

# Bewegen im Zwischenraum

herausgegeben von Uwe Wirth,  
unter Mitarbeit von Julia Paganini

Band 3 der Reihe *Wege der Kulturforschung*  
herausgegeben von Uwe Wirth und Veronika Sellier  
im Auftrag des Migros-Kulturprozent

Mit Beiträgen von

Tina Bawden, Michael Bies, Natalie Binczek, Kai Bremer,  
Jörg Dünne, Ottmar Ette, Hannes Fricke, Alexander Friedrich,  
Michael Gamper, Thomas Gloning, Alexander Honold,  
Linda Karlsson Hammarfelt, Bernhard Kleeberg,  
Markus Krajewski, Claudia Schmölders, Bernd Stiegler,  
Jörg Wiesel, Uwe Wirth und Cornelia Zumbusch

Kulturverlag Kadmos Berlin

Logiken und Praktiken der Kulturforschung  
Band 3 der Reihe *Wege der Kulturforschung*  
herausgegeben von Uwe Wirth und Veronika Sellier  
im Auftrag des Migros-Kulturprozent

Diese Publikation entstand im Rahmen der Veranstaltungsreihe *Wege der Kulturforschung* des L'arc Romainmôtier, eine Institution des Migros-Kulturprozent.

## **MIGROS** **kulturprozent**

Das Migros-Kulturprozent ist ein freiwilliges, in den Statuten verankertes Engagement der Migros für Kultur, Gesellschaft, Bildung, Freizeit und Wirtschaft

[www.kulturprozent.ch](http://www.kulturprozent.ch)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Vervielfältigung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2012,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: [www.kv-kadmos.com](http://www.kv-kadmos.com)

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-170-X

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-170-6

# Inhalt

<i>Uwe Wirth</i> Zwischenräumliche Bewegungspraktiken . . . . .	7
<i>Michael Bies</i> Darstellung des Zwischenraums: Vier Passagen zwischen Anschauung und Begriff in Kants »Kritik der Urteilskraft« . . . . .	35
<i>Alexander Friedrich</i> Vernetzte Zwischenräume . . . . .	55
<i>Ottmar Ette</i> Zwischen Räumen. Von Inseln und Archipelen als mobilen Kartografien der Literatur . . . . .	75
<i>Alexander Honold</i> Napoleon vor Moskau, oder: Das Differential der Geschichte . . . . .	99
<i>Bernhard Kleeberg</i> Nomaden feststellen. Henry Mayhews Wissenspraktiken . . . . .	113
<i>Hannes Fricke</i> Über den immer neuen, unendlichen Zwischenraum, innere Bilder und das <i>frontier</i> -Ideologem: Stanislaw Lems letzter Roman <i>Fiasko</i> .	135
<i>Jörg Wiesel</i> Gespenstische Zwischenräume. Stimme und Mode bei Anna Viebrock, offene Grundrisse bei Jan Pappelbaum . . . . .	165
<i>Kai Bremer</i> Ekstase und Metastase. Raumthematisierungen im zeitgenössischen Drama . . . . .	181
<i>Bernd Stiegler</i> Drei Arten, den Zwischenraum zu beschreiben: Vertov, Eisenstein, Kluge . . . . .	199

<i>Markus Krajewski</i>	
Treppauf, treppab. Der Butler, ein <i>Cursor</i> und Bindeglied der Stände . . . . .	219
<i>Natalie Binczek</i>	
Zwischen den Stockwerken. Texträume in Thomas Bernhards Lesung »Der Hutmacher« . . . . .	237
<i>Cornelia Zumbusch</i>	
Schillers Schatten. Das Nachleben der Antike in Schillers klassischen Gedichten . . . . .	263
<i>Michael Gamper</i>	
Wissen im Dazwischen: Elektrizität, Wissenschaft, Literatur . . . . .	283
<i>Tina Bawden</i>	
In Bewegung versetzte Betrachter: Überlegungen zur raumöffnenden Dimension klappbarer Bildmedien im Mittelalter . . . . .	297
<i>Linda Karlsson Hammarfelt</i>	
Praktiken im Zwischenraum. Die Lücke als Verhandlungsraum in Katja Lange-Müllers <i>Die Letzten. Aufzeichnungen aus</i> <i>Udo Posbichs Druckerei</i> . . . . .	321
<i>Thomas Gloning</i>	
Textuelle Praktiken im Zwischenraum. Verfahren der thematischen Organisation in Rudolf Virchows <i>Cellularpathologie</i> (1858) . . . . .	337
<i>Jörg Dünne</i>	
Topos und Einfingerlöcher. Sportklettern im/als Zwischenraum . . .	359
<i>Claudia Schmölders</i>	
Lächeln im Zwischenraum. Zur Miene des Übergangs. . . . .	379
Zu den Autorinnen und Autoren . . . . .	401
Bildnachweise . . . . .	406

# Zwischenräumliche Bewegungspraktiken

UWE WIRTH

Man könnte die Geschichte der *Grenzen* schreiben – dieser obskuren Gesten, die, sobald sie ausgeführt, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt; und während ihrer ganzen Geschichte sagt diese geschaffene Leere, dieser freie Raum, durch den sie sich isoliert, ganz genau soviel über sie aus wie über ihre Werte.<sup>1</sup>

Seit dem sogenannten *spatial turn* hat die Reflexion unterschiedlicher Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften Hochkonjunktur. Dabei wird immer wieder auf einen Aspekt verwiesen, der gleichwohl merkwürdig randständig bleibt: der Zwischenraum als materielle oder imaginäre Grenze. Sei es die häusliche Schwelle (Bachelard) oder der Schwellenritus (van Genneep), der postkoloniale *in-between-space* (Bhabha), die paratextuelle *zone intermediaire* (Genette) oder eine assoziative *Ikonologie des Zwischenraums* (Warburg). All diese Aspekte verweisen auf ein besonderes Feld von Praktiken im Raum, die in einem Zwischenbereich<sup>2</sup> stattfinden, nämlich die Bewegungen im Zwischenraum.

Ausgehend von den Hypothesen, dass erstens Räumlichkeit durch Bewegungen im Raum konstituiert und zweitens durch Zwischenräumlichkeit definiert wird, stellen sich die folgenden Fragen: Wie bewegt man sich im ›Dazwischen‹? Gibt es spezifische ›zwischenräumliche Bewegungspraktiken‹ – und wie wirken sich diese sowohl auf die Konstitution des Raums als auch auf die Repräsentation des Zwischenraums aus?

Angesichts einer raumgreifenden Debatte um topologische und topographische Aspekte aus soziologischer, vor allem aber auch aus kultur- und literaturwissenschaftlicher Sicht,<sup>3</sup> sei hier auf einige begriffliche und metaphorische Anknüpfungspunkte zwischen Raum und Zwischenraum

---

<sup>1</sup> Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 9; Hervorh. im Original.

<sup>2</sup> Vgl. de Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 14.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu unter anderen: Böhme: »Einleitung: Raum – Bewegung – Topographie«; Stockhammer (Hg.): *TopoGraphien der Moderne*; Bachmann-Medick: *Cultural Turns* (hier vor allem das Kapitel »Special Turn«, S. 284–328).

hingewiesen, die den Weg von einer dominant theoretischen Raumreflexion zu einer Analyse von Praktiken im Zwischenraum ebnen sollen.

Erstens: Der Raumbegriff steht seit jeher in einem Spannungsverhältnis zum Begriff des Ortes. So definiert Aristoteles in seiner *Physik* den Ort als »Grenze des umfassenden Körpers«, wobei er unter dem von Ort umfassten Körper »das in der Raumbewegung Bewegbare«<sup>4</sup> versteht. Dass es sich bei dem Ort um etwas »Bedeutendes und schwer zu Erfassendes« handelt, macht Aristoteles zum einen an den Schwierigkeiten fest, welche die Beschreibung von Platz- respektive Ortsveränderungen bereitet, zum anderen aber auch an der Möglichkeit, dass »eine von den bewegten Größen verschiedene Ausdehnung inzwischen sei«.<sup>5</sup> Aus dieser definitorischen Kopplung von Ort, Grenze und Körper ergibt sich für Aristoteles die Frage nach dem Zwischenraum als Bezeichnung für das »inzwischen Liegende als Leeres«.<sup>6</sup> Allgemeiner formuliert: Mit der Bewegung von einem Ort zum anderen wird der Raum als Zwischenraum thematisiert, etwa im Sinne des lateinischen Ausdrucks *spatium*. Jede Ortsveränderung impliziert demnach eine Bewegung im Zwischenraum: eine Bewegung des *Spazierens*, die insofern raumkonstitutiv ist, als erst die Bewegung zwischen zwei Orten diese Orte zueinander in eine topologische Relation setzt.

Zweitens: Der Raumbegriff, wie er im Deutschen verwendet wird, hat, wenn man seiner Wortgeschichte folgt, zunächst eine dominant territoriale respektive geographische Konnotation. Im Grimmschen *Wörterbuch* wird Raum als »gegebene stätte für eine ausbreitung oder ausdehnung« gefasst und dem Ort entgegengestellt: »gegensatz dazu ort, der auf einem solchen raume erst entsteht«.<sup>7</sup> Damit interferieren im Raumbegriff, wie Jörg Dünne und Stephan Günzel im Vorwort zu ihrem Reader *Raumtheorie* feststellen, zwei »sehr unterschiedliche theoretische Positionen: zum einen wird Raum relational bestimmt, nämlich durch eine raumstiftende Bewegung, etwa dem Spaziergang zwischen zwei oder mehreren Orten, zum anderen wird Raum lokal bestimmt, durch seine territoriale Bindung«.<sup>8</sup>

Diese Doppelbestimmung findet ihre Reprise im dritten Teil von Michel de Certeau's Buch *Kunst des Handelns*, in dem die »Praktiken im Raum« untersucht werden. Er beginnt darin mit den Praktiken im urbanen Raum. Diese stehen im Spannungsfeld von »Sehen« und »Gehen«,<sup>9</sup> von Voyeur und Flaneur. Während Orte durch distanzierte Akte des Sehens

<sup>4</sup> Aristoteles: *Physik*, Buch IV, 212a.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd. Vgl. mit Blick auf das Verhältnis von Körper und Zwischenraum auch Irigaray: »Der Ort, der Zwischenraum«.

<sup>7</sup> Lemma: »Raum«, in: Grimm/Grimm: *Das Deutsche Wörterbuch*, Bd. 14, Sp. 276.

<sup>8</sup> Dünne/Günzel: »Vorwort«, S. 10.

<sup>9</sup> Vgl. de Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 186ff.

›beherrscht‹ werden können – und zwar immer dann, wenn man sich von einer Zentralposition aus einen strategischen Überblick über Schauplätze verschaffen will (sei es auf einem Turm, sei es von einem Feldherrenhügel aus) – haben Akte des Gehens eine eher teilnehmende Erschließungsfunktion: Der Fußgänger, der Flaneur – beide eignen sich die Stadt mit Akten des Gehens an und vollziehen zugleich eine, wie de Certeau schreibt, »räumliche *Realisierung* des Ortes«,<sup>10</sup> indem sie auf dem Wege körperlich mit verschiedenen Orten in Berührung kommen. Dabei erfährt der Fußgänger nicht nur etwas über den einzelnen Ort, sondern im Spaziergehen wird für ihn die Ortsveränderung als zwischenräumliche Passage am eigenen Leibe erfahrbar. Der Fußgänger erlebt mit der Ortsveränderung die Differenz zwischen dem positionalen Ort einerseits und dem relationalen Raum zwischen zwei Orten andererseits, also, wie es Marc Augé im Anschluss an de Certeau formuliert hat: die Differenz zwischen Ort und »Nicht-Ort«.<sup>11</sup> Insofern macht das Gehen als Bewegung im Zwischenraum die, mit Walter Benjamin zu sprechen, »Zweideutigkeit des Raumes«<sup>12</sup> bewusst.

Um eben diese Zweideutigkeit geht es auch de Certeau: Im Gegensatz zum Ort als eine »momentane Konstellation von festen Punkten«, die einen »Hinweis auf mögliche Stabilität«<sup>13</sup> enthält, weist der Raum »weder eine Eindeutigkeit noch eine Stabilität von etwas ›Eigenem‹ auf, vielmehr erscheint der Raum als »ein Geflecht von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten«.<sup>14</sup> Der Raum ist mithin das »Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben«,<sup>15</sup> wobei das Ausführen dieser »raumschaffenden Praktiken« den Raum als Konsequenz einer zwischenräumlichen Bewegungspraxis konstituiert. »Insgesamt«, so lautet de Certeaus bündige Formel, »*ist der Raum ein Ort, in dem man etwas macht*«.<sup>16</sup> Diese berühmte Formulierung de Certeaus stellt den Ausgangspunkt für Augés Überlegungen zur Topologie der *Nicht-Orte* dar. Für Augé ist der *Raum ein Nicht-Ort, in dem man etwas macht*, nämlich sich bewegt. Der Archetypus des *Nicht-Ortes* ist der »Raum des Reisenden«:<sup>17</sup> zum einen die Wartesäle, in denen Menschen, die zu Passagieren geworden sind, auf Züge, Busse, Schiffe und Flugzeuge warten; zum anderen die ›mobilen Behausungen‹ selbst, die sich als Verkehrsmittel von einem Ort zum anderen bewegen lassen, um den

<sup>10</sup> Ebd., S. 189.

<sup>11</sup> Vgl. Augé: *Nicht-Orte*, S. 84.

<sup>12</sup> Benjamin: »Das Passagen-Werk«, Bd. V.2, S. 1050.

<sup>13</sup> De Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 218.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.; Hervorh. im Original.

<sup>17</sup> Augé: *Nicht-Orte*, S. 90.

dazwischenliegenden Raum zu überwinden. Hier fällt eine terminologische Merkwürdigkeit auf: Sowohl der *Raum als Ort, in dem man etwas macht* als auch der *Raum als Nicht-Ort, in dem man etwas macht*, sind, wenn man die Sache von der Topo-Logie her bedenkt, *Zwischenräume – Zwischenräume, in denen man etwas macht*: in denen man sich bewegt. Merkwürdig ist de Certeaus Formulierung aber nicht deswegen, weil er die Bezeichnung ›Raum‹ für das Bezeichnete ›Zwischenraum‹ verwendet – das war, wie wir eingangs festgestellt hatten, bereits in der aristotelischen Raumdefinition impliziert gewesen. Merkwürdig ist de Certeaus Formulierung vielmehr, weil der Zwischenraum als *Ort* thematisiert wird, obwohl der Zwischenraum doch eigentlich gerade das zwischen zwei Orten Liegende ist, also ein *Nicht-Ort*. Insofern ist die *Zweideutigkeit des Raumes* genau genommen eine *Zweideutigkeit des Ortes*. Tatsächlich scheint dies der Fluchtpunkt von Augés Auseinandersetzung mit de Certeau zu sein, nämlich die Fadenscheinigkeit der Differenz zwischen *Orten* und *Nicht-Orten* zu beschreiben:

Ort und Nicht-Ort sind fliehende Pole, der Ort verschwindet niemals vollständig, und der Nicht-Ort stellt sich niemals vollständig her – es sind Palimpseste, auf denen das verworrene Spiel von Identität und Relation ständig aufs Neue seine Spiegelung findet.<sup>18</sup>

Die Zweideutigkeit des Raumes, die sich in den Begriffen der Passage und des Transits spiegelt, wurde und wird in den *Postcolonial Studies*,<sup>19</sup> der Migrationsforschung,<sup>20</sup> der Raumsoziologie<sup>21</sup> aber auch in einer theoretisch avancierten Form der Auseinandersetzung mit Reiseliteratur – Stichwort *Literatur in Bewegung*<sup>22</sup> – thematisiert. In all diesen Domänen geht es um die Konzeptualisierung kulturell kodierter Ortsveränderungen. Passage und Transit sind dabei zum einen Bewegungsformen, die sich innerhalb einer kulturellen Lebenswelt als *rites de passage*, als Übergangs- respektive Schwellenriten vollziehen.<sup>23</sup> Zum anderen sind Passage und Transit aber auch Bewegungsformen, die für alle Praktiken stehen, durch die kulturelle und politische Grenzen sichtbar werden – vom physischen Akt des Grenzübertritts bis hin zum imaginären Akt einer Überblendung und Vermischung von unterschiedlichen, kulturell kodierten Riten, Semantiken und Weltanschauungen.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Ebd., S. 83f.

<sup>19</sup> Vgl. Breger/Döring (Hg.): *Figuren der/des Dritten*.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu etwa die 2011 erschienene Anthologie von Göktürk/Gramling/Kaes u. a. (Hg.): *Transit Deutschland*, insbesondere die »Einleitung«.

<sup>21</sup> Vgl. Soja: *Postmodern Geographies*.

<sup>22</sup> Vgl. Ette: *Literatur in Bewegung*.

<sup>23</sup> Vgl. van Gennep: *Übergangsriten*.

<sup>24</sup> Vgl. Rushdie: »Imaginary Homelands«, S. 19.



Diese Konstellation wird von Homi Bhabha gleich zu Beginn seines Buchs *The Location of Culture* mit der Metapher des *in-between-space* umschrieben.<sup>25</sup> Das *in-between* soll für eine gleichermaßen reale und imaginäre kulturelle Zwischenräumlichkeit stehen, für eine Dynamik des Übergangs, die Bhabha an anderer Stelle als *translation*, *hybridity* oder *third space* bezeichnet.<sup>26</sup> Dabei bewegt sich Bhabha im konnotativen Hof der Architektur; so ist dem ersten Kapitel zu *The Location of Culture*, das sich dem Leben an der Grenze (»border lives«) widmet, ein Zitat aus Martin Heideggers Aufsatz »Bauen Wohnen Denken« vorangestellt: »Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*«. <sup>27</sup> Interessanterweise startet Bhabha seinen Versuch, Grenzen aus der Perspektive postkolonialer Theorie zu denken, nicht im Rekurs auf territoriale Metaphern, etwa die Metapher der Brücke, deren Wesen Heidegger in »Bauen Wohnen Denken« ausführlich ergründet, sondern im Rekurs auf einen Zwischenraum, der eigentlich nur in Häusern, also im Kontext umbauten Raums anzutreffen ist: das Treppenhaus. Das Treppenhaus wird von Bhabha als »liminal space«<sup>28</sup> *par excellence* ins Spiel gebracht, als »pathway between the upper and lower areas«, um so ethnische und soziale Differenzen zu markieren. Das Auf und Ab, das Hin und Her, das man im Treppenhaus beobachten kann, macht dieses zu einem Schwellenrespektive Übergangsraum. So wird es zur »interstitial passage between fixed identifications [that] opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy«. <sup>29</sup> Mit anderen Worten: Das Treppenhaus wird als architektonischer Zwischenraum – als *in-between* im Sinne der *interstitial passage* – adressiert, der spezifische Bewegungsformen ermöglicht und erfordert. Zugleich deutet sich hier eine Engführung der Begriffe *interstitial passage* und *cultural hybridity* an, um (unter der Prämisse, anti-hierarchische Möglichkeiten des Übergangs zwischen Klassen und Rassen zu erkunden) Zwischenräumlichkeit als Resultat einer lebensweltlichen Ortsveränderung, nämlich als »activity of displacement«<sup>30</sup> zu fassen. Diese Form der Ortsveränderung

<sup>25</sup> Vgl. Bhabha: *The Location of Culture*, S. 1f.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu: Bachmann-Medick: »Dritter Raum«, S. 21f.

<sup>27</sup> Heidegger: »Bauen Wohnen Denken«, S. 29; Hervorh. im Original.

<sup>28</sup> Bhabha: *The Location of Culture*, S. 5.

<sup>29</sup> Ebd., S. 5.

<sup>30</sup> Ebd. »It is in the emergence of the interstices – the overlap and displacement of domains of difference – that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated«. Ebd., S. 2. Vgl. auch Hohnsträter: »Homi K. Bhabhas Semiotik der Zwischenräume – Eine überzeugende Konzeptualisierung interkultureller Konflikte?«, S. 66.

konstituiert einen »special space of intercultural activity«,<sup>31</sup> der als interkultureller Zwischenraum gedacht werden muss: als Raum, der die Bedingung der Möglichkeit für Hybridität und Übersetzung darstellt.

Der interkulturelle Zwischenraum entspricht nicht nur dem, was gemeinhin als *third space* bezeichnet wird, sondern bildet auch eine *contact zone*, in der sich, wie Mary Louise Pratt feststellt, die beteiligten Subjekte durch ihre Beziehungen zueinander überhaupt erst als kulturell kodierte Subjekte konstituieren.<sup>32</sup> Die *contact zone* erweist sich damit ebenso wie der *third space* als Ermöglichungsgrund für interkulturelle Begegnungen aller Art – sie ist die Zone, in der kulturelle Differenzen und Machtasymmetrien thematisiert, aber auch gemeinsame Interessen ausgehandelt werden können.<sup>33</sup> Der Begriff des Zwischenraums wird hierbei in zwei Bedeutungen verwendet: zum einen als abstrakter Raum, als Sphäre der Überblendung von verschiedenen kulturell kodierten Lebensweisen und Weltanschauungen; zum anderen als konkreter Ort der Begegnung, sei es im Sinne einer »colonial frontier«,<sup>34</sup> die das wilde Außen durch eine Grenzzone vom zivilisierten Innen trennt, sei es im Sinne eines »Zwischenbereichs«,<sup>35</sup> der auf neutralem Gelände liegt – in einem Bereich also, auf den sich zwei Parteien als einen dritten Ort geeinigt haben. Diese beiden Möglichkeiten, Zwischenräume als Grenzzwischenräume zu denken, bergen ein Problem, das auch schon bei Heideggers Überlegungen zum Denken der Grenze mitschwingt und von de Certeau explizit gemacht wird; die Frage nämlich, »[z]u welchem von den Körpern, die Kontakt miteinander haben, gehört die Grenze? Weder dem einen noch dem anderen. Heißt das: niemandem?«<sup>36</sup>

Das Paradox der Grenze besteht darin, dass wir Grenzen eigentlich nur in der Logik des *Entweder/Oder* denken können, mithin als topologische Linie, die einen Raum umschließt und diesen von einem anderen trennt. Bei dieser *topologischen* Denkweise bleibt kein theoretischer Raum für den Zwischenraum. Die Möglichkeit eines *Grenzzwischenraumkonzepts* ergibt sich erst, wenn man davon ausgeht, dass ein »dynamischer Gegensatz zwischen jeder Grenzsetzung und ihrer Veränderlichkeit«<sup>37</sup> besteht. Zwar gibt es, wie de Certeau feststellt, vom Wohnraum bis zur Reise

<sup>31</sup> Tomas: *Transcultural Space and Transcultural Beings*, S. 21.

<sup>32</sup> Vgl. Pratt: *Imperial eyes*, S. 8.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu Eigmüllers Aufsatz: »Der duale Charakter der Grenze«, in dem sie die Grenze als eine Art Kontaktzone beschreibt, die einen »Verhandlungsraum über Herrschaftsansprüche« darstellt – ein Raum, »in dem die Grenzen von Herrschaft immer wieder neu bestimmt werden« (S. 56).

<sup>34</sup> Pratt: *Imperial eyes*, S. 8.

<sup>35</sup> De Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 14.

<sup>36</sup> Ebd., S. 233.

<sup>37</sup> Ebd., S. 232.

»keine Räumlichkeit, die nicht durch die Festlegung von Grenzen gebildet würde«,<sup>38</sup> doch zugleich stellt die Grenze auch ein Hindernis dar, das man überschreiten oder überwinden will. Dies gilt freilich nur für Grenzen, die bereits festgelegt wurden. Anders sieht es aus, wenn man sich noch im Prozess der Grenzfestlegung befindet. In dieser Übergangsphase bilden sich Grenzen durch Bewegungen in einem noch nicht klar definierten Zwischenraum heraus. Eben dies ist die Pointe des Grenzzwischenraumkonzepts der *frontier*.

## I. Grenz-Zwischen-Räume

Die Signifikanz der *frontier* liegt darin, wie Frederick Jackson Turner in seinem Buch *The Frontier in American History* schreibt, dass sie einen unbegrenzten, freien Raum bezeichnet, der die Möglichkeit künftiger Besiedelung eröffnet. Mit anderen Worten: Die *frontier* als unbewohntes Niemandsland ist ein Möglichkeitsraum, wobei der Begriff der *frontier* ein elastischer Begriff ist, »[that] does not need sharp definition«. <sup>39</sup> Das Konzept der *frontier* erscheint – gerade was die Unschärfe der Definition hinsichtlich der Grenze betrifft – als eminent kolonialistisches Konzept. Es wird von der Idee eines noch nicht »gekerbten«<sup>40</sup> Raums gespeist, der erst noch kulturell erschlossen – sprich: kolonisiert – werden muss. Zugleich unterhält das Konzept der *frontier* eine unterirdische Verbindung zum Konzept der *rites de passage*. So schreibt Arnold van Gennep: »Bei uns berührt heute ein Land das andere; aber früher [...] war das keineswegs so. Jedes Land war von einem neutralen Streifen umgeben«. <sup>41</sup> Erst seit der Verbreitung staatlicher Ordnung »reicht sich Staat an Staat«, wie Markus Schroer schreibt, »der Zwischenraum ist auf ein Nichts zusammengeschrumpft«. <sup>42</sup> Das gleiche Prinzip der »neutralen Zone« macht van Gennep bei der Trennung profaner und sakraler Sphären aus:

Infolge der Relativität des Sakralen gehören für den, der sich in der neutralen Zone befindet, die beiden angrenzenden Territorien der sakralen Sphäre an, für die Bewohner dieser beiden Gebiete aber ist das Niemandsland sakral. Jeder, der sich von der einen Sphäre in die andere begibt, befindet sich eine Zeitlang sowohl räumlich als auch magisch-religiös in einer besonderen Situation: er schwebt zwischen zwei Welten.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ebd., S. 228.

<sup>39</sup> Turner: *The Frontier in American History*, S. 3.

<sup>40</sup> Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 496.

<sup>41</sup> Van Gennep: *Übergangsriten*, S. 27.

<sup>42</sup> Schroer: *Räume, Orte, Grenzen*, S. 190.

<sup>43</sup> Van Gennep: *Übergangsriten*, S. 27. Vgl. hierzu auch Menninghaus: *Schwelkenkunde*, S. 28.

Diese Situation bezeichnet van Gennep als »Schwellenphase«, von der er annimmt, dass man ihr in allen Übergangszeremonien begegnet. Dies gilt für jene Riten, durch die Menschen in eine Gemeinschaft aufgenommen werden – von der Schwellenphase zum Erwachsenenalter bis hin zur Priesterweihe. Dies trifft aber auch auf Riten zu, die den Übergang von der Welt der Lebenden in die Welt der Toten ermöglichen sollen – vom Osiris-Kult im Alten Ägypten<sup>44</sup> bis hin zur Übergangszeremonie der letzten Ölung in der katholischen Kirche. Dabei findet die Schwellenphase zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt ihren Ausdruck in einer ambivalenten Raumrepräsentation, die zwischen der Verkörperung von Türschwellen (Stichwort Himmelspforte) und Ufermetaphorik (Stichwort Styx) changiert.

In besonderer Weise stellt sich die Frage nach den magisch-religiösen Bewegungsformen im Zwischenraum, wenn sie sich nicht erst auf dem Weg ins Jenseits vollziehen, sondern noch auf der Erde ausgeführt werden: von Handlungsträgern, deren Körperstatus sich im Übergang befindet. Hier wird das Konzept der *frontier* aus der Domäne eines bloß topologisch gefassten Grenzraums um die Dimension eines transzendentalen Grenzzeitraums erweitert – eines Übergangsraums zwischen Diesseits und Jenseits, in dem man gewissermaßen zwischen diesen beiden Welten schwebt. Als paradigmatisch hierfür kann eine Szene gelten, von der im Johannes-Evangelium berichtet wird. Nachdem Jesus gestorben war, treffen sich die Jünger im Haus eines der ihren:

Am Abend aber desselben ersten Tages der Woche, da die Jünger versammelt und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten ein und spricht zu ihnen: Friede sei mit euch! (Joh, 20, 19)

Die gleiche Formulierung begegnet uns kurz darauf wieder, wenn Jesus eine Woche später dem ungläubigen Thomas begegnet: »Kommt Jesus, da die Türen verschlossen waren, und tritt mitten ein und spricht«. (Joh, 20, 27) Stellen Türen – insbesondere das Überschreiten der Schwellen von Haupteingängen<sup>45</sup> – gemeinhin die Verkörperung von Schwellensituationen dar, in denen es darum geht, durch das Vollziehen bestimmter *rites de passages* Zugang zu bis dahin verschlossenen Räumen zu erlangen, scheint die Schwellensituation in beiden Stellen des Johannes Evangeliums anders konfiguriert zu sein: Der Körper des gestorbenen und wieder auferstandenen Jesus befindet sich in einer Übergangsphase zwischen Tod und Leben, in der es ihm einerseits möglich ist, körperliche Präsenz zu zeigen und er andererseits mit diesem Körper durch geschlossene Türen

<sup>44</sup> Vgl. Assmann: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, S. 40f.

<sup>45</sup> Vgl. van Gennep: *Übergangsriten*, S. 32.

gehen kann. Durch dieses Paradoxon wird die scharfe Grenze zwischen Tod und Leben in Frage gestellt: An die Stelle einer eindeutigen *Grenzlinie*, etwa in Gestalt einer Türschwelle, tritt ein *Grenzraum*, in dem man sich so bewegen kann, als gäbe es keine Türen.

Jesus befindet sich so besehen nicht nur auf dem Wege in einen transzendenten Zustand, sondern er transzendiert auf diesem Wege die Logiken der *rites de passage* und der Grenze: Seine Passage ins Jenseits kommt ohne Schwellenriten aus, da es für ihn offensichtlich keine Schwellen mehr gibt. Der Wandel, den er in dieser Übergangsphase erfährt, gleicht, wie man im Anschluss an Benjamin sagen könnte, einem »Gespensterweg, auf dem die Türen nachgeben und die Wände weichen«. <sup>46</sup> Mit seinem im Übergang befindlichen Körper bewegt sich Jesus in einem Zwischenraum zwischen Diesseits und Jenseits, in dem die Frage nach der Zugehörigkeit seines Körpers zum Diesseits *oder* zum Jenseits durch eine Bewegungspraxis des *Sowohl-als-auch* beantwortet wird. In diesem *Sowohl-als-auch* scheint das Konzept eines Grenz-Zwischenraums durch, das dem Konzept der *frontier* analog ist: ein Raum zwischen den Grenzen, in dem die Frage des Hüben oder Drüben ebenso wenig entschieden ist, wie die Frage nach den Verbindungs- und Übergangsmöglichkeiten. Das Resultat ist ein »Grenzdenken«, in dem Grenzen nicht mehr nur als »Linien der Konfrontation« aufgefasst werden, sondern auch als Orte »wider die Verabsolutierung der einen wie der anderen Seite«. <sup>47</sup>

Interessanterweise kommt es bei den Beschreibungen des *liminal space* immer wieder zu Interferenzen zwischen verschiedenen Modi der Repräsentation von Zwischenräumen und verschiedenen zwischenraumkonstitutiven Bewegungsformen. Dies gilt nicht nur für die bereits erwähnte Indienstnahme der Zwischenräume *Treppenhaus* und *Niemandland*, sondern auch für Brücken und Türen. In seinem Essay »Brücke und Tür« aus dem Jahre 1909 bestimmt Georg Simmel die Tür als Symbol »des Grenzpunktes, an dem der Mensch eigentlich dauernd steht oder stehen kann«, denn »mit ihr grenzen das Begrenzte und das Grenzenlose aneinander«, und zwar als »Möglichkeit dauernden Wechseltausches« – im Unterschied zur Brücke, die »Endliches mit Endlichem verbindet«. <sup>48</sup> Während die Brücke als »zwischen zwei Punkten gespannte Linie« eine bestimmte Richtung vorschreibt, eröffnet die Tür laut Simmel den Weg »aus der Beschränktheit abgesonderten Fürsichseins in die Unbegrenztheit aller Wegerichtungen überhaupt«. <sup>49</sup> Umgekehrt gilt, dass die Frage, in welche Richtung man

<sup>46</sup> Benjamin: »Das Passagen-Werk«, Bd. V.1, S. 516.

<sup>47</sup> Hohnsträter: »Im Zwischenraum«, S. 240.

<sup>48</sup> Simmel: »Brücke und Tür«, S. 9.

<sup>49</sup> Ebd.

eine Brücke überquert, »keinen Unterschied des Sinnes« macht, während die Tür »mit dem Hinein und Hinaus einen völligen Unterschied der Intention anzeigt«. <sup>50</sup> Die zwischenräumliche Bewegungsform, welche die Tür vorschreibt, ist in beiden Richtungen die des Hindurchgehens: sei es ein Hindurchgehen in den begrenzten, umbauten Raum; sei es ein Hindurchgehen in den unbegrenzten, freien Raum des Draußen.

Anders als die Tür ist die Brücke Symbol des »menschlichen Verbindungswillens«, <sup>51</sup> der darauf abzielt, alle natürlichen Hindernisse zu überwinden und so unsere »Willenssphäre über den Raum« auszubreiten. Voraussetzung für die Wirksamkeit dieses Verbindungswillens ist indes, dass zunächst zwei Elemente »aus der ungestörten Lagerung der natürlichen Dinge« herausgegriffen worden sind, um sie »als ›getrennt‹ zu bezeichnen«. <sup>52</sup> Eben dadurch haben wir, so Simmel, diese beiden Elemente »gemeinsam gegen das Dazwischenliegende abgehoben«. <sup>53</sup> Mit anderen Worten: Das Konzept ›Brücke‹ schafft überhaupt erst etwas *Dazwischenliegendes*, das dann überbrückt und durch Akte des Hinübergehens überwunden wird, wobei die Möglichkeit des Hinübergehens als zwischenräumliche Bewegungspraxis von Anbeginn in die Funktion ›Brücke‹ eingeschrieben ist.

Genau wie Simmel widmet auch Heidegger der Brücke große Aufmerksamkeit, und zwar als Antwort auf die Frage: *Inwieweit gehört das Bauen in das Wohnen?* Die Brücke, die sich »leicht und kräftig« über den Strom schwingt, »verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer«, vielmehr treten »im Übergang der Brücke [...] die Ufer erst als Ufer hervor«. <sup>54</sup> Mehr noch: Die Brücke bringt »mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom«, das heißt, sie »*versammelt* die Erde als Landschaft um den Strom«. <sup>55</sup> Ähnlich wie Simmel steht die Brücke Heidegger zufolge für eine vom Menschen geschaffene Verbindungsmöglichkeit, die nicht nur einen Zwischenraum *überbrückt*, sondern die angrenzenden Gebiete um diesen Zwischenraum herum *versammelt*. Das heißt zum einen: Die Brücke konstituiert als Ort des Übergangs einen Raum, der auf den Ort der Brücke bezogen ist. <sup>56</sup> Zum anderen ist die Brücke aber nicht nur in horizontaler, sondern auch in vertikaler Hinsicht raumkonstitutiv. So heißt es bei Heidegger, und hier nimmt seine Bestimmung der Brückenfunktion eine ganz andere Wendung

<sup>50</sup> Ebd., S. 10.

<sup>51</sup> Ebd., S. 8.

<sup>52</sup> Ebd., S. 7.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Heidegger: »Bauen Wohnen Denken«, S. 26.

<sup>55</sup> Ebd.; Hervorh. im Original.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 28f.

als bei Simmel: »Die Brücke *versammelt* auf *ihre* Weise Erde und Himmel die Göttlichen und die Sterblichen bei sich.«.<sup>57</sup> Die Brücke ist insofern nicht nur das Symbol für einen menschlichen Verbindungswillen, der Hindernisse überbrückt um irdischen Raum um die Brücke zu versammeln – sondern sie ist auch ein Symbol für einen transzendentalen Versammlungsort, an dem das *Dazwischen* eines territorialen (im Sinne der *area*) und eines himmlischen Raumkonzepts (im Sinne des *outer space*) überbrückt wird. Eben hier kommt es nun zu einer Interferenz, die Tür und Brücke in eine funktionale Analogie bringt: Die Brücke zwischen irdischem und himmlischem Raum übernimmt die gleiche Funktion wie eine Tür, insofern sie die Differenz von Drinnen und Draußen auf die Differenz von Hüben und Drüben projiziert. So erscheint für uns die irdische Lebenswelt als ein diesseitiges Drinnen, der Himmel dagegen als jenseitiges Draußen.

Halten wir kurz fest: Hindurchgehen und Hinübergehen sind zwischenräumliche Bewegungspraktiken, die Räume zu Durchgangs- respektive Übergangsräumen machen und als örtliche Rahmenbedingung das Vorhandensein von Türen und Brücken – in welcher Form auch immer – implizieren. Zugleich repräsentieren Türen und Brücken aber auch Bauwerke, die für ein Leben an der Grenze – Stichwort *border lives* – unerlässlich sind: die Tür als Grenz- und Durchgangspunkt zwischen Draußen und Drinnen, die Brücke als Ort des Übergangs zwischen Hüben und Drüben, die Angrenzendes verbindet und dieses damit zugleich als voneinander Abgegrenztes markiert. Dabei treten Tür und Brücke – ebenso wie Treppenhaus und Niemandsland – als teils konträre, teils komplementäre Möglichkeiten in Erscheinung, um bebauten und unbebauten Raum einerseits sowie Grenze und Zwischenraum andererseits zusammenzudenken. Dies hatten wir bereits bei Bhabhas Überlegungen zum *liminal space* als einem *in-between-space* festgestellt, der als *interstitial passage* nicht nur ein Übergangsraum, sondern auch ein Übersetzungsraum ist, in dem man körperlich und sprachlich auf orts- wie lebensweltverändernde *activities of displacement* zu reagieren hat.

Über die Angemessenheit des Begriffs *in-between* wird mittlerweile heftig gestritten, wobei sich das Argument gegen die Trope des ›Dazwischen‹ bemerkenswerterweise nicht auf die Metapher des Treppenhauses, sondern auf die der Brücke richtet. So schreibt Leslie Adelson in ihrem einflussreichen Aufsatz ›Against Between‹:

Die imaginierte Brücke ›zwischen zwei Welten‹ ist dazu gedacht, voneinander abgegrenzte Welten genau in der Weise auseinander zu halten, in der sie vorgibt, sie zusammenzubringen. Im besten Falle stellt man sich die Migranten für alle

<sup>57</sup> Ebd., S. 27; Hervorh. im Original.

Ewigkeiten auf dieser Brücke aufgehoben vor. Kritiker scheinen nicht genug Einbildungskraft zu besitzen, um sich Migranten bei der eigentlichen Überquerung dieser Brücke oder beim Erreichen von neuen Ufern vorstellen zu können.<sup>58</sup>

Adelson spricht hier einen wichtigen Punkt an, nämlich dass Bewegungsformen und -praktiken im Zwischenraum *Übergangs*-Charakter haben. Wenn man die Wendung *border lives* mit ›Leben auf der Grenze‹ übersetzt und damit meint, dass man sich im Zwischenraum einrichtet, ihn bewohnt ohne jemals auf die andere Seite der Brücke zu gelangen, dann impliziert *border lives* so viel wie ein Verharren im Dazwischen. Wenn *border lives* dagegen mit ›Leben an der Grenze‹ übersetzt wird, dann impliziert es eher eine Art Grenzbewusstsein, das von einer Seite der Grenze her über die Bedingungen der Festlegung von Grenzen, aber auch über den »dynamische[n] Gegensatz zwischen jeder Grenzsetzung und ihrer Veränderlichkeit«<sup>59</sup> nachdenkt. Dieses Grenzbewusstsein mündet in ein Bewusstsein für Zwischenräume, die es körperlich wie sprachlich im Rahmen von Übersetzungsprozessen zu durchschreiten und zu überbrücken gilt.

Nur kurz sei hier auf die weitere Merkwürdigkeit verwiesen, dass der Übersetzungsprozess, genauer gesagt: das Verhältnis von Original und Übersetzung, mit der Zwischenraum-Metaphorik der Tür beschrieben wird. So schreibt Yoko Tawada in ihrem Essay »Das Tor des Übersetzers oder Celan liest Japanisch«: »Ich fing an, Celans Gedichte wie Tore zu betrachten und nicht etwa wie Häuser, in denen die Bedeutung wie ein Besitz aufbewahrt wird«.<sup>60</sup>

Genau genommen impliziert jede Übersetzungstätigkeit ein Leben an der Grenze, denn die Grenze ist, wie Jurij Lotman schreibt, »immer zwei- oder mehrsprachig«: Sie ist ein »Übersetzungsmechanismus« und zugleich »der Ort, wo das ›Äußere‹ zum ›Inneren‹ wird«.<sup>61</sup> Während die letzte Formulierung nahelegt, dass die Grenze den Charakter eines Tores hat, durch das man vom Äußeren ins Innere gelangt, zieht Lotman kurz darauf ein anderes Register: Der Hinweis auf die Ambivalenz des Begriffs der Grenze – »einerseits trennt sie, andererseits verbindet sie«<sup>62</sup> – erinnert an die fast wortgleiche Bestimmung des Konzepts ›Brücke‹ bei Simmel. Und wenn Lotman betont, die Grenze gehöre »gleichzeitig zu beiden benachbarten Kulturen«,<sup>63</sup> dann deutet sich hier erneut eine Möglichkeit an, die Grenze der Logik des *Entweder/Oder* zu überwinden und sie nicht mehr als *Grenzlinie*, sondern als *Grenzzone* zu denken: als Zwischenraum,

<sup>58</sup> Adelson: »Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen«, S. 38.

<sup>59</sup> De Certeau: *Kunst des Handelns*, S. 232.

<sup>60</sup> Tawada: »Das Tor des Übersetzers oder Celan liest Japanisch«, S. 134.

<sup>61</sup> Lotman: »Der Begriff der Grenze«, S. 182.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd.



in dem sich die Bewohner der angrenzenden Gebiete aufhalten und dort miteinander in Kontakt treten, wodurch es zu einer Art Überblendung der angrenzenden Gebiete kommt. Das Miteinander-in-Kontakt-treten findet trivialerweise durch körperliche und durch sprachliche Praktiken im Zwischenraum statt.

## II. Sprachliche und schriftliche Grenz-Zwischen-Räume

Die Wendung hin zum Sprachlichen, die durch den Übersetzungsmechanismus des Grenz-Zwischen-Raums initialisiert wurde, lässt sich auch an de Certeaus Argumentation beobachten: Für ihn zeichnen sich die meisten raumschaffenden Praktiken durch zwei miteinander zusammenhängende Eigenschaften aus: Sie implizieren Akte der Grenzziehung und sie haben einen performativen Charakter. Dabei kommt der Erzählung eine entscheidende Rolle zu, und zwar nicht nur in Form von Raumbeschreibungen oder Reiseberichten. Für de Certeau stellt jede Erzählung einen, wie er im Rekurs auf Lotman feststellt, kulturellen schöpferischen Akt dar. Im Ausführen dieses schöpferischen Akts entfaltet die Erzählung »eine distributive Macht und eine performative Kraft (sie macht, was sie sagt). Somit schafft sie Räume«. <sup>64</sup>

Die Frage, die sich an diese Behauptung anschließt, ist natürlich, unter welchen Umständen sprachliche performative Akte der Raumkonstitution *als Bewegungsformen* im Zwischenraum sichtbar werden. Wie sehen die *speechacts* aus, durch die man Zwischenräume schafft? Vielleicht könnte man versuchsweise – vor dem Hintergrund des bisher Gesagten – zwischen den folgenden drei Typen unterscheiden:

(1) Den ersten Typus finden wir in dem Akt des vorläufigen Markierens von noch nicht legitimierten Grenzen – ein Akt der Schaffung von unscharfen Grenz-Zwischen-Räumen, von zweideutigen Räumen, die allen oder niemandem gehören.

(2) Einen zweiten Typus von Bewegungspraktiken im Zwischenraum könnte man sich als eine Art dialektisches Tänzeln vorstellen, bei dem sich das An-die-Grenze-Gehen, das Hindurch-Gehen und das Über-die-Grenze-Gehen abwechseln. Es erscheint hier als ein vieldeutiger Akt der Bewegung, der sowohl Grenzbestimmungen als auch Grenzübertretungen vollzieht.

(3) Eine dritte Bewegungspraktik im Zwischenraum ist die Grenzverschiebung oder gar die Grenzauflösung. Man denke an den Fall der deutsch-deutschen Mauer, und zwar nicht nur an den Akt des Abbruchs, sondern auch an die bizarren Spuren, die diese Grenzauflösung in den

---

<sup>64</sup> Ebd.