
Lesley Stern

Jener Tag in Leipzig*

In Leipzig graupelt es. Die Leute um mich herum jammern, während wir gehen und uns durch das feuchte Grau der Stadt an unser Ziel quälen und unsere Köpfe gegen den kalten Wind senken. Diese Leute, die unvorbereitet aus wärmeren, außereuropäischen Ländern kommen, klagen über ihre Schuhe, in die die graue Feuchtigkeit eindringt. Meine Füße sind trocken, so wie es das Glück wollte (aber nicht meine Seele oder Psyche, die sich schwammig fühlt, vollgesogen mit noch unausgegorenen Gewissensbissen und boshaften Absichten). Trotz dieser Unbilden herrscht doch ein Geist der Freude und des Abenteurers. Wir sind von Berlin aus hier zu einem Tagesausflug, eine Erholung von den viel größeren Mühen eines internationalen Theaterprojekts, das sich auflöst, und auf dem die Luft stickig und mit Bitterkeit aufgeheizt war.

Dieser Moment in Leipzig, in dem wir uns dem Museum näherten, geht mir häufig durch den Kopf. Deshalb möchte ich mit ihm beginnen und einige Betrachtungen und Überlegungen anbieten, die mit dem Berliner Ereignis verbunden sind. Leipzig bringt mir Erinnerungen von anderswo zurück, Erinnerungen, die lebhaft sind, manchmal erhellend, aber zugleich zerrissen und nicht faßbar.

„Wir“, das ist eine buntscheckige Gruppe, die vagabundierenden Überreste von dem, was – vor weniger als einer Woche – als ein vielversprechendes Treffen begann. Wir, so um die fünfzig Leute aus verschiedenen Erdteilen und Ländern, kamen für ein dreitägiges Symposium zusammen – „Vorsicht: TheaterFremdeKunst“. An das Symposium schloß sich ein Theaterworkshop an (der nur ein Drittel der Teilnehmer des Symposiums einbezog), der „Eliza Fraser – über uns und den Andere. Ein anderes theatrales Projekt“ hieß. Er klingt und schwingt, dieser Name: Eliza Fraser – er hetzt und verfolgt uns, es ist ein Name, den ich nie wieder hören will. Und doch: Wenn ich diesen Text schreiben will, so muß ich diesen Namen nennen. Und das, obwohl Eliza Fraser, so sagte man uns, nur ein Vorwand war, um der interkulturellen Zusammenarbeit im Theaterprojekt einen Ausgangspunkt zu geben. In der Tat waren dieser Name und der Vorgang des Benennens ganz wesentlich für die Spannungen und die nicht vermittelbaren Differenzen, die im Workshop zum Ausbruch kamen.

* Originaltitel: In Leipzig Today. Übersetzung aus dem australischen Englisch von Hans-Martin Moderow.

Einen Namen schreiben. Indem ich ihn nenne, erinnere ich. Und vergesse. In den Einrichtungen und Mechanismen meines Gedächtnisses bleibt immer etwas verschlossen.

Eliza Fraser war eine Engländerin, die 1836 an der Küste von Queensland in Australien Schiffbruch erlitt. Sie lebte bei einer Gruppe von Eingeborenen, wurde „gerettet“ und kehrte nach Großbritannien zurück, wo sie auf Jahrmärkten ihre unglaublichen, aber wahren Geschichten von barbarischen Kannibalen feilbot. Die Einladung nach Berlin war folgendermaßen formuliert: „Eliza ist als eine historische Figur vergessen worden, aber es laufen zahlreiche ‚wahre‘ Geschichten über die ‚vorgestellte‘ Eliza um (in Literatur, Film und Wissenschaft). So wird Eliza zu einem Synonym für das Scheitern einer historischen Erzählung, die sich auf die Bedeutung nur einer Vernunft und nur einer Wahrheit gründet ... Innerhalb des Workshops sind Künstler und Wissenschaftler eingeladen, mit der Geschichte bzw. den Geschichten von ‚Eliza Fraser‘ zu arbeiten, damit zu experimentieren, sie umzuschreiben und mit theoretischen Einsichten des Symposiums zu verbinden. In einer intensiven siebentägigen Arbeitsphase sollen erste Ansätze zu einer ‚Eliza-Fraser‘-Inszenierung erarbeitet werden.“

Nur nebenbei: Um diese Geschichte zu erzählen, muß ich einige wirkliche Personen einführen, aber wenn sie einmal Eingang in den Text gefunden haben, werden sie zu Figuren und Charakteren, die die Worte und Gesten, die ich Ihnen zuschreiben, nicht wirklich geäußert oder beabsichtigt haben müssen. Ich will damit nicht sagen, daß alles Fiktion sei, ich will nur zum Ausdruck bringen, daß es im Erinnern immer eine Spannung zwischen Fiktion und Geschichte gibt.

Wegen des australischen Themas waren auch einige ‚Australier‘ zum Symposium und zum Workshop eingeladen worden. Wir sind Männer und Frauen, Kooris und Nyungars¹ sowie Weiße, Wissenschaftler, Künstler und Theaterleute. Auf dem Symposium waren wir wohl eine Minderheit, Europäer beherrschten die Bühne, besonders Deutsche, und ließen dies auch spüren, aber im Workshop ist das Verhältnis für uns günstiger. Es gibt auch ein paar andere Andere – einige Inder zum Beispiel und zwei „Amerikaner“, obwohl einer von ihnen aus Uganda kommt, mit Umweg über Großbritannien, und indischer Herkunft ist. Jedenfalls können Herkunft und Geschichte nicht so einfach von Aussehen und Namen abgelesen werden. Und Namen nehmen verschiedene Bedeutungen an, die von dem abhängen, der

1 Dies ist die bevorzugte Selbstbezeichnung der Aborigines aus dem Südosten und Westen Australiens. Andere regionale Namen lauten Murriss, Nanga, Yolngus. Für eine ausführliche Diskussion der Wege, auf denen verschiedene regionale Gruppen und Sprachen in den Begriff „Aboriginal“ integriert wurden (weshalb dessen Singular sich verbietet) s. Mudrooroo, *Us Mob. History, Culture, Struggle. An Introduction to Indigenous Australia*, Sydney 1995.

die Benennung vornimmt. Nehmen wir zum Beispiel die Namen Mudroo-roo und Stern.

Lesley Stern reist zusammen mit den Australiern, aber sie wurde angeheuert, um auf dem Symposium eine gemeinsame Präsentation mit Cont Mhlanga zu machen, dem künstlerischen Leiter von Amakhosi, einer *performance group* aus Simbabwe. Aus verschiedenen Gründen (und nicht zuletzt, vermute ich, wegen der nachlässigen Intransigenz drittweltlicher Telefone) taucht Cont nicht auf. Sie ist innerlich über sein Nichterscheinen recht bestürzt, da sie ihre Filmausschnitte nun allein zeigen und „im Auftrage von“ sprechen muß. Um den Vortrag nicht mißlingen zu lassen, muß sie schnell eine andere Sprechhaltung improvisieren, die ihr erlaubt, etwas vom Geist und der Geschichte von Amakhosi (von der durch Kung-Fu-Filme inspirierten Katategruppe zur innovativen und vielseitigen Performance-Truppe) und ihrer eigenen Bezauberung zu vermitteln und gleichzeitig Heuchelei und Paternalismus zu vermeiden. Sie ist nicht ganz erfolgreich.

Ihr Weg nach Berlin war verschlungen – geboren in Afrika, in der britischen Kolonie Rhodesien, begann sie als junge Frau zu reisen und kam schließlich (nachdem sie durch Heirat einen jüdischen Namen erworben und dann den Mann, nicht aber seinen Namen abgelegt hatte) nach Australien, wo sie seit fast zwanzig Jahren wohnte. Aber ganz so zufällig war es doch nicht. Sie hatte Rhodesien in den frühen siebziger Jahren verlassen, als der Befreiungskrieg der Guerilla begann, und nachdem sie eine Weile in Großbritannien in einer Art Exil gelebt (und erfolgreich studiert) hatte, war sie nach Australien gegangen, wo es genug Sonne und Platz gab, und auch eine Reihe politischer Jobs, die ihr mehr zusagten als die in England. In Großbritannien hatte sie viel Zeit damit verbracht sich zu verändern, anders sprechen zu lernen, um den Akzent loszuwerden, den alle Briten aus dem Fernsehen als zu Ian Smith gehörig erkannten, dem rassistischen Premierminister Rhodesiens. Nach 1980 – als der Krieg gewonnen, die Unabhängigkeit proklamiert und das Land offiziell in Simbabwe umbenannt war – kehrte sie regelmäßig dahin zurück.

Der Name Rhodesien war mehr als nur ein europäischer Name, der nun mit einem schon vorher existierenden Gebiet verbunden wurde. Er war auch ein Zeichen der Gewalt, und ein Zeichen imperialer Erinnerung. 1890 eroberte eine von Cecil Rhodes angeworbene britische Söldnerarmee einen Teil von Südafrika. Neue Grenzen wurden gezogen, neue Länder geschaffen und eines von ihnen nach dem Eroberer benannt. Der Name Simbabwe war nicht einfach der afrikanische, in der Kolonialzeit unterdrückte Name für dieses Land. Er war ein Zeichen des Aufbegehrens und Infragestellens. Im Herzen des Landes befindet sich die wundervolle steinerne Ruinenstadt

Großsimbabwe.² Cecil Rhodes hatte Großsimbabwe als Beweis für die frühere Existenz eines weißen Reiches in Afrika in Anspruch genommen und hundert Jahre lang (selbst nachdem archäologische Zeugnisse klargestellt hatten, daß die Erbauer eingeborene Afrikaner waren) argumentierten weiße Archäologen, Historiker, Museumsleute und Politiker für nichtafrikanische Ursprünge. So etablierten sie eine imperiale Ideologie, ein Gedächtnis, die die weiße Eroberung rechtfertigten. Dagegen eignete sich in den sechziger Jahren die afrikanische nationalistische Bewegung diesen Namen als Symbol für die Kontinuität und Dauerhaftigkeit afrikanischer Kultur an. Nach der Unabhängigkeit wurden neue Geschichten geschrieben, andere Wege für die Erinnerung und die Repräsentation der Vergangenheit beschritten.

Mudrooro Nyoongah ist als prominenter eingeborener Poet, Romancier und Kulturkritiker eingeladen. Als ich ihn das erste Mal sah und mit ihm zusammenarbeitete, war sein Name Colin Johnson, und er war Aborigin und Buddhist. Aber wie viele, die in einer kolonialen Sprache aufgewachsen waren und einen entsprechenden Namen trugen, nahm er später offiziell einen Eingeborenennamen an. Zum Teil ist er hier, um seinen neuen Theatertext „The Aboriginal Protesters Confront the Proclamation of the Australian Republic on 26 January 2001 with a Production by Heiner Müller“³ zu erörtern. Am ersten Tag stürmt er laut und mit Aplomb aus dem Workshop, mit einer flammenden Verwünschung dieses elenden europäischen bourgeoisen Unternehmens – und kam nicht wieder. Das war das erste melodramatische, intensive Ereignis und verursachte ein schockiertes Schweigen im Saal, nur nicht bei den Australiern, die diesen eigenartigen Gestus schon kannten. Es gehört zu Mudrooroos Taktik – für uns schon fast abgenutzt, aber in diesem Zusammenhang nicht ohne eine gewisse Wirkung. Noch in diesem Jahr wird sich in Australien ein Skandal ereignen. Ein Aufsatz von Mudrooroos Schwester (die Familie war zerfallen, als Mudrooro klein war, die Geschwister wurden getrennt und in verschiedene Kinderheime und Pflegefamilien gebracht) enthüllte, daß er gar kein Eingeborener war. Wie kann das sein? Hat er diese Identität absichtlich und betrügerisch angenommen? Wenn das zutrifft, dann würde es sich um eine seltsame Umkehrung des üblichen Szenarios handeln, daß Menschen, die sich für weiße Australier hielten, nach und nach ihre eingeborene Abstammung entdecken und auch annehmen. In den zweihundert Jahren, die seit der europäischen Eroberung Australiens vergangen waren, wurde den Gemeinschaften der Aborigines ihr Land genommen, sie wurden entwurzelt

2 Für eine verständige Darstellung von Großsimbabwe und den sich darum rankenden Diskurs vgl. P. Garlake, *Great Zimbabwe*, New York 1973.

3 Siehe *The Mudrooro/Müller Project. A Theatrical Casebook*, hrsg. von G. Fischer in Zusammenarbeit mit P. Behrendt und B. Syron, Sydney 1993.

und umgesiedelt, Familien wurden zerstreut, Kinder aus Mischehen ihren Müttern (als Teil einer Politik der Zwangsassimilation) weggenommen. Daher wurde die Eigenschaft, ein Eingeborener zu sein, gewöhnlich jenen zugeschrieben, die dies für sich in Anspruch nahmen und die als solche von der Gemeinschaft, in der sie lebten, akzeptiert wurden. Der Fall Mudrooroo läßt die Probleme der Authentizität, der Evidenz, der genetische Identität, der kulturellen Praktiken, der Zugehörigkeit und der Loyalität klar hervortreten. Weshalb gilt jemand als Eingeborener? Das fragen weiße Australier und die schwarzen Australier in gleicher Weise. Jeder wappnet sich, hat eine Meinung zum Thema und hat eine entsprechende Identität angenommen oder aufgebaut – und die persönlichen und die öffentlichen Erinnerungen, die mit diesem Prozeß des Selbstseins verbunden sind.

Leipzig bringt mir Erinnerungen von anderswo zurück, Erinnerungen, die lebendig sind, manchmal erhellend, aber zugleich zerrissen und nicht faßbar.

Aber was war in Berlin schiefgegangen, was hatte diese drückende und erhitzte und mit Bitterkeit gemischte Atmosphäre verursacht? Ich weiß es nicht genau. Rückschauend kommt es mir so vor wie die Situation eines Erstkontaktes, eines ersten Zusammentreffens, eine postkoloniale Inszenierung eines primitiven Augenblicks, aufgeführt von Schauspielern mit inkommensurablen Begriffen, Erinnerungen und Erfahrungen mit dem kolonialen Zusammentreffen und seiner Widerspiegelungen. Offensichtlich stellte die Geschichte von Eliza Fraser für die Organisatoren ein vollkommen mythisches Moment eines Erstkontakts dar. Für mich war die Berliner Tagung ein vollkommen mythisches, aber handgreifliches und lebendiges Zusammentreffen mit dem deutschen Primitivismus, oder vielleicht besser mit der deutschen Faszination für das Primitive. Natürlich verallgemeinere ich – zwar gab es sicher das Bemühen, bestimmte Haltungen und Vorgehensweisen der deutschen Gelehrtenwelt auszuschließen, das Problem von einem aufgeklärten Standpunkt aus anzugehen; aber weite Strecken dieser für beide Seiten verlustreichen Diskussion erschienen uns (den Außenseitern) mysteriös, die Konfrontationslinien arkan. Die Deutschen, oder die Europäer überhaupt, schienen – trotz ihrer Unterschiede – eine metaphorische Sprache zu teilen, die uns ziemlich fremd war. Obwohl sie auf korrekte Weise postmodern auftraten und sich kritisch gegenüber allen Meistererzählungen, einschließlich des anthropologisch fundierten Paradigmas von den Primitiven, verhielten, schienen „sie“ doch gefangen von der Begrifflichkeit.

Als das Symposium und der Workshop sich in all den Gesprächsstörungen und falschen Anfängen entfaltete, wurde mir klarer, daß die Eliza Fraser Geschichte weniger einen Vorwand oder ein randständiges Beispiel bildete, als vielmehr ein typisch deutsches Zuckerguß-Paradigma. Das

Beispiel schien von irgendwoher, von weit weg, von den Antipoden zu kommen. Tatsächlich kam es aber direkt von zu Hause, aus dem deutschen Imaginaire, aus einer tradierten Phantasie vom Anderssein, die immer wieder Australien und seine Ureinwohner mit grundsätzlicher Andersartigkeit verband. Natürlich waren die Deutschen nicht das einzige Volk, besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die die Aborigines als die primitivste aller Rassen ansahen, deren Reinheit (in einem wissenschaftlichen Sinne) bedroht war. Diese Attitüde war auf eine seltsame Weise romantisch, aber es war eine tödliche Romanze, und historisch entlarven die tödlichen Auswirkungen der Kolonisierung Australiens (wie anderer Kolonisierungen von „anderen“ Primitiven) die romantische Dimension als Täuschung und unhaltbar. Aber diese Deutschen sind hartnäckig. Dies sagte ich mir, als es in mir im kalten Berlin brodelte. Ich fragte mich, woher diese Hartnäckigkeit kam. Ich kann diese Frage einfach nicht beantworten, aber als ich da saß, dachte ich nach, und später, als ich durch den Schnee von Leipzig stapfte, auf den Teufelsberg kletterte (einen künstlichen Hügel, der auf Kriegsgeröll errichtet wurde, aber wie ein Teil der natürlichen Umwelt aussieht), machte ich mir Gedanken über dieses Land, seine Risse und seine nationalen Traumata. Und es schien mir, daß es eine bestimmte Art gibt, mit der Wunde umzugehen, die die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts darstellt, so daß sie den deutschen Intellektuellen irgendwie dazu dient, die Verbrechen aller anderen Nationen umzuformulieren – auf diese Weise kann gleichzeitig die traumatische Bedeutung verringert und allen anderen Szenarios eine Reformulierung in Begriffen des faszinierenden Opfers verpaßt werden. So kehren die Primitiven heute als Opfer wieder, aber es sind faszinierende Opfer, die uns diesmal Gelegenheit geben, Andersartigkeit zu begegnen.

Es stellte sich mir so dar: Die Kategorie des ‚Anderen‘ wurde einer Untersuchung unterworfen, der Vorgang dieser Untersuchung aber zugleich mit einer theoretischen und allgemeinen Großartigkeit bekleidet, und so aufrechterhalten. Es schien nur ein geringes Vermögen zu geben, zwischen verschiedenen ‚Anderen‘ zu unterscheiden (z. B. Maoris aus Neuseeland, Aborigines aus Australien und verschiedene Inselbewohner des Pazifiks), sich der Realität derjenigen ‚Anderen‘ zu stellen, die ihres ‚Andersseins‘ durch eine moderne städtische Identität entkleidet sind. Die Faszination für Australien erinnerte in vieler Beziehung an jene, die die frühen Sammler, Naturalisten und Paläontologen gezeigt hatten – eine Faszination, die in Australien so etwas wie ein mit originalen Stücken gefülltes Museum sahen, Kuriositäten, deren Stellenwert mehr von der Mythologie als von der Geschichte herrührte; eine Faszination für das von den Aborigines bevölkerte Land, evolutionäre Überreste und die primitivsten Menschen der Erde. Ein unbehagliches Schweigen und der Widerwille, sich zu äußern, wurden

als Unhöflichkeit angesehen, und Versuche, die Diskussionsebene zu wechseln (das ‚Anderer‘ als Gegenstand zu umgehen, das Gegenwärtige zu befragen), wurden als Ausdruck persönlicher Feindschaft und schlechten Benehmens aufgenommen. Unterschiedliche Sprechhaltungen und Gewohnheiten miteinander umzugehen, führten uns in eine Sackgasse. Aber vielleicht stand mehr auf dem Spiel als kulturelle *mores* – es gab den Zusammenstoß von unterschiedlichen Begriffen vom gegenwärtigen nachkolonialen Moment *im Verhältnis zur Vergangenheit*. Die Schwierigkeiten sich zu beteiligen könnten ein gewisse Ablehnung des Moments des Erstkontakts als bevorzugte Metapher (durch die Nichteuropäer) zum Ausdruck gebracht haben, als eine Zurückweisung der täglich wechselnden Politik des Bodenrechts, der vertuschten Todesfälle, der gestohlenen Kinder, der musealisierenden Aneignung von heiligen Stätten und Kunstwerken usw.

Dieser Moment in Leipzig, in dem wir uns dem Museum näherten, geht mir häufig durch den Kopf.

Wir waren gewarnt (von den Organisatoren, die nun für mögliche Spannungen sehr empfindlich geworden waren) vor dem, was sich im Museum in Leipzig befindet – Aborigines-Erzeugnisse, Überreste, Knochen; und man hatte uns auch gewarnt, man würde uns die Geschichte einer anderen weißen Frau erzählen, Amalie Dietrich, die im 19. Jahrhundert nach Australien gegangen war, und ‚unter den Aborigines gelebt hatte‘. Noch eine weiße Frau wie Eliza Fraser ...

Wegen dieses Namens waren viele der Spannungen, die sich im Symposium aufgebaut hatten, im Workshop zum Ausbruch gekommen. Alle Versuche, einen Austausch zu beginnen, das Vorgehen in diesem inter- und zwischenkulturellen Theaterworkshop miteinander abzusprechen, scheiterten an der Benennung; aber eine Art Theatralität entstand doch in dieser Folge improvisierter Anklagen, Bekenntnisse, von Tränen und Türenknallen. Für viele von uns (grob gesagt: die Nichteuropäer) war schon die Benennung nach Eliza Fraser ein kolonialer Schritt, der den Verlauf des Vorhabens bestimmen mußte. Manche meinten, daß es sich nur um einen Namen, einen Ausgangspunkt, einen Brennpunkt der Erzählung handele, der ein Szenario ermögliche, in dem Widersprüche angetotet werden können. „Wir“ antworteten, daß mit der Namengebung für das Projekt eine bestimmte Erinnerung institutionalisiert wird, daß zugleich, wie gehabt, andere (eingeborene) Namen und Identitäten vergessen werden. Wenn die Vergangenheit auf diese Weise wahrgenommen wird, würde auch die Gegenwart auf diese unakzeptable Weise geordnet. Schließlich wurde nach langen dramatischen Diskussionen ein Konsens erzielt: nämlich den Workshop abzubrechen.

In Leipzig graupelt es.

Trotz der Warnungen entschließen sich einige von uns, am Ausflug nach Leipzig teilzunehmen, einige aus Neugier auf das Museum, andere – vornehmlich die Kooris – in der Absicht herauszufinden, was genau von wo gestohlen worden und noch nicht zurückgekehrt ist. (F., eine der Teilnehmerinnen, kommt aus dem Landstrich, in dem Amalie Dietrich sammelte, weshalb es sie und ihr Volk besonders betrifft.) Allgemein herrscht die Empfindung, daß dies eine gute Gelegenheit ist, ein Stück Geselligkeit zu retten, nach draußen zu gehen und die Begrenzungen des Symposiums und des Saals, in dem der Workshops stattfand, zu verlassen, auch Berlin zu verlassen und vielleicht aus uns selbst herauszutreten und die Rollen abzuliegen, die wir angenommen hatten.

Aber wir waren nicht vorbereitet.

Im Museum ist es nicht möglich, gleichzeitig Dias zu zeigen und das Heizgerät eingeschaltet zu lassen, so bleiben wir in unsere Mäntel verpackt. B., die Kuratorin der Eingeborenen-Abteilung des Museums, beginnt einen Vortrag, der kein Ende zu haben scheint. Es geht um Amalie Dietrich (1821–1891), die sie als eine Art feministische Heldin darstellt. Diese Frau aus Sachsen, aus der gleichen Gegend wie unsere Vortragende und Führerin, hatte ihren Mann und ihre kleine Tochter verlassen, um nach Australien zu gehen und dort für eine Handelsfirma namens Godeffroy zu arbeiten. Godeffroy selbst war ein großer Sammler. Amalies Aufgabe bestand darin, Erzeugnisse des Landes zu sammeln – Pflanzen, Tiere, Produkte und Menschen, und sie hat wohl eine große Zahl von unbekanntem Pflanzen und Tieren entdeckt, mit Namen versehen und präpariert. Im Zelt unter den Sternen verfaßte sie lange Briefe an ihre Tochter, in denen sie ihr Leben beschrieb. Darin wird die Orientierung auf nur ein Ziel, eine intensive Obsession deutlich, hinter der völlig verdeckt wird, daß die Welt auch zu anderen Dingen da ist, als ihre Wünsche zu befriedigen. Ihr Antrieb zum Sammeln, Aufheben und Benennen ist erstaunlich. Sie schreibt (sinngemäß etwa):

„Der ganze Kontinent mit allen seinen Reichtümern liegt ausgebreitet vor mir, ich fühle, daß ich nur die Arme auszustrecken brauche, und er gehört mir.“⁴

4 Später las ich die Briefe, aus denen B. zitiert hatte, und fand die folgende Passage: „Das Sammeln macht mir viel Freude. Was kommt einem hier auch alles entgegen! Nur zugreifen braucht man.“ Oder: „Wenn ich so ungehemmt das weite Gebiet durchwandere, dann meine ich, kein König könne sich so frei und glücklich fühlen wie ich, mir ist dann zumute, als hätte mir Godeffroy den ganzen großen Erdteil zum Geschenk gemacht. Auf allen Gebieten Neues, Unbekanntes! Und all diese Naturwunder, ob es nun unscheinbare Moose, Nacktschnecken, Spinnen und Tausendfüße, oder Gerätschaften, Schädel und Skelette der Eingeborenen sind, alle dienen dazu, mich mit der alten Heimat zu verbinden.“ Diese Briefe sind abgedruckt und übersetzt in R. Sumners Biographie „A Woman in the Wilderness. The Story of Amalie Dietrich in Australia“, Sydney

Diese Erzählung von Eroberung und Selbstinszenierung hat eine groteske Faszination. Ich sitze in dem kalten Raum in Leipzig, schließe meine Augen und höre der Nacktheit des Besitzdranges zu, höre das Knurren meines Magens und das unaufhörliche Schniefen der Leute um mich herum, denn wir sind alle hungrig, aber B. redet immer weiter, vom Schwung ihres Erzählens davongetragen. Wie Amalie scheint sie ihr Gegenüber und ihre Umgebung völlig zu vergessen. Ich schaue um mich und sehe, daß einige meiner Gefährten, wie ich auch, eifrig mitschreiben, irgendwie interessiert. Andere sind gelangweilt und fühlen sich belästigt. Einige, die beiden anwesenden Kooris, sehen zornig und aufgewühlt aus. Jedenfalls interpretiere ich den Raum, die Gesten und Äußerungen so. Wir haben dies die ganze Zeit über im Workshop so getan; obwohl eine Theater-Performance nicht zustande kam (oder vielleicht gerade deshalb), interpretieren wir dennoch die Äußerungen des jeweils anderen und spielen in den Diskussionen verschiedene Szenarios durch. Oft mißdeuten wir. Aber wenn ein Schaden angerichtet wird, dann gibt es immer auch etwas, das dieses Mißverständnis hervorbringt, einen Widerwillen, einen blinden Fleck, einen blinden Drang – nach Frieden vielleicht oder Wahrheit, oder nach Dramatik um jeden Preis, oder einfach das Bedürfnis, seinen eigenen Weg zu gehen.

B. erzählt, liest vor, eine Aufzählung von Amalies Handelsgeschäften, eine Transaktion, die den Kauf von Knochen der Eingeborenen einschließt. Es ist sehr elliptisch und unklar, was in dem beschriebenen Handel geschieht, einige der aufkeimenden Fragen bleiben unbeantwortet: Wieviel wurde bezahlt? Und wofür genau? Wie wurden die Körper zu Leichen? Wie wurden die Körper zu Knochen? Wenn die Knochen ausgegraben worden waren: Welche Friedhöfe wurden entweiht? Welche Schlächtereien mögen diese Geschäfte begleitet haben?

Kurz bevor ich nach Berlin kam, kehrte ich von einem siebenwöchigen Aufenthalt in Simbabwe nach Sydney zurück – Tag für Tag 36 Grad Hitze in den staubigen Vierteln von Bulawayo, kaum Zeit, um den jet lag zu bewältigen, warme Kleidung zu besorgen, doch eine Freundin in Sydney leiht mir einen wundervollen langen Wollmantel, elegant und an Catherine Deneuve erinnernd. Er verbirgt eine Anzahl von Sünden, auch meine Erre-

1993, S. 114 und 117; zuerst erschienen sie in dem Buch von Dietrichs Tochter Charitas Bischoff „Amalie Dietrich. Ein Leben“, 1909 (engl. Übersetzung 1931). Sumner zeigt sehr überzeugend, in welchem Maße Bischoff die Briefe und das Leben ihrer Mutter fikionalisierte, so daß Summers Buch sehr interessant für die Untersuchung der Spannungen zwischen Geschichte und Fiktion ist. S. a. P. Turnbull, Body and Soul, in: Eureka Street (Sept. 1997), S. 34-38 und ders., Ancestors, not Specimens. Reflections on the Controversy over the Remains of Aboriginal People in European Scientific Collections, in: The Electronical Journal of Australian and New Zealand History. Siehe auch den Beitrag von Paul Turnbull in diesem Heft.

gung, und meine klappernden Schuhe, denen der Elan so völlig fehlt. R., aus Indien, sagt „Ich glaube, Sie müssen ihrer Freundin ein wundervolles Geschenk mitbringen, denn es ist ein wundervoller Mantel“. Ich bin augenblicklich paralysiert, geschlagen mit Unmöglichkeit. Aber schon in diesem Moment erschien mir das Gefühl der Paralyse oder eher Panik wunderbarlich als Folge eines so angenehmen Kompliments und des damit verbundenen Vorschlags. Ich denke, die Panik kam so zustande: Welches Geschenk wäre der Generosität meiner Freundin angemessen? Wie kann man die Leihgabe in einen Tausch verwandeln? Wir glauben, Wirtschaftsordnungen, in denen Geschenke eine entscheidende Rolle spielen, gehören zu ‚primitiven‘ Gesellschaften, und die Anthropologen haben Feldforschung in dieses Thema investiert (ein Thema, das sich für die Disziplin als vollkommen hermeneutisches Geschenk erwies). Die Kultur der Geschenke ist heute zweifellos überlagert, da Heizung (und das Gefühl der Sicherheit, wenn auch illusorisch in Schuhen, die nicht für das kalte Europa gemacht sind) eine Frage der Warenversorgung ist. Aber gibt es überhaupt eine Möglichkeit, außerhalb von Tauschwirtschaften zu existieren?

Mein Geist wandert aus dem Raum in Leipzig zum Symposium am vergangenen Wochenende. T. hatte ein zwanzigseitiges Poem über das Anatomische Museum der Universität Melbourne vorgelesen. Als Aborigines-Historiker und Dichter sieht er weiße Institutionen mit einem schiefen Blick an. Sein Poem bot eine fremdartige Perspektive auf den Prozeß westlicher Medizin und Wissenschaft. Aber es ist mehr als das. Es läßt sie auf diese Weise obszön erscheinen, die Haltung, die wir gegenüber unserem Tod einnehmen, gegenüber unserem Körper, unsere seltsame Verweigerung von Gedächtnis zugunsten von konservierten Beispielen und Prinzipien. Sein Poem bewegte mich in meinem Innersten – viel mehr als alles, was ich gelesen, und mehr, als alle Vorträge, die ich über westliche Metaphysik und den europäischen Körper gehört habe.⁵ Obwohl ich die Geschichte der Diskurse verstehe, die den Körper betreffen, so kann ich doch nicht ganz verstehen, wie andere den Körper und den Geist, Leben und Tod als Kontinuum wahrnehmen können. Und was das für Desakralisierung und Memorialisierung bedeutet. Ich verstehe natürlich das Konzept der Entzauberung, ich verstehe es in persönlicher und auch in allgemein politischer Beziehung. Aber heute in Leipzig gibt es etwas, das ich nicht fassen kann. Seine Enormität trifft mich zum ersten Mal. Es trifft mich in die Magengrube.

5 Das Poem von Tony Birch trägt den Titel „The Anatomy Contraption“. Es ist veröffentlicht in: *Exchanges: Cross-cultural Encounters in Australia and the Pacific*, hrsg. von R. Gibson, Sydney 1996. Siehe auch seinen Essay über Ortsnamen und eine besondere Instanz der Neubenennung: „Nothing has Changed“: The Making and Unmaking of Koori Culture, in: *Meanjin* 51 (1992), H. 2, S. 229-246.

Wo sind die Knochen? Ich frage mich das, aber eine Antwort möchte ich nicht hören. Amalies Aborigines-Sammlung war Teil (tatsächlich ein sehr, sehr kleiner Teil) von Godeffroys Völkerkundemuseum, das 1881 an das Leipziger Museum verkauft wurde, wo sie seitdem in den riesigen Gewölben eingelagert sind. Wir sitzen auf den Knochen.

Es gibt einige Erörterungen zum Umfang der Museumsbestände. Sie sind, scheint es, außerordentlich umfangreich, zu ihnen gehört eine große Menge (viele Säle) von Aborigines-Kunstwerken und Aborigines-Knochen. Vieles ist noch nicht katalogisiert worden. Jemand fragt B.: Was wird für die Rückkehr dieser Gegenstände zu ihren rechtmäßigen Eigentümern, den Aborigines-Gemeinschaften unternommen? „Ah“, sagt sie, „das ist eine schwierige Frage.“

Man hätte das Fallen einer Stecknadel hören können.

Wir gehen schweigend. Einige kommen nachmittags nicht wieder.

Ich kehre nach dem Mittagessen zurück, neugierig auf die noch nicht gegebene Antwort, aber auch ohne große Erwartungen. Zum Teil bin ich auch neugierig auf die Ausstellung, die wir am Morgen nur sehr kurz gesehen haben. Im Eingangsbereich steht eine unbedeutende Vitrine mit zeitgenössischen „Artefakten“ – ein Bild der Fahne der Aborigines, eine kurze Erläuterung des Kampfes der Aborigines um ihre Landrechte, einige Fotos. Diese eher amateurhafte Sammlung zu aktuellen Lebensbezügen und zur Politik erscheint neben einigen der anderen Vitrinen seltsam – ausgestopfte Vögel z. B. neben Lithographien der Kolonialzeit, zeitgenössische Punkt-Malerei der Aborigines in Acryl, rekonstruierte Lagerplätze der Aborigines und Figuren brauner Menschen, wie man sie in den fünfziger Jahren in jedem Kolonialmuseum finden konnte. Das erinnert mich seltsam und ziemlich austauschbar an eine Rekonstruktion eines Shona-Dorfes im Museum von Salisbury (jetzt Harare), das ich in meiner Kindheit sah. Afrikaner, Aborigines aus Australien, Maoris: in der kolonialen Bilderwelt sind alle gleich.

Jemand fragt B. nach ihrer persönlichen Beziehung zu Amalie. Weshalb erscheint sie ihr als feministische Heilige, wenn sie so besessen, verschlingend, grausam in ihrer Aneignung und in ihrer Benennung der neuen Welt ist, die – so könnte man denken – für sie allein geschaffen ist? Ihre Antwort ist überraschend. „Nun,“ sagt sie, „vielleicht weil ich auch selbst eine ganz unvernünftig besessene Person bin, die sich für das Sammeln und Katalogisieren begeistert. Als Kind zum Beispiel sammelte ich Postkarten und Briefmarken, und als Jugendliche hatte ich über zweihundert Brieffreunde in Australien und dem Südpazifik“ (sie lacht und wird ein bißchen rot). Sie wird auf Amalie gestoßen und ihre Monstrosität, wie sie dazu gekommen sei, sich mit dieser weißen Frau zu identifizieren, warum sie glaube, bestimmte Geschichten und die Geschichte durch ihre Augen und in ihrer

Perspektive wahrnehmen zu sollen. So etwas wie Feindschaft steht im Raum. Alles in allem, sie hatte die Frage nach der Rückgabe der Museumsbestände als „schwierige Frage“ erledigt. Und wir hatten uns im Workshop über Namen und Identifikationen gestritten, über die weiße Frau, die Australien besucht hatte, und reisten mit einem Sack voller Geschichten ab.

F. stammt aus Thoorgine, oder von der Fraser-Insel, wie es offiziell heißt (benannt nach Eliza und ihrem schiffbrüchigen Ehemann). Sie ist Künstlerin, und in vielen ihrer Werke geht es um die Insel. Es macht den Kern ihres Projektes aus, die Geschichte ihres Volkes (der Badjala) zurückzufordern, und sich selbst als eine Parodie auf die exotische „andere“, eingeborene Frau in ihr Werk einzufügen.⁶ Nach ihrem Beitrag auf dem Workshop ist es für einige von uns erstaunlich, daß es immer noch Teilnehmer gibt, die den Titel „Eliza Fraser“ überhaupt für möglich halten. Es gehe nicht darum, diese Geschichte hervorzuheben, so meinen einige, es gehe einfach darum, viele verschiedene Geschichten und Sichtweisen aufs Tapet zu bringen, wir seien intellektuell, wir wüßten, daß es nicht nur eine wahre Geschichte gebe. Aber das koloniale Projekt bleibt, scheint mir, in diesem postkolonialen Manöver doch intakt, in dem Relativität als Garant guten Willens eingebaut wird.

Das Problem des „Anderen“ wird hier sehr direkt ausgespielt. F. ist nicht als das „Andere“ Eliza Frasers erkennbar. Und zwar weil sie einerseits „die alte Tüte“, wie sie Eliza nennt, einfach umgeht, und andererseits, weil sie sich nicht wie die Maoris in dem neuseeländischen Film „The Piano“ verhält. Sie faßt ihre Anwesenheit hier spöttisch auf – als sei sie hier, ein paar

6 Fiona Foley ist eine bekannte Aborigines-Künstlerin, die umfangreich sowohl in Australien als auch international ausgestellt hat. Ein großer Teil ihres Werkes bezieht sich auf die Aneignung ihres Landes durch die weißen Australier mit Hilfe der Eliza-Fraser-Legende, eine Aneignung, die die Auslöschung der Badjala, ihrer Geschichte und ihrer Umwelt einschließt. Besonders eindrucksvoll war eine Serie von zehn Gemälden und einer Installation, die zusammen in der Ausstellung „By Land and Sea I leave Ephemeral Spirit“ präsentiert wurden, die 1991 in der Roslyn Oxley Gallery in Sydney zu sehen war. In dieser wie auch anderen Folgen taucht eine bestimmte Zahl von Motiven immer wieder auf: Rattenfallen; Eliza Frasers Gesicht, drei Badjala-Männer und eine Frau, die von alten Fotografien stammen, welche weder Daten noch Namen tragen. „Eine Installation, die sich ‚Eliza’s Rattenfalle‘ nennt, besteht aus sieben Rattenfallen, die rot, gelb und schwarz gemalt sind (den Farben der Landbesitz-Zeichen der Aborigines) und wie religiöse Symbole auf die Wand aufgetragen sind, vor der vierzehn weiße Votivkerzen aufgestellt sind. Die mittlere Falle enthält ein Collage-Foto von Elizas Kopf, aufgenommen in ihren jungen Jahren.“ (K. Schaffer, In the Wake of First Contact. The Eliza Fraser Stories, Cambridge 1995, S. 250). Schaffer beschreibt auch die vier Gemälde, die „Thoorgine Country“ heißen und das Land durch einen ironischen Gebrauch von Bildern, Symbolen und ästhetischen Perspektiven reterritorialisieren. Sie lenken die Aufmerksamkeit auch auf die Benennung von „Fraser’s Island“, eine Namengebung, die an die Frasers und ihr Martyrium erinnert, während sie gleichzeitig den Platz und Raum der Ureinwohner auslöscht.

Lücken auszufüllen, uns den „Anderen“ zu geben. Sie sagt, daß sie das Spiel bis hierher mitspielen würde und nicht weiter, wenn es als ein Eliza-Fraser-Spiel weitergeht, sei sie an dem Projekt und auch an der Theaterperformance nicht interessiert. F. ist eine zeitgenössische Künstlerin, und auch wenn sie sich in ihrem Werk auf bestimmte Praktiken der Aborigines-Kunst bezieht, ist ihr eigenes Werk doch in einer modernistischen Sprache verankert, oder vielleicht sogar in einem postmodernen Zugriff mit all den Anspielungen und einer Vielzahl von Bezügen auf heutige Probleme wie die Bodenrechte, Fragen der Repräsentation oder selbst der Benennung. Wenn Aborigines durch die Referenz auf *Piano* (wo australische Ureinwohner und neuseeländische Maori gleichzeitig in eine Art mythische Ewigkeit einbrechen) unter Teilnahme von jemandem wie F. charakterisiert werden, so führt dies direkt zu einem Kern dieses Kooperationsprojektes.

Aber die Wortmeldung von F. verschwand irgendwie. Bevor ich jedoch die Deutschen tadele, unser gemeinsames schwarzes Schaf, will ich erzählen, was passierte. Es waren nicht wirklich diese schlecht erzogenen Deutschen, die in diesem Augenblick das Problem wegwischten, auf das sie hingewiesen hatte. Einige der (australischen männlichen) Teilnehmer interpretierten F.s Worte als ein Beispiel künstlerischer Selbstoffenbarung und begannen sofort, ihre eigene künstlerische Handelsware und ihre Gestaltungsfähigkeiten vorzuführen. Und das sehr ausführlich. Der Workshop wurde zu einem künstlerischen Jahrmarkt. Ich habe das nicht gleich begriffen (und auch jetzt ist es nur eine der möglichen Lesarten dieses Augenblicks), aber nun, im Leipziger Museum sitzend, umgeben von den verschiedensten Sorten Kunst, denke ich, daß dies einer der Momente war, die zum Entgleisen des ganzen Projekts führten – indem Kunst (oder Theater) als über den Politiken der Benennung und Namengebung stehend bzw. mit ihnen untrennbar verbunden dargestellt wurde. Jetzt, mit noch mehr Abstand, würde ich nicht sagen daß es ein Fehler war, sondern einer der Augenblicke des Mißverstehens, ein Knoten, an dem miteinander unvereinbare Wünsche aufeinandertrafen, doch ohne Hoffnung wieder in Einklang gebracht werden zu können.

So etwas wie Feindschaft steht im Raum in Leipzig, zumal wir einige ziemlich vollgepackte Tage hinter uns haben. Wir sind nicht mehr so viele wie vorher, stehen herum, sitzen in der Mitte dieses kleinen Ausstellungsraumes auf dem Fußboden – jedenfalls sehen wir uns nicht gegenseitig an, wie an einem großen Tisch. B. antwortet ihren Kritikern. Sie beendet schnell die Ausführungen über ihre Leidenschaft, ihre Identifikation, und sagt dann:

B.: Aber es war natürlich ganz anders, als ich nach Australien kam.

Frage: Weshalb?

B.: Weil ich vorher von einer Idee des Exotischen beherrscht war.

Frage: Aber Amalie ging nach Australien, und ihre Vorstellungen des Exotischen blieben intakt und waren mit Handlungen rassistischer Brutalität verbunden.

B.: Ich reiste zu einer anderen Zeit. Das war nicht mehr möglich.

Wenn es etwas grotesk Faszinierendes in der Geschichte von Amalie gab, dann, daß sie mit urüblicher Nacktheit ausdrückt, was in Wirklichkeit vielen ethnographischen Unternehmungen gemeinsam ist: die Leidenschaft des Sammeln und Benennens und Katalogisierens, sogar mehr als das – eine pathologische Dimension der Leidenschaft, sozusagen eine gewisse Zurückweisung der Wirklichkeit, oder ein Beharren auf einer Sichtweise, die die Welt als ganz und gar für sich selbst geschaffen und als eigene Unternehmung wahrnahm. Hier verstrickt sich persönliche und idiosynkratische Leidenschaft (unauflöslich?) mit politischer Praxis. Ich frage mich auch, ob dieser Aspekt nicht gerade dadurch hervortritt, daß eine weibliche Stimme spricht: Sie wählt eine sehr weibliche Redeweise, Briefe an eine Tochter, ziemlich verschieden von der der meisten männlichen Forscher, Abenteurer und Prämienjäger. Das Groteske kommt bei der Dietrich stärker zum Ausdruck.

Es stellt sich heraus, daß es B. als junge Wissenschaftlerin in der DDR gelungen war, ein Stipendium der *Australian National University* zu bekommen, sie besuchte auch danach das Land mehrmals. Als sie in Australien war, hatte sie begonnen, mit einigen der Gemeinschaften Beziehungen aufzunehmen, mit denen auch Dietrich ‚Kontakt‘ gehabt hatte, um es positiv auszudrücken. Sie hat den Kontakt aufrechterhalten, die Letzte mit Informationen darüber versehen, was sich im Museum befindet, und einige von ihnen haben es auf ihre Einladung besucht. Es bleibt die „schwierige“ Frage der Rückgabe der Kunstgegenstände an ihre Eigentümer. Jemand vom Workshop sagt in überzogenem Ton: „Es ist natürlich überhaupt keine schwierige Frage, es ist ganz einfach – entweder Sie geben das Zeug zurück oder nicht.“ Aber das ist selbstverständlich bloßes Wunschdenken. Die Worte waren schlecht gewählt – „Das ist eine schwierige Frage“ –, sie paßten nicht zu Zeit, Ort und Publikum und besaßen mißverständliche Konnotationen. Aber es trifft zu – es ist eine schwierige Frage für jemanden, der als Individuum in einer Institution arbeitet, die ihre Regeln und Verfahrensweisen hat, und die der staatlichen Rechtsordnung unterworfen ist. Mehr noch, zwischen dem Zeitpunkt der Aneignung oder des Diebstahls und der Rückgabe hatte sich Geschichte ereignet. Die Kultur der Aborigines ist nicht in einer ahistorischen mythologischen Zeit eingefroren; Museumsbestände können nicht einfach an Privatpersonen zurückgegeben werden, und sie können häufig nicht an Gemeinschaften zurückgegeben

werden, die ihr Siedlungsgebiet verlegt haben, zerstreut oder massakriert worden sind. Dennoch hat man unter dem Eindruck politischer Dringlichkeit verschiedene Formen der musealen Verwaltung entwickelt (und der Begriff „custodianship“ selbst ist allgemein in der Diskussion).

Viele Wissenschaftler, Anthropologen, Museumskuratoren und -verwalter können nicht verstehen, warum die Aborigines oft scheinbar vernünftige Kompromisse wie die Einrichtung besonderer geschützter Abteilungen in den Museen und Universitäten oder selbst deren Verwaltung durch Vertreter der Aborigines abgelehnt haben – Einrichtungen, in denen die Überreste der indigenen Gruppen oder Gemeinschaften zu sicherem öffentlichem Gewahrsam anvertraut sind (gegenüber beispielsweise einer bedingungslosen Rückgabe und/oder Wiederbestattung). Für Aborigines-Gemeinschaften sind diese Gegenstände nicht so einfach in der Vergangenheit verankert, wie dies für Relikte aus wissenschaftlicher Sicht gilt. Die Verweigerung der Rückgabe ist ein Affront gegen das Kontinuum der Vergangenheit der Vorfahren, des Lebens im Land, des Todes und der Rückkehr zur Realität des Träumens. Knochen zu entnehmen ist unmittelbar verbunden mit der Wegnahme von Land.⁷

Die grundsätzliche Frage des Museums steht heute auf der Tagesordnung. Die traditionelle Rolle des Museums als Instrument zur Legitimation des Nationalstaat und zur Erziehung der Leute zu Bürgern ist in Frage gestellt. Ebenso wie der Status des Museums als eine in der Quintessenz imperialistische Institution. Viele, vielleicht sogar alle Länder haben Gesetze über die Rückgabe erbeuteter Kunstgegenstände an ihre rechtmäßigen Eigentümer (und Orte) erlassen, wenn dies auch nicht durch spontanen guten Willen, sondern eher durch juristische und politische Agitation der Ureinwohner zustande kam. Museumskuratoren und Ausstellungsmacher haben damit begonnen, den Vorgang des Ausstellens und den der Erziehung radikal zu überdenken.

B.: Ich wollte in das Museum eine Vitrine zu seiner eigenen Geschichte integrieren und habe deshalb einige der Greuel früherer Zeiten vorgeführt, so daß die Deutschen, die diese Vitrine sehen, nicht nur etwas über exotische Ureinwohner, sondern auch über Deutschlands Geschichte und den Erwerb dieser Gegenstände und Bilder erfahren.

7 Neben den schon zitierten Turnbull-Artikeln siehe auch seinen Aufsatz Ramsay's Regime. The Australian Museum and the Procurement of Aboriginal Bodies, c. 1874–1900, in: *Aboriginal History* 15 (1991), II. 1/2, S. 108–121 und auch R. Poignant, The Grid on Contested Ground. At Pickford's Freight Store, in: *The Olive Pink Society Bulletin* 4 (1992), H. 1, S. 17–22 und T. Griffiths, *Hunters and Collectors. The Antiquarian Imagination in Australia*, Cambridge 1996.

Das Theater ist auch ein Museum – ziemlich alt, und es beruht auf anderswo ausgeborgten Bildern und Geschichten. Die Lösung besteht nicht darin, eine Gegengeschichte zu erfinden, eine andere Perspektive einzunehmen, sondern den Raum, die Gesten, die Bewegungen zu verändern. Natürlich ist es banal, das zu sagen, und die Avantgarde hat das schon immer gesagt. Aber diese Aussage hat mich an diesem Tag in Leipzig wie ein Blitz getroffen. Ein Modus der Erneuerung (des Raumes, der Gesten, der Handlungen) besteht in der europäischen Beschäftigung mit „anderen“ Theaterkulturen, besonders mit denen Asiens und des Orients. Diese Tendenz ist jedoch oft kritisiert worden, unter anderem von dem indischen Theatermann und Theatertheoretiker Rustom Bharucha (ein Teilnehmer des Workshops). Ich teile seine Skepsis, muß aber eingestehen, auch von dieser Faszination der Europäer ergriffen zu sein. Aber genug ist genug, dachte ich in Leipzig. Laßt uns woanders beginnen. Laßt uns aufhören mit dieser Art des Theaters, das das Andere in den Mittelpunkt stellt (sei es durch die Form oder durch das Thema).

Ich habe dieses Bild eines jungen Mädchens, das in der DDR aufwächst, wahrscheinlich ohne jede Hoffnung, dort jemals herauszukommen. Sie träumt von weit abgelegenen exotischen Orten, von einem faszinierenden „Anderen“. Und sie identifiziert sich mit einer Frau, die entwischen konnte, die ihr eigenes Leben führte. Sie hängt so sehr an ihren Träumen, daß sie sie wahr macht, aber dann entdeckt sie, nicht etwa, daß ihre Träume falsch, sondern daß ihre Vorstellungen naiv und durch die Maßstäbe ihrer Herkunft beschränkt waren, nicht über den eigenen Kirchturm und den dörflichen Bilderbogen hinausgingen. Der Traum ist jedoch nicht zerstört, etwas neues geschah: neue Formen der Identifikation, die neue Verbindungen, Austausch und Verwandlungen ermöglichten. Jemand sagt: „Es ist ironisch und vorhersagbar, nicht wahr, daß sie, als es endlich möglich wurde, nicht nach Australien reiste, um dort zu leben.“ Aber das scheint mir gar nicht seltsam oder ironisch. Das ist nicht einfach eine Geschichte über Verbote und Verstöße gegen die Verbote, es ist eine Geschichte über Verhandlungen. Und wo wir leben, ist selten eine Frage der eigenen Entscheidung.

Zurück in Australien hört mir mein alter deutscher Freund zu und lacht – „Ah, Lesley, da hast Du also endlich mal schlechte Deutsche getroffen.“ Er hat recht, selbst wenn dies zur Karikatur führt. Ich war entmutigt durch das, was mir auf dem Symposium als ein erdrückender Eurozentrismus erschien, der in den Rahmenbedingungen des Workshops lebte und diese gestaltete. Aber bei solchen Veranstaltungen begeht jeder in unvorhersehbarer Weise Handlungen und nimmt Positionen ein. Zuweilen schien es so, als wären da die häßlichen Deutschen auf der einen Seite und die zu einer Gruppe verbundenen ehrbaren und betrübten Minderheiten auf der anderen. Während es auf dem Symposium Simultanübersetzung gab, war die Ar-

beitssprache des Workshops Englisch, und daher schien einiges vorausgesetzt werden zu können. Ich höre immer noch diese Stimmen (ist es meine Stimme, die ich da predigen höre?), die sehr schnell in einem Englisch mit australischem Akzent plappern und die davon ausgehen, verstanden zu werden. Genau wie Kapitän Cook. In amerikanischem Akzent höre ich eine blasierte Stimme sagen „So etwas würde in Amerika niemals passieren“, und ich denke an die zahllosen amerikanischen wissenschaftlichen Konferenzen über den „Anderen“, die so glatt und ohne Stockung ablaufen, *no problems*.

Es gab aber Augenblicke auf dem Workshop, in denen die Leute sich nicht berechenbar verhielten, in denen Konventionen verletzt wurden, in denen wir auf bohrende Fragen trafen, auf prophetische Aggressionen, aufflammenden Zorn, tiefe ideologische Differenzen. In diesen Augenblicken habe ich begriffen, daß ein solches interkulturelles Theaterprojekt nicht gelingen kann, nicht wegen der beteiligten Personen, nicht wegen mangelndem guten Willen, sondern weil der Begriff „interkulturell“ etwas harmloses Betörendes, Schmelzendes impliziert und tiefgreifende politische und historische Unterschiede überdeckt. Dennoch, trotz aller Fehler des Workshops bestand eine seiner Stärken gerade darin, daß er scheiterte – mit anderen Worten bestand diese Stärke darin, daß Unterschiede *nicht* erfolgreich verdeckt oder überspielt wurden. In der gegebenen Zeit (und unter den gegebenen Umständen) war es nicht möglich, mit den entstehenden Differenzen auf produktive Weise umzugehen, aber wer weiß, welche Wirkungen er nach einiger Zeit und an anderen Orten haben wird?

Auf der Rückreise mit der Eisenbahn nach Berlin fühlte ich mich völlig erschöpft, krank von dem Wissen, das mir aufgegangen war, obgleich einige soziale Räume geöffnet, Verbindungen hergestellt worden waren und ein Austausch begonnen hatte – intellektuell, politisch und persönlich. Et was hat sich an diesem Tag in Leipzig für mich geändert, in meiner Haltung zu Australien, in meiner Neugier darauf, was es heißt, hier zu leben. Deutschland hat, wie andere Länder auch, dieses Land geplündert, um Museen zu füllen, und der Handel mit Körpern gehörte nicht zufällig zu diesem Unternehmen dazu. Aber den weißen Australiern gebührt der Siegespreis für das Vorhaben der Ausrottung. Aber trotzdem, trotz der Massaker und Plünderungen heiliger Stätten in der frühen Kolonialzeit und dem Verkauf der Friedhöfe, trotz jüngerer Feindseligkeiten ist die Kultur der Aborigines in ihren verschiedenen Ausdrucksformen eindrücklich lebendig. Sie bleibt lebendig auch durch die Inszenierung von Gegenüberstellungen und durch die Produktion alternativer Geschichten, z. B. durch alternative Musealisierungs- und Ausstellungspraktiken. Aber das Theater des Todes spukt noch durch Australien, und vielleicht kann Versöhnung überhaupt nur durch eine Transformierung dieses Theaters erreicht werden, durch

verschiedene Formen von Aufführungen und Ritualen, in die weiße Australier aktiv einbezogen sind. Ich denke an Rituale der Rückkehr, Inszenierungen von Gedächtnis – nicht an einen in sich abgeschlossenen Austausch von Anklage und Schuld, sondern an einen Prozeß des Austauschs, in dem „andere“ Erinnerungen, Stimmen, Namen eine öffentliche und nationale Dimension erhalten.

In Leipzig graupelt es heute, aber jetzt sitze ich in einem Zug, in dem es warm ist, und fahre zurück nach Berlin. Vielleicht mußte dieser Ausflug abseits vom Wege gemacht werden – um darüber nachzudenken, was in Berlin schiefgegangen war. Und vielleicht mußte ich nach Deutschland kommen, um über den Tod und die Praktiken des Gedächtnisses in Australien nachzudenken.

Bald ist es Zeit heimzufahren.