist im Gegensatz zu den letzten beiden Kapiteln ‚Harem‘ und ‚Fanatismus‘ einen gewissen Abstand auf, da es beim Thema Gastfreundschaft nämlich um positiv besetzte Stereotypen geht. Damit wenden sich die besprochenen Kulturthemen von negativen zu positiven Wahrnehmungen zu. Dennoch wird dieses Thema in jedem ausgewählten Reisebericht zusammen mit den beiden anderen behandelt; auf diese Weise haben die drei Themen denselben kontextuellen und zeitlichen Bezug zum Marokko des 19. Jahrhunderts. Ebenso wie für die anderen Kulturthemen erscheinen die Bezüge auf Gastfreundschaft an vielen verschiedenen Stellen der Reiseberichte und beziehen sich auch aufeinander.

Beim Thema Gastfreundschaft verlagert sich das Interesse der Reiseberichte auf die Interaktionen zwischen den Autoren und den Bewohnern Marokkos sowie auf die besuchten Städte und Dörfer, wo dieser kulturelle Austausch stattfand. Daher bietet das Thema der Gastfreundschaft die Möglichkeit, die europäisch geprägten Wahrnehmungen der Autoren sowie die durch den Spiegel der Reiseberichte erkennbaren Wahrnehmungen der Marokkaner zu untersuchen. Um das Thema Gastfreundschaft versammeln sich so verschiedene Sujets: die Erwartungen der Einheimischen, Zwang, Neugier, die Erwartung nach Gegenleistung und Reziprozität. Letzterer ist in den Reiseberichten sehr präsent. Die Darstellungen entsprechen dem, was Louise Pratt als den Mythos der Anti-Eroberung bezeichnet. Diese bezieht sich auf die Strategien der Repräsentation, mit denen die ausgewählten Reisenden, die ja Vertreter der Hegemonie und imperialistischen Ansprüche Europas darstellen, eine gewisse Unschuld vermitteln.⁵³¹ „Reciprocity, love requited between individuals worthy of each other, is its ideal state. The failure of reciprocity, or of equivalence between parties, is its central tragedy and scandal.“⁵³² Pratt beschreibt hier, wie Reziprozität scheitert. Im Hinblick auf die Reisen der europäischen Autoren lässt sich feststellen, dass die Reisenden und Einheimischen auf eine Art und Weise interagierten, die nach außen hin egalitär erscheint, aber tatsächlich den Respekt vor dem Anderen nicht aufrechterhält.⁵³³

Diese Nichtaufrechterhaltung zeigt Pratt anhand verschiedener Beobachtungstechniken auf, die von den Reiseautoren – den „ersten sozialen Entdecker[n]“⁵³⁴ Marokkos – eingesetzt wurden. Das Thema Gastfreundschaft gibt in allen ausgewählten Reiseberichten nicht nur einen Einblick in die Frage, wie gastfreundlich die Marokkaner waren oder ob sie überhaupt gastfreundlich waren. In jedem der Reiseberichte stellt Gastfreundschaft ein Hauptkonzept dar, das es den Reiseautoren ermöglicht hat, Reiserouten zu planen, Begleitung zu finden, Kontakte und Freundschaften mit den Einheimischen zu schließen und Zugang zu deren Privatsphäre zu erhalten.

⁵³¹ Mary Louise Pratt: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, S. 55, 56, 103.

⁵³² Ebd., S. 95.

⁵³³ Vgl. Ebd., S. 95.

⁵³⁴ Vgl. Ebd., S. 104.

Teil der Gastfreundschaft ist die Fremdheit. Der Philosoph Jacques Derrida betont die Frage der Fremdheit inmitten seiner Reflexion über die Gastfreundschaft in seinem Werk *Von der Gastfreundschaft* (2001), und stellt dabei fest, dass sie nicht von Fremdheit zu trennen sei.⁵³⁵ Dabei unterscheidet Derrida zwei verschiedene Arten von Gastfreundschaft: bedingte und unbedingte. Die bedingte Gastfreundschaft meint die Einladung eines Gastes, der nach den beim Gastgeber üblichen Regeln eingeladen wird und sich an diese halten soll. Die unbedingte bezieht sich darauf, dass das Haus bedingungslos offen für die Gäste ist; sie können kommen, wann sie möchten.⁵³⁶ Auch Pinchas Lapide verbindet die Fremdheit mit der Gastfreundschaft, indem er betont, dass ein guter Umgang mit dem Fremden durch die Gastfreundschaft reflektiert wird.⁵³⁷

Dieses Kapitel über die Gastfreundschaft lässt sich in vier Unterkapitel unterteilen: Nach der Einleitung wird auf den Analyseteil eingegangen. Dieser Teil besteht aus der Analyse von Rohlf, Lenz und Loti, deren unterschiedliche Darstellungen und Eindrücke zwar in einem zeitlichen Abstand, aber dennoch im kontextuellen Zusammenhang stehen. In der Analyse der Textstellen wird untersucht, wie sich die Gastfreundschaft in den ausgewählten Textstellen der Reiseautoren darstellt, nicht nur als Ergebnis der kulturellen Prägung auf beiden Seiten, der marokkanischen und der europäischen, sondern auch als Ergebnis der Interaktion. Diese Aspekte kann man durch die Analyse konstruieren.

Nach der anschließenden Analyse ausgewählter Textstellen zum Thema Gastfreundschaft werden abschließend die Hauptpunkte dieses Kapitels in einem Unterkapitel verglichen und in einem Zwischenfazit resümiert.

Das folgende Unterkapitel behandelt die Auswahl der Textstellen über die dargestellte Gastfreundschaft in den Reiseberichten.

5.2 Die Auswahl der Textstellen über Gastfreundschaft

Das Thema Gastfreundschaft ist in unterschiedlichen Kapiteln in den ausgewählten Reiseberichten zu finden und das Aufgreifen dieses Themas durch die Reiseautoren hängt von den besuchten Orten und Begegnungen mit den Einheimischen ab.

Um das Thema Gastfreundschaft zu bearbeiten, ist es wichtig, unter Beachtung verschiedener Aspekte eine Selektion der Textstellen in den Reiseberichten vorzunehmen. Die Schwierigkeit der Auswahl der Textstellen über die Gastfreundschaft der Marokkaner liegt nicht darin, genug Textstellen in den Reiseberichten zu finden, sondern die Zahl dieser Textstellen zu begrenzen. Daher erfolgt die Analyse der ausgewählten Textstellen mit Blick auf die Relevanz der

⁵³⁵ „Doch kommen wir zum Schrecken zurück, den das Betreten eines unbekannten Ortes in uns auslöst, dessen Fremdheit uns zunächst erstarren läßt, bevor wir uns nach und nach an ihn gewöhnen.“ Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, S. 118.

⁵³⁶ Vgl. Ebd., S. 26-27.

⁵³⁷ Vgl. Pinchas Lapide: *Der Fremdling in deinen Toren*, S. 31.

verschiedenen Aspekte der Gastfreundschaft wie z. B. Erwartung, Zwang, Neugier, die Suche nach Gegenleistung, etc.⁵³⁸

Im Laufe der folgenden Untersuchung werden auch einige Abbildungen der Personen und der Orte, an denen Rituale bzw. Bräuche der Gastfreundschaft praktiziert wurden, eingefügt. Darüber hinaus werden verschiedene Aspekte aufgezeigt, die die Reiseautoren in ihrer Wahrnehmung von Gastfreundschaft prägten wie z. B. Höflichkeit, Freundlichkeit, Großzügigkeit (u.a.) Um diese Aspekte in den Texten über die Gastfreundschaft besser veranschaulichen zu können, wird in jeder Analyse der drei Reiseautoren jeweils eine Tabelle aufgeführt, in der zu jedem Aspekt die Kapitelübersicht und die Seite wiedergegeben wird. Die erste Analyse beschäftigt sich mit der von Rohlfs beschriebenen Gastfreundschaft in Marokko aus seinem Reisebericht.

5.3 Analyse relevanter Textstellen über *Gastfreundschaft*

5.3.1 Gerhard Rohlfs: *Gastfreundschaft* und die Erweiterung der Freundschaft

Zunächst wird hier wieder eine Übersicht der für die Analyse ausgewählten Textstellen bei Rohlfs gegeben:

Aspekt	Kapitelüberschriften in Rohlfs' Reisebericht 1876	Kapitel: Seite
Entdeckung	<i>Ankunft in Marokko</i>	Erstes Kapitel: S. 6
Höflichkeit	<i>Bevölkerung</i>	Drittes Kapitel: S. 76
Höflichkeit	<i>Uesan Dar El Dmana</i>	Sechstes Kapitel: S. 178
Kontaktaufnahme /Bekanntschaft	<i>Die Hauptstadt Fez</i>	Zehntes Kapitel: S. 228
Freundlichkeit	<i>Ankunft beim Großscherif von Uesan</i>	Zwölftes Kapitel: S. 346
Präsenz Zugänglichkeit	<i>Reise längs des atlantischen Oceans</i> ⁵³⁹	Dreizehntes Kapitel: S. 371
Misstrauen	Die Oase Draa. Mordversuch an den Reisenden. Ankunft in Algerien	Fünfzehntes Kapitel: S.453, 454

Tabelle 8: Textstellen zur *Gastfreundschaft* bei Rohlfs

In Rohlfs' Reisebericht tritt das Thema Gastfreundschaft nicht nur verteilt in unterschiedlichen Unterkapiteln auf, sondern auch in einem entsprechend benannten Unterkapitel: *Aufenthalt*

⁵³⁸ Vgl. Beller, Manfred: Aspekte einer thematischen Literaturwissenschaft im Rahmen der europäischen Auslandsgermanistik, S. 81.

⁵³⁹ Damit meint Lenz die Stadt Ozean (Uesan) in Nordmarokko.

beim Großscherif von Uesan. Hier beschreibt Rohlfs Begebenheiten, wie er sie erlebte und wie sie in seinem Reiseplan chronologisch folgten.

Dieses Unterkapitel über die Gastfreundschaft besteht aus einem Gesamtüberblick über ein Jahr Aufenthalt als gut aufgenommener Gast bei dem Großscherif in Uesan. Die Begegnungen mit örtlichen Einheimischen, die eine höhere Stellung in der Gesellschaft haben, gelten nach Pratt als ein Grundbaustein ‚Building block‘ der Erzählung.⁵⁴⁰

Die Gastfreundschaft des Großscherifs war eine Erweiterung der Freundschaft, die schon bei Rohlfs' erster Reise nach Marokko im Jahr 1862 angefangen hatte und bei der zweiten Reise 1864 fortgesetzt wurde. Diese Freundschaft mit dem Scherif nutzte Rohlfs als Möglichkeit, um detailliert über unterschiedliche Themen zu schreiben, bei denen jeweils das Thema Gastfreundschaft im Hintergrund steht. Weiterhin erschien Rohlfs durch seine Konversion zum Islam auf Empfehlung von Sir Drumund Hay und von Joachim Gatell und aufgrund seiner Beteiligung an den religiösen Zeremonien nicht als ganz fremder, sodass er willkommen geheißen wurde in der marokkanischen Gesellschaft.

Eine Berathung mit Gatell, der Reiz des Neuen, das Lockende, völlig unbekannte Gegenden durchziehen zu können, fremde Völker und Sitten, ihre Sprache und Gebräuche kennen zu lernen, ein Trieb zu Abenteuern, ein Hang, Gefahren zu trotzen; alles dies beweg mich, das Wagnis auszuführen, und nach einer zweiten Unterredung mit Sir Drummond wurde beschlossen, ich sollte (es war dies das einzige Mittel, um ins Innere des Landes Zugang zu bekommen) – äusserlich den Islam annehmen und eine Anstellung als Arzt in der Armee des Sultans nachsuchen. Unter dieser Verkleidung und mit solchen Intentionen, meinte Sir Drummond, sei ich in Fes eines guten Empfanges sicher und könne mich so lange im Lande aufhalten wie ich wollte.⁵⁴¹

Rohlfs folgte diesen Ratschlägen. Ihr Erfolg wird sichtbar im Unterkapitel *Aufenthalt beim Großscherif von Uesan*, in dem Rohlfs seine Annäherung an die Einheimischen beschrieb, die durch gute Kommunikation gelang. Das ermöglichte ihm, Begebenheiten über Stadt, Leute und den Scherif zu erfahren und sie in seinem Bericht festzuhalten. In dem Unterkapitel sprach Rohlfs von der Lage und Wichtigkeit der Stadt Uesan und der Stellung des Großscherifs in der gehobenen Gesellschaft. Rohlfs beschrieb auch, wie er Gesellschaft unter den Einheimischen gesucht hat, damit er sich mit ihren Besonderheiten vertraut machen konnte. Um die für ihn fremde Kultur besser zu verstehen, hatte Rohlfs in der Zeit viel gelesen. Die Bücher lieh er sich vom Spanier Joaquín Gatell, der in Marokko den Namen Ismael angenommen hatte, unter dem Namen Smail bekannt und in der Armee in Meknes tätig war.⁵⁴² Rohlfs hatte Gatell zunächst in Tanger kennengelernt und traf ihn später in Meknes wieder. In dessen Reisebericht *L'ouad Noun et elTekna* ist eine interessante Schilderung des marokkanischen Kriegslebens enthalten.

Unterhaltung fehlte Rohlfs nicht während seines Aufenthalts beim Großscherif von Uesan: Er unternahm Reisen in Nordmarokko, Fez und Meknes, allein sowie in Begleitung mit dem

⁵⁴⁰ Vgl. Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, S. 80.

⁵⁴¹ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 6.

⁵⁴² Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 228.

Großscherif von Uesan. Mit ihm war Rohlfs auf einer offiziellen Reise nach Rabat, wobei sie vom *Sultan Mulai al-Hassan I.* begleitet wurden.

Während der ganzen Zeit meines Aufenthalts erfreute ich mich der grössten Zuneigung und Gastfreundschaft des Großscherifs. Ich musste fast den ganzen Tag mit ihm zubringen. Von morgens früh, wo er mich rufen liess, Kaffee mit ihm und seinen Günstlingen zu trinken, bis abends, wo er sich in seine Wohnung zurückzog.⁵⁴³

In diesem Zitat zeigt sich das Verhältnis zwischen Rohlfs und dem Scherif deutlich als ein sehr gutes. An dem sehr gastfreundschaftlichen Umgang mit Rohlfs ist erkennbar, dass er das Vertrauen des Scherifs gewonnen hat. Das heißt, für Rohlfs schließen sich seine im letzten Kapitel zum ‚*Fanatismus*‘ entfalteten Darstellungen – über den Islam und den Charakter der Einheimischen Marokkos sowie die Gefahr absoluter geistiger und politischer Autorität auf der Grundlage religiöser Legitimation – nicht mit der positiven Darstellung des *Großscherifs* aus, der zwar einen hohen religiösen Posten als Oberhaupt der *Zaouia ouazzania* in der marokkanischen Gesellschaft hatte, aber als tolerante und großzügige Person dargestellt wurde. Rohlfs’ Reise quer durch Marokko ist von dem Scherif abhängig; seine Empfehlungsbriefe und der Empfang bei ihm erleichterten Rohlfs das Reisen und das Forschen in Marokko.

Für Rohlfs erwies sich die Freundschaft des Scherif von Uesan als vorteilhaft. Der lange Aufenthalt beim Scherif wurde nicht nur zu einem Schlüssel, um die Kultur und den Charakter der Einheimischen zu verstehen, sondern bot auch den notwendigen Schutz. Zudem konnte Rohlfs’ sich als türkischer Arzt ausgeben. „Hier werde ich in den Augen der Eingeborenen nun zum wirklichen Mohammadaner gestempelt“⁵⁴⁴, und genau wie die Einheimischen rief Rohlfs den Scherif mit Sidi:

Gleich nach der Rückkehr Sidi's stellten sich Sklaven ein mit Schüsseln auf dem Kopf. Alles nahm Platz, da wurde zuerst eine Maida (kleiner Tisch) vor Sidi gestellt, und, nachdem Sklaven ein messingenes Becken und eine Kanne gebracht, die Hände abgewaschen. Ein Handtuch, vielleicht hatte es schon einmal als Hemd gedient, war für Alle zum Abtrocknen bereit. Es bildeten sich Gruppen: Sidi ass aus einer Schüssel mit 5 oder 6 Schürfe, hier sass wieder eine Gruppe, dort eine andere, ich selbst wurde eingeladen, an der Schüssel der beiden Günstlinge *Ali* und *Ibrahim*, zu der ausserdem noch zwei Vettern von Sidi zugezogen waren, theilzunehmen. Man ass, mit Ausnahme des Tisches, an dem Sidi sass, mit grosser Hast, um ja nicht zu kurz zu kommen. Die Speisen waren gut, gebratenes Fleisch, gebratene Hühner, und bei jeder Schüssel lagen fünf oder sechs Brode, die vorher gebrochen wurden. So, dachte ich, ass man zurzeit Jesu aus einer Schüssel und mit den Händen. Sidi, der in Frankreich gewesen war, konnte es nicht lassen ein paar Mal herüberzusehen: „Mustafa (diesen Namen hatte ich angenommen), hast du schon oft mit der Hand gegessen?“ fragte er. „Gott erbarm dich!“ rief ein graubärtiger Scherif, „essen denn die Christen nicht mit der Hand?“ „Nein“, erwiderte der Grossscherif, „als ich auf der französischen Fregatte nach Mekka reiste, ass ich mit einer Gabel.“ „Gott sei meinem Vater gnädig“, erwiderte jener, „unser Herr

⁵⁴³ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 186.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 12.

Mohammed hat mit der rechten Hand gegessen, Mohammad ist der Liebling Gottes, und der Segen Gottes ruht auf seinen Nachkommen.⁵⁴⁵

In diesem Zitat zeigt Rohlfs ausgehend von einem angeführten Dialog zwischen ihm und dem Scherif Aspekte der Gastfreundschaft bei einem Fest, an dem neben dem *Großscherif* auch weitere vornehme Personen teilnahmen. Die Einladung hängt mit einem feierlichen Anlass zusammen: Es geht um die Rückkehr des Scherifs von einer Reise aus Frankreich. Rohlfs beschreibt hierbei Elemente und Voraussetzungen der Gastlichkeit beim Empfang, bei den Essenssorten und Ritualen. Um das Bild der Gastlichkeit genauer zu vermitteln, griff Rohlfs u. a. auf Wörter des marokkanischen Dialekts zurück: *Maida*, was kleiner Tisch bedeutet, übersetzt Rohlfs dabei selbst.

Das Wort *Sidi* hingegen wurde ohne deutsche Entsprechung eingeführt. Mit dem Wort *Sidi* bezeichnete Rohlfs den Scherif. Überdies gab Rohlfs die Zahl der anwesenden Personen und Schürfa sowie auch Namen von Personen (*Ali* und *Ibrahim*) wieder, die von dem Scherif bevorzugt und gefördert wurden. Es gibt bildhafte und metaphorische Redewendungen, die Rohlfs in kontextuellen Zusammenhängen verwendet hat: ‚wie Jesu aus einer Schüssel mit den Händen essen‘, ‚Christenhund‘. Die Funktion dieser Bilder und Metapher in Rohlfs’ Reisebericht verweist vermutlich auf die unterschiedlichen kulturellen Anschauungen zwischen der marokkanischen und der deutschen Kultur.

Eine weitere Episode von Gastfreundschaft geschah in Südmarokko. Dort traf sich Rohlfs mit dem Prinzen und dem Scherif Abde-er-Rahman-ben-Sliman, der in Tafilalt lebt und Rohlfs gastfreundlich aufnahm. Der Prinz stellte fest, dass sein ältester Sohn schon Bekanntschaft mit Rohlfs Schloss. Die beiden kämpften an der französischen Compagne gegen Beni-Snassen im Jahr 1859.

Der Prinz fasste für mich Freundschaft und diese wuchs noch, als sich herausstellte, dass ich in der Compagne der Franzosen gegen die Beni-Snassen 1859 schon seinen ältesten Sohn, der ebenfalls Abd-er-Rahman hieß, kennen gelernt hatte. Derselbe war dahin gekommen, um die Hilfe des französischen Generals Martimprey gegen seinen Verwandten, der den Thron von Fes usurpiert hatte, anzurufen; Martimprey lehnte selbstständig jede Einmischung in die inneren Angelegenheiten Marokkos ab. Ich blieb längere Zeit bei dieser gastfreundschaftlichen Familie, die für gewöhnlich in Marka, Provinz Ertib der Oase Tafilet, wohnt, und sodann bereitete ich mich vor, meine Reise zu vollenden.⁵⁴⁶

Rohlfs wendet bei der Bewertung der marokkanischen Gastfreundschaft und beim Beschreiben der Essgewohnheiten der Marokkaner einen widersprüchlichen Maßstab an und kommt zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Im Folgenden das Zitat, in dem deutlich wird, dass Rohlfs Gastfreundschaft als gute Eigenschaft der Marokkaner sieht:

Indessen müssen wir doch auch einer guten Eigenschaft der Marokkaner gedenken, der Gastfreundschaft, welche ohne Prunk, ohne Ceremonie als etwas Selbstverständliches in Marokko

⁵⁴⁵ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 172 f.

⁵⁴⁶ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 453 f.

überall geübt wird. In den meisten Duar, in fast allen Tschars giebt es eigene Häuser oder Zelte, Dar und Gitun el Diaf genannt, welche für die Reisenden bestimmt sind. Der Fremde hat dagegen keinerlei Verpflichtung. Kommt er in einem Duar und hat sich glücklich durch die kläffenden und bissigen Hunde hindurchgearbeitet, so weisen ihm die Leute nach dem Gastzelt. Man bringt Früchte, wenn die die Jahreszeit und Gegend bietet, sonst Brod oder Datteln, und wenn abends die Zeit des Hauptmahls ist, werden die Fremden zuerst bedient.⁵⁴⁷

In diesem Zitat lassen sich Rohlfs' positive Auffassungen von der Gastlichkeit der marokkanischen Kultur erkennen: Zunächst einmal stellt er fest, dass die Gastfreundschaft eine Eigenschaft der marokkanischen Kultur ist, um dann diese Eigenschaft weiter zu erklären. Bei der Gastfreundschaft gehe es nicht um die Suche nach Prunk, sondern eher darum, den Fremden zu empfangen und kostenlos aufzunehmen, ohne dass er Verpflichtungen hat. Bei seiner weiteren Ausführung greift Rohlfs auf einen Wortschatz aus dem Kontext der Gastfreundschaft zurück. Er versucht also, die Bedeutung der Gastfreundschaft anhand lexikalischer und stilistischer Merkmale zu vermitteln, z. B. erwähnt er *Gitun el Diaf* (das Zelt der Gäste) und *Tschar* (der Plural Deschra bedeutet Dorf). Das Vorkommen unveränderter Fremdwörter auf marokkanischer Sprache mitten im deutschen Text und mit deutscher Übersetzung beeinflusst die darauffolgenden Erzählsequenzen, wobei die Reden und Gedanken der Einheimischen reproduziert werden; damit gibt er ihnen Raum und sie agieren selbst⁵⁴⁸.

Damit erzielt Rohlfs nicht nur ein besseres Verständnis der Gastfreundschaft sowohl durch die Darstellung seiner Außen- als auch der Binnenperspektive der Einheimischen, sondern erreicht mit dieser Genauigkeit auch den Anschein von Authentizität der vermittelten Informationen, was der obigen definitorischen Beschreibung Brenners für den Reisebericht entspricht.⁵⁴⁹ Mit dieser Genauigkeit herrscht in Rohlfs' Form des Erzählens eine interne Fokalisierung, womit Rohlfs als allwissender Autor seine subjektive kulturspezifische Wahrnehmung erreichen möchte⁵⁵⁰. Rohlfs zeigte an dieser Stelle, dass er beachtliche Kenntnisse erworben hat und über wichtige Informationen und Details über die betreffende Kultur verfügt. Rohlfs Bewertung der Art, wie die Marokkaner essen, lässt hingegen eine ideologische Färbung erkennen, die möglicherweise mit Rohlfs' Charakter zu tun hat. Hierfür zeigt das folgende Zitat die vermutlich absichtliche Verwendung solcher Bewertungen, wodurch sein Reisebericht den Doppelcharakter zwischen nüchterner wissenschaftlicher Beschreibung und subjektiver Bewertung erhält: „Eine große Auszeichnung aber ist es jedenfalls für einen Fremden, wenn der Wirth selbst mit seiner schmutzigen Hand in die Schüssel fährt, einen Lockma, d. h. Bissen oder Mundvoll, hervorholt und ihn dem Gast in den Mund schiebt“⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 76.

⁵⁴⁸ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 203.

⁵⁴⁹ Brenner: *Authentizität*. Siehe das Unterkapitel dieser Arbeit: 2.2 *Der Reisebericht als spezielle Gattung*.

⁵⁵⁰ Genette, Gérard: *Figure III*, S. 206.

⁵⁵¹ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 276-277.

5.3.2 Oskar Lenz: *Gastfreundschaft* im Sinne von Interaktion, Gegenleistung und Freundschaft

Aspekt	Kapitelüberschriften in Lenz' Reisebericht 1884	Kapitel: Seite
Kenntnisse, Vermittlung der Infos	<i>Unterkapitel: Geschichtliches über Tanger</i>	Erstes Kapitel: S. 16
Neugier	<i>Unterkapitel: Ankunft in Tanger</i>	Zweites Kapitel: S. 57
Ritual	<i>Unterkapitel: Arabisches Hochzeitsfest</i>	Drittes Kapitel: S. 61
Überraschung, Geschenk	<i>Unterkapitel: Unsicherheit des Weges – Anblick von Miknās</i>	Fünftes Kapitel: S. 161
Erpressung	<i>Die Kabyle beni Hassém</i>	Sechstes Kapitel: S. 185, 188, 185, 189
Entdeckung	<i>Unterkapitel: Korkeichenwald el Mamora</i>	S. 192
Entdeckung	<i>Qasbah Maskin</i>	S. 221
Ritual	<i>Gebräuche beim Speisen</i>	S. 218

Tabelle 9: Textstellen zur *Gastfreundschaft* bei Lenz

Auch Lenz behandelte Gastfreundschaft in seinem Reisebericht. Dieses Thema kommt nicht nur in einem Kapitel vor, sondern ist häufig und in verschiedenen Kapiteln Teil der Erzählung; es steht gleichzeitig neben und in Verbindung mit anderen gesellschaftlichen, religiösen und politischen Themen. Es wird jeweils von alltäglichen Beobachtungen besprochen. Im Vergleich zu den Themen ‚*Harem*‘ und ‚*Fanatismus*‘, die Lenz ebenfalls behandelte, wird Gastfreundschaft von ihm positiv dargestellt. Dieses Thema hat einen offiziellen Charakter, da nicht nur Lenz' Reise nach Marokko insgesamt einen offiziellen Charakter⁵⁵² hat. Es finden sich Empfehlungsbriefe deutscher und österreichischer Botschafter an die *Sultane* und an bedeutende religiöse Persönlichkeiten, Diplomaten und offizielle Begleitpersonen, die marokkanische Behörden vertreten:

Empfehlungsbriefe hatte ich reichlich, vom deutschen Vertreter erhielt ich Schreiben an den Kaid des Districts Andschira und an den Kaid von Tetuan, ebenso an den spanischen Consul in Tetuan; der österreichische Consul Dr. Schmidl, der früher in Tetuan gewohnt hat, gab mir Briefe mit an

⁵⁵² Siehe die Biographie von Oskar Lenz im theoretischen Teil dieser Arbeit, S.26.

einen seiner arabischen Handelsfreunde daselbst, Hamid Salas, sowie an den österreichischen Consularagenten Ben Abdeltif, einen jüdischen Kaufmann.⁵⁵³

Durch diese Empfehlungsbriefe erhielt Lenz eine besondere Stellung als Gast und bekam Begleiter, die ihm die räumliche, ethnographische und politische Spezifik Marokkos gezeigt haben. Trotzdem ist bei Lenz' Angst und Misstrauen sichtbar, die durch seine Fragen danach erkennbar werden, was mit den europäischen Reisenden René Caillié, Major Laing und Heinrich Barth passiert war:

Was aber hatte ich dort zu erwarten? Caille war als armer Pilger gereist, nicht als Ungläubiger erkannt worden und unbehelligt entkommen; Major Laing war erdrosselt worden und Barth war mehr oder weniger Gefangener und nur infolge der wirksamen Empfehlungsschreiben des christenfreundlichen Sultans von Bornu späterhin entlassen worden. Was aber hatte ich? Einen Empfehlungsbrief des Sultans von Marokko, als Begleiter und Dolmetscher einen Mann, der es versuchte, durch eine entfernte Verwandtschaft mit dem angesehenen Emir Abd-el-Kader und mit einem etwas selbstbewussten Auftreten als Scherif und Mitglied einer grossen religiösen Sekte den Leuten zu imponiren, und endlich den festen Willen meinerseits, das erstrebte Ziel zu erreichen.⁵⁵⁴

Lenz' Fragen und deren anschließende Diskussionen sind vielleicht eine gute Möglichkeit, sich den Lesern zu nähern:

Meine Begleitung zeigte hier wiederholt eine gewisse Ängstlichkeit, die mich beunruhigte, und als der Abend herankam, organisirten sie freiwillig einen Sicherheitsdienst für die Nacht. Nur die eine Hälfte durfte schlafen. Die andere musste beständig mit geladenem Gewehr den Lagerplatz bewachen. War es nur der Eifer des ersten Reisetags und der Umstand, dass wir ohne Machazini waren, jedenfalls habe ich nie wieder nachher eine solche Sorgfalt in den Schutzmassregeln bemerkt. Als gegen Abend einzelne Leute, vielleicht nur aus Neugier, im Lager erschienen, wurden sie abgewiesen und zwar in so energischer Form, dass ich einen Streit fürchtete; der Scherif des Ortes fühlte sich spät abends doch noch bewogen, die anwesenden Fremden nicht völlig zu ignoriren, und schickte ein Nachtmahl. Meine Leute waren aber auch jetzt misstrauisch und verlangten, dass die Ueberbringer von den Speisen mitessen sollten.⁵⁵⁵

Sie fürchteten vergiftet zu werden, und soll in der That hier erst vor kurzem ein durchreisender Araber an Gift gestorben sein. Es scheint demnach, dass Tamesloht sich ein sehr schlechtes Renommee erfreut; die Bevölkerung einer Zauja ist immer unberechenbar, und so mochten die Bedenken meiner Leute, von denen einige ja genau den Ort und seinen Ruf kannten, wohl gerechtfertigt erscheinen. Die Nacht verbrachte ich fast schlaflos. Einmal liess das beständige gegenseitige Zurufen meiner Wächter mich nicht zur Ruhe kommen, und kaum war ich etwas eingeschlummert, so wurde ich geweckt, da an mir die Reihe zum Wachtdienst sei. So musste ich

⁵⁵³ Lenz, Oskar: *Abreise von Tanger nach Tetuan*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 52-53.

⁵⁵⁴ Lenz, Oskar: *Abschied von Meere*, in: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 215-216.

⁵⁵⁵ Lenz, Oskar: *Die Zauja Tamesloht*. in: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 263-264.

denn einige Stunden lang mit dem Gewehr in der Hand auf- und abpatrouillieren, bis ich gegen Morgen abgelöst wurde.⁵⁵⁶

Da die von Lenz beschriebene Gastfreundschaft öfter auf eine kurze Dauer von einer bis zwei Nächten beschränkt war, befasst sich dieses Kapitel mit den Darstellungen der marokkanischen Gastfreundschaft während einer kurzzeitigen Annäherung zwischen den Einheimischen und Nichteinheimischen. Dabei kann Lenz' erlebte Gastfreundschaft in zwei Aspekte unterschieden werden: angebotene und forcierte Gastfreundschaft. Lenz' erlebte die Gastfreundschaft der Marokkaner zunächst in der Stadt Tetouan, als er von einem Lohnsoldaten (Mkhazni) namens *Muhamed Kalei* begleitet wurde, der von dem Gouverneur von Tanger beauftragt wurde, für Lenz zur Verfügung zu stehen. Lenz selbst engagierte einen marokkanischen Juden namens *Jakob Azogue*, der als Diener und Koch in der deutschen Legation angestellt war und für europäische Reisende arbeitete. Die Aufgaben dieser Personen waren, Lenz zu begleiten und für ihn zu kochen sowie Gepäck zu tragen, wofür sie Tageslöhne erhielten.

Am teuersten war *Jakob Azogue*. In Tetouan wurde Lenz anhand eines Empfehlungsbriefs unter anderen bei einem Händler namens *Hamid Salas* untergebracht, der ein Freund des deutschen Vertreters der konsularischen Angelegenheiten war. So kam es zu einer Situation, in der Lenz und der arabische Marokkaner *Hamid Salas* vertraut wurden. In dem folgenden Zitat beschreibt Lenz diese Situation und vergleicht diese mit dem Aufenthalt in einem *Funduk* (Hotel, Pension), den er hässlich findet:

Ich zog es vor, die Gastfreundschaft des mir empfohlenen Arabers Hamid Salas anzunehmen, der mir ein hübsches leerstehendes Haus anbot, statt in dem sogenannten Hotel Del universo – ein jämmerliches Wirthshaus – abzusteigen.⁵⁵⁷

Lenz wurde als Gast ehrenvoll und auf beste Weise bei *Hamid Salas* aufgenommen. Diese Art Gastfreundschaft nennt Derrida auch absolute Gastfreundschaft oder absoluter Besuch. Der Gastgeber lässt sein Haus für die Ankunft der Gäste offen.⁵⁵⁸ Dass Lenz ein leerstehendes Haus zur Verfügung gestellt wurde, drückt die Großzügigkeit dieser Person aus, die er zum ersten Mal traf und ihm dennoch eine kostenlose Übernachtung anbot. Hingegen wurden die marokkanischen Begleiter in einem *Funduk* untergebracht.

Die Diener mit den Pferden wurden in einem Fundäq untergebracht, und ich blieb mit dem Soldaten und Jakob allein im Hause, das wir uns nun herrichteten. Zwei grosse Zimmer schienen uns die besten; eins behielt ich für mich, das andere diente als Küche und Schlafgemach für die beiden Leute. Hamid Salas, ein gutmüthiger Araber, schien sehr erfreut und geehrt, mich bei sich zu haben, und zeigte das auf jede Weise.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Lenz, Oskar: *Die Zauja Tamesloht*. in: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 263-264.

⁵⁵⁷ Lenz, Oskar: *Ankunft in Tetuan*, in: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 57.

⁵⁵⁸ Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, S.27.

⁵⁵⁹ Lenz, Oskar: *Ankunft in Tetuan*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 57.

Nicht nur Lenz, sondern auch die Pferde wurden gut aufgenommen. In diesem Zusammenhang ist die Gastfreundschaft für die Tiere aufschlussreich. Derrida diskutiert in seiner Theoretisierung der Gastfreundschaft auch einen Zugang, eine Öffnung hin zum Tier als den möglichen Anderen. Derrida verwendet die Terminologie des ‚Anderen‘ in Bezug auf Gastfreundschaft. Dies deutet darauf hin, dass es eine allgemeine Verhaltensregel gibt, nach der man zu Besuchern oder Reisenden gastfreundlich sein sollte.⁵⁶⁰

In diesem Zitat wurde gezeigt, dass *Hamid Salas* eine besondere Wertschätzung als Gastgeber von Lenz genießt. An Lenz’ Wortwahl „gutmüthiger Araber“, „schien erfreut“ und „zeigte das auf jede Weise“ kann man eine kontrapunktische Leseweise ansetzen: Zunächst beschreibt Lenz hier einfach seine Wahrnehmung, dass er große Gastfreundschaft erlebt. Eine Interpretation der Perspektive der Marokkaner wäre, dass sie als Gastgeber besonders stolz darüber waren, Lenz als ihren Gast zu haben, weil dieser ein Europäer ist. So wäre die Gastfreundschaft nicht nur als typische marokkanische Gastfreundschaft auffassbar, sondern als spezifische, übersteigerte Gastfreundschaft gegenüber einem Gast aus Europa. Das Thema dieses Abschnitts könnte man beschreiben als eine beiderseitige Aufmerksamkeit und sogar Vereinnahmung.

Lenz’ Ankunft erforderte es, eine Rolle zu spielen, um *Hamid Salas* Streben nach Anerkennung zu befriedigen. Das erinnert an das beschriebene *Geheimnis der Reziprozität* bei Pratt in dem Kapitel *Anti-Conquest II: The mystique of Reciprocity*. Pratt stützt sich hier auf den Reisebericht von Mungo Park und dessen Ankunftszone in Dallí:

This happened to be a feast day at Dallí, and the people were dancing before the Dooty’s house. But when they were informed that a white man was come into town, they left off dancing, and came to the place where I lodged, walking in regular order, two and two, with the music before them... They continued to dance and sing until midnight, during which time I was surrounded by so great a crowd as made it necessary for me to satisfy their curiosity by sitting still.⁵⁶¹

Dieses Zitat erklärt, wie Mungo Park das örtliche Ritual unterbrach, als er nach Essen und Unterkunft suchte. Es war ein Festtag in Dallí und die Leute tanzten vor Dootys Haus. Aber als sie davon erfahren hatten, dass ein weißer Mann in die Stadt gekommen war, hörten sie auf zu tanzen und kamen zu dem Ort, an dem er untergekommen war in geordneten Schritten, in Zweierpaaren mit der Musik vor ihnen spielend, sie tanzten und sangen bis Mitternacht, als er dann von einer so großartigen Menge umgeben war, die es ihm nötig machte, ihre Neugier zu befriedigen, indem er still dabeisaß.

⁵⁶⁰ „Der Mensch gewährt nur dem Menschen Gastfreundschaft. In der Tat, wie befremdlich wäre es, wenn man hinginge und einem Tier oder gar einer Pflanze Gastfreundschaft gewährte!“, aus: Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, S. 140.

„Welche Konsequenzen sind dann daraus hinsichtlich der Gastfreundschaft zu ziehen? Diese setzt beides zugleich voraus: den Ruf (appel) oder das In Erinnerung rufen (rappel) des Eigennamens in seiner reinen Möglichkeit (zu dir, zu dir selbst sage ich „komm“, „tritt ein“, „ja“) und die Auslöschung des selben Eigennamens („komm“, „ja“, „tritt ein“, „wer auch immer du bist und was auch immer dein Name, deine Sprache, dein Geschlecht, deine Gattung ist, ob du ein Mensch, ein Tier oder göttlich bist.“), ebd., S. 98.

⁵⁶¹ Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, S. 80.

Über Reziprozität erklärt Pratt außerdem, dass Ankunftsszenen eine Konvention von fast jeder Art der Reiseliteratur sind, und sie dienen als besonders ergiebiger Schauplatz, um Beziehungen der Kontaktaufnahme zu umrahmen und die Bedingungen ihrer Darstellung festzustellen. Nach Pratt gilt Mungo Parks Erscheinung in diesem Dorf nicht als Eroberung, sondern als Anti-Eroberung, da seine Anwesenheit in keiner notwendigen Beziehung zwischen ihm und den Leuten aus dem Dorf steht.⁵⁶²

Auf den Seiten bzw. Kapiteln vor der Beschreibung von Gastfreundschaft ist Lenz' Misstrauen zu sehen, das er hier jedoch abstellte. Das heißt, die Szene der Begegnung mit *Hamid Salas* ist von Gegenseitigkeit bestimmt. Lenz wurde nicht nur eingeladen, sondern bekam auch Besuche mit gemeinsamem Essen und musikalischer Darbietung. Dadurch schaffte es Lenz, eine Balance durch Austausch und gegenseitiges echtes Interesse an der Kultur des Anderen zu erreichen. Hierzu wurde in Lenz' Text die bildhafte Darstellung eines Musikers eingefügt:



Abbildung 12: marokkanischer Musiker⁵⁶³

Lenz möchte dem Leser möglicherweise mit dieser Abbildung eines Musikers einen Einblick in das Alltagsleben und in alltägliche Praktiken geben, die das soziale und kulturelle Erbe formen. Daher bieten die Einladungen für Lenz eine Möglichkeit, die Alltagspraktiken der

⁵⁶² Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, S. 81.

⁵⁶³ Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 150

Einheimischen zu beobachten, bzw. die Möglichkeit, diese den Lesern zu vermitteln. Lenz' Vermittlung der Lebensweise der Einheimischen auf Basis seiner Erfahrungen und Beobachtungen der Gastfreundschaft stellen eine Fremdkulturvermittlung dar. Dies zeigt insbesondere, dass die Reziprozität und die Gegenleistung in Lenz' Reisebericht ausschlaggebend für das Fremdverstehen sind. Daher wird im Rahmen des Themas der Gastfreundschaft auf das Konzept des Austausches vor allem eine positive Vermittlung gelegt. Hierzu wird vor allem auf Konzepte des Raums und des Austauschs zurückgegriffen, wobei hier im Besondern mit dem Thema der Gastfreundschaft die gesteuerte Interaktion zwischen Lenz als Gast und den Einheimischen als Gastgeber im Rahmen eines toleranten Treffens⁵⁶⁴ gemeint ist. Lenz' Auseinandersetzung mit den Marokkanern findet auf der Basis von Einladungen zu stundenlangem Essen statt. Hierzu leitet Lenz von den Beschreibungen von Gastlichkeit – das große Essen mit verschiedenen Gerichten – zu den Beschreibungen der Gastfamilien über, wie Lenz es in der folgenden Stelle tut:

Besuche erhielten wir vielfach und auch wir verkehrten viel in den Häusern der Mauren und haben sehr oft dem Essen beigewohnt. Besonders glänzend war ein Frühstück bei den Verwandten eines grossen Scheiifs, der zwar selbst nicht daran theilnahm, dafür aber einen Empfehlungsbrief an einen ziemlich unabhängigen Herrscher eines kleinen Districts im Wad Nun, Sidi Heschem genannt, schickte, dessen Gebiet wir bei unserer Weiterreise durchziehen mussten. Das Frühstück dauerte von früh 8 Uhr bis nachmittags ½ Uhr! Als Einleitung wurden Unmassen von Thee mit allerhand Backwerk genossen, dann kamen in langen Zwischenpausen alle die in Oel schwimmenden Gerichte, Kuskussu, Hammelfleisch, Hühner u.s.w. Und dazu pures Wasser! Zum Schluss wieder Thee und Früchte. Das Interessanteste dabei war aber ein Musikerquartett, die mit einer geradezu beängstigenden Ausdauer auf ihren Instrumenten herumstrichen und dazu sangen, angeblich Liebeslieder.⁵⁶⁵

Die sprachlichen Formeln der Sätze „Besuche erhielten wir vielfach“ und „auch wir verkehrten viel in den Häusern“ zeigt gegenseitige Besuche in diesem privaten Raum an und damit eine gewisse Reziprozität und Gegenleistung zwischen Lenz und den Mauren. Überdies verbindet Lenz das Thema Gastfreundschaft der Mauren mit Erklärungen zum Ursprung der Mauren und ergänzt diese Begebenheiten durch eine Abbildung einer Frau. Er erklärt, dass sie ein Vorfahren unter den Berbern (Urbewohner Marokkos) und eingewanderten Arabern von Spanien nach Marokko haben müsste.

⁵⁶⁴ Brenner, Peter: *Reisebericht in der deutschen Literatur*, ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, S. 87, S. 270.

⁵⁶⁵ Lenz, Oskar: Sliman Steinsalzlager, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 150.

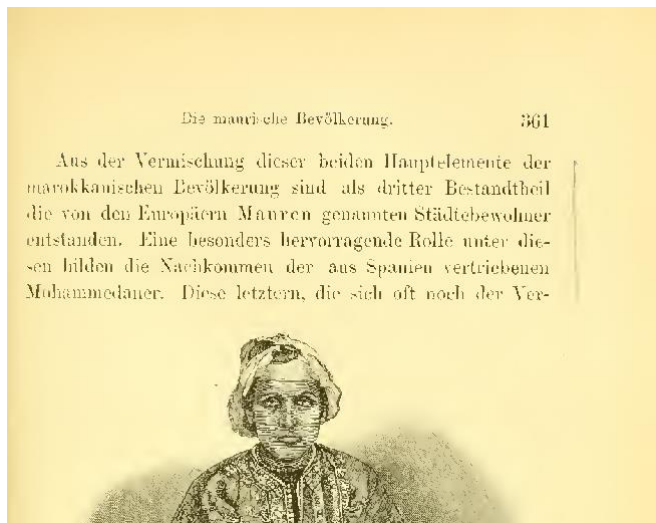


Abbildung 13: Hauscostüm einer maurischen Frau⁵⁶⁶

Die Mauren wurden als Schürfa⁵⁶⁷ bezeichnet.

Les chorfa descendent du Prophète, ils appartiennent à la plus pure noblesse musulmane, et leur illustre ascendance, par un usage spécial au Maghreb, leur vaut les plus extraordinaires avantages. Selon leur origine, ils sont groupés en corporations: on compte à Fez, comme dans le reste du Maroc, principaux groupes de chorfa, les alaouites, qui se rattachent à la dynastie régnante, et les Edrissites, qui descendent de la première dynastie marocaine ; ces groupes divisés en plusieurs branches. On trouve également à fez des chorfa étrangers, Skalli er Iraki, venus de Sicile ou de Mésopotamie, et d'autres venus de Tlemcen, de mascara et de Figuig.⁵⁶⁸

Mithilfe dieser Textstelle kann verstanden werden, dass die Schürfa vom Propheten Mohammed abstammen. Ihre berühmte Abstammung hat eine besondere Bedeutung im Maghreb, die mit außergewöhnlichen Vorteilen verbunden ist. Die Schürfa treten in Zünften auf.

In Fez gibt es, wie im übrigen Marokko, zwei Hauptgruppen von der Schürfa: Die Alawiten, die der herrschenden Dynastie angehören, und die Idrissiden, die aus der ersten marokkanischen Dynastie stammen. Diese Gruppen sind in mehrere Zweige unterteilt. Es gibt auch ausländische Schürfa, die Skalli und Iraki aus Sizilien oder Mesopotamien, und andere aus Tlemcen, Mascara und Figuig.

In Marokko bezog sich das Schürfa-Phänomen auf die herrschende Klasse in Marokko. Die Schürfa hatten gewisse Privilegien. So genossen sie neben der Tatsache, dass die Freundschaft zu ihnen für jeden Muslim eine religiöse Pflicht war, auch das Rechtsprivileg, dass sie von

⁵⁶⁶ Lenz, Oskar: *Marrakesch El Hamra, In: Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 220.

⁵⁶⁷ Schürfa gehören im Wesentlichen zu der Legitimationsvorrichtung der Sultane.

⁵⁶⁸ Aubin, Eugène: *Le Maroc dans la tourmente: 1902-1903*, Paris 2004, S. 322.

Steuern befreit waren. Darüber hinaus wurden ihre Rechte in staatlichen Fonds in der Regel durch öffentliche und private Spenden ausgeglichen.

Unter den Einheimischen fand Lenz sogar Freundschaften: „Wir hatten übrigens unter den Leuten einige Freunde gefunden, die uns von Marrakesch her kannten und die sich unserer aufs beste annahmen.“⁵⁶⁹ Damit zeigt Lenz den Übergang von seiner bloßen Akzeptanz als Fremder zur Stufe der Anerkennung durch die Marokkaner. An dieser Stelle kann in der Gastfreundschaft die natürliche Erweiterung der Freundschaft und Großzügigkeit gesehen werden.

Wir wurden sehr gut aufgenommen, was sich immer zuerst in der gelieferten Muna zeigt und der Art und Weise, wie diese gebracht wird. Um nur einmal ein Beispiel anzuführen, wie diese Munas beschaffen sind, mag erwähnt werden, dass wir, kaum angekommen, reichliches Futter (Stroh und Gerste) für die Pferde geliefert bekamen, dann kamen die persönlichen Geschenke: vier Hüte Zucker, ein Pfund Thee, vier Pfund Kerzen und abends ein so reichliches Essen, dass wir einen grossen Theil verschenken mussten. Dieses Essen bestand zunächst in dem Hauptgericht, Kuskussu, mit Gemüse und gebratenem Fleisch; dann gebratenen Hühnern, Hammelbraten und vielfach auch noch, gewissermassen als ‚Mehlspeise‘, Kuskussu in Milch, oder trockenem Kuskussu mit Zucker, Zimmt, Rosinen u.s.w. Alles aber in grossen Quantitäten, von jeder Speise eine oder auch mehrere Schüsseln gehäuft voll; diese Schüsseln werden mit einem grossen hutartigen Kegel, aus Binsen geflochten und oft hübsch verziert, zugedeckt und in dieser Weise servirt. Kuskussu ist das Lieblingsgericht nicht nur aller Marokkaner.⁵⁷⁰

In diesem Zitat manifestiert sich Gastfreundschaft in einem Bereich zwischen Luxus und Einfachheit: Es fand keine festliche Versammlung statt, sondern eine normale Einladung zu einem alltäglichen Essen. Lenz beschreibt durch dieses Zitat die Gastfreundschaft, die mit einem üppigen, reichhaltigen und vielfältigen Essen verbunden war und damit die Großzügigkeit des Empfangs zum Ausdruck bringt. Die Esskultur Marokkos umfasst viele Bräuche und ist ein wichtiger Teil des marokkanischen Kulturerbes. Die Marokkaner waren gastfreundlich zu Lenz. Hier findet sich ein Kontrapunkt: Die Perspektive der Einheimischen, die in Lenz' Reisebericht präsentiert wird, ist anders gelagert als Lenz' eigene Perspektive, die grundsätzlich als in den politischen Interessen des Imperialismus verwurzelt beschrieben und interpretiert werden kann. In folgendem Zitat wird deutlich, dass die Einheimischen Lenz nicht abgelehnt und nicht ausgegrenzt haben – im Gegenteil: Lenz wurde diesmal wieder auf sehr gastfreundliche Weise mit gutem Essen empfangen, und er durfte sogar Vorräte (Muna) für unterwegs mitnehmen. Die Einheimischen und der Calif (Oberhaupt einer Region) erwarteten hingegen, dass Lenz ihnen Neuigkeiten erzählt:

Wir schlugen die Zelte auf einer Wiese vor der Stadt auf, und bald kamen eine Menge Leute aus derselben, um uns zu sehen. Auch der Chalif blieb bei uns, um Neuigkeiten aus Europa zu hören; für Mittheilungen über die politischen Verhältnisse Europas fand ich immer ein dankbares Publikum. Wir hatten uns kaum in den Zelten eingerichtet, als eine stattliche Muna erschien; ein grosses Schaf, ein grosser Krug Butter, Thee, Zucker und Kerzen, sowie eine Masse Gerste und Stroh für die Thiere. Mein Dolmetsch traf einen alten Freund, den Scheich eines Dorfes in der Oasengruppe Tafilalet, der

⁵⁶⁹ Lenz, Oskar: *Verhandlungen mit den Bewohnern von Tarudant*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 294.

⁵⁷⁰ Lenz, Oskar: *Die offizielle Muna*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 216.

auch auf der Reise nach Fäs begriffen war; auch mein spanischer Begleiter fand einen Landsmann, der sich in Ksor niedergelassen⁵⁷¹

Lenz beschreibt in seinem Bericht auch eine andere Art der Gastfreundschaft, die man als eine aufgezwungene Gastfreundschaft beschreiben kann. Die Einheimischen des Dorfs sind bedürftig, aber gezwungen, dem reisenden Europäer Essen zu geben, weil sie von dem *Sultan* dazu angehalten waren, gastfreundlich zu Lenz zu sein. In dieser Version ist die Gastfreundschaft nicht gegenseitig, es findet keine Entschädigung statt, sondern es besteht ein einseitiger Profit seitens Lenz'. Das empfand Lenz als peinlich und beschrieb dies folgendermaßen:

Wir hatten bisher jeden Abend die offizielle Muna erhalten durch den betreffenden Ortsvorsteher; es ist ganz unmöglich, derselben zu entgehen. Es ist gewiss für jeden Europäer peinlich zu sehen, wie die an und für sich arme Bevölkerung gezwungen wird, dem durchreisenden Fremdling, für den sie absolut kein Interesse, in vielen Fällen Hass und Groll hat, ausser der allerdings billigen Nahrung auch noch theuere ausländische Artikel zu liefern, wie Thee, Zucker und Kerzen, die die armen Leute erst zu hohen Preisen von den Europäern kaufen müssen. Aber es ist nun einmal Gebrauch; will sich der Fremde durch ein Geldgeschenk entschädigen, so gelangt dies stets in falsche Hände. Die den Rumi begleitenden Machazini benutzen diese Gelegenheit gleichfalls gern, um sich ein Extrageschenk zu erpressen, ein Schaf, ein paar Hühner, einen Topf Butter oder was immer, sodass im Allgemeinen die Landbewohner durchaus kein freundliches Gesicht machen, wenn sie einen Europäer mit seinem grossen Gefolge ankommen sehen.⁵⁷²

Lenz nennt also sogar die Gier der Machzanis, die von Lenz' Präsenz im Dorf profitieren, indem sie weitere Geschenke erpressen. Eine weitere aufgezwungene Gastfreundschaft beschreibt Lenz, als er und seine Begleiter die Einladung vom *Kaid* (Oberhaupt) der Region *Sidi Geddar* annehmen mussten:

Wir wandten uns zunächst westwärts und durcheilten den etwas angeschwollenen Wad Rdum; es war nicht so leicht, die schwerbepackten Lastthiere die steilen aufgeweichten Lehmufur hinab- und auf der anderen Seite des Flusses wieder heraufzubringen. Gegen 11 Uhr hielten wir in der Ortschaft Sidi Gedar.⁵⁷³

Charakteristisch für die offizielle Gastfreundschaft, der sich der europäische Reisende nicht entziehen kann, war hier Folgendes:

Wir wurden vom Kaid aufgefordert, in seinem Orte zu bleiben und erst morgen weiter zu ziehen; er wollte uns eine Muna herrichten lassen, was aber erst gegen Abend möglich war. Da wir aber gern weiterwollten, so schlug ich das Anerbieten ab; der Kaid aber, da ihm so die Gelegenheit genommen

⁵⁷¹ Lenz, Oskar: *Ksar El Kbir*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 99.

⁵⁷² Lenz, Oskar: *Gruppe von alten Cactussträuchern*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 96.

⁵⁷³ Lenz, Oskar: *Die Landschaft El Ghariba*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 188.

war, uns zu bewirthen, gab uns als Zehrfennig baares Geld (3 spanische Duros, circa 15 Francs) und wir mussten es annehmen.⁵⁷⁴

Der *Kaid* wollte, dass Lenz in seinem Ort Sidi Gedar bleibt, während die *Muna* (Vorräte) vorbereitet werden. Es lässt sich erkennen, dass der *Kaid* nicht nur Gastfreundschaft anbietet, sondern tatsächlich eine Anfrage bzw. Forderung stellt. Für Lenz kam das Angebot der *Muna* und damit die Gastfreundschaft zu einem unpassenden Zeitpunkt, weil er schnell weiterreisen wollte; daher lehnte er sie ab. Da es für den *Kaid* eine optimale Gelegenheit gewesen wäre, einen Europäer zu bewirten, schenkte er Lenz' Geld, um zumindest unterwegs Essen kaufen zu können („Zehrfennig“). Hieran wird deutlich, dass es sich bei der Interaktion zwischen Lenz und dem *Kaid* um einen komplexen Vorgang der Gastfreundschaft handelt. Es geht um eine forcierte Gastfreundschaft, die zwar als Höflichkeit getarnt wurde, aber im Grunde aufdringlich war. Hingegen lobte Lenz in einem anderen, unten folgenden Zitat die „Araber“ und deren Gastfreundschaft, die er mit „ehrlichem Schutz“ (siehe Zitat unten) verband. Nachdem Lenz einige allgemeine Erläuterungen der arabischen Deszendenz in Marokko gegeben hatte sowie positiv wertend auf deren Intelligenz eingegangen war, erwähnte Lenz auch die Lebensbedingungen eines Teiles der marokkanischen Araber, genauer, nämlich die der Nomaden, die in Zelten leben. Diese Stelle von Lenz' Reiseberichts-darstellung ist besser verständlich, wenn man weiß, dass die französischen lokalen Behörden in Marokko tatsächlich differenzierte Meinungen und Wahrnehmungen zu dem Charakter der Bevölkerungsgruppen haben:

Als zweites Element unter der Bevölkerung Marokkos sind hervorzuheben die Nachkommen derjenigen Araber, welche sich seit ihrer Einwanderung aus dem Orient unvermischt erhalten haben und meistens als Ackerbauer und Nomaden auf dem Lande leben. Von dunklerer Farbe als der Berber, weniger kräftig gebaut als dieser, aber intelligenter und schlauer, wohnen diese Araber noch heute wie vor Jahrhunderten in ihren Zelt-dörfern in den ebenen Theilen des Landes sowie auch jenseits des Atlasgebirges in den breiten Flusstälern am Nordrande der Wüste. Viehzucht ist ihre Hauptbeschäftigung, daneben etwas Getreidebau, so viel als eben nöthig ist. Unter ihnen findet man alte, echt patriarchalische Gestalten, wie sie uns seit frühester Kindheit aus der Bibel bekannt sind, die mit ihrer zahlreichen Familie und den Sklaven ihre Heerden von Ort zu Ort treiben, je nachdem das Futter reichlich vorhanden ist. Eine gewisse Hoheit haben sie gegenüber dem feinen Städtebewohner, dafür findet man bei ihnen auch noch Gastfreundschaft und ehrlichen Schutz.⁵⁷⁵

Im Hintergrund dieser Beschreibung steht ein Vergleich, den Lenz zwischen Mauren, Berbern und Arabern zog. Zwar erwähnte Lenz im Text vor dieser zitierten Stelle, dass der bestehende Berberstamm den Hauptbestandteil der Marokkaner bildet und dass dieser Stamm auch in Algerien und Tunesien zu finden ist, dennoch wurden die Berber von ihm scharf kritisiert und als wild und grausam bezeichnet. Dies findet sich in dieser Textstelle, in der er auch erklärt, wie die Berber zu sein scheinen: „Was die äussere Erscheinung und den Charakter der Berber betrifft, so sind sowol der Amazirg als der Scheich (Singular von Scheluh) gross, kräftig,

⁵⁷⁴ Lenz, Oskar: *Die Landschaft El Ghariba*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 188.

⁵⁷⁵ Lenz, Oskar: *Die maurische Bevölkerung*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 360.

kriegerisch und freiheitliebend, aber auch wild und grausam.“⁵⁷⁶In der folgenden Stelle geht es um eine Beschreibung des Verhaltens der Berber und indirekt ihres Misstrauens. Hier gibt Lenz implizit eine Erklärung für dieses Misstrauen und drückt damit sogar indirekt Verständnis aus, insofern er meint, dass sie nicht aus dem Grund nicht gastfreundlich sind, weil sie Lenz nicht mögen, sondern weil sie vom Sultan oft zur Gastfreundschaft gegenüber Fremden gezwungen worden waren:

In der Nähe unsers Bivuaqs befindet sich ein Duar (Zeltdorf), dessen Bewohner der Kabyle el-Udeia angehören. Die Leute waren nicht sehr freundlich. Offenbar werden dieselben von den Beamten des Sultans, die häufig diesen Weg zurücklegen, zu oft zur Lieferung der Muna herangezogen und ausgeplündert, sodass sie jede fremde Karavane misstrauisch ansehen. Da ich keine Machazini mit mir hatte, war von einer Lieferung der Muna hier keine Rede; ich beanspruchte dieselbe natürlich auch nicht, sondern wollte nur für gutes Geld Gerste für die Pferde. Aber man behauptete, es gäbe überhaupt nichts im Dorfe, und ich musste erst stundenlang in der Nachbarschaft herumschicken, bis sich Stroh und Gerste für die Pferde fand.⁵⁷⁷

Wir sehen in der Textstelle hier also weniger *fehlende* Gastfreundschaft, sondern mehr die Folge von zu stark *forcierter* bzw. *aufgezwungener* Gastfreundschaft. Des Weiteren erlebte Lenz das gleiche mit den Bewohnern von el Udeia, die Lenz gegenüber nicht gastfreundlich waren, was sich erstens darin zeigte, dass sie ihm keine Muna (Vorräte) geliefert haben, weil er diesmal keine Machazini als Begleitung hatte, und zweitens darin, dass er Probleme hatte, bei ihnen Gerste für seine Pferde zu kaufen. Somit hält Lenz fest, dass die Dorfbewohner nicht von sich aus nicht gastfreundlich sind, sondern dass die Erpressungen und Forderungen der Beamten des *Sultans* bei den Bewohnern der Kabyle el-Udeia Misstrauen gegenüber fremden Karavanen bewirkten, was dazu führte, dass die Bewohner gegenüber Fremden nicht hilfsbereit und gastfreundlich waren, sondern eher ablehnend.

5.3.3 Pierre Loti: *Gastfreundschaft* im Sinne von *Überraschung, Interaktion, Geschenk*

Vor Beginn der folgenden Analyse werden die Textstellen, auf die in der Analyse eingegangen wird, tabellarisch aufgelistet.

Aspekt	Seite	Tag in Lotis Reisebericht (Reisebericht als Tagebuch) 1890
Entdeckung	S. 6	Zweiter Tag des Aufenthalts in Marokko
Interaktion/Teilnahme an Feierlichkeiten	S. 92	Dreizehnter Tag des Aufenthalts in Marokko
Erpressung	S. 223	Siebenundzwanzigster Tag des Aufenthalts in Marokko

⁵⁷⁶ Lenz, Oskar: *Die Landschaft El Ghariba*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 359.

⁵⁷⁷ Lenz, Oskar: *Ras el-ma-Kabyle el-Udeia*, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 159.

Einladung	S. 213	Sechszwanzigster Tag des Aufenthalts in Marokko
Bekanntschaft	S. 250	Dreißigster Tag des Aufenthalts in Marokko
Bewunderung	S. 256	Einunddreißigster Tag des Aufenthaltes in Marokko
Bewunderung	S. 263	Einunddreißigster Tag des Aufenthaltes in Marokko
Enttäuschung	S. 316	Dreiunddreißigster Tag des Aufenthalts in Marokko

Tabelle 10: Textstellen zur Gastfreundschaft bei Loti

Lotis Produktion von alltäglichen Aufzeichnungen, die er in Form eines Tagebuchs notierte, verleiht insbesondere mit dem Thema der Gastfreundschaft seinem Text mehr Empfindungen des Autors als nur die Betonung der äußerlichen Beschreibungen, obwohl Loti durch den gesamten Reisebericht hinweg den räumlichen Kontext aufrechtzuerhalten versuchte. Dieses Merkmal ist schon in dem Titel des Reiseberichts *Au Maroc* zu erkennen.

Obwohl Lotis Reisebericht *Au Maroc* im Rahmen einer diplomatischen Mission geschrieben wurde, zeigen seine Beschreibungen und Darstellungen von Empfindungen, wie er von dem traditionellen Charakter des Landes berührt worden ist. Er wurde von manchen Einheimischen, vornehmen Personen und sogar auch von dem *Sultan Mulai al-Hassan I.* eingeladen, den Loti in mehreren Zeilen bewunderte. Er beschrieb, dass dieser ein schönes Gesicht und eine majestätische Haltung habe: „[...] beau visage, [...] attitude majestueusement droite [...]“.⁵⁷⁸ Es kam auch zu weiteren Gastfreundschaftsangeboten, die es Loti ermöglicht haben, einigen anderen Einheimischen zu begegnen, wobei der Autor jeweils seine Erfahrung und seine neuen Empfindungen beschreibt – angefangen in der ersten besuchten Stadt Tanger bis zur letzten Etappe seiner Reise in der marokkanischen Wüste.

In Tanger kommt erstmalig die Anziehungskraft dieses Landes zum Vorschein. Hier erhielt Loti die Hilfe einiger Franzosen im Dienst von *Sultan Mulai al-Hassan I.* Dadurch konnte Loti in die Lage versetzt, die Stadt Fez, die Märkte und die Basare zu besuchen. Dort entschied Loti, sich marokkanisch anzukleiden, um sich in der Stadt frei bewegen zu können und Dinge und Menschen näher zu sehen: „[...] il est certain que le costume arabe est indispensable à Fez, pour circuler en liberté et voir d'un peu près les gens et les choses.“⁵⁷⁹

Diese Tracht verleiht Loti äußerlich eine Art neue Identität, da Kleidung (von den Einheimischen) immer als ein Symbol gesehen wird. Dadurch wurde es für Loti einfacher, Privilegien zu erhalten und zugleich seine Identität als Europäer zu verstecken. Er betritt damit Moscheen, die für Europäer nicht zugelassen sind, und ihm ist es möglich, den *Sultan Mulai Hassan I.* zu besuchen und verschiedene Städte in der Gesellschaft des Wesirs durchqueren zu können.

⁵⁷⁸ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 172.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 157.

Die erste Gastfreundschaft erhielt Loti in Tanger von der französischen Delegation, in deren Nähe das Labyrinth der kleinen engen Gassen unter weißen Kalk begraben ist, die Loti zufolge ‚seit der alten Zeit‘ unverändert geblieben waren.

Dans la grande rue, qu’il nous faut traverser, il y a bien quelques boutiques espagnoles, quelques affiches françaises ou anglaises, et, à la foule des burnous, se mêlent, hélas! Quelques messieurs en casque de liège ou quelques gentilles misses voyageuses, ayant des coups de soleil sur les joues. Mais, c’est égal, Tanger est encore très arabe, même dans ses quartiers marchands. Et plus loin – aux abords de la légation de France où l’hospitalité m’est offerte – commence le dédale des petites rues étroites ensevelies sous la chaux blanche, demeuré intact, comme au vieux temps.⁵⁸⁰

Mit diesen Beschreibungen spiegelt Loti den kosmopolitischen Charakter der Stadt Tanger wider, indem er die Grenzümräume zwischen der Moderne (französische Delegation) und dem traditionellen Aspekt (‚Labyrinth‘ und ‚wie in der alten Zeit‘) betrachtet. Damit hebt der Autor die Unbestimmtheit der unterschiedlichen Aspekte der Stadt hervor, die seiner Ansicht nach nicht zu der Stadt passen. Deshalb resultiert aus der Bewahrung des traditionellen Aspektes eine unkontrollierbare Dynamik der Stadt und somit auch eine Aufteilung der Stadt zwischen Moderne und Traditionen (Konservatismus) trotz zunehmender europäischer Präsenz. Schon in dem Préface deutete Loti darauf hin, dass der *Sultan* den traditionellen Aspekt im Lande behalten möchte: „Quant à S. M. le *Sultan*, je lui sais gré d’être beau; de ne vouloir ni parlement ni presse, ni chemins de fer ni routes; de monter des chevaux superbes.“⁵⁸¹ Und deshalb fehle noch sowohl Infrastruktur wie Eisenbahnen und Straßen als auch das Parlament und die Presse, was den Schritt zur Moderne nicht begünstigt:

Gardons la tradition de nos pères, qui semble un peu nous prolonger nous-mêmes en nous liant plus intimement aux hommes passés et aux hommes à venir. Dans un vague songe d’éternité, vivons insouciant des lendemains terrestres, et laissons les vieux murs se fendre au soleil des étés, les herbes pousser sur nos toits, les bêtes pourrir à la place où elles sont tombées. Laissons tout, et jouissons seulement au passage des choses qui ne trompent pas, des belles créatures, des beaux chevaux, des beaux jardins et des parfums de fleurs.⁵⁸²

Eine weitere Beschreibung im Rahmen einer offiziellen Einladung bei einem *Kaïd Abassi* vermittelt nicht nur die Vorteile und Privilegien, die diese *Kaïds* sich in Marokko im 19. Jahrhundert zu Nutze machen, sondern auch die Rolle der *Kaïds* als Verwaltungsapparat. Die *Kaïds* wurden vom *Sultan* als „Augen“ und „Ohren“ in den Nachbarschaften und Dörfern eingesetzt. Ihre Funktion besteht darin, sich nicht nur an der Aufnahme und am Empfang der europäischen und wichtigen Persönlichkeiten zu beteiligen, sondern auch an den Repressionen der Einheimischen.

⁵⁸⁰ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S.3 .

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd., S. 6.

C'est le caïd Abassi, l'un des favoris du sultan, un vieillard à tête extrêmement intelligente et rusée, dont la fille, paraît-il, épousa, à Fez, le grand vizir, en noces splendides. On a tenu à s'arrêter chez lui, à cause de sa mona, qui est réputée dans tout le Maroc.

Le pays continue de s'aplanir et les montagnes de s'éloigner. Toujours du sable et des asphodèles. Nos horizons deviennent peu à peu de grandes lignes droites, unies comme la mer, et semblent de plus en plus immenses. Vers midi, nous faisons halte, pour déjeuner, au village de ce caïd. Il ressemble à tous les autres villages marocains. Les chaumières, en terre séchée, y sont basses et recouvertes de roseaux, et entourées de haies épineuses en cactus bleuâtres. Des cigognes y ont bâti des nids sur tous les toits, et des sauterelles bruissent partout alentour.

Après avoir déjeuné sous notre tente encombrée de monstrueuses pyramides de couscous, nous sommes invités à prendre le thé chez le caïd. Sa maison est la seule du pays environnant qui soit bâ>le on maçonnerie. Elle est entourée comme une citadelle d'une série de petits remparts très vieux, en briques garnies d'un enduit jaunâtre. En outre, de formidables haies de cactus la rendent presque inaccessible. Sur un jardin intérieur, plein d'orangers, elle ouvre par trois arcades mauresques blanchies à la chaux.⁵⁸³

Durch dieses Zitat, in dem die Beschreibung der marokkanischen Traditionen im Vordergrund steht, fordert Loti uns auf, sich die Privilegien des *Kaids Abassi* als Favoriten des *Sultans*, Symbol der Macht und des Staates, vorzustellen. Zu dieser Zeit des 19. Jahrhunderts war Staat und *Sultan* nicht voneinander zu trennen und wiesen sogar auf die gleiche Macht hin.⁵⁸⁴ Loti entschloss sich einen kurzen Aufenthalt beim *Kaid Abassi* zu machen, da Loti und seine Begleitung von diesem *Kaid* gute Vorräte erhielten, die sie für ihre Weiterreise benötigen. In diesem Kontext beschrieb Loti detailliert den *Kaid*, seinen Reichtum und seine familiäre Umgebung. Loti fasste nicht nur seine Begeisterung für die starke Persönlichkeit des *Kaids* und seiner Intelligenz in Worte, sondern hörte auch nicht auf, die Natur und die marokkanische Architektur zu beschreiben, die das Haus des *Sultans* repräsentiert. Das Mittagessen mit Couscous und die Einladung des *Kaids*, den Tee zu Hause zu sich zu nehmen, kann nur auf das Wohlwollen und die Gastfreundschaft dieses *Kaids* hinweisen.

Im Gegensatz zu der Form von Gastlichkeit, die Loti bei *Kaid Abassi* vorfand, beschreibt er eine andere Form beim *Kaid El-Méchouar*, der Botschafter. Loti bringt in dem folgenden Zitat dessen strengen Regeln zur Sprache.

Nous sommes invités à déjeuner chez le caïd El-Méchouar (introduceur des ambassadeurs). Et nous nous y rendons à cheval, précédés de ses gardes à large turban, à canne énorme, qu'il a envoyés au-devant de nous jusqu'à nos portes.

⁵⁸³ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 92 f.

⁵⁸⁴ Vgl. Boujrouf, Said et al: (ed.), *Les territoires à l'épreuve des normes: référents et innovations: contributions croisées sud-africaines, françaises et marocaines*. Impression Al Wattaniya, 2009. Marrakesch, S. 200-217.

La grande cour de sa maison est encore plus belle que celle du vizir de la guerre. Elle est plus ancienne surtout, et les années, les siècles, en ont atténué, avec leur effacement inimitable, les couleurs et les ors.

Des rangées de portiques intérieurs donnent accès sur cette cour. Leurs couronnements en bois de cèdre sont composés de ces milliers de petits compartiments géométriques juxtaposés, qui donnent l'impression des rayons de cire patiemment construits par les abeilles; mais, à l'arrangement général de ces innombrables petites choses, un je ne sais quoi a présidé, qui est le génie de l'art arabe et qui en fait un ensemble harmonieusement simple. Tous ces dessus de porte, quand nous entrons, sont chargés, comme des balcons très larges, chargés à se rompre, de femmes voilées de blanc, qui se penchent, silencieuses, pour nous regarder.⁵⁸⁵

Die Einladung zum Mittagessen im großen Haus des *Kaid El Méchouar* verlief nach anderen Regeln: Loti muss die Einladung annehmen. Loti muss die Einladung annehmen. Sobald der *Kaid El-Méchouar* sein von dem *Sultan* zugewiesenes Territorium betritt, verlieren die Vertreter bzw. Gesandten einer europäischen Botschaft ihre Bewegungsfreiheit. Das zeigt sich in der Anweisung des *Kaids*, dass bewaffnete Soldaten die französischen Gäste bzw. Gesandte begleiten und kontrollieren sollen. Es scheint so, als ob diese strengen Regeln zum Schutz für die europäischen Gäste gedacht sind; dennoch ist festzustellen, dass dahinter auch eine Art Kontrolle steckt. Wahrscheinlich könnte die Rolle des *Kaids El-Méchouar (introduceur des ambassadeurs)* darin bestehen, Gesandte der europäischen Botschaften einzuladen, um sie zu kontrollieren und von ihnen Informationen über ihren Aufenthalt in Marokko zu erhalten. Diese Kontrolle zeigt sich in den Beschreibungen der Soldaten, deren Zahl wahrscheinlich sehr hoch war und die Loti mit Bienen assoziiert. Loti sieht, dass der strenge Charakter dieses *Kaids* auch deutlich in seinem Haus zum Vorschein tritt, in dem die Frauen verschleiert bleiben. Wahrscheinlich lädt dieser *Kaid* öfter fremde Gäste ein, deshalb lässt er seine Frauen unerkannt bleiben. Daraus können wir schließen, dass der *Kaid* wahrscheinlich verpflichtet ist, jeden Ausländer zu beobachten, sobald er das für ihn von dem *Sultan* zugewiesene Territorium betritt. In diesem Rahmen dient Lotis Einladung bei dem *Kaid El- Méchouar* vielleicht dem Ziel, Informationen von ihm zu bekommen, die der *Kaid* an den *Sultan* weiterleiten könnte. Es lässt sich also feststellen, dass dieser *Kaid* administrativ und politisch dient.

5.3.4 Pierre Loti: Gastfreundschaft bei den marokkanischen Juden

Insbesondere beim Empfang Lotis von einer jüdischen Familie in der Mellah von *Meknes*, wird Gastfreundschaft eindrucksvoll beschrieben. Die Einladung fand im Rahmen eines ihm versprochenen Besuchs bei einem jüdischen Marokkaner statt, der in der Mellah von *Meknes* wohnte. Dieser Besuch erfolgte nach einer gescheiterten Weiterreise von Loti und seiner Begleitung:

Voici notre ami d'hier au soir qui vient à notre rencontre, averti sans doute par la rumeur de la foule saluant notre arrivée. Il a toujours sa jolie figure douce, mais vraiment, pour un millionnaire, il est

⁵⁸⁵ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 236.

bien mal mis: une robe fanée, unie, incolore, quelconque. C'est l'usage, paraît-il, pour ces juifs riches d'affecter dans la rue ces airs simples.⁵⁸⁶

Allerdings lässt die Verwendung der Wortwahl „notre ami d'hier soir“ [„Unser Freund von Abend“] den Schluss zu, dass Loti schnell Freundschaften mit vornehmen Einheimischen, die Einfluss in dem Land haben, schließen konnte. Er gibt seinem Text mehr Anschaulichkeit, indem er in seinen Beschreibungen ausführlich auf den wohlhabenden jüdischen Marokkaner eingeht und dessen gutes Aussehen und Kleidung in Verbindung mit den Gebräuchen des Landes beschreibt.

Loti indiziert die äußeren Lebensverhältnisse und die Lage des besuchten Hauses, das sich am Rande eines Baches voller Müll befindet und dessen Tür sehr bescheiden, sehr klein, sehr niedrig ist und sich am Rande eines Baches voller Müll befindet. Aber innerhalb des Hauses befindet sich Loti mit seiner Begleitung in einem seltsamen Luxus, den er wie folgt beschrieb:

La porte de sa maison est bien modeste aussi, toute petite, toute basse, au bord d'un ruisseau plein d'ordures...Mais, au dedans, nous nous arrêtons saisis devant un luxe étrange, devant un groupe de femmes couvertes d'or et de pierreries, qui nous accueillent souriantes, au milieu d'un décor des Mille et une Nuits. Nous sommes dans une cour intérieure, à ciel ouvert, avec, tout alentour, une colonnade et des arcades dentelées. Des mosaïques miroitantes recouvrent le sol et les murs jusqu'à hauteur d'homme; au-dessus, commencent les arabesques variées à l'infini, les étonnantes dentelles de pierre, rehaussées de bleu, de vert, de rouge et d'or. Les artistes patients qui ont décoré cette maison sont les descendants de ceux qui sculptaient les palais de Grenade, et ils n'ont rien changé, depuis tant de siècles, aux traditions d'art que leurs pères leur avaient léguées; ces mêmes broderies de fées, qu'on admire à l'Alhambra sous une couche de poussière, apparaissent ici dans tout l'éclat de leur fraîcheur neuve.⁵⁸⁷

Loti und seine Begleitung waren von diesem Empfang überrascht, sie waren von dem fremden Luxus dieses Innenraums ergriffen, der sehr stark mit dem schmutzigen Elend und dem Gestank der Straße kontrastiert. All dieser „unerwartete Reichtum“ scheint für Loti und seine Begleitung einem Traum aus „Tausend und einer Nacht“⁵⁸⁸ zu entspringen und erinnert Loti daran, dass die Juden, die er schließlich mit einer angesehenen Vergangenheit verbindet, eine bedeutende Rolle in Andalusien, in der goldenen Zeit, gespielt haben – der Zeit der arabisch-muslimischen Zivilisation, deren „unnachahmliche Geheimnisse“ sie verewigen konnten. Diese ausführliche Beschreibung reflektiert die verführerische Wirkung der Wohltätigkeit des Marokkaners auf Loti und seine Begleiter.

Loti führt seine Eindrücke über diese Familie weiter, indem er die Herrin des Hauses (*la maitresse de la Maison*) genauer beschreibt, deren Empfang herzlich und sogar ausgezeichnet gewesen sei:

Toutes ces petites fées nous tendent la main, avec de gentils sourires; l'accueil de la maîtresse de la maison est cordial et même distingué; elle est la plus somptueuse de toutes; sa jupe de velours cramoisi, son corsage de velours bleu de ciel, disparaissent sous des dorures en relief, et, dans les

⁵⁸⁶ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 316.

⁵⁸⁷ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 316.

⁵⁸⁸ De Régnier, Henri: *Henri de Régnier et l'Orient: De Stamboul à Damas*, Al- Mudarris, Paris, 2022, S. 29.

anneaux de ses oreilles, sont enfilées des perles fines et des émcraudes grosses comme des noisettes.⁵⁸⁹

Einmal bei den Gastgebern angekommen, wurden Loti und seine Begleitung von der Familie prächtig begrüßt. Loti verpasste nicht die Gelegenheit, die Frauen, die er während dieses Besuchs sah und in schönen traditionellen Kleidern vorfand, als Gastgeberinnen zu bezeichnen. Während des ganzen Empfangs zeigte die Gastgeberin Loti gemäß perfekter Anmut. Die Frauen, die Loti mit der Gastgeberin sah, trugen schöne traditionelle Kleidung; sie waren freundlich und lächelten. Loti lobt den sympathischen, erfolgreichen Empfang, der bei ihm eine ausgezeichnete Erinnerung hinterließ.

Nous n'étions jamais entrés dans une grande maison juive, et toute celle richesse inattendue et inconnue nous semble un rêve, après la misère sordide et les puanteurs delà rue. Nous refusons de déjeuner, malgré les instances de nos hôtes; mais on a Pair si heureux de nous recevoir que, pour ne pas faire de peine, nous acceptons une tasse de thé. C'est au premier étage que ce thé va nous être servi; montons par un étroitescauer de mosaïques aux marches très raides, suivis de toutes les petites femmes en costumes d'idoles; traversons une galerie supérieure festonnée, ajourée, dorée, et entrons dans un salon décoré en style d'Alhambra, pour nous asseoir par terre, sur des coussins de velours et de merveilleux tapis. Par terre également, notre thé aux aromates fume dans des théières et des samovars en argent d'une grande richesse.⁵⁹⁰

Dies zeigt sich deutlich in dem obigen Zitat von Loti, in dem sowohl eine Annäherung an die fremde Kultur in einer positiven Hinsicht stattfand als auch eine Vorliebe für den Orient auftauchte. Der exotische Charakter beschränkt sich auf einige ästhetische Kriterien. Entsprechend wird das Haus des vornehmen Juden beschrieben: schimmernde Mosaik bedecken den Fußboden und die Wände bis zur Höhe des Menschen; unendliche, vielfältige Arabesken, erstaunliche Steinschnüre, die blau, grün, rot und goldfarben geschmückt sind. Indem Loti diese Begriffe auf die marokkanische Kultur zurückführt, spricht er seine Faszination für die marokkanische Kultur an. Offensichtlich ist Loti beeindruckt von der Schönheit und der Exotik der andalusisch-arabischen Kultur aufgrund ästhetischer Kategorien, die sich auf die glücklichen Zeiten der „Alhambra“ beziehen, die als Stadt „immer noch sehr arabisch“ sei. Dieses Gefühl der Exotik bei Loti steht in Verbindung mit den unveränderten traditionellen Aspekten. Wie das beschriebene arabeske Architekturstil.⁵⁹¹

Die Exotisierung des Fremden ist in diesem Zitat durch lexikalische Entsprechungen bekräftigt, z. B.: „les petites femmes en costumes d'idoles; une galerie supérieure festonnée, ajourée, dorée.“ Die Exotisierung tritt in diesem Zitat auch in Form von Assoziationen „en style d'Alhambra“ auf. Exotisierung in diesem Kontext vermittelt Lotis Standpunkt.

5.3.5 Pierre Loti: *Gastfreundschaft, Enttäuschung, Nostalgie*

Sowohl Empathie als auch Verachtung erweisen sich als entscheidend für Lotis folgende Reiseetappen von Tanger über Larache, Elksar El Kebir, die Ebene Sebou, das Zerhourn bis

⁵⁸⁹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 318.

⁵⁹⁰ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 318.

⁵⁹¹ Vgl. Ebd., S. 319.

Fez. Jeder Zwischenstopp, an dem Loti willkommene *Muna*, d. h. Vorräte, Nahrung, Übernachtung und Gastfreundschaft der Einheimischen, erhielt, war kurz. Die Bewirtung geschah meistens auf Befehl des *Sultans Mulai al-Hassan I.*

Loti führte seine Reise weiter bis nach Fez. Die Stadt ist seiner Darstellung zufolge im Allgemeinen eine graue und dunkle Stadt, die Traurigkeit hervorruft. Dies betrifft insbesondere den schweren Zugang zu den Bewohnern, sodass Loti sich einsam fühlt:

les premiers jours, de sentir autour de soi le labyrinthe de ces petites rues trop étroites, et la présence de tous ces gens, dédaigneux ou hostiles, qui ne vous tolèrent dans leur ville que par contrainte et qui volontiers vous laisseraient comme un chien mourir par terre; et toutes ces portes de quartiers solidement fermées; et, fermées aussi, les portes des grands remparts emprisonnant le tout; et, au-delà, l'obscurité des campagnes sont plus inhospitalières encore que la ville, qui sont sans routes pour fuir, et où habitent des tribus qui coupent les tête ...⁵⁹².

Darüber hinaus ist in diesem Zitat eine Enttäuschung darüber zu erkennen, dass die Einheimischen in *Fez* nicht gastfreundlich sind. Für Loti stellt das ein Hindernis dar. Obwohl die Hauptmotivation Lotis für die Reise nicht die Suche nach Bekanntschaften war, so findet er nach der Interaktion mit den Einheimischen von *Fez* diese als feindselig und intolerant. Er meint sogar, dass die Einheimischen weniger gastfreundlicher seien als die Stadt *Fez* selbst. Dieser eigentlich unmögliche Vergleich zeigt die Wahrnehmung einer gewissen Ablehnung seitens der Einheimischen von *Fez* auf. Loti drückt seine Einsamkeit in einem inneren Monolog aus, dessen Sinn nach Todorov „die Charakterisierung einer Person sein kann“⁵⁹³.

Es geht um eine isolierte Beschreibung in einer Situation, in der die Einheimischen nicht interagieren. Da ihm der Austausch in *Fez* fehlte, fehlt auch die Dynamik der interaktiven Erzählungen in diesem Teil. Es war das Ziel Lotis in *Fez*, wie er auch bereits am Anfang erwähnt hat, arabische Kleidung zu besorgen, um Menschen und Dinge zu entdecken. Aber hier merken wir, dass bei Loti Beschreibungen der Reziprozität fehlen, weil ihm eine gewisse Intensität der Interaktion mit den Einheimischen fehlte. Das Ziel ist eine sichere Reise im Austausch mit den Einheimischen.

Mit dem Verb ‚*sentir*‘ (fühlen) bestärkt Loti, dass er emotionell verletzt ist. Es könnte sein, dass diese Ablehnung an Lotis eigenem Verständnis lag. Vielleicht waren die Einheimischen in der Wirklichkeit gegenüber Loti nicht ablehnend, sondern nur von Loti missverstanden worden.

Das Verb *sentir* verweist auf Lotis persönliche Empfindungen und Interpretationen. Daher spiegelt dieses Verb die Abwesenheit der Reziprozität mit den Einheimischen wider, wenn Loti betont ‚*sentir autour de soi*‘ (um sich herum fühlen), welches subjektiv auszulegen ist.

Das folgende Unterkapitel verdeutlicht, inwieweit der Reisebericht von Lenz Wahrnehmung und Bewertung der Gastfreundschaft von seinem Vorgänger Rohlfis übernommen hat.

⁵⁹² Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 154.

⁵⁹³ Todorov, Tzvetan: *Die Kategorien der literarischen Erzählung*, S. 263.

5.4 Exkurs zur intertextuellen Dimension der Reiseberichte im Hinblick auf das Thema *Gastfreundschaft*

Es ergeben sich zwischen den ausgewählten Autoren manche intertextuellen Bezüge und Übereinstimmungen in den Darstellungen des Themas Gastfreundschaft: Lenz erwähnt die Wichtigkeit des *Großscherifs* von Uesan *Mulai Abdesalam* in Anlehnung an Rohlfs' Reisebericht und verglich die Rolle dieses *Großscherifs* in Rohlfs' Zeiten mit der Zeit, in der er (Lenz) gereist war. Rohlfs hat im zwölften Kapitel seines Reiseberichts *Aufenthalt beim Grossscherif von Uesan* über den Scherif und seinen hohen religiösen Posten in der marokkanischen Gesellschaft geschrieben, als er bei ihm als Gast eingeladen war.

Im folgenden Zitat erwähnt Lenz in dem Unterkapitel des ersten Kapitels, *Scherif von Wasan*⁵⁹⁴, die Rolle des Scherifs und den Umstand, dass Rohlfs ihn durch seinen Reisebericht bekannt gemacht hatte:

Der durch Gerhard Rohlfs allgemein bekannt gewordene Scherif von Wasan, Hadsch Abd'esalem, der allerdings bei einem grossen Theile des niedern Volkes einen gewissen Einfluss hat. Wenn erzählt wird, dass dieser Mann gewissermassen die Stellung eines marokkanischen Papstes eingenommen hat, so ist das heutzutage durchaus nicht mehr der Fall. Als Scherif geniesst er natürlich eo ipso ein gewisses Ansehen, aber dasselbe wird jetzt kaum viel grösser sein als das der übrigen Schurafa. Er hat allerdings ausgedehnte Besitzungen, weiss sich auch neuerdings durch wiederholte Bettelreisen in Algerien Geld zu verschaffen, hat aber doch von seinem Nimbus viel verloren. Der Regierung ist er vielfach unbequem, und bei der Bevölkerung hat er durch Annahme einiger europäischer Gebräuche viel an Heiligkeit verloren. Nicht wenig hat gewiss dazu beigetragen die Ehe mit einer Christin, einer ehemaligen englischen Gouvernante in Tanger, von der er mehrere Kinder hat. Trotz aller Versprechungen, die er seinerzeit beim Schluss dieser Verbindung gab, vernachlässigt er neuerdings diese Frau in jeder Weise, wie das eben nach den morgenländischen Begriffen über die Ehe nicht anders zu erwarten war, und ist dieselbe selbst finanziellem Ungemach ausgesetzt. Die ausgedehnte Verwandtschaft dieses Mannes hat diese Ehe nie anerkannt und sucht natürlich auf alle Weise einen etwaigen Einfluss der ungläubigen Frau zu hintertreiben. Dieselbe wohnt gegenwärtig allein mit ihren Kindern in einem Häuschen auf der elmarschan genannten kleinen Hochebene im Südwesten der Stadt, wo sich auch einige Villen von Europäern befinden.⁵⁹⁵

An dieser Stelle gibt Lenz keine Quelle an und zitiert nicht direkt, obwohl es sich offensichtlich um einen intertextuellen Bezug handelt. Diese intertextuelle Referenz bietet Informationen über den Scherif von *Uesan* und verweist auf Rohlfs' Text, durch den der Scherif von *Uesan* für westliche Reisende und Forscher bekannt wurde. Damit fällt dieser intertextuelle Bezug in der Textstelle, in der Lenz die Stellung des *Großscherifs* von *Uesan* zwischen Rohlfs' Anwesenheit in Marokko 1862 und seiner eigenen (Lenz') Zeit verglich, in die von Genette beschriebene Kategorie der Metatextualität⁵⁹⁶. In Lenz' Intertext wurde der kulturelle Vergleich angestellt, in dem der Scherif von *Uesan* mit dem Papst verglichen bzw. als ‚marokkanischer‘ Papst bezeichnet wurde. Die Darstellung, auf die sich Lenz bezieht, lautet in Rohlfs' Reisebericht folgendermaßen:

⁵⁹⁴ In Marokko schreibt man die Stadt *ouzzane*. Lenz schrieb *Wasan* und Rohlfs schrieb *Uesan*. Die drei unterschiedlichen Schriftarten verweisen auf die gleiche Stadt.

⁵⁹⁵ Lenz, Oskar: *Scherif von Wasan*. In *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, S. 26-27.

⁵⁹⁶ Siehe den ersten Teil der Arbeit, S. 69.

ich ging nach Uesan zum Grossscherif Sidi elhaj-Abd-es Ssalam. Da hernach noch ausführlicher von dieser merkwürdigen Persönlichkeit die Rede sein soll, beschränke ich mich darauf, hier anzuführen, dass er der grösste Heilige von Marokko ist und im ganzen Nordwesten von Afrika unter den Mohammedanern ungefähr dieselbe Rolle spielt, wie der Papst bei den ultramontanen Katholiken.⁵⁹⁷

Rohlfs' Erwähnung ist auch in einem anderen Unterkapitel in Lenz' Reisebericht *Die Stadt Wasan* zu finden, wo Lenz auf Rohlfs' Informationen über den Scherif von Uesan in seinem Text verweist, ohne Rohlfs' Reisebericht als Quelle zu nennen:

Die Stadt Wasan ist bekannt als Stammsitz einer grossen Scheriffamilie, deren jetziger Chef, Hadsch Abd-es-Salem, bekanntlich mit Gerhard Rohlfs sehr befreundet war und ihn durch wirksame Empfehlungsbriefe für seine Reisen im Süden von Marokko kräftig unterstützt hat. Wie schon früher erwähnt, ist die Position dieses Mannes nicht mehr dieselbe wie ehemals. Schurafa geniessen in Marokko allerdings ein grosses Ansehen, aber die vornehmsten Schurafafamilien sind doch die des regierenden Sultans elFilali, sowie die ehemalige Dynastie der Idriden. Die Nachkommen der letztern haben in einigen Theilen Marokkos noch grossen Einfluss und haben viele Anhänger; sie sind der regierenden Dynastie feindlich gesinnt und suchen sogar zu beweisen, dass die *Elfilali* überhaupt nicht *Schurafa* sind.⁵⁹⁸

Dadurch bilden diese Textstellen historische Parallelen, sodass die beiden Reiseberichte von Lenz und Rohlfs explizit in einem Verhältnis zueinander stehen. Die Funktion dieses Verweises ist eine Reaktion auf den vergangenen Text von Rohlfs. Neben den intertextuellen Bezügen gibt es auch erschließbare Verweise und Übereinstimmungen zwischen den Reiseautoren hinsichtlich der Themen, die im Zusammenhang mit dem Thema der Gastfreundschaft behandelt werden, wie z. B. der Empfang, die Begegnung mit dem Anderen, Reziprozität mit dem Anderen und die Gabe für den Anderen, bedingte und unbedingte Gastfreundschaft, Gastfreundschaft im Sinne einer Pflicht. Diese Übereinstimmungen werden in den folgenden Unterkapiteln vergleichend diskutiert.

5.5 Vergleich der Einzelanalysen

In diesem Kapitel hat sich herausgestellt, dass die Gastfreundschaft ein drittes fruchtbares Kulturthema für die Analyse der ausgewählten Reiseberichte ist. ‚Gastfreundschaft‘ bzw. ‚gastfreundschaftlich‘ bilden häufig genannte Referenzbegriffe bei der Beschreibung des Austausches zwischen den Reiseautoren und den Einheimischen und der Fokus auf das Thema Gastfreundschaft hat daher in der vorliegenden Untersuchung einige wichtige Eindrücke und Darstellungen der Reisenden zum sozialen und kulturellen Leben im Marokko des 19. Jahrhunderts zum Vorschein gebracht.

Die beschriebene Gastfreundschaft war ein besonderes und entscheidendes Prinzip der gegenseitigen Annäherung zwischen den Reiseautoren und den Einheimischen. Dieses Prinzip, letztlich die positiven Einstellungen der von den Reiseautoren besuchten Marokkaner

⁵⁹⁷ Rohlfs, Gerhard: Kapitel 1: Ankunft in Marokko. In: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 10.

⁵⁹⁸ Rohlfs, Gerhard: Kapitel 1: Ankunft in Marokko. In: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 113.

gegenüber westlichen Fremden, gab jedem der drei Reiseautoren eine Gelegenheit, sich besser an die für ihn fremde Gesellschaft anzupassen. Mit dieser Anpassung veränderten die ausgewählten Reiseautoren zugleich ihr Bild von Marokko sowie ihrer eigenen Einstellung und Identität: Rohlfs nahm durch seine Verkleidung die Identität eines Muslims an und spielte die Rolle eines türkischen Arztes. Dadurch machte er sich die angebotene Gastfreundschaft des *Scherifs* von *Uesan* zunutze und konnte Wege beschreiten, die den Europäern und anderen europäischen Reisenden unbekannt waren. Im Austausch mit den Einheimischen war auch seine Kenntnis der marokkanischen Sprache relevant. Durch eine solche Erfahrung evoziert die beschriebene Gastfreundschaft von Rohlfs nicht nur die Komplexität der marokkanischen Kultur, sondern betont auch bei jeder Begebenheit die Unterschiede zwischen Marokko (Orient) und Europa (Okzident), was seinen kulturvergleichenden Blick katalysiert hat. Als Gast beschreibt Rohlfs bestimmte Rituale, wie Gastmahlspeisen, Speisemenüs, Reisen und Begleitungen vornehmer Persönlichkeiten in Marokko.

Im Vergleich zu Lenz und Loti verwendete Rohlfs zu der marokkanischen Gastlichkeit häufiger Wörter aus dem marokkanischen Dialekt: *Maida* (Tisch) *Gitunel Diaf* (das Zelt der Gäste) *Lockma*, (Bissen). Lenz verwendet in diesem Kontext die Wörter *Muna* (Vorräte), *Kuskus* (couscous). Loti verwendet ebenfalls das Wort Couscous.

Die kulturellen Anschauungen zwischen den Autoren waren unterschiedlich: Rohlfs kritisiert das Essverhalten der Marokkaner (mit schmutziger Hand in die Schüssel greifen, essen mit vollem Mund, Essen dem Gast in den Mund schieben). Hingegen findet derartige Kritik bei Lenz und Loti nicht statt. Lenz hingegen würdigt in seiner Beschreibung das Essen und die Vielfalt an Gerichten stärker und hebt allgemein mehr auf die Gastlichkeit im Sinne von Interaktion, Gegenleistung und Freundschaft ab.

Lenz' Erfahrungen mit der Gastfreundschaft standen unter anderen Bedingungen als die von Rohlfs: Zwar hatte sich Lenz im Jahr 1879 auf die Spuren von Rohlfs gemacht, durch Empfehlungsbriefe⁵⁹⁹, er verfolgte dieselben Routen wie Rohlfs und besuchte auch die Städte in der gleichen Reihenfolge wie Rohlfs. Aber Lenz verfügte über keine Arabischkenntnisse und wegen seiner akademischen Ausbildung als Geologe folgte er einer bestimmten wissenschaftlichen Orientierung, um sich als Forscher in Marokko aufhalten zu können. Erst bei der Übersteigung des Atlasgebirges nach Tindouf (Süd-Marokko) entschied Lenz sich, seine Herkunft und berufliche Identität zu kaschieren und als türkischer Arzt aufzutreten, um in diesen Gebieten nicht als Europäer erkannt zu werden.

Eine Besonderheit Lenz' Reisebericht im Unterschied zu den anderen Autoren ist, dass die erlebten Erfahrungen der Gastfreundschaft mit den Einheimischen nicht nur verbal schriftlich, sondern auch visuell grafisch festgehalten wurden. So ist dort im Reisebericht beispielsweise eine bildliche Darstellung eines Musikers Element im narrativen Kontext der Gastfreundschaft.

⁵⁹⁹ Durch Empfehlungsbriefe vom deutschen Vertreter an *Kaids* und Consulen. Dadurch erhielt Lenz eine besondere Stellung als Gast und bekam Begleiter.

Lenz schrieb: „Empfehlungsbriefe hatte ich reichlich, vom deutschen Vertreter erhielt ich Schreiben an den Kaid des Districts Andschira und an den Kaid von Tetuan, ebenso an den spanischen Consul in Tetuan; der österreichische Consul Dr. Schmidl, der früher in Tetuan gewohnt hat, gab mir Briefe mit an einen seiner arabischen Handelsfreunde daselbst, Hamid Salas, sowie an den Kaufmann“. Lenz, S. 52-53.

Hingegen mangelt es an Berichten von Unterhaltungen im Kontext der Gastfreundschaft bei Rohlfs und Loti. Dennoch stellen auch diese das Pflichtbewusstsein der Gastgeber für die Aufnahme und gute Behandlung eines Gastes dar und gastfreundschaftliches Handeln spielte in den Begegnungen eine große Rolle, um Unvertrautheit. Insbesondere Lenz hatte vor der realen Begegnung mit den Einheimischen Angst und Misstrauen, stützend auf die Lektüre der Reiseberichte von den Erfahrungen von Rene Caillié, Major Laing und Heinrich Barth. Diese Vorurteile wurden zwar durch die Kontaktsituationen mit manchen Einheimischen korrigiert, aber gegenüber Berberstämmen in einer Verallgemeinerung als wild und grausam bezeichnet.

Loti wie Rohlfs und Lenz verbindet die Gastfreundschaft mit Einladungen bei vornehmen Personen, manchmal mit Reichtum und mit wichtigen Persönlichkeiten wie *Kaids*, *Sultan*, etc. und bei den Einheimischen. Genauso wie Lenz und Rohlfs hatte auch Loti durch die Einladungen Freundschaften geschlossen „notre ami d’hier soir“ [„Unser Freund von Abend“]. Loti unterscheidet sich durch seinen Schreibstil von den anderen beiden Autoren insofern er sehr genau sein Entdecken der marokkanischen Kultur beschreibt und Bezugspunkte darstellte, um dieses Wissen als auch Gefühle sehr gut zu vermitteln. Loti spricht in seiner Rolle als Gast mehr über sich selbst und über seine Empfindungen. Dank der Gastfreundschaft der Familie *Benchimol* entdeckte Loti positive Aspekte in der marokkanischen Gesellschaft und vermittelte im Kontext dieser erlebten Gastfreundschaft eine Reihe der Vorstellungen über den Orient, Märchenhaftigkeit, Pracht, Prunk und die Sinnlichkeit. Er verwendet Wortschatz bzw. Phrasen wie (groupe de femmes couvertes d'or et de pierreries, l'Alhambra, l'éclat, fraîcheur neuve), [„Frauengruppe bedeckt mit Gold und Edelsteinen, die Alhambra, Glanz, neue Frische “] und bedient auch das Narrativ „Tausend und eine Nacht“. So lässt sich bei Loti im Vergleich zu den anderen reisenden Autoren Lenz und Rohlfs insgesamt eine stärkere Tendenz zur Exotisierung feststellen. Obgleich enthalten auch die Reiseberichte der anderen Autoren ebenfalls auch exotistische Beschreibungen im Kontext der Gastfreundschaft, so dass insgesamt konkludiert werden kann, dass die Darstellungen von Gastfreundschaft beim Leser das Bild Marokkos im Sinne Suids orientalisieren, stereotypisierend wirken und somit auch dem kolonialistischen Diskurs und Blick auf Marokko indirekt Vorschub leisten.

6. Zusammenfassung und Schluss

Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung zu den ausgewählten Reiseberichten von Gerhard Rohlfs, Pierre Loti und Oskar Lenz über deren Reisen nach Marokko im späten 19. Jahrhundert um eine literaturwissenschaftlich empirische Forschung. Abschließend werden hier noch einmal wesentliche Ergebnisse der Untersuchung entlang einer Reihe übergreifender Aspekte zusammengefasst und bewertet. Sie gruppieren sich um die drei Kulturthemen, auf die sich die Analyse konzentriert hat.

Es wurde deutlich, dass sich in den Reiseberichten ein historischer Wandel abbildet. Rohlfs erste und zweite Reise nach Marokko fanden in den Jahren 1861/62 und 1864 in der Vorzeit der formellen kolonialen Besetzung (Protektorat) statt, einer Zeit, in der Marokko noch wenig erforscht worden war. Seine Reisen brachten erste wichtige Entdeckungen über Marokko wie etwa die Unterscheidung zwischen dem Mittleren und dem Hohen Atlas. Lenz unternahm seine Reise nach Marokko im Jahr 1880, d. h., fast zwei Jahrzehnte später als Rohlfs. Seine und mehr noch Lotis Reise im Jahr 1889 deckten eine Zeitspanne ab, in der das europäische Streben nach kolonialer Beherrschung Afrikas stark expandierte. Dieser historische Wandel spiegelte sich in der jeweiligen Perspektive auf den Kolonialismus: Rohlfs' und Lenz' Reiseberichte vermittelten weniger eine kolonialistische Perspektive als derjenige Lotis.

Allgemein ließ sich feststellen, dass sich Rohlfs' und Lenz' Reiseberichte auf die Beschreibung der inneren Strukturen der marokkanischen Gesellschaft konzentrieren und unterschiedliche Perspektiven der Beobachtung umfassen. Hingegen sind in Lotis Reisebericht neben der Beschreibung der alltäglichen Beobachtungen des Landes und der Leute auch Aspekte vorhanden, die auf einen kolonialistischen Hintergrund hindeuten: So steht im Vorwort des Reiseberichts, dass Loti von dem französischen Diplomaten Jules Patenôtre aus Tanger offiziell eingeladen wurde. In dem Brief war ferner festgehalten, dass Loti die Details seiner Reise als *pures descriptions*⁶⁰⁰ (reine Beschreibungen) in Marokko aufzeichnen und sich bei dem *Sultan Mulai al-Hassan I.* in Fes als Gesandter Frankreichs vorstellen solle.

Anhand der Reiseberichte, die insgesamt als Teil des Prozesses kolonialer Erschließung und Eroberung angesehen werden können, ließ sich die Fremdwahrnehmung europäischer Reisender hinsichtlich des Maghreb herausarbeiten. Dieses Bild spiegelt in erster Linie die kulturelle Prägung und die Interessen der Autoren wider. Ausgehend von ihren literarischen, kulturanthropologischen, historischen und philosophischen Perspektiven schildern diese ihre Wahrnehmungen und Vorstellungen einer für sie fremden Kultur. Ihre Deutungen und Wertungen sind durch Mehrdeutigkeiten, Autoreferenzialitäten, Erwartungsbrüche und -täuschungen gekennzeichnet⁶⁰¹, die viel mehr Konstrukte ihres Maghreb-Bilds in einem narrativen Zusammenhang sind als objektive Beschreibungen.

In dieser Arbeit habe ich mich nicht mit der Frage beschäftigt, inwieweit diese Texte trotz ihrer Prägung durch Bilder und Interessen der Autoren, Aufschlüsse über damalige Verhältnisse in

⁶⁰⁰ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 2.

⁶⁰¹ Vgl. Esselborn, Karl: *Lesen*, S. 290.

Marokko geben, obgleich diese Reiseberichte einen gewissen Wert als historische Quellen für historische Forschungen aufweisen.

Die Analyse der ausgewählten Reiseberichte aus dem deutsch- und französischsprachigen Raum bot die Möglichkeit, nicht nur historisch die gemeinsamen Verflechtungen zwischen der Geschichte Europas und Marokkos sowieso europäischer Vorstellungen über Marokko im 19. Jahrhundert in den Blick zu nehmen, sondern auch, auf die damaligen soziokulturellen Interaktionen, in diesem Fall zwischen den reisenden Autoren und den Marokkanern, einzugehen.

Zwar divergieren die persönlichen Reisemotive der Autoren sowie die politischen Interessen Deutschlands und Frankreichs – so war Rohlf's auf eigene Rechnung, und Lenz im Auftrag der *Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des äquatorialen Afrika* auf Reisen, während Loti auf Einladung des französischen Diplomaten Patrenôtre nach Tanger kam. Dennoch gibt es Überschneidungen zwischen den ausgewählten reisenden Autoren bei der Darstellung Marokkos als verschlossenes und zugleich geheimnisvolles Land. Sie sahen u.a. die Welt des ‚Harems‘ als besonders wichtig an und suchten nach einer Erklärung dafür, warum ein ‚Harem‘ zugleich als Wohnbereich und als eigenständige Institution galt und welche Rolle die Frauen in diesen Wohnbereichen einnahmen. Dabei war in den Texten eine Neugierde dafür erkennbar, wie die Frauen Marokkos aussahen.

Abgesehen von der methodischen Vorauswahl von Kulturthemen wie ‚Harems‘, ‚Fanatismus‘ und Gastfreundschaft konnte während der Beschäftigung mit den Texten allgemein festgestellt werden, dass alle Autoren in ihren Reisebeschreibungen die gleichen Aspekte bzw. Phänomene beschrieben. Darin äußert sich bereits das, was man einen ‚europäischen Blick‘ nennen kann. Der ‚europäische Blick‘ wählt diese Phänomene und keine anderen aus bzw. macht sie zum Gegenstand von Beobachtung während der Reisen und zum Gegenstand der Beschreibung in den Reiseberichten.

Die reisenden Autoren hätten auch andere Phänomene beschreiben können, wie z. B. die Erziehung in Marokko, und dabei z.B. auf die großen Unterschiede zwischen der Erziehung von Jungen und Mädchen eingehen können. Dies sind aber Fragen, die eher aus der marokkanischen Binnenperspektive relevant sind und vom Blick der Reiseautoren völlig ignoriert wurden. Damit zeigt sich, dass bei den Reiseautoren ein vorgeprägtes Bild zu existieren scheint, nach dem sie während ihrer Reisen gesucht haben und mit dem sie ihre Reiseerfahrungen dann abgeglichen haben.

Viele reisende Autoren sahen die „Frauen“ im Islam in einer für sie unverständlichen und zugleich seltsamen sowie außerordentlichen Lage. Diese Lage beschäftigte die Autoren, weshalb sie auf Grundlage ihrer selektiven Erinnerungen und mancher desillusionierender Beobachtungen und Erfahrungen ausführlich über das Leben der islamischen Frauen im ‚Harem‘ berichteten und die Frauen in der arabisch-marokkanischen Bevölkerung dabei als Untertanen der Männer und als durch deren Leidenschaften versklavt darstellten. Dennoch relativiert Rohlf's dieses Klischee, wie in der folgenden Stelle deutlich wird:

Hervorzuheben ist, dass bei den Berbern die Stellung der Frauen eine bedeutend hervorragendere ist als bei den Arabern. Indess ist das Lied der meisten Reisenden, als sei die Frau bei den Arabern

weiter nichts als eine Magd, ein blosses Werkzeug, ein auf oberflächlicher Anschauung beruhendes. Bei dem Araber ebenso gut wie bei uns schwingt die Frau den Pantoffel.⁶⁰²

Rohlf's war also der Ansicht, dass es falsche Einschätzungen in der europäischen Literatur der Rolle der Frau in Marokko gibt. Nicht nur bei Berbern, sondern auch bei Arabern habe die Frau eine gewisse hohe Stellung innerhalb des Haushalts. Damit bricht Rohlf's mit dem westlichen Stereotyp der arabischen Frauen in Marokko, das in anderen Reiseberichten transportiert wurde. Diese revidiert Rohlf's gezielt, um zu zeigen, dass seine Darstellungen über die Frauen realistischer waren, möglicherweise, um sich zu profilieren. Zugleich verfügte Rohlf's über professionellere Voraussetzungen als andere Autoren, insbesondere über marokkanische Sprachkenntnisse. Sein Verfahren der Informationsverarbeitung vermittelt dem Leser also tiefere kulturelle Informationen und erlaubt ihm, mit einem relativ differenzierten Bild zu neuen Schlussfolgerungen zu gelangen – auch über die reisenden Autoren selbst.

Anhand des Themas ‚Harem‘ lässt sich insgesamt zeigen, dass der Westen bzw. der westliche Leser durch diese Reiseberichte ein verallgemeinertes Bild vom Orient erhalten hat. Als Fazit kann aus der Analyse folgende Hypothese entwickelt werden: Der Zusammenhang zwischen der Institution des ‚Harems‘ und der politischen Macht bildet sich bei den ausgewählten reisenden Autoren in einem ähnlichen Spannungsverhältnis ab wie in Fatima Mernissis Ausführungen zum Verhältnis von muslimischem Staat und Frauen heute.

Mernissi geht der Frage nach, ob eine Frau einen muslimischen Staat führen kann, und zwar in einer Gesellschaft, in der man beabsichtigt, den Islam sowie eine Demokratie zu etablieren, in der Männer und Frauen die Gesetze des Staates diskutieren und verändern können. Sie stellt kritisch die Frage, wie die Frau, die im Namen des Islams verschleiert ist, dies verwirklichen kann.⁶⁰³

Die Berichte der reisenden Autoren geben einen Hinweis darauf, dass mit der Darstellung marokkanischer Frauen und deren Wohnabteilung, dem ‚Harem‘, wahrscheinlich Bilder konstruiert wurden, die dem kolonialistischen Diskurs Ende des 19. Jahrhunderts absichtlich oder unabsichtlich dienlich waren. Vor allem verstärkt sich diese Hypothese, wenn man den geschichtlichen Kontext von Deutschland und Frankreich Ende des 19. Jahrhunderts mitbetrachtet.

Aus der Analyse der Textauszüge von Rohlf's, Loti und Lenz geht hervor, dass Frauen in ihren unterschiedlichen Erscheinungen und Rollen dargestellt wurden. Die Behandlung des Kulturthemas ‚Harem‘ von Rohlf's, Loti und Lenz befindet sich im Spannungsfeld zwischen persönlichen Interessen, deutschen und französischen kulturellen Prägungen und der Außenpolitik von Deutschland und Frankreich. Die Darstellung des ‚Harems‘ erfolgt durch Erzählstrategien, mit denen der Kontrast und der Doppelcharakter des ‚Harems‘ zwischen Grenzen/Unzugänglichkeit und Sinnlichkeit/Sexualität in den Vordergrund gerückt wird. Durch ihre komplexe Darstellung versuchten Rohlf's und Loti das Bild der marokkanischen Frauen in einem kolonialistischen Kontext zu vermitteln, um einerseits die Trennung von

⁶⁰² Rohlf's, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 57 f.

⁶⁰³ Vgl. Mernissi, Fatima: *Geschlecht. Ideologie. Islam*, S. 169.

Okzident und Orient zu betonen⁶⁰⁴ Andererseits stellen Lotis und Rohlfs' Wahrnehmungen literarische Quellen dar, durch die Stereotypisierungen und Imagebildungen im kolonialen Kontext bezüglich des Orients wissenschaftlich erschlossen werden können (hier kann Saids Analyse zum Verstehenwollen als Ausdruck der Herrschaft und Macht herangezogen werden). Dieser Kontext ist vor dem Hintergrund eines kolonialen Diskurses und auch der Geschichte Marokkos im 19. Jahrhundert zu sehen.

Rohlfs, Loti und Lenz bringen verschiedene Aspekte des Themas ‚Harem‘ ein. Sie beschrieben den ‚Harem‘ dabei weniger als einen Ort oder Institution, sondern verbanden das Thema ‚Harem‘ explizit mit Rückständigkeit sowie Frauenunterdrückung und stellten den ‚Harem‘ implizit als ein Medium der Vorstellung von sexuellen Wünschen europäischer Leser und Reisender dar. Wünsche, die durch kolonialistische Diskurse mehr oder weniger vermittelt wurden. Dennoch gelang es den reisenden Autoren, ein Verständnis der Funktion, Position und Bedeutung des ‚Harems‘ in Marokko des 19. Jahrhunderts zu entwickeln.

Es ließ sich beweisen, dass es eine bestimmte europäische bzw. französische und deutsche Sichtweise auf den ‚Harem‘ in Marokko gibt, zumindest bei diesen ausgewählten reisenden Autoren, die mit dem ‚Harem‘ in Berührung kamen. ‚Harem‘ ist in den Reiseberichten eng mit den Themen ‚Frauen Marokkos‘, ‚Islam‘ und ‚Sexualität‘ verknüpft.

Die drei reisenden Autoren vermitteln ein vergleichsweise einheitliches Bild der marokkanischen Frauen in der Hinsicht, dass sie ein Leben getrennt von Männern und in Verschleierung führen. Es lassen sich jedoch auch Unterschiede in den Darstellungen feststellen, wobei in den Beschreibungen der Frauen Marokkos unterschiedliche Facetten gefunden werden können. Bei Rohlfs sind Beschreibungen der Marokkanerinnen in zwei sich gegenüberstehenden Formen erkennbar: Einerseits als schöne, ästhetische, andererseits als nicht ästhetische Frau, zu finden. Dass Loti die Frauen als verhüllt beschreibt, liegt darin begründet, dass er im Unterschied zu Rohlfs die Frauen nicht unverhüllt sehen konnte, weil er kein Arzt war bzw. nicht als Arzt betrachtet wurde. Und Lenz hebt vor allem darauf ab, dass alkoholische Getränke eine Sünde seien, wahrscheinlich, weil dies seiner persönlichen weltanschaulichen Wahrnehmung entsprach, die seine Beschreibung hier stark prägt.

In den ausgewählten Reiseberichten waren trotz dieser Unterschiede dennoch Gemeinsamkeiten. Was das Fremdwahrnehmen betrifft, hat es sich bei allen Autoren bestätigt, dass sie eine Neigung zur Exotisierung hatten. Dies zeigte sich vor allem beim Thema ‚Harem‘. Die europäische Tendenz zur Exotisierung stellte die Basis zur Bildung der Stereotype dar, die u.a. durch die Reiseberichte weitergeführt wurden. Wie die Analyse zur Gastfreundschaft ergeben hat, nahmen alle drei reisenden Autoren häufig direkten Kontakt mit den Einheimischen auf, verweilten bei diesen in deren Wohnhäusern, wurden von Einheimischen begleitet und unterstützt. Es kam zum regelmäßigen, immer freundschaftlichen Austausch trotz der kulturellen Unterschiede. Insbesondere wurde dies anhand von Rohlfs' Besuch bei dem *Großscherif von Uesan* deutlich, bei Lotis Visite der marokkanischen Juden *Benchimol* von *Meknes* und bei Lenz' Aufenthalt bei *Hamid Salas*. Es fanden sich starke Tendenzen zur

⁶⁰⁴ Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2009, S. 13. Siehe auch ⁶⁰⁴ Foucault, Michel: *Folie et deraison. L'Histoire de la folie à l'Age classique*, Gallimard, Éditions Gallimard, 1972, S. 4.

Reziprozität, zur Wechselseitigkeit des Verstehenwollens der Fremdheit⁶⁰⁵. Die Reisenden betonen an bestimmten Stellen, dass das Verstehenwollen auch auf der Seite der Einheimischen bestand: Die Tatsache, dass Rohlfs, Lenz und Loti fremdbezogene Elemente wie Namen von Personen, Städten oder manche religiösen und rituellen Begriffe auf Marokkanisch in ihren deutschen Texten verwendeten, deutet darauf hin, dass die Reiseautoren mit der Fremdheit reflektiert umzugehen versuchten. Und ohne einen Austausch hätten die Autoren kein Wissen über die sprachlichen Begrifflichkeiten von Ritualen und Kultur erworben. Auch wenn sie in ihren Darstellungen neue Stereotypen und exotisierende Elemente produzierten, relativiert diese Erkenntnis die Kritik Edward Saids an westlichen Orientalisten. Ihm zufolge fokussierten deren Fremdhheitskonstruktionen stark auf das Fremdsein und Toleranz sowie Dialog mit dem Anderen würden in den Hintergrund treten.⁶⁰⁶

Die Sprache der Reiseberichte unterscheidet sich je nach Herkunft eines reisenden Autors, seiner Bildung und je nach Form seines Reiseberichts: Die reisenden Autoren haben jeweils ihre eigene sprachliche Ästhetik. Rohlfs verwendet einen einfachen, aber dennoch präzisen und beschreibenden Stil. Dabei kommen Anleihen aus dem Marokkanischen häufiger vor, als bei den anderen Autoren, um bei der Leserschaft einen authentischen Eindruck zu erzeugen. Trotz der Genauigkeit mit denen Rohlfs besuchte Orte, erlebte Kultur und Bräuche beschreibt, wird in seinem Reisebericht dennoch eine tiefe Verachtung für die Einheimischen erkennbar: eine systematische Reflexion fehlt ihm bei Vorwürfen, die er gegen sie anführt. Unter anderem bemängelt er den Schmutz („entsetzliche Schmutz“, „nachlässige und ärmliche Kleidung“)⁶⁰⁷ und die Dummheit des Volkes („die grenzenloseste Dummheit des Volkes“)⁶⁰⁸. Einige dieser Vorwürfe führte Rohlfs auf religiösen ‚*Fanatismus*‘ zurück, der nach seiner Deutung im Allgemeinen mit dem Islam zusammenhängt.

Lenz verwendet einen Schreibstil, der sich weniger lebendig und mit wenigen Metaphern liest. Trotz seines Anspruchs, geologische Forschung zu betreiben, deckt Lenz jedoch ein breites Themenspektrum mit vielen Details, einem Register, sichtbaren Abbildungen der Einheimischen und des marokkanischen Baustils ab.

Lotis Schreibstil verfügt hingegen über literarische ästhetische Qualität mit sichtbaren literarischen Figuren, darunter Vergleiche (Kulturvergleiche zwischen Marokko und Frankreich)⁶⁰⁹ und rhetorische Merkmale wie Metaphern („la vieille chaux blanche jetée en suaire“). Dies zeigt sich auch in der Gestaltung von Ausdrucksformen wie „des plaines

⁶⁰⁵ Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, S. 95.

⁶⁰⁶ Said, Edward: *Orientalismus*, S. 9-11.

⁶⁰⁷ Rohlfs, Gerhard: *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet*, S. 83.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 132.

⁶⁰⁹ „Leurs figures, généralement belles, ont je ne sais quoi de sombre et de fermé; en eux-mêmes, ils poursuivent un rêve religieux que nous ne pouvons plus comprendre.“ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 66.

sauvages tapissées de fleurs“)⁶¹⁰, („une cacophonie sauvage, presque effrayante“⁶¹¹, oder „le vent frais de la nuit passe sur moi parfumé d'une odeur saine et sauvage“⁶¹².

Die Fremdwahrnehmungen der Reiseautoren in den Reiseberichten der reisenden Autoren – wie z. B. die Darstellung marokkanischer Frauen; die Beschreibung von Spannungen wie derjenigen zwischen Unzugänglichkeit und Sinnlichkeit, schönen und hässlichen Frauen in Bezug auf den ‚Harem‘, aber auch Hinweise wie solche auf die im Vergleich zu Europa höhere Anzahl an Ehefrauen, auf die Isoliertheit und Unfreiheit der Frauen – liefern Elemente zur Konstruktion von Bildern, die den kolonialistischen Diskurs Ende des 19. Jahrhunderts absichtlich oder unabsichtlich stützten. Die Darstellung *des ‚Harems‘* fungierte als eine Projektionsfläche von sinnlichen und vermutlich von latent sexuellen Erwartungen europäischer Leser und Reisender gegenüber dem Orient. Hierbei fiel im Übrigen auf, dass Rohlfs und Loti insbesondere bei jüdischen Marokkanerinnen Schönheit konstatierten.

Einerseits erreichten Rohlfs und Loti eine bereits einigermaßen differenzierte, komplexe Darstellung der marokkanischen Frauen, andererseits enthalten die Darstellungen ausreichend Elemente, um in einem kolonialistischen Kontext die Trennung zweier kultureller Sphären, von Okzident und Orient, zu betonen und somit zur weiteren Konstruktion dieser beiden Entitäten beizutragen. Somit stellen Lotis und Rohlfs' Reiseberichte literarische Quellen dar, durch die Stereotypisierungen und Imagebildungen im kolonialen Kontext bezüglich des Orients wissenschaftlich gut erschlossen werden können.

Die Analyse der Reiseberichte im Hinblick auf das Thema ‚*Fanatismus*‘ erbrachte die Erkenntnis, dass die Autoren den Charakter der Bewohner Marokkos auf deren Kultur zurückführen und dabei den Islam mit ‚*Fanatismus*‘ in Verbindung bringen. Dies wurde insbesondere anhand der Art der Beschreibungen der *Zaouia*, einer Sekte, deutlich, die mit dem Adjektiv ‚fanatisch‘ explizit attribuiert wird und allgemein mit dem Islam als einer von den Autoren als ‚fanatisch‘ eingestuft Religion in Kontext gebracht wird.

Die Analyse konnte bestätigen, dass die Reiseberichte eine wichtige Quelle dafür sind, wie im Kontext des Orientalismus des 19. Jahrhunderts der Andere als Anderes überhaupt erst erzeugt und stereotypisiert wurde. Die Untersuchung der Darstellung des ‚*Fanatismus*‘ unter Heranziehung der Theorien von Said konnte näher erfassen, wie der Orient als Konzept und imaginäre Einheit kreiert und verstanden wurde.⁶¹³ In den ausgewählten Reiseberichten wurde der Islam bereits damals, wie auch heute, oft mit religiösem ‚*Fanatismus*‘ gleichgesetzt.

Im Rahmen dieser Dissertation wird der Diskurs vom ‚*Fanatismus*‘ im Zusammenhang der Erforschung des Orients und des europäischen Diskurses zu Orient anhand der dargestellten Textstellen aus den Reiseberichten von Lenz, Rohlfs und Loti untersucht. Ich behandle hierbei das Thema ‚*Fanatismus*‘ als positives Stereotyp, als ideologisches Konstrukt. Die Ideologie

⁶¹⁰ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 4

⁶¹⁰ Ebd., Préface.

⁶¹¹ Ebd., S. 135.

⁶¹² Ebd., S. 18.

⁶¹³ Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, S. 9.

hinter diesem Konstrukt beeinflusste die ausgewählten Reiseberichte des späten 19. Jahrhunderts. Die reisenden Autoren versuchten, ihre konkreten Erlebnisse durch dieses ideologische Konstrukt zu fassen, wenn auch vermutlich nicht bewusst intendiert. Daher hat der Begriff des ‚Fanatismus‘ in dieser historischen Konstellation folgende Hauptbedeutung: Mangel an Toleranz bis hin zu Gewalt gegenüber Christen.

Die Analyse der Zitate im Hinblick auf das Thema ‚Fanatismus‘ hat ergeben, dass den Autoren zufolge der Charakter der Bewohner Marokkos und die Kultur des Landes nicht zu trennen seien und hier insbesondere, dass der Islam und ‚*Fanatismus*‘ zusammengehören würden.

Die Darstellungen der Reiseautoren legen eine Grundlage dafür, wie aus Orientalismus angewandtes Wissen wird: Der Orientalismus der damaligen Zeit wollte den Orient nicht nur entdecken und theoretisch um des Forschungswillens erschließen, sondern zielte darauf ab, eine scheinbar sachliche Erzählung über den Orient zu schaffen, die für Europäer nutzbar war. Diese Erzählung lieferte in ihrem Charakter dem Kolonialismus eine rechtfertigende Grundlage, diesen als Projekt der Zivilisierung aufzufassen und es durch die Produktion geeigneten Wissens das Unternehmen förderte, Europas Stabilität durch den Gewinn von Kolonien abzusichern.⁶¹⁴

Im Kapitel zur Untersuchung der Darstellungen von „Gastfreundschaft“ zeigte sich zunächst grundsätzlich, dass diese ein besonderes und entscheidendes Prinzip der gegenseitigen Annäherung zwischen den Reiseautoren und den Einheimischen war. Rohlfs konnte durch seine Kenntnisse der marokkanischen Sprache, durch seine Verkleidung als Muslim, und durch seine Rolle als türkischer Arzt das Angebot von Gastfreundschaft des Scherifs von *Uesan* möglicherweise erst ermöglichen, aber zumindest verstärken und sich damit zunutze machen. Rohlfs Beschreibungen seiner Beobachtungen als Gast betreffen bestimmte Rituale wie Gastmahlspeisen, Details wie Speisefolgen, und allgemein seine Rolle als Gast auf Reisen und in Begleitung vornehmer Persönlichkeiten in Marokko.

Lenz’ Darstellungen der Gastfreundschaft unterscheiden sich in der Hinsicht, dass er als Geologe eine bestimmte wissenschaftliche Orientierung hatte und Empfehlungsbriefe brauchte, um sich als Forscher in Marokko aufhalten zu können, obgleich sich Lenz im Jahr 1879 Rohlfs’ Reise zum Vorbild nahm und dieselben Reisestationen aufsuchte. Lenz integrierte als einziger der drei Autoren auch grafische Elemente in die schriftlichen Darstellungen seiner Erfahrungen der Gastfreundschaft mit den Einheimischen. Er hebt das Pflichtbewusstsein der Gastgeber für die Aufnahme und gute Behandlung eines Gastes hervor.

Loti konzentriert sich bei den Darstellungen seiner Rolle als Gast mehr auf sich selbst und seine Empfindungen. Es ist bemerkenswert, dass Loti bei seiner Reise stark von einem eigenen persönlichen Interesse und von seiner Neugier angetrieben war. Er benutzt Formulierungen, die seine Suche nach Wissen unterstreichen, wie z.B. „sie scheint“ („*elle [Tanger] semble presque riante*“⁶¹⁵, „Ich versuche“ („*je cherche à m’amuser*“⁶¹⁶), „Ich denke“, („*je pense, des*

⁶¹⁴ Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, S. 11.

⁶¹⁵ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 1.

⁶¹⁶ Ebd., S. 153.

scènes“⁶¹⁷). Loti vermittelt im Kontext der erlebten Gastfreundschaft eine Reihe von im Westen noch heute bekannter positiver stereotypischer Vorstellungen über den Orient, die daneben auch Märchenhaftigkeit, Pracht, Prunk und Sinnlichkeit einschließen.

Das Frauenbild, das Islambild und das Bild der Gastfreundschaft, die aus den Marokkodarstellungen der ausgewählten Reiseautoren hervorgehen, sind nicht bewusst intendierte Themen bzw. Bilder, sondern sie können, ebenso wie der Begriff des Orients selbst, im Sinne Edward Saids beurteilt werden.⁶¹⁸ Der ‚Harem‘ ist ein konstruiertes Bild und kann als Ergebnis eines eurozentrischen Blicks auf die arabische Welt verstanden werden. Der ‚Harem‘ wurde durch die Art seiner Darstellung in den Texten der Reiseautoren vor allem als abgeschlossener Bereich herausgearbeitet, als ein Ort, an dem die Frau zum Objekt der Männer wird. Das spiegelt zum einen Erwartungen der Reiseautoren wider und zum anderen deutet es auf deren europäisches Selbstverständnis hin, in dem kritischen Sinne, dass die Reiseautoren den Frauen in Europa stärkere gesellschaftliche Freiheit und Eigenständigkeit als in Marokko zuschreiben.

Was das aus den Reisedarstellungen herausgearbeitete Islambild betrifft, so wurde bei diesem deutlich, dass der Islam indirekt eine Kontrastfolie gegenüber der kulturell eigenen religiösen Prägung bildet, dem Christentum, dem die Reiseautoren subtil ein geringeres oder gar kein extremistisches Wesen zuschreiben. Durch diese Konstruktion kommt es zu einer Fremdstellung des Anderen, die das Überlegenheitsgefühl des sich als aufgeklärt betrachtenden Westens gegenüber dem Orient bekundet. Dabei vermitteln die reisenden Autoren indirekt das Bild eines selbstbewussten Europas, welches in der Folge von der damaligen kolonialistischen Politik als wissenschaftliche Begründung dafür verwendet wird, den als barbarisch und unmodern dargestellten Orient zu zivilisieren.

Trotz des oben erwähnten Fakts, dass alle drei Autoren fremdsprachliche Begriffe im marokkanischen Dialekt „Darija“ benutzten, fanden sich Unterschiede in dem Grad, in dem es den drei Autoren gelingt, ihre Reiseerfahrungen in Marokko in ihrem kulturellen Kontext zu begreifen. Das wurde vor allem an Loti deutlich, dem es zum Beispiel kaum gelingt, die ‚You! You!‘-Schreie der Frauen angemessen zu beschreiben und zu interpretieren. Er ist auch der Autor, der kaum kulturspezifische Begriffe für Gegenstände in der marokkanischen Sprache verwendet. Rohlf s hingegen steht auf der anderen Seite des Spektrums und schafft es, die marokkanische Sprache intensiv zu erlernen und auf diese Weise viele bislang nicht bekannte, unverständene Elemente bspw. des Lebens der marokkanischen Frauen zu beschreiben.⁶¹⁹

Anhand der drei ausgewählten Kulturthemen wurden die Sichtweisen der Reisenden gut deutlich. Für ein relevantes Ergebnis benötigen wir jedoch auch Aspekte des Vergleichs zwischen den Autoren. Dabei geht es sowohl um Unterschiede zwischen den Sichtweisen, aber

⁶¹⁷ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 214.

⁶¹⁸ Said bestätigt, dass die Beziehung zwischen dem Okzident und dem Orient sexuell geprägt war: „Gewiss könnte man darüber spekulieren, warum der Orient nicht nur Fruchtbarkeit, sondern auch sexuelle Lust (oder Bedrohung), unermüdliche Sinnlichkeit, grenzenlose Begierden, tiefe Zeugungskraft zu verheißen scheint“ (Said, Edward: *Orientalismus*, S. 216-218).

⁶¹⁹ Mai, Gunther: *Die Marokko-Deutschen 1873-1918*, S. 19.

auch um Erkenntnisse über die Art und Weise, wie die Reiseautoren diese Sichtweisen im Laufe ihrer Forschungsreisen verändert haben.

Dabei spielte auch der Transport bestimmter Ideen und Ideologien, die zwischen ihnen zirkulierten, eine Rolle. Aus konzeptueller Sicht kann man auch hier Said heranziehen. Dieser vertritt die Ansicht, dass, obwohl die Länder des Westens hinsichtlich ihrer geografischen Lage, ihrer Sprache und Kultur unterschiedlich sind, deren Orientalisten etwas Gemeinsames haben.

Die Beschreibungen der Autoren sind in einer bestimmten Hinsicht nicht unschuldig, sie bringen Hintergründe mit sich, die nicht natürlich, sondern kulturgeprägt und nicht objektiv sind. Es kommt somit zu einem Eindringen von Ideologien. Dennoch entwickelt jeder Autor seine eigene Sichtweise, und interessanterweise mit dem Vermerk, dass diese auch Veränderungen während der Reise durchgemacht hätten. Zum Beispiel ließ sich das bei Lenz feststellen, in Bezug auf einen teilweisen Abbau des Stereotyps ‚*Fanatismus*‘.

Obwohl sie in ihren Texten dokumentierten, dass die Marokkaner anders als Europäer seien, sind am Ende Veränderung der eigenen Perspektive der Reiseautoren. Sie wurden von der marokkanischen Kultur beeinflusst, die sie kritisierten, und deren Bewohner sie unter anderem auch als Fanatiker und Unzivilisierte beschrieben. Diese Veränderungen vollzogen (passierten) durch die Begegnung mit den Einheimischen. In diesem Rahmen nenne ich *Louise Pratt* 's Begriff „Kontaktzone“. Diese Veränderungen waren entweder implizit oder explizit. Im Falle des Themas ‚*Fanatismus*‘ etwa tauchen diese Transformationen flüchtig auf, am Rande, in bestimmten Momenten und zum Teil unerwartet.

Bei Rohlf's erfolgten explizite Veränderungen durch die Konfrontation mit den Marokkanern, und führen z.B. dazu, dass er marokkanische Tracht trägt. Aber im geistigen Inneren erlebt er einen Konflikt. Er kann sich nicht von seinen Stereotypen befreien und gerät im Kontext einer Begegnung mit marokkanischen Personen in eine unerwartete Situation, die dazu führt, dass er dann in seiner Darstellung einige stark stereotypisierende Bezeichnungen wie „Fanatiker“ und „Zeloten“ verwendet.

Anders als Rohlf's widerspricht sich Lenz in seinen Aussagen über das Thema ‚*Fanatismus*‘ und spiegelt damit seine implizite Veränderung angesichts des Bruchs seiner Stereotype wider. Dies beinhaltet an sich eine positive Ambivalenz, die die starke Wirkkraft der Begegnung mit den Marokkanern vor Ort hervorruft. Mit diesem Widerspruch schafft Lenz Sinn für seinen Text und zeigt explizit, dass er sich während seiner Reiseerlebnisse verändert hat und dass eine Dekonstruktion seiner bereits konstruierten Stereotypen und Vorurteile stattfindet. Lenz ist nicht länger von den Fremden irritiert, sondern baut, angestoßen durch die marokkanische Gastfreundschaft, ein breites Vertrauen zu den marokkanischen Einwohnern auf, welches in ihm Neugier hervorruft, die Einheimischen noch näher kennenzulernen. In dieser Hinsicht gelingt Lenz das, was man nach der Kulturthementheorie als „vertraut werden in der Distanz“⁶²⁰ bezeichnet.

⁶²⁰ Wierlacher, Alois: *Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*. In Ders. (Hrsg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie. Mit einer Forschungsbibliographie* von Corinna Albrecht et al, München, 1993, S. 110.

In Bezug auf Veränderungen bei Pierre Loti lässt sich Folgendes feststellen. Der Aspekt der Transformation in Bezug auf ‚*Fanatismus*‘ ist bei Loti schwächer zu erkennen als bei den anderen untersuchten Autoren. Lotis Konfrontation mit den Marokkanern erfolgt in expliziter Veränderung der Art und Weise, wie er sie beschrieb, nämlich als „Plünderer“, „Fanatiker“ und. ähnlich negativ konnotierten Beschreibungen.

Ansonsten finden wir bei Loti, im Vergleich zu Rohlf's und Lenz, über seinen ganzen Reisebericht hinweg Transformationen seiner Selbstwahrnehmung. Lotis Veränderung seiner Vorstellungen über Marokko und sich selbst ist, im Vergleich zu den anderen Reisenden, neben der Häufigkeit auch am stärksten ausgeprägt. Er ist mehr mit sich selbst und seinen orientalischen Vorstellungen („pas encore entamés“) beschäftigt, als vermeintlich objektive Beschreibungen („*pures descriptions*“) ⁶²¹ über Marokko zu liefern. Er geht sogar einen Schritt weiter, indem er versucht, sich als „âme moitié arabe“ ⁶²² zu zeigen, um sich selbst als Teil der marokkanischen Kultur zu sehen und wahrgenommen zu werden.

Die ausgewählten reisenden Autoren beschrieben ausgehend von ihren unterschiedlichen individuellen und kulturellen Perspektiven ihre Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erfahrungen in Marokko. Edward Said verortet diese vertexteten Beobachtungen als Quelle der Wissensproduktion in Form von wissenschaftlicher Literatur zum Orient und als Beginn der Bildung von Stereotypen im kolonialen Diskurs. Eine zentrale Erkenntnis dieser Arbeit hierbei ist jedoch, dass die Ausführungen der Reiseberichte nicht vollständig dem Konzept des Orientalismus entsprechen, wie er von Said beschrieben wurde, also als eine westliche Art, den Orient zu dominieren und zu beherrschen. Vielmehr konnte mit dieser Arbeit aufgezeigt werden, dass die exotisierenden und eurozentrisch geprägten Darstellungen der Reiseberichte die Basis und Vorstufe bilden für eine orientalistische Verwendungsweise im Bereich politischer und geopolitischer Entscheidungen, die nicht mehr von den Autoren der Reiseberichte vollzogen wurde – eine Unterscheidung, die in Sais Orientalismuskonzept etwas undeutlich bleibt, Denn die reisenden Autoren hatten zwar z. T. den Auftrag Informationen im Rahmen der Kolonialisierung zu sammeln, aber sie waren als individuelle Personen zum großen Teil auch fasziniert von der marokkanischen Kultur, bis hin zu einer exotistischen Tendenz. In diesem Sinne ist Orientalismus in den dargestellten Reiseberichten noch nicht unbedingt nur das Beherrschenwollen, sondern zunächst und gleichzeitig Faszination und Interesse, was der Ambivalenz entspricht, die dem Orientalismus inhärent ist.

So lässt sich subsumieren, dass in den Reiseberichten Rohlf's, Lenz' und Lotis „[...] Techniken der Wahrheitsproduktion“ ⁶²³ im Sinne Foucaults zu erkennen sind. Ihre Diskurse zu Marokko drehen sich u. a. um ‚*Harem*‘, ‚*Fanatismus*‘ und Gastfreundschaft. Trotz einer relativen Annäherung der reisenden Autoren an die für sie fremde Kultur Marokkos und trotz ihren Versuchen, diese zu verstehen, kann man in Anlehnung an Peter Brenners Kapitel ‚*Die Erfahrung der Fremde*‘ bei den Reiseautoren bemerken, dass sie in „ideologischen Fesseln“ ⁶²⁴

⁶²¹ Loti, Pierre: *Au Maroc*, S. 2.

⁶²² Ebd., S. 2.

⁶²³ Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, S. 76 f.

⁶²⁴ Brenner, Peter: *Reisebericht in der deutschen Literatur, ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, S. 30.

stecken, genauer gesagt: in einer ideologischen Denkweise über, und somit auch in einer ideologischen Sichtweise auf, den „Orient“ befangen bleiben.

7. Glossar von Begriffen aus dem marokkanischen Arabisch (Darija), die in den Reiseberichten auftauchen, mit Transkription und deutscher Übersetzung

Schreibweise in den Originalreiseberichten	Herkunftssprache, ggf. originale Schreibweise, ggf. evtl. Lautumschrift	Deutsche Übersetzung
Abassi	Arabisch, عباسي, Aābassi	Eigenname
Ali	Arabisch, علي, Aāli	Eigenname
Amile	Arabisch, عامل, Aāmel,	Arbeiter
Benchimol	Arabisch بنشيمول	Nachname, bekannt bei den jüdischen Familien
Chérif (Loti) Scherif (Lenz, Rohlfs)	Arabisch شريف Scharīf, šarīf Scherif oder Scharif,	Vornehm. Edel. Auch als religiöser Titel
Derkaouas (Loti)	Arabisch, درقاوة Darkāouas	benannt nach seinen Gründer Shaykh Ibrahim al-Basi, Anhänger der Zaouia Darqāwiyya
ElDiaf	Arabisch, الضيف الضيف Pl Daif	Gäste
Fundaq (Lenz) Funduk (Rohls)	Arabisch, فندق Fonduk,	Hotel
Gitun	Arabisch, غيتون, Gitoune Diaf,	Zelt der Gäste
Hadsch	Arabisch, حج, Haddsch,	Pilgerfahrt
Harem	Arabisch حريم, PL Hūrmā Frau /	Frauentrakt des islamischen Hauses
Ibrahim	Arabisch, إبراهيم, Ibrahīm	Eigenname
Kaid (Rohlfs, Lenz) Caïd (Loti)	Arabisch, القائد, al-qā'id	Oberhaupt einer Region
KaidElMéchouar		Botschafter
Kalif (Rohlfs) Calif (Lloti)	Arabisch, خليفة, ḥalīfat,	Stellvertreter
Koran	Arabisch, القرآن, al-Qur'ān	Koran
Kubba	Arabisch, قبة,	Kuppel

Kuskus (Lenz) Couscous (Loti)	Couscous,	marokkanisches Gericht
Literessen des Islam	religiöse Bücher (z.B. Koran)	
LksarLkbir	Arabisch <i>Ksar-el-Kebir</i> القصر الكبير,	Stadtname
Lockma	Arabisch, لقمة , lokma,	der Bissen
Maida Kleiner Tisch	Arabisch, مائدة , Al-Mā'ida	Der Tisch
Mekhzen	Arabisch, Makhzan, Machzan, المخزن,	Bezeichnung der Regierung des Sultans in Marokko
Mekka	Arabisch, مكة , Mekka,	Makka
Miknäsa, Miknäs (Lenz) Mékinez (Loti) Meknas el-situna (Rohlfs)	Arabisch مكناس , Miknās Meknès	Stadtname
Muley, Mulai, Moulay	Arabisch مولاي , Mūlāy.	Herr, Titel der Sultane von Marokko
MoulayAbdul Rahman	Arabisch مولاي عبدالرحمن , Mūlāy. Abderrahman	Der Sultan MoulayAbdar- Rahman Sultan der Alawiden in Marokko (1778-1859)
Mulai al-Hassan I	Arabisch مولاي الحسن الأول , Mūlāy.	Der Sultan Mulai al-Hassan I. der Alawiden in Marokko (1836-1894)
Muna (Lenz) La mouna (Loti)	Arabisch المونة , Almouna	Vorräte
Mustafa	Arabisch مصطفى Mustapha/ Mustafa	Eigenname
Qasbah	Arabisch, قصبة,	Stadtburg

Ras el-ma-	Arabisch, رأس الماء,	eine Kleinstadt in der Provinz Nador
Sekte Es-Senusi	Arabisch, الزاوية السنوسية. Zaouia Sanoucia oder Sanoussiyya	wurde nach seinen Gründer Essanoussi benannt
Si Hamed	Arabisch سي حميد	Herr Hamed
Sidi	Hocharabisch, Sidi, سيدي, Sayyidī	mein Herr
Sultan	Arabisch, سلطان, Sultān,	‚Herrschaft‘, Herrscher
Sunna	Arabisch, سنة, Sunna	Brauch, etablierte Handlungsweise im Islam
Tanger	Arabisch, طنجة, Tanger, Tandscha	Stadtname
Tschar	Arabisch دشرة PL Deschra,	Dorf
Uesan (Rohlfs)	Arabisch وزان, Wazzān	Stadtname
Wasan (Lenz)	Ouezzane oder Ouazzane,	
Zauja al wazania	Arabisch, الزاوية الوزانية Zaouia Ouazzania	wurde nach seinen Gründer Al Wazani benannt
Zauja Basîriyya‘ PL Zaujas	Arabisch الزاوية البصيرية religiöse Sekte Zaouia Bassiriya	wurde nach seinem Gründer Shaykh Ibrahim al-Basi benannt
Zemours	Arabisch زمور	Ethnische Gruppe

8. Anhang

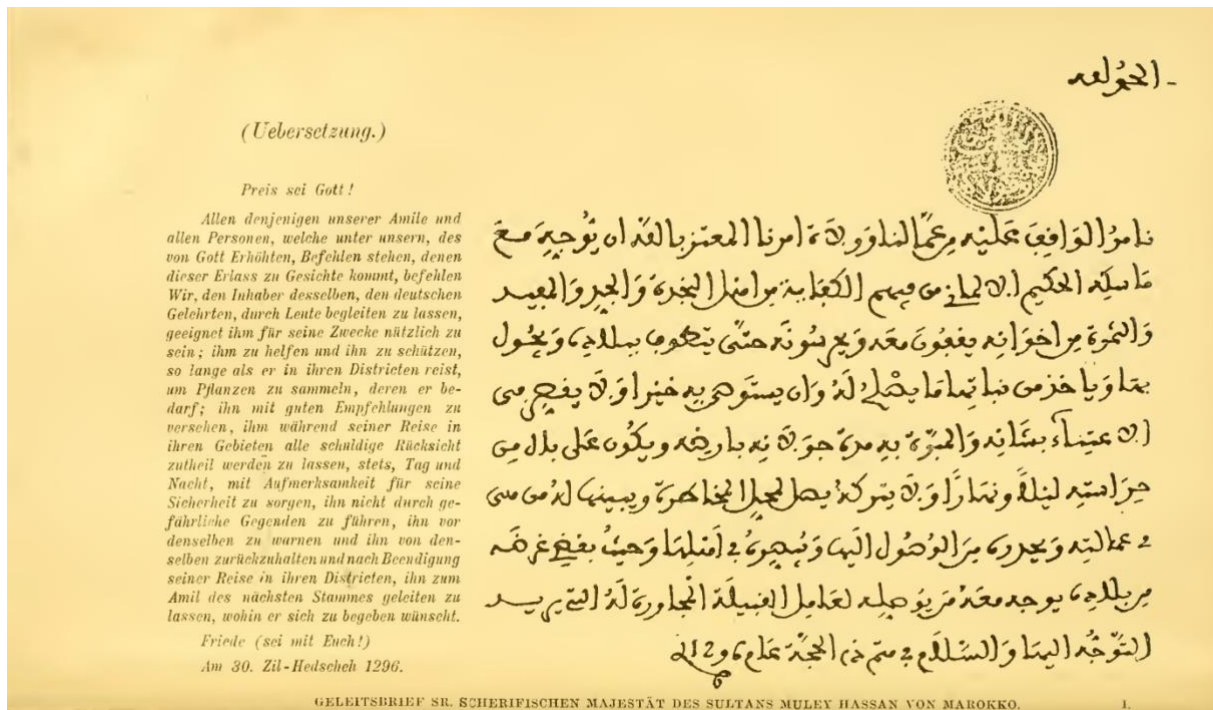


Abbildung 14: Geleitbrief von dem Sultan Muley Hassan 1

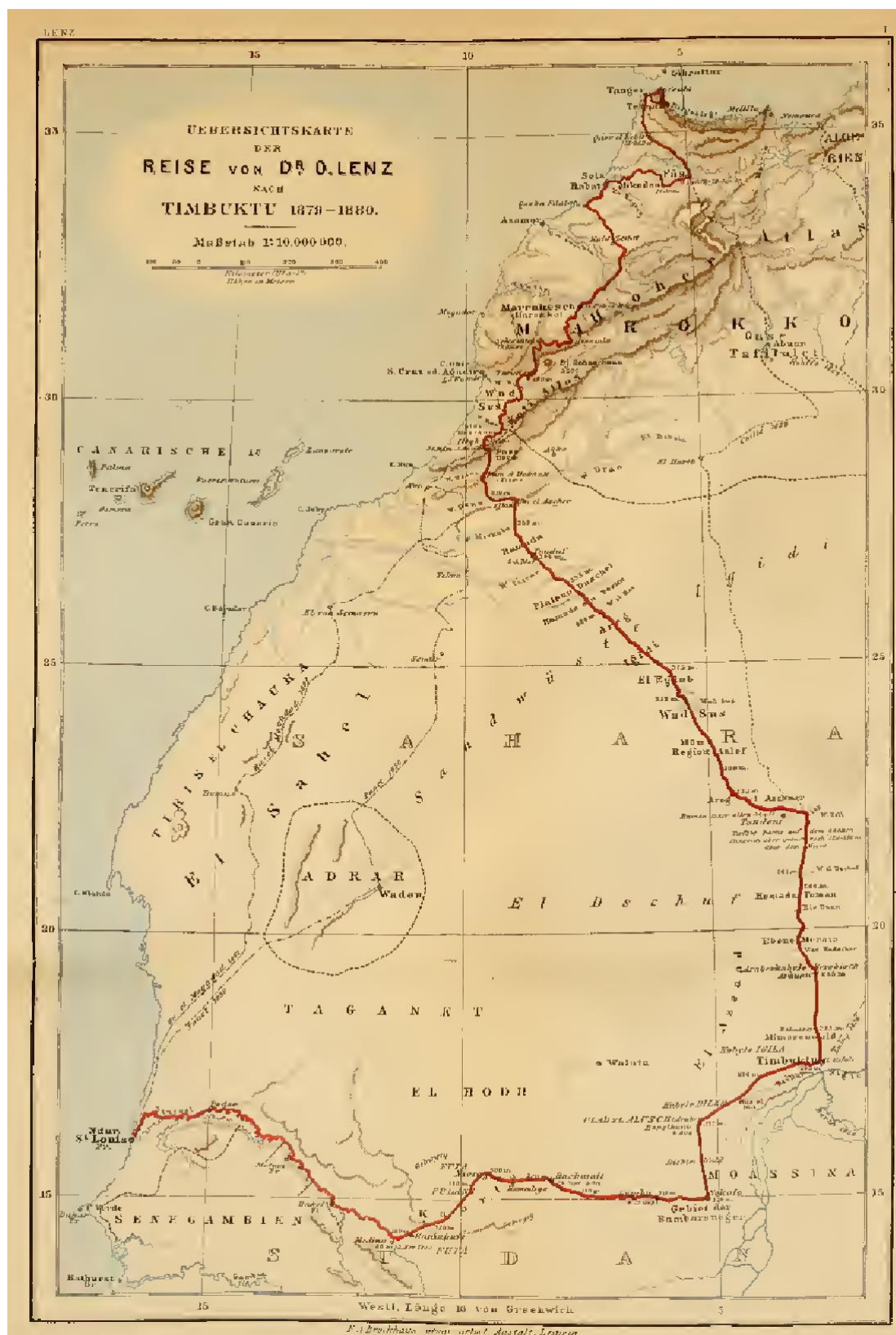


Abbildung 15: Reise von Lenz durch Marokko

9. Quellenverzeichnis

9.1 Primärliteratur

Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Loti, Pierre: *Au Maroc*. Vingt-deuxieme édition. Galmann Levy Editeur, 1980 Paris.

Rohlf, Gerhard: *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über Rhadames nach Tripoli*, 4. Ausgabe, Hinricus Fischer Nachfolger, Norden 1884.

9.2 Sekundärliteratur

Albrecht, Corinna: *Fremdheit*, In: Wierlacher/Bogner (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, J. B. Metzler Stuttgart/Weimar 2003.

Attia, Iman (Hrsg.): *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Unrast-Verlag, Münster 2007.

Aubin, Eugène: *Le Maroc dans la tourmente: 1902-1903*, Paris 2004.

Appiah, Kwame Anthony: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, Bonn, 2007.

Angermüller, Johannes: *Diskurslinguistik nach Foucault: Theorie und Gegenstände*, in: Warnke, Ingo H. (Hrsg.). *Diskurslinguistik nach Foucault: Theorie und Gegenstände. Linguistik Impulse und Tendenzen*. de Gruyter, Berlin / New York 2007.

Ansart-Dourlen, Michèle: *Le Fanatisme. Terreur politique et violence psychologique*. L'harmattan 2007.

Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Fischer, Frankfurt am Main 1996.

Bausinger, Hermann: Kultur, in: Alois Wierlacher/Andrea Bogner (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Germanistik*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003.

Banse, Edward: *Unsere grossen Afrikaner*, Berlin 1940.

Baechler, Christian/Müller, Klaus-Jürgen (Hrsg.): *Les tiers dans les relations franco-allemandes / Dritte in den deutsch-französischen Beziehungen*, München 1996.

Ben Abdelhanine, Abdellatif: *Deutsch-marokkanische Beziehungen 1873-1914. Geschichte der internationalen Beziehungen*. Shaker, Aachen, 1998.

Beller, Manfred: *Aspekte einer thematischen Literaturwissenschaft im Rahmen der europäischen Auslandsgermanistik*, In: Wierlacher, Alois (Hrsg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. Iudicium Verlag, München 1985.

Berger, Günther: *Relazioni (Internationales Wien)*. Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009.

Berramdane, Abdelkhaleq: *Le Maroc et l'Occident, 1800-1974*. Préface. de Bernard Chérigny. Karthala, Paris 1987.

Boujrouf, Said et al: (ed.), *Les territoires à l'épreuve des normes: référents et innovations: contributions croisées sud-africaines, françaises et marocaines*. Impression Al Wattaniya. Marrakesch 2009.

Busse, Dietrich/ Teubert, Wolfgang: *Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik*. In: Dietrich Busse et al.: *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1994.

Bubenheim, Frank / Elyas, Nadeem: *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, Saudi-Arabien 2001.

Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*, C, Stauffenburg Verlag, Tübingen 2000.

Bleicher, Thomas: *Literarisches Reisen als literaturwissenschaftliches Ziel*, In: *komparatistische Hefte 3, Reiseliteratur*, Bayreuth 1981.

Brignon, Jean et al: *Histoire du Maroc*, Hatier, Paris 1967.

Brenner, Peter: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1990.

Brenner, Peter: *Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts*, In: Ders. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1989.

Bensoussan, David: *Il était Une Fois Le Maroc. Témoignages Du Passé Judo-marocain*, Éditions Du Lys, Bloomington 2012.

Berty, Valérie: *Littérature et voyage au XIX^e siècle: un essai de typologie narrative des récits de voyage français en Orient au XIX^e siècle*, Paris: L'Harmattan [a.u.] 2001.

Buisine, Alain: Pierre Loti: *L'écrivain et son double*, Tallandier 1998.

Cresti, Federico: *Gerhard Rohlfs et le Sahara libyen*, In: Abdelfettah. Ahcène et al (Hrsg.): *Savoirs d'Allemagne en Afrique du Nord, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris. Bouchène 2012.

Coltelloni-Trannoy, Michèle: *La traduction. sa nécessité, ses ambiguïtés et ses pièges*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques. 2018.

Damar, Marie-Eve: *Pour une linguistique applicable. L'exemple du subjonctif en FLE*, Bruxelles, Lang 2009.

Dusserre, Aurélia: *Explorateurs allemands et géographie française: rivalités et reconnaissances au Maroc. (1860-1910)*, In: Abdelfettah. Ahcène et al (Hrsg.): *Savoirs d'Allemagne en Afrique du Nord, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris. Bouchène 2012.

De Régnier, Henri: *Henri de Régnier et l'Orient: De Stamboul à Damas*, Al- Mudarris, Paris 2022.

Do Mar Castro, Maria Varela / Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie-Eine kritische Einführung*, Transcript Verlag, Bielefeld 2005.

Durand, Jean-François, Sévry, Jean: *Faits religieux et résistances culturelles dans les littératures de l'ère colonial*, (Les cahiers de la SIELEC, N° 3), Paris, Kailash 2005.

Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Wien: Passagen 2001. / de l'hospitalité Anne Dufourmantelle, (Hrsg.) Übersetzt von Markus Sedlaczek, Wien: Passagen, 2001.

Esselborn, Karl: *Lesen*, In: Andrea Bogner/Alois Wierlacher (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003.

Essner, Cornelia: *Deutsche Afrikareisende im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte des Reisens*, Steiner Verlag, Stuttgart 1985.

Fähndrich, Harmut: *Orientalismus und „Orientalismus“*. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen „Islamstudien“. In: *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien*, Köln 1988.

Fendler, Ute / Wehrheim, Monika (Hrsg.): *Entdeckung, Inszenierung. Filmische Versionen der Kolonialgeschichte Lateinamerikas und Afrikas*, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München 2007.

Fiedler, Matthias: *Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert*, Böhlau Verlag, Köln 2005.

Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris 1972.

Foucault, Michel: *„Die Ordnung des Diskurses“*, Inauguralvorlesung am College de France-2. Dezember 1970, Anthropologie-Herausgegeben von Wolf Lepenies und Henning Ritter, Ullstein Materialien, Frankfurt a.M. 1977.

Foucault, Michel: *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, übers. von Jutta Kranz, Hans-Joachim Metzger, Ulrich Raulff, Walter Seitter und E. Wehr, Berlin 1978.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.

Foucault, Michel: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard 2015. [1975]

Foucault, Michel: *Dits et Ecrits (1954-1988)*. Daniel Defert und François Ewald. (Hrsg.). Band 4: 1980–1988, Gallimard, Paris 1994.

Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Erste Auflage, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008.

Foucault, Michel: *Botschaften der Macht*. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, Stuttgart, 1999.

Fuchs, Anna/Harden, Theo: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne, Tagungsakten des internationalen Symposions zur Reiseliteratur*. University College, Dublin vom 10.-12. März 1994, Göttingen/Heidelberg 1995.

Funke, Hans-Günter: *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles Histoire des Ajaouiens*, Teil I, Heidelberg 1982.

Fisch, Jörg (1984): *Der märchenhafte Orient: Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay*, in: Saeculum 35, S. 246-66. In: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989.

Fendri, Mounir: *Kulturmensch in „barbarischer“ Fremde. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts* Iudicium-Verlag. München 1996.

Fisch, Stefan: *Forschungsreisen im 19. Jahrhundert*, In: Brenner, Peter J. (Hrsg.): *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt 1989.

Gerhard Haupt, Heinz; Torp, Claudius (Hrsg.): *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890-1990*. Ein Handbuch, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2009.

Guillen, Pierre: *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, P.U.F., 1967.

Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983.

Gost, Roswitha: *Die Geschichte des Harems*, Verlag Albatros, Düsseldorf 2002.

Gnéba, Kokora Michel: *Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen. Goethe und die Goethezeit im frankophonen Schwarzafrika*, Centaurus- Verlag.-Ges., Pfaffenweiler 1997.

Genette, Gérard: *La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, Paris 1982.

Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe* (dt. Übersetzung von Wolfram Weiher und Dieter Hornig) Frankfurt 1993.

Genette, Gérard : *Discours du récit essai de méthode*, in: *Figure III*, Paris: Seuil 1972.

Gastries, Henry: *Moulay Ismail Et Jacques II. Une Apologie de L'Islam Par Un Sultan Du Maroc*. Ernest Leroux. Paris, S. 24.

Genette, Gérard: *Figure III*, Paris: Seuil 1972.

Genette, Gérard: *Discours du récit essai de méthode*, in: *Figure III*, Paris: Seuil 1972.

Göckede, Regina/ Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Einleitung: Der Orient, die Fremde*, in: Dies. (Hrsg.) *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*, Bielefeld 2006.

Görbert, Johannes: *Die Vertextung der Welt: Forschungsreisen als Literatur bei Georg Forster, Alexander von Humboldt und Adelbert von Chamisso*, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2014.

Groene, Maximilian / Reiser, Frank: *französische Literaturwissenschaft: Eine Einführung (bachelor-wissen)*, 4. Auflage, Tübingen 2017.

Guenther, Siegmund: *Entdeckungsgeschichte und Fortschritte der wissenschaftlichen Geographie im 19. Jahrhundert*, Berlin 1902.

Guenther, Konrad, Gerhard Rohlfs. *Lebensbild eines Afrikaforschers*, Freiburg, Friedrich Ernst Fehsenfeld 1912.

Hogrebe, Wolfram: *Die epistemische Bedeutung des Fremden*. In: Alois Wierlacher (Hrsg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Xenologie*. Mit einer Forschungsbibliographie von Corinna Albrecht et al., München 1993.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1987.

Harbsmeier, Michael: *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen: Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen*, In: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989.

Hemme, Tanja: *Streifzüge durch eine fremde Welt: Untersuchung ausgewählter schriftlicher Zeugnisse deutscher Reisender im südlichen Afrika im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der kulturellen Fremderfahrung; eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*. Steiner, Stuttgart 2000.

Hendrik L., Wessling: *Teile und herrsche. Die Aufteilung Afrikas 1880-1914*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995.

Hermann, Hiery et al: *Lexikon zur Überseegeschichte*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015.

Hesse, Hermann: *Die Morgenlandfahrt*, 1932. Trad. fr. *Le Voyage en Orient*, Paris, Calmann-Lévy 1959.

Hudson-Wiedenmann, Ursula: *Kulturthematische Literaturwissenschaft*, in: Bogner, A./ Wierlacher, A. (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart Weimar 2003.

Hudson-Wiedenmann, Ursula: *Cultural Studies und Kulturthematische Praxis*. In: Alois Wierlacher et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 25*, Iudicium Verlag, München 1999.

Hogrebe, Wolfram, Die epistemische Bedeutung des Fremden, In: Wierlacher, Alois, Kulturthema Fremdheit, München, 1993.

Jäger, Hans-Wolf: *Reisefacetten der Aufklärungszeit*, in: Brenner, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt a. M. 1989.

Keene, Emily: *My Life Story By-Emily Shareefa of-Wazan*, Edward Arnold, London 1912.

Keller, Andreas/ Siebers, Winfried: Einführung in die Reiseliteratur. Darmstadt 2017.

Kristeva, Julia: *Problèmes de la structuration du Texte*, In : *Théorie d'ensemble* (Volume collectif), Seuil, Paris 1968.

Kristeva, Julia: *Le mot, le dialogue et le roman*, In: Semeiotik : *recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris 1969.

Kristeva, Julia: *Probleme der Textstruktur*, In: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. (Hrsg.) von Heinz Blumensath, Kiepenheuer & witsch, Köln 1972.

Kristeva, Julia: *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: *Literaturwissenschaft und Linguistik III*. (Hrsg.) von Jens Ihwe. Kiepenheuer & witsch Verlag. Frankfurt am Main 1972.

Kallscheuer, Otto: *Der Islam als Kontrastfolie Europas*, in: Pfeiderer, Georg/Heir, Alexander, Hrsg. Religionspolitik II. *Zur pluralistischen Religionskultur Europas*, Zürich, 2012.

Keun, Irmgard: *Zeit und Zitat. Narrative Verfahren und literarische Autorschaft im Gesamtwerk*, De Gruyter Akademie Forschung; Berlin 2014.

Kokott, Hartmut: *Reise und Bericht. Eine Tour d'horizon von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: Heid, Hans (Hrsg.), *Von Erfahrung aller Land. Reiseberichte aus der Zeit des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Historischen Bibliothek der Stadt Rastatt*, Rastatt 1997.

Krusche, Dietrich: *Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte*, in: Ders., Wierlacher, Alois (Hrsg.), *Hermeneutik der Fremde*, München 1990.

Koeppen, Wolfgang: *Reisen nach Frankreich und andere Reisen*. (Hrsg.), Walter et al. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2008.

Klinkenberg, Ralf H.: *Die Reisebilder Heinrich Heines. Vermittlung durch literarische Stilmittel*, Frankfurt a.M./Bern 1981.

Lazaare, Khalid: *Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Peter Verlag, Frankfurt a. M., 1998.

Laurens, Henry: *L'expédition d'Egypte 1798-1801*, Seuil 1997.

Landfester, Manfred: *Der Blick auf das Andere. Herodot und die Anfänge der antiken Berichte über außergriechische Völker und Länder*, in: Ertzdorff, Xenja von (Hrsg.), *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig- Universität Gießen, Amsterdam u.a. 2000*.

Löwenstein, Wilhelm von: *Ausflug von Lissabon nach Andalusien und in den Norden von Marokko im Frühjahr 1845*, Leipzig 1846.

Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1985.

Lapide, Pinchas: *Der Fremdling in deinen Toren*, in: *Fremdsein. Literarische Wanderungen*. Angelica Schütz/Felix Mitterer (Hrsg.). Wien 1992.

Lugan, Bernard: *Histoire du Maroc Broché*. Paris 2011.

Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Das Europa Wallder Aufklärung und die aussereuropäische koloniale Welt*, Wallstein Verlag, Göttingen 2006.

Lahn, Silke et al.: *Einführung in die Erzähltextanalyse* Stuttgart; Weimar: Metzler, 2008.

Marghadi, Hamid: *Zur Darstellung der marokkanischen Kultur in ausgewählten deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*. Universität Sidi Mohamed Ben Abdellah Fez. 2010.

Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Freiburg: Herder 1992

Mernissi, Fatima: *Harem: Westliche Phantasien – östliche Wirklichkeit*, Herder, Freiburg, 2000.

Mernissi, Fatima: *Geschlecht, Ideologie, Islam*. München 1987.

Mahmoud, Ibrahim: *Islam: (Madkhal Jinssi) sexueller Eintritt. Eine historische Studie*. Riad El Rayyes Books S.A.L. Beirut- Lebanon 2013.

Manfred/Broich, Ulrich (Hrsg.): *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985.

Martínez, Matías / Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*. 9. Auflage. Frankfurt. 2012.

Mai, Gunther: *Die Marokko-Deutschen 1873-1918*. Göttingen 2014.

Moura, Jean-Marc. – *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*. Paris : Éditions Honoré Champion 1999.

Moura, Jean-Marc: *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod 1992.

Moura, Jean-Marc: *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris: PUF, 1998.

Moreau, Isabelle: *Les Lumières en mouvement - La circulation des idées au XVIIIe siècle*, ENS Éditions, Lyon 2009.

Maniglier, Patrice: *Le moment Philosophique des années 1960 en France*, Paris 2015.

Mariel, Jeans: *Pierre Loti. Biographie critique*. Une biographie parue du vivant de l'auteur de *Pêcheur d'Islande*, *Aziyadé*, *Madame Chrysantème*, et *Ramuntcho*. Books on Demand. Paris 2020.

Marx, Christoph: *Völker ohne Schrift und Geschichte. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrikas in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Stuttgart 1988.

Nazarkiewicz, Kirsten: *Interkulturelles Lernen als Gesprächsarbeit*. 1. Auflage, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010.

Neumann, Brigit: *Erinnerungen, Identität und Narration, Gattungstypologie „fictions of memory“*, Berlin. New York. De Gruyter 2005.

Ost, François et al: *Lettres et lois. Le droit au miroir de la littérature*. Facultés universitaires: Saint-Louis, Bruxelles 2001.

Oberhummer, Eugen: *Oskar Lenz*, in: Paul Langhans (Hrsg.): *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt*, Band 71.1925.

Petermann, Augustin (Dr.): *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt. Die Stiftung der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin am 18. April 1828*. Band 24, 1878.

Petermann, Augustin (Dr.): *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt. Die Stiftung der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin am 18. April 1828*. Band 24, 1865.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, New York: Routledge 2007.

Quella-Villéger, Alain: *Pierre Loti: Le pèlerin de la planète*, , Bordeaux , Auberon, 1998.

Reese-Schäfer, Walter: *Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx*, 2. Auflage. Oldenbourg, München 2011.

Renan, Ernest: *De la part des peuples sémitiques dans l'Histoire de la civilisation*. Paris 1862.

Todorov, Tzvetan: *Die Kategorien der literarischen Erzählung*, in: Blumensath, Heinz: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Verlag Kippenheuer u. Witsch, Köln 1972.

Triaud, Jean-Louis: *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1995.

Treue, Wolfgang: *Abenteuer und Anerkennung. Reisende und Gereiste in Spätmittelalter und Frühneuzeit (1400-1700)*, Paderborn 2014.

Roland Le Huenen: *La récit de voyage au prisme de la littérature*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, Paris 2015.

Said, Edward: *Orientalismus*. Übersetzt von Hans Günter Holl, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 2009.

Saint-Paul, Marc Aicardi de: Chapitre XVII. L'oeuvre de la France en Tunisie 1850-1956, In: Bonnichon, Philippe (ed.) et al: *Présences françaises outre-mer (XVIe-XXIe siècles)*. Tome 1. Histoire: périodes et continents, Karthala. Paris 2012.

Sardar, Ziauddin: *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin 2002.

Sasse, Dirk: *Franzosen, Briten und Deutsche im Rifkrieg 1921-1926. Spekulanten und Sympathisanten, Deserteure und Hasardeure im Dienste Abdelkrimis*, München: Oldenbourg 2006.

Soler, Jo: *Lecture nomade et frontières de la fiction dans les metamorphoses d'Appulée*, in: (Hrsg.) Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine: *Roman et récit de voyage*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2001.

Scherer, Carmen: *Wortbildungswandel und Produktivität. Eine empirische Studie zur nominalen '-er'-Derivation im Deutschen*, Tübingen 2005.

Stamm, Ulrike: *Der Orient Der Frauen: Reiseberichte Deutschsprachiger Autorinnen im Frühen 19. Jahrhundert*. Böhlau Verlag, Köln/Weimar 2010.

Said, Edward: *Kultur und Imperialismus Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1994.

Steins, Martin: *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*. Ein Beitrag zur literarischen Imagologie. Thesen Verlag, Frankfurt am Main 1972.

Strack, Thomas: *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität. Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert*. Genregeschichtliche Untersuchung zu Adam Olearius – Hans Egede – Georg Forster, Paderborn 1994.

Spittler, Gerd: *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme*. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 126. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2001.

Sprengel, Peter: *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, Verlag C.H. Beck, München 2004.

Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

Streit, Wolfgang: *Einführung in die Postkolonialismus-Forschung: Theorien, Methoden und Praxis in den Geisteswissenschaften*, Demand, Norderstedt 2014.

Sedlmeyer, Karl Adalbert: *Oskar Lenz, Afrikaforscher und Prager Universitätsprofessor*, in: Bohemia- Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder. Band 6. ZDB-ID 1166-6. Lerche, München 1965.

Steffelbauer, Ilja/ Hakami, Khaled (Hrsg.): *Vom alten Orient zum Nahen Osten*, Essen 2006.

Upadhyay, Vijay/ Gaya, Pandey: *History of Anthropological Thought*, Concept Publishing 1993.

Vermeren, Pierre: *La France en terre d'Islam. Empire colonial et religion, XIX - XXe siècle*, Belin 2016.

Voltaire, François-Marie Arouet: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Garnier Frères, Libraires-éditeurs, Paris 1879.

Vasold, Manfred: *Rudolf Virchow. Der große Arzt und Politiker*. DVA, Stuttgart 1988.

Wierlacher, Alois: *Kulturthema Fremdheit, Leitbegriffe und Problemfelder Kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. Iudicium Verlag, München 2001.

Wierlacher, Alois: *Interkulturalität*, in: Wierlacher, Alois/Bogner, Andrea (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. J. B. Metzler, Stuttgart Weimar 2003.

Wierlacher, Alois: *Architektur Interkultureller Germanistik*, Iudicium Verlag GmbH, München 2001.

Wierlacher, Alois: *Interkulturalität Zur Konzeptualisierung eines Leitbegriffs interkultureller Literaturwissenschaft*, in: von Henk de Berg/ Matthias Prangel (Hrsg.): *Interpretation 2000: Positionen und Kontroversen*; Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst Steinmetz, Heidelberg 1999.

Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*, In: Wierlacher, Alois/Bogner, Andrea (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003.

Wolfzettel, Friedrich: *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du moyen âge au XVIIIe. s.* Paris, P.U.F. 1996.

Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Profile der Phänomenologie*. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl. Freiburg/München 1989.

Wierlacher, Alois: *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*, in: Alois Wierlacher (Hrsg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München 1985.

9.3 Internetquellen

Kittler, Friedrich (2008): Diskurstheorie statt Hermeneutik. Gesichter der Wissenschaft, <http://www.goethe.de/wis/fut/dos/gdw/kit/de3212992.htm> (Zugriff am 30.05.2012 um 13:45 Uhr)

<https://www.dwds.de/wb/Harem> (Zugriff am 23.12.2017).

9.4 Wörterbücher

Brockhaus (TALB - TRY), Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden, Band 27, 21. Auflage, Mannheim 2006

Behnstedt, Peter/Woidich, Manfred: Wortatlas Der Arabischen Dialekte. Band I: Mensch, Natur, Fauna Und Flora, S. 16. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Burdorf, Dieter et al. (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Verlag J. B. Metzler Stuttgart / Weimar 2007.

Eduardo Campo, Juan: *Encyclopedia of Islam Encyclopedia of World Religions*, New York, 2009.

Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2008.

Strauß, Gerhard et al: *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist: ein Lexikon zum öffentlichen Sprachgebrauch*, 1989.

Schulz, Hans et. al: *Deutsches Fremdwörterbuch. Band 5.*, Eau de Cologne-Futurismus, Berlin 2004.

9.5 Quellenverzeichnis der Bilder

Abbildung 1: Emily Keene mit Familienmitgliedern

Keene, Emily: *My Life Story By-Emily Shareefa of-Wazan*, Edward Arnold, London.1912.

Abbildung 2: Scherif von Wasan (auch: Uesan), Hadsch Abd'es-Salam

Lenz, Oskar: Consulatswesen in Tanger, In: Lenz, Oskar: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 3: Gerhard Rohlfs, dargestellt als Muslim

Rohlfs, Gerhard: *Reise durch Marokko, Übersteigung des großen Atlas, Exploration der Oasen von Tafilet, Tuat und Tidikelt und Reise durch die große Wüste über Rhadames nach Tripoli*, 4. Ausgabe, Hinricus Fischer Nachfolger, Norden 1884.

Abbildung 4: Oskar Lenz

Sedlmeyer, Karl Adalbert: *Oskar Lenz, Afrikaforscher und Prager Universitätsprofessor*, in: Bohemia- Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder. Band 6. ZDB-ID 1166-6. Lerche, München 1965.

Abbildung 5: Pierre Loti

Mariel, Jeans: *Pierre Loti. Biographie critique*. Une biographie parue du vivant de l'auteur de *Pêcheur d'Islande*, *Aziyadé*, *Madame Chrysantème*, et *Ramuntcho*. Books on Demand. Paris 2020.

Abbildung 6: Marokkanerin mit Kind

Lenz, Oskar: *Von Rabat nach Marrakesch*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 7: marokkanische Frau im Straßenanzug

Lenz, Oskar: *Marrakesch El-Hamra*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 8: Frau aus der Umgebung von Tetuan.

Lenz, Oskar: *Tetuan und die Landschaft Andschira*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 9: marokkanische Jüdin im Prachtgewande

Lenz, Oskar: *Die hispanischen Juden – Negersklaven*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 10: Araber der Sekte Es-Senussi

Lenz, Oskar: *Die Sekte Es-Senoussi*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 11: Eugène Delacroix: Die Fanatiker von Tanger (1938)

<https://collections.artsmia.org/art/1978/convulsionists-of-tangier-eugene-delacroix> Zugriff am 29.1.2023 um 20:00 Uhr, Lizenz: CC-PDM

Abbildung 12: marokkanischer Musiker

Lenz, Oskar: Ein maurisches Frühstück. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 13: Hauscostüm einer maurischen Frau

Lenz, Oskar: *Marrakesch El Hamra*. In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 14: Geleitbrief von dem Sultan Muley Hassan 1

Lenz, Oskar: Geleitbrief von dem Sultan Muley Hassan 1, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.

Abbildung 15: Reise von Lenz durch Marokko

Lenz, Oskar: Geleitbrief von dem Sultan Muley Hassan 1, In: *Timbuktu, Reise durch Marokko, die Sahara und den Sudan*, F. A. Brockhaus, 1. Band, Leipzig 1884.