

Transdifferente Positionalitäten als Manifestationen biografischer Grenzerfahrungen

Kalscheuer, Britta

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kalscheuer, B. (2007). Transdifferente Positionalitäten als Manifestationen biografischer Grenzerfahrungen. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 31(2/3), 7-57. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-287433>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Britta Kalscheuer

Transdifferente Positionalitäten als Manifestationen biografischer Grenzerfahrungen

Im Rahmen des Beitrages wird das Konzept der transdifferenten Positionalität vorgestellt und in den Diskussionszusammenhang »Identitäten im Zwischenraum« gestellt. Transdifferente Positionalitäten nehmen biografische Grenzgänger ein, welche die Erfahrung kultureller Mehrfachzugehörigkeit machen. Sie sind eine ambivalente Erfahrung, insofern sie einerseits erlitten werden, andererseits aber neue Möglichkeiten eröffnen. Im Unterschied zu Breinig und Lösch wird das Konzept der transdifferenten Positionalität jedoch nicht auf kulturelle Grenzgänger beschränkt, sondern lässt sich auch auf Transsexuelle, transplantierte Menschen, Menschen mit Nahtoderfahrungen sowie allgemein Erfahrungen an der Grenze von Vernunft und Unvernunft anwenden, wie literarische Beispiele belegen. Als größte Errungenschaft des Konzeptes wird dabei angesehen, dass es eine präzisere Fassung von Identitäten im Zwischenraum erlaubt.

Schlüsselbegriffe: transdifferente Positionalität, Identität im Zwischenraum, Mehrfachzugehörigkeit, Ambivalenz, literarische Beispiele

Gegenstand des Beitrages ist die Präsentation des Konzeptes der transdifferenten Positionalität, mit dem sich – so die These – die spezifische Beschaffenheit der Identität von biografischen Grenzgängern beschreiben lässt. Ziel des Beitrages ist es, die Identitätskonfigurationen im Zwischenraum einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen. In einem ersten Schritt sollen dabei die folgenden Fragen geklärt werden: Wie sind Identitäten im Zwischenraum konkret beschaffen? Welche Implikationen hat dies für den Akteur? Verfügt er über ausreichend Freiräume, um als »Baumeister (s)einer sozialen Landschaften« (Keupp et. al., 2001) aktiv zu werden? Und kann er sich dauerhaft in einem solchen Zwischenraum einrichten? In einem zweiten Schritt werden zu Illustrationszwecken literarische Beispiele zu den Themenfeldern dieses Heftes herangezogen. Schwerpunkte liegen dabei bei dem kulturellen Grenzgänger, dem Trans-

sexuellen sowie transplantierten Menschen. Weitere Beispiele für transdifferenten Positionalitäten, die kurz gestreift werden, sind Personen mit Nahtoderfahrungen sowie allgemein Erfahrungen an der Scheidelinie von Vernunft und Unvernunft. Allen behandelten Beispielen liegt die zentrale Annahme zugrunde, dass Literatur mehr ist denn nur Fiktion, insofern sie auf drängende gesellschaftliche und kulturelle Probleme hinweist, Perspektiven eröffnet und manchmal sogar Antworten vorschlägt.

Identitäten im Zwischenraum

Es ist inzwischen schon fast ein alter Hut, dass das sog. traditionelle Verständnis von Kultur als homogene und statische Entität ausgedient hat¹ und dieses durch die Vorstellung hybrider Kulturen ersetzt wurde. Hybridität bedeutet in diesem Zusammenhang schlichtweg, dass Elemente unterschiedlichen kulturellen Ursprungs miteinander kombiniert und gemischt werden (vgl. Bronfen & Marcus, 1997, S. 14). Die Theorie der kulturellen Hybridität erfreut sich in den letzten Jahren einer besonderen Popularität; insofern behält Nederveen Pieterse (1998, S. 105) mit seiner Einschätzung Recht, dass eine Theorie kultureller Hybridität aufgrund der langen Tradition, in Kategorien von Einheit, Grenzen und Demarkationen zu denken, attraktiv ist. In der Theoriediskussion wird verstärkt reflektiert, dass die Grenzen zwischen Kulturen verschwimmen und Identitäten in einem unbestimmten Grenz- bzw. Zwischenraum permanent neu ausgehandelt werden.²

Dem Konzept des Grenz- bzw. Zwischenraums kommt dabei eine tragende Bedeutung zu. Friedman (2003, S. 34f.) definiert den Zwischenraum als einen »Ort beständiger Wanderung, der Vor- und Rückwärtsbewegungen« bzw. als »zweilichtige[s] Übergangsstadium des ›Dazwischenseins‹«. Es handelt sich um ein vages und unbestimmtes Grenzgebiet, das sich permanent verändert, denn

Grenzen sind die Kontaktzone, in der bewegliche, nicht festlegbare Differenzen aufeinandertreffen, in der Macht auf komplizierte Weise und in vielfacher Ausrichtung zirkuliert und in der Hand-

lungsfähigkeit auf beiden Seiten der beweglichen und durchlässigen Trennungslinie existiert (ebd., S. 37).

Indem der Zwischenraum so als ein Ort jenseits vertrauter Grenzziehungen konzipiert wird, wird er zur Metapher für die Möglichkeit, all das zu denken, was lange Zeit Binarismen zum Opfer gefallen war.

Die Wiederentdeckung des Grenz- bzw. Zwischenraums (vgl. ausführlich Kalscheuer, 2006) geht auf die Arbeiten von Lefèbvre zurück; er überwand den Raum als »Zwei-Kammer-Gefängnis«, indem er eine dritte Raumdimension einführte (vgl. Kaltmeier & Tuider, 2004). Seitdem verliert der Raum zwar an Relevanz, findet in den wissenschaftlichen Debatten aber dennoch zunehmend Beachtung (vgl. Werlen, 2003, S. 256). Diese Paradoxie ist dahingehend zu verstehen, dass Zwischenräume – Soja verwendet den Begriff *thirdspace* – dazu genutzt werden können, »communities of resistance« (Soja, 2003, S. 286) zu bilden, die wiederum das Potential haben, herrschende Dualismen infrage zu stellen und aufzubrechen (vgl. Soja, 1996; 2003). Friedman (2003, S. 43) spricht in diesem Kontext auch von einer »Denaturalisierung und Autoritätsanfechtung der Herrschaftsstruktur«. Diese ist Voraussetzung dafür, den Blick auf die Aushandlung von Identitäten in einem Zwischenraum richten zu können.

Ein prominentes Beispiel hierfür ist der Ansatz Homi Bhabhas (2000) mit den zentralen Begriffen des *third space* und der *Hybridität*, die streckenweise synonym verwendet werden. Als Vertreter des Postkolonialismus intendiert Bhabha die Überschreitung des kolonialen Raums: Alte Unterscheidungen und die damit einhergehenden Feindbilder sollen ihre Gültigkeit verlieren. Der *third space* ist Bhabha zufolge ein Raum, in dem Kolonialiserte grundsätzlich die Möglichkeit haben, durch Deformation und Verschiebung eine Umwertung der Identität vorzunehmen (vgl. Mill, 2005, S. 435). Identitäten sind nicht ein- und für allemal gegeben, sondern vielmehr das Ergebnis von Verhandlungen.

Mittels des Begriffs der Verhandlung versuche ich, die Aufmerksamkeit auf die Struktur der Iteration zu lenken, welche die Form politischer Bewegungen bestimmt, die versuchen, widerstreitende

(antagonistic) und einander entgegengesetzte (oppositional) Elemente ohne die erlösende Rationalität der Aufhebung oder Transzendenz zu artikulieren (Bhabha, 2000, S. 38f.).

Dies hat zur Konsequenz, dass Identität auf dem Spiel steht: Etablierte Grenzen, die Zugehörigkeiten regeln, verwischen zumindest temporär. Der Seitenblick auf Bhabha zeigt, dass die Erkenntnis sich verwischender Grenzen und wandelbarer, permanent auszuhandelnder Identitäten nicht neu ist. Somit stellt sich die Frage, warum es im ohnehin unübersichtlichen Theoriediskurs noch eines weiteren Konzeptes, des hier im Mittelpunkt stehenden Konzepts der Transdifferenz bzw. der transdiffernten Positionalität bedarf? Die Antwort hierauf ist in diversen Unzulänglichkeiten existierender Ansätze zur Erfassung kultureller Mehrfachzugehörigkeit zu suchen (vgl. Lösch, 2005a, S. 42ff.).

Was bspw. Bhabhas Theorieanlage betrifft, verweist Ha (2005) zu Recht immer wieder auf Fehlinterpretationen und Verkürzungen in der Rezeption bezüglich des *third space*. Zudem wird Hybridität oft als Vermischung interpretiert und diese wiederum als Gegenbegriff zum Binären und Dichotomen angeführt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass hybride Ansätze jegliches Denken in Polarisierungen verabschieden. Mill (2005) zufolge fordert Bhabha eine Anerkennung von Hybridität mit dem Ziel, hierarchische Wertungen aufzuheben. Genau dies ist aber das Problem. Denn erst die Einsicht, dass Grenzen und Demarkationen gleichzeitig fortbestehen, würde Nederveen Pieterse (2005) folgend bedeuten, sich auf Hybriditätspolitik einzulassen und durch die Schärfung der Dynamik von Gruppenbildungsprozessen die Anerkennung von Hybridität zu fördern. Hinzu kommen weitere Probleme, die es angemessen erscheinen lassen, nach Alternativen zu fragen: die Beschränkung auf den postkolonialen Kontext, der Ursprung des Konzeptes im 19. Jahrhundert mit seinen biologisch-rassistischen Implikationen und nicht zuletzt die theoretische Unterkomplexität, die keinen genaueren Aufschluss darüber erlaubt, wie Identitäten im Zwischenraum sich konkret formieren und welche Rolle dabei Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse spielen. Denn wie Reuter und Wiesner (im Druck) betonen, ist der Aushandlungsprozess –

auch wenn er vorgegebene Identitäten infrage stellt – ein »mitunter physisch wie psychisch gewaltvoller Kampf um Anerkennung und Positionierung«:

Die Politiken der Hybridität sind hart umkämpft. Fürsprechende, Abtrünnige und Ambivalente positionieren sich auf allen Seiten. Die grundlegende Frage lautet: In welcher Beziehung steht Hybridität zu den Machtrelationen in den Grenzgebieten zwischen Differenzen? Wird Hybridität aufgezwungen oder angenommen? Wem bringt sie Vorteile? Ist sie gegen- oder einseitig? Vergrößert sie die Macht einer Gruppe auf Kosten einer anderen? Ist sie ein Luxus, den nur Privilegierte sich leisten können? Die nicht frei gewählte Realität derjenigen, die am wenigsten Macht innehaben? Ist sie revolutionär oder aggressiv? Stellt ›das Sprechen über Hybridität‹ eine ersehnte Alternative zu den Binaritäten von Zentrum und Peripherie, Erster und Dritter Welt, Selbst und Anderen dar? Über Identitätspolitik hinausgehend? Oder fällt es in einen romantischen Utopismus zurück, der die wirklichen Machtbeziehungen verdeckt, die ungleiche Strukturen der Differenz aufrechterhalten? (Friedman, 2003, S. 39).

Mit dem hier vorgestellten Konzept der Transdifferenz bzw. der transdifferenten Positionalität werden zwar auch nicht alle, aber doch einige dieser Fragen beantwortet.

Das Konzept der transdifferenten Positionalität

Es geht an dieser Stelle nicht darum, das von den Erlanger Amerikanisten Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch ins Leben gerufene Transdifferenzkonzept in seinen verschiedenen Facetten darzustellen.³ Mit Blick auf eine präzisere Beschreibung von (kulturellen) Identitäten im Zwischenraum sind jedoch insbesondere die Ausführungen zur *transdifferenten Positionalität* wichtig (Breinig & Lösch, 2002, S. 30ff; Lösch, 2005a, S. 38-42). Der Begriff bezieht sich auf die Erfahrung von Transdifferenz auf der Subjektebene.⁴

An einer kurzen Begriffsbestimmung von Transdifferenz führt kein Weg vorbei. Als *Komplement von Differenz* (Lösch, 2005b) bezeichnet Transdifferenz »all das Widerspenstige, das sich gegen die Einordnung in die Polarität binärer Differenzen sperrt, weil es gleichsam quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch geht und die ursprünglich eingeschriebene Differenz ins Oszillieren bringt, ohne sie jedoch aufzulösen« (Lösch, 2005a, S. 27). Infrage gestellt wird die ausschließliche Gültigkeit von (binär konzipierten) Differenzmodellen, nicht aber die Existenz kultureller Differenz überhaupt (vgl. ebd., S. 27). Durch diese Ergänzung differenz(ierungs)theoretischer Ansätze eröffnen sich neue Möglichkeiten. Die Schöpfer des Begriffs der Transdifferenz verfolgen damit wesentlich das Ziel, »Momente der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden« (ebd., S. 27), in den Blick zu nehmen.

Wie kommt nun aber der Begriff der transdifferenten Positionalität ins Spiel? Wie bereits erwähnt, bezieht sich der Begriff auf die Subjektebene, wo das Individuum die Erfahrung einander widersprechender und sich wechselseitig ausschließender Inklusions- und Exklusionslogiken macht. Die dadurch verursachten Brüche und Spannungen verhindern die Ausbildung einer kohärenten und stabilen Identität. Individuen mit Transdifferenzerfahrungen belassen es nicht dabei, diese einfach auszuhalten, sondern betonen sie geradezu und nutzen sie produktiv für ihre eigene Identitätsarbeit und Selbstpositionierung. Auf diese Weise wird eine Distanzierung von vorgegebenen Normen ermöglicht:

Die Betonung des [...] Unvereinbaren und Widerständigen dient der Erweiterung der individuellen Spielräume, einige Zugehörigkeitsaspekte situativ zu wählen, ohne zugleich die jeweils konfliktierenden zu Gunsten einer konsistent erscheinenden Identitätspräsentation negieren zu müssen. Statt dem Druck nach einer eindeutigen Positionierung des Individuums in der sozialen Interaktion nachzugeben, können dann (zumindest temporär) unter Verweis auf andere Inklusionsschemata, denen das Individuum ausgesetzt ist, fluktuierende Positionalitäten eingenommen werden. Die

solchermaßen in Anspruch genommene transdifferente Positionalität kann somit als theoretischer Ort des Widerstandes gegen sozialen Normierungsdruck, eindeutige Identifikationsanforderungen und sanktionsbedrohte Totalinklusionsansprüche konzeptualisiert werden (ebd., S. 40).

Eine Form der transdifferenzen Positionalität, die in Zeiten des zunehmenden Kulturaustauschs verstärkt auftritt, ist die des *kulturellen Grenzgängers*. Er lässt sich nicht einer einzigen kulturellen Tradition zuordnen, sondern gehört mehreren Kulturen an – jedoch stets nur partiell. Dies hat zwei Begleiterscheinungen: Auf der Negativseite wird mangelhafte Identifikation erlitten, andererseits birgt die Mehrfachzugehörigkeit aber auch emanzipatorische Potentiale (vgl. ebd., S. 39), die auf der positiven Seite zu verbuchen sind. Die transdifferente Positionalität wird dabei

als Vorbedingung für einen kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen betrachtet, der die Konstruktion einer neuen (trans-)kulturellen Identität über eine selektive Aneignung und Reinterpretation von kulturellen ›Versatzstücken‹ im Sinne einer *bricolage* ermöglicht (Lösch, 2005a, S. 39; vgl. Breinig & Lösch, 2002, S. 31).

Exakt dies qualifiziert transdifferente Positionalitäten, die nicht zwingend kulturelle Grenzgänger sein müssen, dazu, gestalterisch tätig zu werden und liegt insofern auf einer Linie mit Erkenntnissen im Zuge der sog. Praxiswende⁵. Breinig und Lösch lassen den Leser hier jedoch im Dunkeln darüber, wie diese aktive Tätigkeit der Akteure konkret aussieht, denn sie vermögen diese lediglich als vage Oszillations- und Pendelbewegung in einem Zwischenraum zu beschreiben.

Weiterführend ist hier das Konzept des *Doing Identity*. Näcke (2000) prägte den Begriff für ein dynamisches Identitätskonzept, dem zufolge Identität einen permanenten Prozess des Werdens bezeichnet, der sowohl eine Auseinandersetzung mit den gegebenen Verhältnissen wie auch die Kritik an der Reduktion der Persönlichkeit des Individuums auf einige wenige Eigenschaften umfasst. *Doing Identity* bricht mit der Vorstellung

eines »identischen Wesenskerns« und plädiert für ein prozessuales Identitätskonzept (vgl. ebd., S. 44).

In einer an die Ausführungen Breinig und Löschs (2002) anknüpfenden Weiterentwicklung des Konzepts (Allolio-Näcke & Kalscheuer, 2003) werden die beiden zentralen Komponenten des Transdifferenzkonzeptes aufgegriffen: einerseits die Aufrechterhaltung der Differenz und die ihnen vorausgehenden Grenzziehungen und andererseits das Aufscheinen von Transdifferenz, das eine Oszillationsbewegung auslöst. Analog dazu umfasst *Doing Identity* zwei Komponenten der Identitätsbildung: das Positioniert-Werden als an das Individuum von außen herangetragene und auferlegte bzw. zugeschriebene Identität und die aktive Positionierung als »individuelle Arbeit« an dieser Identität mit der Möglichkeit zur Modifikation derselben.⁶ Anders ausgedrückt, gehen der eigenen Positionierung stets bestimmte Konfigurationen und Restriktionen voraus, die das Individuum zunächst an einen bestimmten Ort binden – man könnte auch sagen *verorten* (vgl. Lossau, 2002) – aber grundsätzlich veränderbar sind, da das Subjekt über Gestaltungsmöglichkeiten und Freiheitsmomente verfügt, die zu einer Modifizierung derselben führen können.

Für ihre Identitätsarbeit nutzen Individuen Zwischenräume, in denen die Grenzen zwischen Zugehörigkeiten verwischen. Dort werden sie mit etwas Neuem konfrontiert, das sich nicht der binären Differenzlogik fügt; es löst den Oszillationsvorgang aus. Allerdings handelt es sich bei dem Hinzukommenden nicht schlicht um das Dritte, das auch in der Sozialtheorie an Bedeutung gewinnt und diese modifiziert (vgl. Fischer 2000; 2004), denn das hinzutretende Element kann zwar keinem der beiden Differenzpole zugeschrieben werden, aber es trägt dennoch »Spuren« des als different Gesetzten in sich: Es hat etwas von Beiden, geht aber dennoch in keinem der Beiden auf. Indem es Zweifel auslöst und das Individuum zu einer aktiven (Neu)Positionierung auffordert, zeigt es die Begrenztheit des binären Differenzmodells auf. Insofern machen Zweifel die Identitätsarbeit letztlich aus; sie sind der Motor jeglicher Selbstpositionierungen (vgl. Allolio-Näcke & Kalscheuer, 2003, S. 153).

Doch worin besteht nun der Vorteil des Transdifferenzkonzeptes bzw. der transdifferenten Positionalität gegenüber anderen Ansätzen? Ein wesentlicher Vorzug des Transdifferenzkonzeptes im Wettstreit der aktuellen kulturtheoretischen Positionen könnte darin gesehen werden, dass es die Unmöglichkeit eines stabilen Zwischenraums vor Augen führt, gleichzeitig aber im Rahmen der Überlegungen zum *Doing Identity* in der Lage ist zu zeigen, dass die Konstitution von Identitäten sich nicht nur (binären) Akten der Festschreibung bzw. des Positioniert-Werdens verdankt, sondern immer auch einer aktiven und subjektiven Positionierung seitens der Akteure, die das emanzipatorische Potential hat, bestehende Machtverhältnisse zu verschieben. Es verstellt dabei aber nicht den Blick auf Machtfaktoren, die bei der Aushandlung von Identitäten wirksam sind: Selbst wenn Akteure über Möglichkeiten verfügen, Verortungen aufzubrechen und die damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse zu verflüssigen, so entstehen infolge dieser Modifikationen stets neue Verortungen, die das Individuum auf eine Identität festlegen – mindestens so lange, bis Zweifel daran aufkommen und eine neue aktive Positionierung in die Wege geleitet wird.

Biografische Grenzerfahrungen als Beispiele transdifferenter Positionalitäten

Nachdem das Konzept der Transdifferenz bzw. der transdifferenten Positionalität vorgestellt wurde, soll es nun anhand einiger ausgewählter Themenbereiche illustriert und erprobt werden. Diese sind die kulturelle Grenzgängerschaft, der Transsexualismus, das Leben mit fremden Organen, Nahtoderfahrungen sowie die prekäre Grenzziehung zwischen Vernunft und Unvernunft. In all diesen Fällen handelt es sich um (ambivalente) biografische Grenzerfahrungen, mit denen Individuen konfrontiert werden – sie sind typisch für transdifferente Positionalitäten.

Transdifferente Positionalitäten als kulturelle Grenzgänger

Der kulturelle Grenzgänger ist ein Spezialfall des biografischen Grenzgängers, wie er in den Beiträgen von Allolio-Näcke und Härpfer in diesem

Heft anhand einer Einzelfallstudie diskutiert wird. Kulturelle Grenzgänger gab es immer und zu allen Zeiten, und auch wissenschaftliche Konzepte zu seiner Erfassung sind kein Novum. Im Kontext der *Soziologie des Fremden* wurde zum Zweck seiner wissenschaftlichen Analyse der Begriff des *marginal man* (vgl. Park 1928; Stonequist, 1937) geprägt. Da Härpfer in diesem Heft eine vergleichende Diskussion dieses Konzepts zur transdifferenter Positionalität leistet, wird an dieser Stelle darauf verzichtet und gleich übergeleitet zu einem literarischen Beispiel für den kulturellen Grenzgänger und dessen transdifferenter Positionalität: Richard Powers' *Der Klang der Zeit*.

In diesem Roman erzählt Powers die Geschichte einer gemischtrassigen Familie, die in der Musik Zuflucht vor dem alltäglichen Rassismus sucht. Doch die Schönheit ihrer Klangfarben vermag nicht die Herrschaft der Farbenlehre des Rassismus und ihre implizite Differenzsetzung außer Kraft zu setzen, und so sind die diversen Versuche der einzelnen Familienmitglieder, sich aktiv zu positionieren und die an sie herangetragenen Differenzsetzungen dauerhaft zu modifizieren, letztlich erfolglos. Lediglich im harmonischen Zwischenraum der Musikwelt gelingt ihnen eine Emanzipation von der an sie herangetragenen Identifikation als Repräsentanten einer bestimmten Rasse, doch dieser Zwischenraum ist mitnichten stabil. Immer wieder zeigt sich die Vorgängigkeit der von ihnen zu erleidenden und der Logik des alltäglichen Rassismus folgenden Differenzsetzung, die sie zu benachteiligten Anderen macht.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Geschichte der einzelnen Familienmitglieder und ihre Schicksale. Bei einem gut besuchten Konzert der farbigen Altistin Marian Anderson vor dem Lincoln-Denkmal nimmt die schicksalhafte Liebe zwischen der Afroamerikanerin Delia Daley und dem deutschen Juden David Strom, der vor den Nazis in die USA flüchtete, ihren Ausgang. Während Delia mitsingt, merkt sie, dass David sie anschaut, und sie spürt zum ersten Mal, dass dies um ihrer Person willen und nicht wegen ihrer Hautfarbe geschieht. Sie verliebt sich in ihn und trotz der Widerstände ihrer Eltern kommt es zur Heirat.

Doch schon bald wird deutlich, dass die Unterschiedlichkeit ihrer Hautfarbe – auch wenn sie für Delia und David selbst keine Rolle spielt –

ihnen Steine in den Weg legt, denn ihre Ehe gilt in weiten Teilen der USA als Verbrechen. Zwar lassen sich Delia und David in der Hoffnung auf mehr Toleranz in New York nieder, doch nach kurzer Zeit bereits wird ihnen ihre erste Wohnung gekündigt. Dem folgt eine ganze Serie weiterer Ausgrenzungs- und Rassismuserfahrungen, die dem Glück der Familie Strom im Weg steht. Immer wieder hört Delia jenes Lied, dessen Melodie sie schon lange zuvor kannte: das Lied des menschlichen Hasses (vgl. Powers, 2004, S. 393). »Der Vogel und der Fisch können sich verlieben«, so lautet ein jüdisches Sprichwort. Die Frage ist jedoch: »Wo bauen sie ihr Nest?« (ebd., S. 172).

Der Satz: »Fische und Vögel können sich verlieben« ist ein Schlüsselsatz des Buches; er bezieht sich auf die unterschiedliche Rassenzugehörigkeit von Delia und David. Auch die Frage nach dem Ort des Nestbaus wiederholt sich. Die Antwort darauf variiert im Laufe des Buches. Zunächst hofft Delia darauf, dass sie ihr Nest aus dem Nichts bauen. Und tatsächlich – Delia und David haben Glück, denn ein Nest erscheint wie von Zauberhand: Mrs. Washington, eine Schutzpatronin aller Grenzgänger, verhilft ihnen zu einer Wohnung. Das Glück scheint perfekt, denn schon bald wird Delia schwanger. Aus diesem Anlass diskutiert sie mit ihrem Mann David über Kindererziehung. Es geht insbesondere um die Frage, was das Kind sein soll: Vogel oder Fisch? David versteht nicht, warum sie diesbezüglich eine Entscheidung fällen müssen. Könnte das Kind nicht alles sein?:

Das Kind hat vier Möglichkeiten. [...] Mathematisch gesprochen. Es kann A sein und nicht B. Oder es kann B sein und nicht A. Es kann A und B sein. Oder es kann weder A noch B sein (ebd, S. 343).

David, der Mathematiker ist, vertritt die Auffassung, dass es nur Rassen gibt, wenn man die Zeit einfriert, d. h. für den eigenen Stamm einen Nullpunkt definiert. Wer dieses tue, lasse jedoch der Zukunft keinen Raum. Delia ist da anderer Meinung, hat sie doch von ihrem Vater gelernt, dass Weiße sie schwarz und damit zum Problem machten (vgl. ebd., S. 261). Sie weiß, wovon sie spricht, denn tatsächlich kommt sie auch in ihrer neuen Bleibe nicht zur Ruhe. Der Rassismus hat New York längst

erreicht. Einem Wunder gleich, bleibt sie zunächst verschont, als Rassisten die Gebäude ihrer Straßen in Flammen stecken. Doch zu diesem Zeitpunkt hat sie eine Vision:

[D]er Mathematiker [...] müht [sich ab] mit der verrückten Logik: farbig hier, dort weiß. Der Vogel und der Fisch können ihr Nest bauen. Aber der Ort, an dem sie es bauen, wird in Flammen aufgehen (ebd., S. 412).

Die Geschichte des Rassismus kennt keine Gnade. Entsprechend den pessimistischen Wendungen »Doch wo bauen sie ihr Nest? – Im Grab« oder »Der Fisch und der Vogel können sich verlieben. Aber das einzige Nest, was diese Welt ihnen zugesteht, ist *kein* Nest« (ebd., S. 576), nehmen die Stroms kein gutes Ende. Der Klang der Zeit steht nicht auf ihrer Seite. Die Familie zerbricht und ist in alle Winde zerstreut. Delia, die Mutter, verbrennt bei einer vermeintlichen Heizexplosion, die Hinweise auf Brandstiftung gibt. Sie stirbt als Verbannte, denn obwohl sie sich bemühte, sich mit ihren Eltern zu versöhnen und sie sich mit ihrer Mutter zum Zwecke der Versöhnung traf, war der Bruch mit ihren Eltern infolge eines Streites über Delias und Davids Erziehungsansichten ein endgültiger. Ihr Mann David schottet sich nach ihrem Tod immer mehr von der Außenwelt ab. Und die Kinder?

Delia und David haben sich darauf verständigt, ihre Kinder »jenseits der Rasse« anzusiedeln. Ihre Kinder möchten sie für eine zukünftige Welt erziehen, in der Rassenunterschiede keine Rolle mehr spielen; eine Welt, in der es den Begriff der Rasse nicht einmal mehr gibt (ebd., S. 506). Entsprechend schirmen sie ihre drei Kinder – Jonah, Joey und Ruth – so gut es geht von der Welt ab, um ihnen die leidvolle Erfahrung alltäglicher Diskriminierungen aufgrund ihrer fehlenden Rassenzugehörigkeit zu ersparen. Delia gibt ihre Gesangskarriere auf, um ihre Kinder selbst unterrichten zu können; dabei nimmt die Musik den größten Stellenwert ein. Die Musik soll ihre Insel sein; sie wird zur Ersatzwelt stilisiert, die die Dissonanzen der Welt fern hält; Powers versetzt die Stroms in einen Zustand innerer Emigration. Solange sie singen, sind sie keine Ausgestoßenen: Nur die Musik zählt, Politik interessiert nicht.

Fast scheint das Experiment der Eltern sich zu bewähren, denn Jonahs Erfolg als Tenor und Liedsänger gibt ihnen – zumindest vorläufig – Recht. Durch seine musikalische Begabung kann er seine Hautfarbe bis zu einem gewissen Grad kompensieren. Unter den Schülern an der Boylston Akademie wäre er der König, wenn er ihnen nur ähnlicher wäre. Und so überrascht es nicht, dass es eine Zeit gibt, in der Jonah der Begriff Zugehörigkeit und erst recht seine Implikationen fremd zu sein scheinen. Jonah ist viel zu sehr damit beschäftigt, zu beweisen, dass er mit seinem Gesang Menschen jeder Hautfarbe verzaubern könnte. Rückblickend erzählt sein Bruder Joey: »Er war der Junge mit der Zauberstimme, frei wie ein Vogel und wandelbar wie das Licht, glaubte er. Seine Begabung werde ihm stets alle Türen öffnen« (ebd., S. 76).

Doch ab und an bricht die Realität in diese Idylle hinein; die Mischlingskinder werden diskriminiert. Dies schlägt sich u. a. darin nieder, dass Jonah die großen Bühnen der Welt immer wieder versagt bleiben; sein Erfolg ist auf Kleinbühnen beschränkt. Zudem bekommt er immer wieder den alltäglichen Rassismus zu spüren: An der Boylston Akademie wendet sich ein Junge von ihm ab, da seine Eltern ihm verboten haben, mit jemanden gemeinsam zu essen, in dem schwarzes Blut fließt. An seiner Zimmertür in der Akademie hängt eines Tages eine Negerzeichnung und später will seine Freundin Lisette ihn weder heiraten noch das gemeinsame Kind austragen. Schließlich wird Jonah nach einem seiner Auftritte bei einem gemeinsam mit seinem Bruder Joey erfolgten Gang durch Straßen, in denen Weiße und Schwarze sich Kämpfe liefern, verletzt und wird von Joey in Sicherheit gebracht.

Jonah hat begriffen, dass Joey und er aufgrund ihres Mulatten-Seins nicht die gleichen Möglichkeiten haben wie andere. Dies wird deutlich, als er mit Joey über die Wortbedeutung von ›Mulatte‹ spricht. Joey weiß, dass das Wort spanischen Ursprungs ist und soviel wie ›Maultier‹ heißt, doch warum, das weiß er nicht. Jonah erklärt es ihm: Es habe damit zu tun, dass sie sich nicht fortpflanzen könnten, ganz egal, wen man heirate (vgl. ebd., S. 154). Tatsächlich bleiben die Brüder kinderlos; einzig ihre Schwester Ruth wird zwei Kinder haben.

Die fehlende Rassenzugehörigkeit der Kinder ist das zentrale Thema dieses Romans. Jonah, Joey und Ruth sind Mulatten. Jonah bemerkt schon früh seine Andersartigkeit; ihm entgeht nicht der gewisse Unterschied zwischen seinen Eltern und – wie Ruth – sucht er bei ihnen wiederholt eine Antwort auf seine Frage, wo er und seine Geschwister her kommen und was sie sind. Die Antworten der Eltern bleiben unbefriedigend. Die Kinder seien ein »Geschenk der Glückseligkeit« (ebd., S. 22), einzigartig, das, was sie im Innersten seien, was sie sein müssten, sie könnten alles werden, was sie wollten oder schlicht: aus dem Bauch ihrer Mutter. Die Rassenproblematik bleibt ausgeblendet. Die Eltern halten an ihrem Traum von einer zukünftigen Welt jenseits der Rassen fest. Doch der Alltag sieht anders aus: Alle drei Kinder werden mit einer der Rassismuslogik entsprechenden, vorgegebenen Differenzsetzung konfrontiert, d. h. zum Mitglied einer Rasse gemacht und somit positioniert. Sie machen die schmerzhaft Erfahrung, was es bedeutet, keine eindeutige Zugehörigkeit aufzuweisen: von Anderen werden sie ausgegrenzt: Den Schwarzen sind sie zu weiß, den Weißen wiederum zu schwarz.

Mit dieser Erfahrung der uneindeutigen Rassenzugehörigkeit gehen die Kinder unterschiedlich um: Jonahs Antwort darauf: Er entflieht der Realität immer wieder und sucht – nach dem Vorbild seiner Eltern – Zuflucht in dem sicheren Hafen, den die Musik ihm bietet. Phasenweise lebt er in der Illusion, er könne die gleichen Möglichkeiten wie ein Weißer haben; sein Bruder Joey hat mitunter den Eindruck, dass er sich gar für einen Weißen hält. Ruth hingegen kommt zu der bitteren Erkenntnis, dass nur Weiße über ihre Hautfarbe hinweg sehen können. Sie wird eine militante Bürgerrechtlerin, kämpft für die Rechte der Schwarzen, wendet sich sogar von ihrem Vater ab, in dem kein schwarzes Blut fließt, und sie verliert ihren Mann Robert, der von der Polizei erschossen wird. Joey schließlich sitzt zwischen den Stühlen, er hat eine Identität im Zwischenraum im wahrsten Sinne des Wortes.

Letztlich zerreiben die Fischvogelkinder an ihrer wachsenden Unordnung. Die Versuche der Geschwister, sich entweder aktiv selbst zu positionieren oder aber den Traum der Eltern Realität werden zu lassen, dass Zugehörigkeit für sie keine Rolle spielt, scheitern allesamt an der Defi-

nitionsmacht der Anderen. Die Farben sollten ihnen nichts mehr anhaben können; sie sollten unbeschwert in eine Zukunft aufbrechen, die den alten versteinerten Hass überwunden hatte. Doch die Kinder sind nicht frei, dazu ist die Vergangenheit zu stark (vgl. ebd., S. 326). Damit scheitert der Versuch der Eltern, die Regeln, die die Vergangenheit diktiert, umzuschreiben (vgl. ebd., S. 669). Die Quintessenz des Buches lautet, dass keiner der Gegenwart mitsamt ihrem Rassismus entkommen kann. Dies ist die Realität der Fiktion, auch wenn Delias und Davids Fiktion der Realität anders lautet. Das Ideal von Delia und David zerplatzt wie eine Seifenblase: Eine Identität im Zwischenraum ist letztlich unmöglich, erst recht eine öffentliche Anerkennung derselben. Ursache hierfür ist die Orientierung an dem, was Kaesler (1997) als zweiwertige Logik des abendländischen Denkens bezeichnet: einer am Freund-Feind Denken orientierten Politik der Unterscheidung.

Transsexuelle als Beispiel transdifferenter Positionalitäten

Nicht nur kulturelle Grenzgänger sind Beispiele für transdifferente Positionalitäten. Es gibt andere Formen des biografischen Grenzgängers, welche ein ebenso plastisches Beispiel dafür sind – zum Beispiel Transsexuelle bzw. Transidente (vgl. Rauchfleisch in diesem Heft). Sie lassen sich als spezifische Variante von *queer* fassen.

Dieser Begriff, der in den letzten Jahren eine hohe Aktualität erreicht hat (vgl. Perko, 2005, S. 7), impliziert mannigfaltige Bedeutungen, die hier nicht im Einzelnen verhandelt werden können. Zurück geht er auf Teresa de Lauretis. In seiner allgemeinen Bedeutung handelt es sich um einen »politisch-strategische[n] Oberbegriff für alle Menschen, die der gesellschaftlich herrschenden Norm nicht entsprechen oder entsprechen wollen« (ebd., S. 19).⁷ Queer ist ein »herrschafts- und normkritisches Projekt«, welches bestehende Herrschaftsverhältnisse ebenso wie eindeutige und vermeintlich natürliche Identitäten vehement infrage stellt (vgl. ebd., S. 28). Ziel der *queer*-Theorie ist eine »Entprivilegierung und Destabilisierung der Heterosexualität« mittels »Problematisierung der Normalität der Geschlechter-Binärisierung« (Engel, 2002, S. 9, 45). Der Gestus

ist ein kritischer: Die wissenschaftliche Bedeutung von *queer*-Theorien besteht in der Kritik des bestehenden Normsystems wie auch von Zwangsmechanismen und der Betonung der damit freigesetzten emanzipatorischen Potentiale (vgl. Bauer: Online-Publikation): Sie ermöglicht eine Befreiung von den Zwängen des auferlegten Identitätskorsetts und schafft somit Raum für Selbstpositionierungen und -definitionen (vgl. Perko, 2005, S. 67). Die Möglichkeit von Identitätsveränderungen qua Selbstdefinition ist für *queer* wesentlich; es geht um ein permanentes Aushandeln von Grenzen und Zugehörigkeiten (vgl. Bauer: Online-Publikation).

Voraussetzung hierfür, so heißt es immer wieder, ist die Dekonstruktion hierarchisierender Kategorisierungen und von Polarisierungen (vgl. ebd., S. 67). Dies ist der Punkt, in dem sich *queer*-Ansätze von dem Konzept der Transdifferenz bzw. der transdifferenten Positionalität unterscheiden, denn letzteres erreicht das Ziel einer »Entmachtung« von binären Differenzsetzungen über den Weg ihrer Relativierung, nicht aber der Dekonstruktion. Reuter und Wiesner (im Druck) sehen hierin eine Stärke des Konzeptes.

Moebius (im Druck) scheint sich dieser Sichtweise anzuschließen, denn er problematisiert *queer*-Ansätze und untersucht Positionierungen, die binäre Grenzen überschreiten und zu transdifferenten Subjektpositionen führen. Laut Moebius ist *queer* dazu geeignet, »Grenzen der Zugehörigkeit und damit die Ränder binärer Rahmungen hin zu großen Koalitionen oder zu neuen Zusammenschlüssen zu verschieben«. Er schreibt:

Wird aber der Begriff *queer* als Ort des diskursiven Aushandelns betrachtet, als Ort demokratischer Auseinandersetzung und als Raum, in dem Identitäten je nach politischen Ziel betont und andere Identifizierungen zurückgestellt werden, ermöglicht *queer* eine immer neu zu gestaltende Grenze des *non-queer* und eine immerfort neue prozesshafte Aushandlung des Rahmens und der Grenzen mitsamt den normativen und habituellen Inhalten und Interaktionsmustern innerhalb des Rahmens (ebd.).

Moebius schlägt vor, Identitäten im Sinne der Derrida'schen *différance* zu verstehen und verweist auf die »doppelte Bewegung der Positionierung und ihrer transdiffernten Verschiebung«: Individuen mögen zwar oberflächlich betrachtet eine freie Wahl hinsichtlich der eigenen Positionierungen haben, aber ein tiefer gehender Blick zeigt, wie sehr diese Freiheit durch Machtverhältnisse eingeschränkt wird. Dies belegt, wie wirkmächtig binäre Codierungen im Prozess der subjektiven Positionierung sind. Moebius spricht in diesem Kontext von einer »Wechselwirkung zwischen Selbsttechnologien und Herrschaftseffekten«.

All dies trifft auch für Transsexuelle zu. Sie werden als Beispiel für eine transdifferente Positionalität betrachtet, denn auch sie sprengen die Logik binärer Inklusions- und Exklusionsschemata – in diesem Fall die Vorstellung einer binären Geschlechterverteilung. Udo Rauchfleisch gibt in diesem Heft einen Überblick über die Entwicklung des Transsexualismus bzw. der Transidentität und thematisiert Parallelen zum Transdifferenzkonzept, speziell des *Doing Identity*. Daher wird an dieser Stelle auf eine Einführung in das Phänomen der Transsexualität, mit dem sich bereits Harold Garfinkel (1967) beschäftigt hatte und zu dem u. a. auch Hirschauer (1999) und Foucault (1998) wichtige Beiträge geleistet haben, verzichtet und gleich ein literarisches Beispiel angeführt: Jeffrey Eugenides' Roman *Middlesex*.

Im Mittelpunkt des Romans steht ein Hermaphrodit, d. h. ein Mensch, dessen geschlechtliche Identität nicht eindeutig zu bestimmen ist. Der Begriff geht zurück auf eine griechische Sage, der zufolge Hermaphroditos, der Sohn von Hermes und Aphrodite, in einen Zwitter verwandelt wurde, da er die Liebe der Nymphe Solmakis, in deren Quelle er badete, nicht erwiderte. Diese wird im Rahmen des Romans aufgegriffen und hilft dem Protagonisten des Romans bei seiner Selbstfindung, denn zwar ist er ein allgegenwärtiger Beobachter, der die Raum- und Zeitgrenzen sprengt und die Geschichte seiner Vorfahren zu erzählen weiß, doch was sein eigenes Leben betrifft, tut er sich hier und da schwer, seinen Platz in der bipolar geordneten Welt zu finden. Dies schlägt sich darin nieder, dass er Beziehungen aus dem Weg geht – ja sogar einen Job beim Auswärtigen Amt ausübt, da dieser ihn nicht dazu zwingt, längere Zeit an

einem Ort zu verweilen. Dies kommt ihm aufgrund seiner Zerrissenheit und seiner Selbstfindungsprobleme in der zweigeschlechtlichen Welt sehr entgegen – v. a. ist er vor Frauen auf der Flucht, die für ihn mehr denn nur eine freundschaftliche Zuneigung entwickeln.

In der Rede über den Protagonisten des Romas zeigt sich gleich eine besondere Schwierigkeit, denn man hat es stets mit der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* zu tun: Denn Cal, der im Alter von 41 Jahren die Geschichte seines Gens niederschreibt und diese in die Zeit seiner Urahnenn zurückverfolgt, war zunächst ein Mädchen namens Calliope; so steht es in der Geburtsurkunde. Rückblickend schreibt Cal über sich:

Ich wurde zweimal geboren: zuerst, als kleines Mädchen, an einem bemerkenswerten, smogfreien Januartag 1960 in Detroit und dann, als halbwüchsiger Junge, in einer Notfallambulanz in der Nähe von Petoskey, Michigan, im August 1974 (Eugenides, 2003, S. 11).

Auch wenn im Führerschein nun der Name Cal steht (vgl. ebd., S. 11), so ist die Identität des Protagonisten im Rahmen der eng gezogenen Grenzen der zweigeschlechtlichen Welt nicht eindeutig bestimmbar. Dies liegt daran, dass Cal nun zwar in der Gesellschaft die Rolle des Mannes angenommen hat, dieses Männerdasein aber stets mit dem Aufscheinen von Calliope, d. h. seinen weiblichen Anteilen zu rechnen hat. In Cals Worten:

Eines sollte ihnen klar sein: Ich bin nicht im Mindesten androgyn. Das 5-alpha-Reductase-Mangelsyndrom ermöglicht Biosynthese und periphere Wirksamkeit von Testosteron, im Uterus, postnatal und in der Pubertät. Mit anderen Worten, ich funktioniere in der Gesellschaft als Mann. Ich gehe aufs Männerklo. Nie ans Urinal, immer in die Kabine. Im Umkleideraum meines Fitnessclubs dusche ich sogar, wenn auch diskret. Ich besitze sämtliche sekundären Geschlechtsmerkmale eines ganz normalen Mannes, bis auf eines: Da ich Dihydrotestosterone nicht synthetisieren kann, bin ich immun gegen Kahlheit. Über die Hälfte meines Lebens habe ich als Mann gelebt, und inzwischen hat sich alles eingespielt. Wenn

Calliope an die Oberfläche dringt, ist das wie eine kindliche Sprachstörung. Plötzlich ist sie wieder da, streicht ihre Haare zurück oder prüft ihre Fingernägel [...] Aber ebenso plötzlich verlässt sie mich, schrumpft und schmilzt in mir davon, und wenn ich mich zu einem Schaufenster drehe, um mein Spiegelbild zu sehen, ist Folgendes da: ein einundvierzig Jahre alter Mann mit längeren, gewellten Haaren, einem dünnen Schnurrbart und einem Ziegenbart. Ein moderner Musketier (ebd., S. 65).

An dieser Textstelle wird deutlich, dass der erwachsene Cal mit einander widersprechenden In- und Exklusionslogiken konfrontiert ist, zwischen denen er situativ zu wählen hat. Während er sich lange Zeit über seine Identität im Unklaren war und nicht zuletzt aus diesem Grund auch Frauen, die sich an ihm interessiert zeigen, aus dem Weg ging, gelingt ihm letztes Endes die selbst gewählte Positionierung als Mann. Hierfür gibt es verschiedene Belege.

Ein erster entscheidender Schritt in Richtung seiner erfolgreichen Selbstfindung als Mann ist die Entwicklung seiner Beziehung zu Julie Kichie, denn sie wird zum Sinnbild der neu entdeckten Einheit. Quälen ihn anfangs noch die »üblichen Fragen«: »Was will sie von? Wie würde sie reagieren, wenn? Soll ich ihr sagen, dass?« (ebd., S. 236), und übt er anfangs noch Zurückhaltung und konzentriert sich auf die Romanzen seiner Vorfahren, so lässt er den Leser teilhaben an der Entwicklung seiner Beziehung zu Julie, deren verschiedene Stadien er in den Gegenwärtigen einblendend beschreibt: den ersten Kuss (S. 259), einen gemeinsamen Wochenendausflug (S. 325), erste Zukunftspläne (S. 380) bis hin zur Lüftung seines lange gehüteten Geheimnisses (S. 692) und schließlich dem Happy-End: Julie entscheidet sich für ihn, nachdem sie seine Geschichte gehört hat (S. 712).

Ein zweiter wichtiger Schritt besteht darin, dass er nach dem Tod seines Vaters die Rolle, das Haus vor Geistern zu schützen, übernimmt – eine Rolle, die traditionell nur ein Mann übernehmen kann. Auch will er die von Vater Milton zeit seines Lebens nicht eingelöste Verpflichtung als Gegenleistung für die Rettung durch den heiligen Christophorus, eine

Kirche zu bauen, einlösen (vgl. ebd., S. 733ff.). Diese Rollenübernahmen sind insofern von großer Bedeutung, als gewissermaßen eine Versöhnung mit der (vermeintlich) durch die Liebesbeziehungen seiner Vorfahren ausgelösten ›Irrfahrt seines Gens‹ erfolgt. Denn sowohl seine Großeltern als auch seine Eltern haben das Tabu, innerhalb der Familie zu heiraten, missachtet⁸ und somit die Gefahr von Missbildungen der Kinder in Kauf genommen (vgl. ebd., S. 168).

Der Roman beginnt mit einem Rückblick: Die Geburt ihres Kindes steht unmittelbar bevor. Desdemona bittet Pleitegeier die Seidenraupenkiste zu holen, aus der sie dann schließlich einen Löffel hervorholt. Desdemona hat eine Technik zur Vorhersage des Geschlechts von Ungeborenen entwickelt: Die Richtung, in die der Löffel schwenkt, gibt ihr Aufschluss über das künftige Geschlecht des Kindes. Tatsächlich hat sich diese Technik bis zu diesem Zeitpunkt als sehr treffsicher erwiesen; ihre makellose Bilanz besteht aus 23 richtigen Vorhersagen (vgl. ebd., S. 14). Nun lässt Desdemona den Löffel über den Bauch der schwangeren Tessie baumeln. Nach anfänglichem Zögern bewegt sich der Löffel in Richtung Nord-Süd; Desdemona sagt einen Jungen voraus, eine Prognose, die ihre Bilanz lange Zeit trübte, denn es sollte ein Mädchen werden – so zumindest klassifizierte der Arzt Philobosian das Neugeborene (vgl. ebd., S. 301).

Des einen Leid, des anderen Glück: Während Desdemona zeit ihres Lebens mit sich hadert und große Ängste vor Geburtsfehlern aussteht, freut Tessie sich über ihr Mädchen, denn ein solches hat sie sich gewünscht. Sie hat sogar versucht, die Natur zu überlisten und nach anfänglichen Bedenken – auch von Desdemona – den Tipp von Onkel Pete beherzigt, 24 Stunden vor dem Eisprung geschlechtlich zu verkehren. Auf diese Weise sollten die langsameren weiblichen über die schnellen männlichen Spermien siegen (vgl. ebd., S. 18). Und so kam es auch. Am Ostersonntag im Jahre 1959 war der richtige Zeitpunkt gekommen, denn ihre Temperatur war exakt um die erforderlichen 6/10 angestiegen. Am 8. Januar 1960 schließlich erblickt Calliope das Licht der Welt.

Doch wie sich später herausstellt, ist Calliope nicht ein Mädchen, sondern ein Junge. Dies kommt heraus, als Calliope angefahren wird, sich

verletzt und deswegen im Krankenhaus untersucht wird – sie war von dem Bruder einer Freundin (dem obskuren Objekt) beim gemeinsamen Liebesspiel erwischt worden, es kam zum Streit und in ihrer Aufgewühltheit übersah sie einen Traktor.

Ihre Eltern weigern sich zunächst, den Behauptungen des Notarztes Glauben zu schenken und wollen eine zweite Meinung einholen, ausgerechnet die von Dr. Philobosian, der das Kind bei der Geburt bereits als Mädchen klassifiziert hatte. Dieser untersucht Calliope jedoch nur flüchtig und überweist sie an einen Endokrinologen am Henry Ford Hospital. Dort arbeitet Dr. Luce, der eine Kapazität auf dem Gebiet des menschlichen Hermaphroditismus ist. An seiner Bürotür hängt ein Schild mit der Aufschrift: »Ambulanz für sexuelle Störungen und geschlechtliche Identität« (ebd., S. 569). Dieses verweist darauf, dass in den 1970er Jahren die Norm einer eindeutigen Geschlechterbestimmung vorherrschend war. Rückblickend schreibt Cal darüber:

Es überrascht nicht, dass Luce' Theorie der geschlechtlichen Identität Anfang der siebziger Jahre so verbreitet war. Damals wollte, wie mein erster Friseur es formulierte, jeder ›unisex‹ sein. Es herrschte Konsens darüber, dass die Persönlichkeit in erster Linie vom Milieu bestimmt wurde, jedes Kind eine leere Tafel war, auf die zu schreiben sei. Meine medizinische Geschichte war nur eine Widerspiegelung dessen, was in jener Zeit psychologisch jedem widerfuhr (vgl. ebd., S. 664).

Doch damit ist bereits auf seine Diagnose, die er nach eingehender Untersuchung und Gesprächen mit Calliope, in die er auch weitere Spezialisten einbezieht, vorgegriffen: Es handle sich um »ein Mädchen, das ein bisschen zu viele männliche Hormone habe« (ebd., S. 594). Dies teilt er Calliope und ihren Eltern mit und schlägt eine Hormonbehandlung und kosmetische Operation vor, die dazu beitragen sollen, Calliopes weibliche Geschlechtsorgane zu vollenden (vgl. ebd.; S. 595, 602). Nach der Operation werde sich Calliope dann nicht nur wie ein Mädchen fühlen, denn dies hatte sich während der Gespräche gezeigt – Calliope hatte einiges verschwiegen und so ungewollt zu diesem Gesamtbild beigetragen –

sondern auch wie ein solches aussehen. Alles werde gut und keinem falle etwas auf.

Aber Calliope. Als Dr. Luce nämlich kurz das Behandlungszimmer verlässt, liest sie ihren medizinischen Bericht und macht die schmerzvolle Entdeckung, dass Dr. Luce sie belogen hat und sie eigentlich ein Junge ist. Dies führt dazu, dass Calliope beschließt, auszureißen; sie hat Angst vor den Konsequenzen dieser Entdeckung, will kein Problem sein. Ihren Eltern hinterlässt sie einen Zettel mit diesen Informationen (vgl. ebd., S. 610), bevor sie sich auf den Weg macht und nach Kalifornien trampelt.

Doch halt. Wer sich auf den Weg macht, ist Cal, nicht Calliope. Denn mit ihren Haaren, die der Schere des Friseurs zum Opfer fallen, verabschiedet Cal das Mädchen, das er zuvor gewesen war – wenn auch nicht ganz. Doch führt Cal von diesem Zeitpunkt an das Leben eines Mannes. Bis er zu sich gefunden und sich erfolgreich in der Gesellschaft als Mann positioniert hat, muss er jedoch einige schmerzvolle Erfahrungen überstehen. Als er bspw. in einem Park alleine zurückbleibt, da die anderen Jungs in einem Konzert sind, wird er von Obdachlosen überfallen, die sein bislang streng gehütetes Geheimnis entdecken, ihn eine »Missgeburt« schimpfen und ihn so lange misshandeln, bis er schwer verletzt am Boden liegt (vgl. ebd., S. 660ff.). Paradoxerweise ist es Presto, der Cal aus dieser Situation heraushilft und ihn zu sich aufnimmt – wenn auch nicht uneigennützig.

Presto hatte Cal auf seiner Fahrt nach Kalifornien ein Stück mitgenommen, seine wahre geschlechtliche Identität erkannt und gleich das große Geschäft gewittert, denn er unterhält ein Etablissement, in dem sich u.a. auch Hermaphroditen der Öffentlichkeit zur Schau stellen. Presto hatte Cal bei der Verabschiedung eine Visitenkarte in die Hand gedrückt, an die dieser sich nach dem Vorfall im Park erinnert. Presto nimmt ihn zu sich auf und Cal arbeitet für ihn im Octopussy's Garden, wo die griechische Sage vom Hermaphroditen nachgespielt wird (vgl. ebd., S. 669ff.). Doch auch wenn Presto in Cals Augen »ein Ausbeuter, ein Pornohund, ein Sexschwein« (ebd., S. 671) ist, so ist sich Cal im Nachhinein sicher, dass er ohne seine Erfahrungen dort nicht zu sich selbst gefunden hätte.

Dieser Entwicklungs- und Transformationsprozess, der damit zu Ende geht, war jedoch ein sehr langwieriger und nicht zuletzt auch schmerzhafter:

Von meiner Geburt an, bei der sie unentdeckt bleiben, über meine Taufe, wo sie einem Priester die Schau stahlen, bis hin zu meiner leidvollen Jugendzeit, während der sie nicht eben viel und dann alles auf einmal taten, waren und sind meine Genitalen das Bedeutsamste, was mir je widerfahren ist. Manche erben Häuser, andere Gemälde oder hoch versicherte Geigenbögen. Wieder andere bekommen eine japanische Tansu-Kommode oder einen berühmten Namen. Ich habe auf meinem Chromosom fünf ein rezessives Gen und wahrlich ausgefallene Klunker (ebd., S. 557).

Nicht nur gingen der zu guter Letzt gelungenen Selbstfindung leidvolle Erfahrungen als Versuchskaninchen von Ärzten und Objekt wissenschaftlicher Erforschungen voraus, sondern ebenso zahlreiche Hänseleien der Mitschüler v. a. in der Pubertät, als ihr Körper nicht die üblichen Entwicklungen durchmachte (vgl. ebd., S. 11): Während bei sämtlichen Klassenkameradinnen Verwandlungen zu beobachten waren, geschah bei ihr rein nichts, ihre Brüste bildeten sich nicht aus (ebd., S. 412ff.) und sie bekam auch keine Periode (ebd., S. 475). Stattdessen wuchs ihr ein Schnurrbart, den sie zweimal monatlich im Schönheitssalon entfernen ließ (ebd., S. 431ff.), außerdem beobachtete sie Veränderungen im Gesicht: ihre Nase hatte sich gewölbt und die struppiger gewordenen Augenbrauen ebenfalls (vgl. ebd., S. 411). Manchmal spürte Calliope, dass ihre körperliche Beschaffenheit anders ist als diejenige der Klassenkameradinnen (vgl. ebd., S. 461). Cal erinnert sich:

Zuweilen machte ich mir Sorgen, dass mein Krokus eine zu komplexe Blüte war, keine gemeinsame winterharte Pflanze, sondern eine Treibhausblume, eine Hybride, die wie eine Rose nach ihrem Züchter benannt wurde (ebd., S. 462).

Und an anderer Stelle:

Aus all dem zog ich keine dauerhaften Schlüsse über mich. Ich weiß, es ist schwer zu glauben, aber so läuft es eben. Der Geist redigiert sich selbst. Der Geist retuschiert. Es ist etwas anderes, in einem Körper zu sein als außerhalb. Von außen kann man schauen, prüfen, vergleichen. Von innen gibt es keinen Vergleich. Im vergangenen Jahr war der Krokus beträchtlich länger geworden. In seiner stattlichsten Form maß er nun ungefähr fünf Zentimeter. Der Großteil dieser Länge war allerdings verborgen, denen er entsprang. Dann gab es da noch die Haare. Im Ruhezustand war der Krokus kaum bemerkbar. Wenn ich an mir hinabblickte, sah ich nur das dunkle dreieckige Pubertätsabzeichen. Berührte ich den Krokus, dehnte er sich aus, schwoll an, bis er mit einer Art Plopp aus dem Beutel glitt, in dem er steckte. Er reckte den Kopf in die Luft. Aber nicht sehr weit. Nicht weiter als zwei Zentimeter über die Baumgrenze. Was bedeutete das? Aus eigener Anschauung wusste ich, daß das Objekt ebenfalls einen Krokus hatte. Auch er schwoll bei Berührung an. Meiner war nur größer, überschwänglicher in seinen Gefühlen. Mein Krokus trug das Herz auf der Zunge (ebd., S. 540).

Diese Textstelle wurde so ausführlich zitiert, da sie noch einmal verschiedene Aspekte, die für Cals Selbstfindung wichtig sind, bündelt: zum einen die körperlichen Veränderungen, die sie von anderen Mädchen unterscheiden, und zum anderen die Schwierigkeit, aus all dem den Schluss zu ziehen, dass sie – entgegen ihrer Erziehung als Mädchen – keines war. Hinzu kommen drittens noch starke Empfindungen für Mädchen, die sie allerdings Dr. Luce verschwiegen hatte; insbesondere für das sog. »obskure Objekt«, zu dem sie sich von Anfang an hingezogen fühlt und mit dem sie später eine Liebesaffäre hat (vgl. ebd., S. 446- 553).

Der Protagonist – wieder fällt es schwer einen Namen zu verwenden – hatte immer schon eine transdifferente Positionalität inne: zunächst als Calliope, die sich weder richtig als Mädchen fühlt, noch sich als Junge erkennt – später dann als Cal, in dessen Leben sich Calliope immer wieder mal einmischt. Über weite Strecken wird diese unklare Zugehörigkeit er-

litten, doch letztlich gelingt dem erwachsenen Cal die befreiende Emanzipation von den Zwängen der Zweigeschlechtlichkeit. Er positioniert sich in der Gesellschaft als Mann, erlaubt es sich aber, mitunter Calliope durchscheinen zu lassen, kurz: er nimmt eine fluktuierende Positionalität ein.

Transplantationsempfänger als Beispiele transdifferenter Positionalitäten

Ein weiteres Beispiel für transdifferente Positionalitäten sind Menschen, die mit fremden Organen leben. Ein Transplantat stellt im weitesten Sinne eine Prothese dar, die Ersatzdienste für etwas verlorenes Natürliches leistet; sie ist »das Fremde im Dienste des Eigenen« (Schneider, 2000, S. 77). Durch die Transplantation werden Grenzen verwischt: die Körpergrenze, Grenzen zwischen Innen und Außen sowie zwischen Leben und Tod. Die Schicksale des (toten) Organspenders und des Organempfängers werden auf diese Weise miteinander verknüpft. Entscheidend für den hier interessierenden Zusammenhang ist, dass beim Spender eine Reflexion über die eigene Identität einsetzt. Transplantierte sind aufgefordert, sich dazu zu verhalten, d. h. sie müssen sich (neu) positionieren. Daher stellt die Transplantation ohne Frage einen biografischen Wendepunkt dar (vgl. Hauser-Schäublin et. al., 2001, S. 170).

Für den Empfänger des transplantierten Organs stellt sich die Aufgabe, den Fremdkörper in den eigenen Körper zu integrieren: Das fremde Organ fordert sein Bleiberecht im Körper und verlangt Anpassungsleistungen (vgl. Kalitzkus, 2003, S. 15). Im Hinblick auf die Integration des fremden Organs lassen sich verschiedene Phasen unterscheiden. Muslin bspw. hat ein Phasenmodell erarbeitet, demzufolge die Integration des fremden Organs bereits mit dem Eintrag auf die Warteliste beginnt. Nachdem das fremde Organ in einer ersten Phase (*foreign body stage*) als Körperfremdes erlebt wird, beginnt der Prozess der Integration des Fremden in das Eigene. Diese Einverleibung gelingt zunächst nur unvollständig (*incomplete incorporation*), führt in der Regel aber letztlich zur kompletten Einverleibung (*complete incorporation*) (vgl. Decker: Online-Publikation):

Aus einem todkranken Menschen, dessen Identität und Selbst vom Leiden geprägt waren, kann plötzlich ein Mensch werden, der aufgrund seiner veränderten Körperlichkeit eine ganz andere Lebensperspektive erhält. Dieser Bruch bzw. die abrupte Wende bedeutet deshalb auch immer, das alte Selbstverständnis mit der neuen Situation zur Übereinstimmung zu bringen. Das heißt, die alte Leiblichkeit muss transformiert werden. Dazu gehört die Integration des fremden Organs in die eigene Leiblichkeit. Dieser Prozess (und auch diese Erfahrung) werden nicht von allen Patienten gleichermaßen durchlebt (Hauser-Schäublin et. al., 2001, S. 170).

Durch die Transplantation werden dem Körper und dem Selbst weitreichende Veränderungen zugemutet. Daher kann es im Laufe des Integrations- bzw. Entwicklungsprozesses zu konflikthaften Erfahrungen kommen. Zu Recht bemängelt Kalitzkus (2003, S. 95), dass im Rahmen der Diskussionen über Transplantationen zu sehr deren Vorteile betont würden, die Schattenseiten hingegen oft verborgen bleiben. Für die Gesamtheit positiver und negativer Begleiterscheinungen prägt sie den Begriff des »Durchgangssyndroms« (ebd., S. 185).

Anfangs löst die Transplantation oftmals eine Euphorie aus, da vorher bestehende körperliche Leiden (Kurzatmigkeit, eingeschränkte Leistungsfähigkeit und Müdigkeit) abgebaut werden. Das Leben mit einem transplantierten Organ bedeutet zunächst eine Verbesserung der Befindlichkeit und eine höhere Lebensqualität – somit auch mehr Lebensfreude (vgl. Hauser-Schäublin et. al., 2001, S. 174). Die Transplantationsmedizin avanciert so zu einem Schlüsselsymbol des medizinischen Fortschritts (vgl. Kalitzkus, 2003, S. 12).

Doch insbesondere in der Frage danach, wie eng die Identität mit dem Körper verbunden ist, wird die Verunsicherung im Hinblick auf das medizinisch Machbare deutlich (vgl. ebd., S. 13). Im Kontext der Transplantation stellt sich nämlich die folgende, zentrale Frage:

Wie erleben Organempfänger die Übertragung eines lebenden Organs, das von einem fremden, nun verstorbenen Menschen

stammt, in ihren eigenen Körper vor dem Hintergrund, dass damit die Grenzen des Individuums überschritten werden? (ebd., S. 16).

Die Transplantation eines fremden Organs impliziert in mehrfacher Hinsicht Fremdheitserfahrungen. Das Transplantat ist als Fremdkörper unmittelbar zu spüren, denn die Spenderniere bspw. wird vorne unterhalb der Bauchdecke eingesetzt: »Bereits das Erspüren von körperlichen Veränderungen kann zu einem Gefühl der Entfremdung vom Körper und zu einer Bedrohung des Selbst führen«, schreibt Kalitzkus (2003, S. 203). Das Transplantat ist und bleibt ein Fremdkörper. Dies zeigt sich auch daran, dass die Verabreichung von Medikamenten erforderlich ist, damit das Immunsystems des Empfängers das Transplantat nicht als Fremdkörper erkennt und folglich abstößt.

Weitere unmittelbare Fremdheitserlebnisse ergeben sich infolge der durch die Transplantation ausgelösten Veränderung des äußeren Erscheinungsbildes: Hierzu zählen Haarwuchs, Gewichtszunahme, Hungergefühl, kortisontypisches Mondgesicht etc. (vgl. Hauser-Schäublin, et. al., 2001). Hinzu kommen mitunter Persönlichkeits- bzw. Wesensveränderungen (vgl. Brodtrager: Online-Publikation; vgl. Kalitzkus, 2003, S. 209): Manche Transplantationsempfänger entwickeln, ausgelöst durch reale Veränderungen ihres Körpers (mitunter auch ihres Wesens), die Vorstellung eines geteilten Körpers (vgl. Brodtrager: Online-Publikation). Zum Beispiel kann durch eine reale oder imaginierte gemischtgeschlechtliche Beziehung zwischen Organspender und -empfänger bei letzterem eine »Diffusion der sexuellen Identität« (Decker: Online-Publikation) erfolgen. Diese kann zu einer Identitätskrise führen (vgl. ebd.).

Transplantierte machen sich sehr viele Gedanken über den Spender, denn die Suche nach der Identität des Organspenders wird angetrieben von dem Verlangen, eine Erklärung für sicht- und spürbare Veränderungen zu erhalten. Eine Rolle dabei spielen aber auch massive Schuld – und Schamgefühle, die aus dem Bewusstsein resultieren, einem unbekanntem Toten das eigene Leben zu verdanken. Diese können soweit gehen, dass das neue Organ regelrecht als Feind empfunden wird, so dass die anfängliche Euphorie mitunter paranoiden Ängsten und einer Panik Platz macht

(vgl. Decker: Online-Publikation). Hier wird auch deutlich, dass verschiedene Faktoren, die sich negativ auf den Integrationsprozess des fremden Organs auswirken, einander wechselseitig bedingen.

All dies zeigt, dass die Transplantation für die davon Betroffenen eine zutiefst ambivalente Erfahrung ist: Die neu gewonnenen Möglichkeiten der Lebensführung werden durch die erwähnten negativen Begleiterscheinungen relativiert. Insofern für den Status der Organempfänger diese Gleichzeitigkeit von neuen Möglichkeiten und schmerzhaften Begleiterscheinungen typisch ist, stellen sie ein anschauliches Beispiel für eine transdifferente Positionalität im Sinne von Breinig und Lösch dar.

In der Literatur haben sich v. a. John Irving im Rahmen seines Romans *Die vierte Hand* (2003) und Sabine Gruber im Roman *Über Nacht* (2007) mit dem individuellen Erleben von Transplantationen auseinandergesetzt. Während Irving insbesondere den Aspekt hervorhebt, wie es infolge von Transplantationen zu Veränderungen der Identität kommt, widmet sich Sabine Gruber sämtlichen angesprochenen Facetten der Transplantation v. a. auf der Erlebenseite der Organempfänger. Aus diesem Grund wird Grubers Roman zur Illustration der transdifferenter Positionalität herangezogen.

Sabine Gruber, die selbst mit einer Spenderniere ihrer Mutter lebt, erzählt in dem Roman *Über Nacht* die Geschichte der Einzelschicksale von zwei Frauen, die auf den ersten Blick voneinander unabhängig zu sein scheinen, dennoch aber ineinander verwoben sind. Da ist Mira, die Altenpflegerin, die ihren Mann verdächtigt, fremdzugehen – unter Umständen mit einem Homosexuellen – und die schließlich eine Beziehung mit Rino, dem Verwandten eines Insassen eingeht. Und da ist Irma, die bei der Geburt ihres Sohnes Florian ein Nierenversagen hatte, zweieinhalb Jahre lang Dialysepatientin war und die nun ein Spenderorgan erhält. Ihr Bruder ist homosexuell und unterhält vermutlich auch Beziehungen zu verheirateten heterosexuellen Männern. Die Geschichten werden zusammengeführt über die Beziehungen der beiden Frauen: Vieles weist daraufhin, dass Miras Mann eine Affäre mit Irmas Bruder Richard unterhält, während außer Frage steht, dass Mira selbst eine Beziehung mit Rino

eingeht – jenem Mann, mit dem Irma ein Techtelmechtel hatte, aus der ihr Sohn Florian hervorging. Für den hier interessierenden Zweck, die Beschreibung der Veränderung einer Identität infolge einer Transplantation als Beispiel transdifferenter Positionalität, reicht es aus, Irmas Geschichte näher zu betrachten, die am Schluss wiederum den Bogen zu Miras Schicksal schlägt. Denn Mira ist der Name, den Irma letztlich der (imaginierten) Toten gibt, der sie ihr Leben verdankt, um der ständigen Wiederkehr der zermürbenden Frage nach der Identität der Toten ein Ende zu bereiten.⁹

Doch nun zu Irma. Eines Nachts erhält sie einen Anruf des Allgemeinen Krankenhauses mit der für sie frohen Botschaft, dass für sie eine Spenderniere bereit liegt. Es scheint, dass ihrem zweieinhalbjährigen Leiden damit ein Ende bereitet ist. Diese Zeit wurde sie durch eine Maschine am Leben gehalten, die die Funktion ihrer Niere übernahm und die giftigen Substanzen dreimal wöchentlich auswusch.

Ihr Bruder Richard prophezeite ihr, dass sie nach der Transplantation ein normales Leben führen werde und hatte gewettet, dass sie sich gleich verlieben würde (vgl. ebd., S. 127). Und auf den ersten Blick scheint dies auch tatsächlich einzutreffen, denn die Transplantation ist erfolgreich – das fremde Organ »springt an«. Einer der Vorteile ist, dass Irma nun endlich wieder mehr als einen halben Liter pro Tag trinken darf (vgl. ebd., S. 40). Auch ihre Essgewohnheiten verändern sich; Irma mag keine Äpfel mehr, isst stattdessen gerne Essiggurken, obwohl sie nicht schwanger ist (vgl. ebd., S. 77). Davide, der Partner ihres homosexuellen Bruders Richard, verweist auf vorübergehende Veränderungen der Essgewohnheiten sowie ein erhöhtes Schwangerschaftsrisiko als normale Begleiterscheinungen einer Transplantation (vgl. ebd., S. 63).

Anfangs fällt es Irma schwer zu glauben, dass ihre Abgeschlagenheit, Übelkeit sowie Kreislauf- und Schlafprobleme nun ein Ende haben sollten.

Die Jahre der Qual sind vorbei, dachte Irma, man hat mir eine Verschnaufpause gegönnt. Sie konnte es immer noch nicht glauben, wie viel Zeit ihr plötzlich zur Verfügung stand; es entfielen nicht nur die zwölf Stunden Dialyse pro Woche, auch die Müdigkeit

vor und nach der Blutwäsche, die sie sehr viel Zeit gekostet hatte, war weniger geworden (ebd., S. 145).

Dass sie ihr Glück kaum fassen kann, ist kein Einzelfall, wie ihre ehemalige Leidensgenossin Marianne anmerkt; zu lange hätten sie alle auf der Liste gestanden, so dass das Glück mit der Zeit, so es sie denn endlich einholt, unglaublich geworden sei (vgl. ebd., S. 22). Doch nichtsdestotrotz gibt es diese Glücksmomente und Irma versteht es, sie festzuhalten. Sie genießt ihre neue Unbeschwertheit:

Irma hatte Schuhe gekauft und fragte sich zum ersten Mal nicht, wie viele Schritte sie damit noch gehen würde. Sie hatte sogar ein halbes Glas Weißwein getrunken, obwohl der Konsum von Alkohol im ersten halben Jahr nach der Transplantation untersagt war, weil er den Medikamentenspiegel verfälschte. Diese Unbeschwertheit war neu. Das Sterben auf Raten hatte sich in Leben auf Raten verwandelt. Sie lief herum wie die anderen auch, geschäftig, ohne genau zu wissen, was sie suchte, wühlte in den Körben vor den Geschäften, roch an Seifen, blätterte in billigen Taschenbüchern. Sah sie einen Passanten, der ihr gefiel, stellte sie ihn sich unbekleidet vor (ebd., S. 121).

Doch auch wenn sie in ihrem Übermut den ein oder anderen Seitenblick auf Männer wagt, so gibt es für sie in ihrem »neuen Leben«, dem Leben nach der Transplantation, eigentlich nur einen Mann: Friedrich. Und wie gerade das Beispiel Friedrichs zeigt, darf ihre zeitweilige Unbeschwertheit nicht darüber hinweg täuschen, dass die Transplantation für Irma nicht nur einen Gewinn bedeutet, sondern auch sehr leidvolle Erfahrungen mit sich bringt. Infolge der Transplantation ändert sich nämlich ihr Äußeres und dieses gibt ihr mitunter Anlass zur Besorgnis; sie erkennt sich selbst nicht mehr wieder:

Je länger Irma in den Spiegel blickte, desto eher schien es ihr, als träte ein Unbekannter durch die Haut hervor, breitete sich in ihr aus, ließe Lider und Wangen dicker werden. »Machen Sie sich gefasst«, hatte der junge Arzt gesagt, »durch die Immunsuppressiva

und das Kortison werden die Haare wachsen, auch an Stellen, wo sie noch keine hatten, und die Haut bekommt eine andere Struktur« (ebd., S. 62).

Insbesondere fragt Irma sich, ob sie für Friedrich auch attraktiv genug ist?

Mit diesem Kortisongesicht kann ich Friedrich doch gar nicht gefallen, dachte Irma. Die Narben fielen ihr ein, die ihr Badeanzug verdeckte, der von der Dialyse zerstörte Unterarm (ebd., S. 125).

Zweifelsohne markiert die Transplantation einen Wendepunkt in ihrem Leben. Doch dies im positiven wie auch im negativen Sinne, denn trotz der Beendigung der kraft- und zeitaufreibenden Dialysebehandlungen und den dadurch gewonnenen Möglichkeiten gibt ihr ›neues Leben‹ ihr nicht nur Anlass zur Freude. Irma macht die schmervolle Erfahrung, was es heißt, etwas Fremdes in sich zu tragen. Denn die Niere wurde links unterhalb ihres Nabels eingepflanzt und ist als Wölbung ertastbar (vgl. ebd., S. 58). Sie vermittelt ihr ein Gefühl der Fremdheit.

In der linken Leistengegend stach es; deswegen strich sich Irma mehrmals mit der Hand über den kleinen Hügel, unter dem sich das Transplantat befand. »Wie nehme ich mich heraus aus diesem anderen Leben, das doch in mich hineingepflanzt worden ist?« (ebd., S. 145).

Diese Frage verweist auf die enge Verwobenheit von Körper und Identität. Immer wieder, so scheint es Irma, die über ihre einzelnen Entwicklungsschritte nach der Transplantation Protokoll führt, gibt es Hinweise darauf, dass ihr nicht nur ein fremdes Organ eingepflanzt wurde, sondern auch darauf, dass der verstorbene Organspender in ihr weiter lebt und in ihr eigenes Wesen und ihre Persönlichkeit verändernd eingreift. Damit beginnt sich ihre Identität insgesamt zu ändern. Eine Vorahnung davon hatte Irma bereits, als sie zum Röntgen aufgerufen wurde und eine Schwester sie fragte, ob sie Frau Svetly sei. Während Irma die Frage bejahte, dachte sie, dass sie es noch sei und fragte sich, wie es sich wohl anfühlen werde, mit dem Organ eines Toten zu leben (vgl. ebd., S. 20).

Der abwesende Organspender ist für Irma stets präsent, denn ihre Gedanken kreisen ununterbrochen um die Identität des Toten. So fragt sie sich bereits während ihrer Taxifahrt auf dem Weg ins Krankenhaus, ob der Tote auch wirklich tot ist. Dabei erinnert sie sich an die beruhigenden Worte ihrer Ärztin, denen zufolge der Gehirntod tatsächlich gleichzusetzen sei mit dem Erlöschen jeglicher Lebenszeichen des Menschen (vgl. ebd., S. 19). Und kurz nach der Transplantation vernimmt sie eines Nachmittags das Geräusch eines Hubschraubers, der auf dem Dach der Klinik landet und hat den Gedanken, dass ›ihr‹ Toter vielleicht ebenso ins Krankenhaus gebracht worden sei (vgl. ebd. S., 41).

Vom Zeitpunkt der frohen Botschaft an, dass eine Niere für sie zur Transplantation bereit liegt, ist ihr Leben mit denjenigen des Toten untrennbar verquickt. Für Irma ist dies eine sehr schmerzvolle Erfahrung. Mitunter überfällt sie eine unerklärliche Angst:

Was, wenn diese plötzliche Vergesslichkeit Gründe hatte, wenn sie der Anfang einer noch schlimmeren Krankheit war, wenn der Tote, von dem ihr niemand hatte sagen dürfen, wer es gewesen war, ihr Gedächtnis zu manipulieren, es nach und nach zu zerstören trachtete? (ebd., S. 58).

Besonders belastend empfindet Irma auch die Vorstellung, mit dem Organ eines Mannes zu leben, diese Vorstellung erschüttert anfänglich ihre geschlechtliche Identität (vgl. ebd., S. 76). Dies ändert sich, als ihr Marianne die Möglichkeit eröffnet, dass sie die neue Niere ja möglicherweise einer Frau zu verdanken habe – eine Möglichkeit, an die Irma bis dato gar nicht gedacht hatte.

Der Gedanke an die Identität des Toten lässt ihr dennoch keine Ruhe, versucht sie doch, eine Erklärung für ihre Veränderungen zu finden. Einmal stellt sie sich vor, der Tote komme vielleicht aus Österreich (S. 58), ein anderes Mal, es handle sich vielleicht um eine Ostdeutsche (S. 125), dann könnte es sich aber auch um den verunglückten Fallschirmspringer handeln, über den sie Nachforschungen angestellt hatte (S. 236). Die Identität des Organspenders lässt ihr solange keine Ruhe, bis sie sich eine Spenderin erfunden hat: Mira. Indem sie der Spenderin das Leben zurück

gibt, kann sie sich von den sie quälenden Schuldgefühlen, nicht nur dem toten Organspender gegenüber, ein Stück weit frei machen und so neu zu sich selbst finden. Und so kommt es am Schluss zu einer Umwertung der Transplantationserfahrung:

Wir umgearbeiteten Wesen, dachte Irma. Was für ein Triumph, dass der Tod dem Leben dient, dass man nicht mehr fragen muß, ob jemand tot ist, sondern wann er tot ist (ebd., S. 230).

Diese Wendung ist ein wenig überraschend, da sie lange Zeit massive Schuldgefühle plagten, die ein unbeschwertes, ›zweites Leben‹ verhindern. Schuldgefühle hat sie v. a. gegenüber drei Personen; der tote Organspender wurde bereits erwähnt. Hinzu kommt zum einen Marianne, die bereits wesentlich länger als sie selbst auf ein Spenderorgan wartete und die im Sinne der ›Verteilungsgerechtigkeit‹ ihre Spenderniere mehr verdient gehabt hätte. Irma hat ihr gegenüber massive Schuld- und Schamgefühle, die sie insbesondere in der ersten Zeit nach der Transplantation im Kontakt mit Marianne verunsichern (vgl. ebd.; S. 39, 55, 60, 98). Doch letztlich ist es Marianne, die ihr bei ihrer Selbstfindung und Neupositionierung behilflich ist, nicht nur indem sie darauf hinweist, dass das Organ möglicherweise von einer Frau stamme, sondern auch, indem sie die massiven Bedenken von Irmas Cousine Greta gegen jegliche Transplantation zunichte macht. Irma habe lediglich ein Stück Fleisch vor den Würmern oder dem Feuer gerettet (vgl. ebd., S. 98).

Hinzu kommt schließlich Greta, ihre Cousine, die sie erbarmungslos mit den Argumenten der Transplantationsgegner konfrontiert und ihr so das Leben zur Hölle macht. Sie bringt keinerlei Verständnis für Irmas Situation auf, hält die moralische Verpflichtung des Gesunden, dem Kranken zu helfen, für anmaßend (S. 20), wirft ihr vor, dass Transplantierte dem Sterbenden das Leben rauben würde (S. 22f.; vgl. Manzeschke in diesem Heft) und bezweifelt, ob man mit einem Transplantat überhaupt noch man selbst bleiben könne (S. 164f.). Sie hatte auch von »Kannibalismus« (S. 22) und »Legomenschen« (S. 53) gesprochen. Gretas Gratulation zur geglückten Transplantation bleibt denn auch aus.

Die Schuldgefühle, die die Konfrontation mit diesen Personen auslösen, verweisen auf die schmerzhafteste Seite der Transplantation. Infolge des transplantierten Fremdkörpers wird Irmas Leben völlig durcheinander gewirbelt und es fällt ihr nicht leicht, sich an ihr Überleben mit einem fremden Organ anzupassen.

Das Transplantat einer fremden Biographie passte nicht in den realen Rahmen ihres Lebens; es hatte dessen Chronologie durchbrochen; wie beim Filmen, wo in den seltensten Fällen auf die Zeitenfolge des Drehbuchs Rücksicht genommen wird, weil die Terminpläne der Stars oder gewisser Drehorte dies nicht zulassen, so fühlte sich auch Irma wie aus der Linearität gefallen, als Flickwerk des Schicksals (ebd., S. 86).

Wie gezeigt wurde, gelingt ihr die Anpassung an die neuen Gegebenheiten letztlich doch und sie kommt mit sich und ihrer Identität ins Reine. Insgesamt betrachtet, kann man sagen, dass Irma eine transdifferente Positionalität einnimmt, die sie einerseits wegen der Mehrfachzugehörigkeit, konkret: der Verquickung ihres Lebens mit dem toten Organspender, erleidet, die ihr aber andererseits auch neue Möglichkeiten eröffnet.

Transdifferenzerfahrungen an der Grenze zwischen Leben und Tod

Bereits bei transplantierten Menschen und den Transdifferenzerfahrungen, die durch die Integration eines Fremdkörpers in den eigenen Körper ausgelöst werden, spielt die Grenze zwischen Leben und Tod eine besondere Rolle: Die Frage nämlich, inwiefern die Spender des noch lebenden Organs tot sind, ist eine viel diskutierte und sehr umstrittene. Dies liegt daran, dass das Hirntodkriterium zugrunde gelegt wird, der Körper des Toten aber mehr demjenigen eines Lebendigen gleicht als dem einer Leiche. Siehe dazu die Ausführungen zum Diskurs über Hirntod bei Manzeschke in diesem Heft.

Brisanter wird es, wo es um die (mit wissenschaftlichen Mitteln weitgehend unzugängliche) Grenze zwischen Leben und dem (biologischen) Tod geht. Zu allen Zeiten und in allen Kulturen *gab* und *gibt* es immer

wieder Menschen, die im medizinischen Sinn bereits tot waren, aber ins Leben zurückgekehrt sind:

Nah-Todeserfahrungen sind keine Einzelereignisse. Tausende, wenn nicht Millionen von Menschen haben im Lauf der Geschichte ein Erlebnis gehabt, das an Außerordentlichkeit kaum zu übertreffen ist. Ihr Leben hat sich danach verändert, die Angst vor dem Tod ist verschwunden (Högl, 1998, S. 221).

Diese Menschen liefern eindrucksvolle Berichte über ihre Nahtoderfahrungen – auch wenn damit kein wissenschaftlicher Beweis für ein Leben nach dem Tod geliefert wird.¹⁰ Die wissenschaftliche Erforschung des Grenzbereichs zwischen Leben und Tod und insbesondere von Nahtoderlebnissen steht noch ganz am Anfang; bahnbrechend war Moody's 1975 erschienenes Werk *Leben nach dem Tod* (1988).

»Was aber sind Nahtoderfahrungen?«, fragt Günter Ewald in seinem 2006 erschienenem Buch mit dem Titel *Nahtoderfahrungen*. Es folgt eine Begriffsbestimmung:

Wir verwenden den Begriff nicht für alle Erlebnisse von Sterbenden, sei es dass sie eher von Schrecken oder von Frieden geprägt sind. Wir sprechen hier von bestimmten Extremerfahrungen, von denen nach Umfragen etwa 5% aller Deutschen zu berichten wissen, oft erst dann, wenn man sie ausdrücklich danach fragt. Die Erfahrungen treten meistens unerwartet auf, etwa bei Unfällen, Herzstillstand während einer Operation, sogar noch bei Nulllinien der Hirnströme im EEG. Sie können aber auch spontan vorkommen oder bei Einnahme von Drogen wie Keranin und schließlich bei Tiefenmeditation, was eine Nähe zu mystischen Erlebnissen andeutet (Ewald, 2006, S. 10).

Er stellt im Folgenden einige Grundmuster dieser Erfahrung zusammen, die sich in ähnlicher Form auch in anderen Forschungsarbeiten nachlesen lassen, wenngleich keine Nahtoderfahrungen der anderen völlig gleicht (vgl. Högl, 1998, S. 39). Zu den wichtigsten zählen: das Verlassen des Körpers; die Tunnelerfahrung; Begegnungen mit bereits verstorbenen Fa-

milienangehörigen, Freunden sowie Lichtwesen; Glücksgefühle; ein Lebensrückblick im Schnelldurchgang und schließlich die Enttäuschung über die Rückkehr in den Körper sowie Schwierigkeiten, die Erfahrungen mithilfe der Sprache zu beschreiben und auf offene Ohren zu stoßen (vgl. Ewald, 2006, S. 10; sowie ausführlicher Elsaesser Valarino, 1995, S. 27). Relevant für den hier interessierenden Zusammenhang ist, dass sich infolge von Nahtoderfahrungen, wie immer wieder betont wird, Veränderungen der Identität der Betroffenen beobachten lassen; sie entwickeln auch eine andere Sicht sowohl auf das Leben als auch auf den Tod.

Personen, die Nahtoderfahrungen gemacht haben, lassen sich als transdifferente Positionalitäten begreifen, insofern sie – wenn auch nur temporär – die Grenze zwischen Leben und Tod in Bewegung gebracht haben. Sie waren eine Zeit lang nicht mehr lebendig, aber auch noch nicht wirklich tot. Und sie stehen nun vor der Herausforderung, Erfahrungen, die sie im Durchgangsstadium des Sterbens, das zwischen Leben und Tod liegt, in ihr wieder zurückgewonnenes Leben zu integrieren und Nahtoderfahrungen in einer Sprache, die der Mitte des Lebens entstammt, wiederzugeben.

Einen Eindruck von der Nachhaltigkeit, mit der Nahtoderfahrungen sich auf das wiedergewonnene Leben und insbesondere auch Einstellungen zu Leben und Tod auswirken, vermittelt der Film *Flatliners* aus dem Jahr 1990, der von einem wissenschaftlichen Experiment über Nahtoderfahrungen handelt: Mehrere Personen werden für die Dauer einer Minute in den Zustand des klinischen Todes versetzt und sollen dann über ihre jeweiligen Nahtoderfahrungen berichten. Dabei kommt es zu unerwünschten Nebenwirkungen wie beängstigenden Tagträumen. Das Experiment und die dadurch hervorgerufenen Nahtoderfahrungen bedeuten für die Versuchspersonen einen gravierenden Einschnitt in ihr Leben und verändern ihre Einstellung zu Leben und Tod.

In der Literatur haben sich bspw. Uwe Timm im Rahmen seines Romans *Rot* (2003) und Sibylle Lewitscharoff im Roman *Consummatus* (2007) an das Phänomen ›Nahtoderfahrung‹ herangewagt. Da Timms Roman zwar mit einer Nahtoderfahrung einsetzt, aber diese nicht näher beschrieben wird, wird im Folgenden Lewitscharoffs Roman herangezogen.

gen, um die transdifferente Positionalität an der Grenze zwischen Leben und Tod zu illustrieren.

Consummatus ist die Geschichte eines Mannes, der seiner Geliebten ins Reich der Toten gefolgt und wieder ins Leben zurückgekehrt ist. In einem Café sitzend, lässt er nun seine Erfahrungen drüben sowie Erlebnisse und Konflikte in seinem Leben Revue passieren. Sein Monolog wird immer wieder durch Kommentare temporär durchbrochen – und zwar von prominenten Verstorbenen wie Andy Warhol und Jim Morrison sowie verstorbenen Personen, die im einst nahe standen (z. B. Joey und seine Eltern), mit denen er nach seiner Rückkehr aus dem Jenseits in Verbindung steht. Der Protagonist nimmt eine transdifferente Positionalität ein, indem er zwischen den Lebenden und den Toten steht. Doch schauen wir genauer hin.

Ralph Zimmermann ist Lehrer und inzwischen 55 Jahre alt. Am 3. April 2004 sitzt er in einem Stuttgarter Café und gönnt sich den einen oder anderen Wodka, während er auf sein Leben zurückschaut. Seine Liebesbeziehung zu Joey, die mit richtigem Namen Johanna Skrodzki heißt und es in Amerika zu einer kleinen Berühmtheit geschafft hat (vgl. Lewitscharoff, 2007, S. 11), nimmt dabei eine zentrale Stellung ein. Es handelt sich um eine Liebe, die zwischen Hass und Verehrung, zwischen Abscheu und Leidenschaft oszilliert. Als sie infolge eines von ihm selbst ausgelösten Unfalls überfahren wird und stirbt, hinterlässt dies eine große Leere in Ralphs Leben. Als er eines Tages in einer Bar in Venedig versucht, seinen Kummer in Alkohol zu ertränken, erleidet er einen Blutsturz, fällt ins Koma und folgt ihr auf diese Weise ins Reich der Toten.

Diese Tatsache, im Jenseits gewesen und von dort zurückgekehrt zu sein, betont Ralph, denn seine Nahtoderlebnisse sind außerordentlich. Er präzisiert: Weder habe die Leichenstarre eingesetzt, noch habe er die Erfahrung eines Händchen haltenden Meisters gehabt (vgl. ebd., S. 16). Er beschreibt seine Jenseitsfahrt *en detail*: sein großes Landschaftserlebnis (S. 42), die Konfrontation mit einem großen Loch als Grenze zwischen Leben und Tod (S. 46), den Verlust des Zeitgefühls (S. 71f.), die Begegnung mit vielen Leuten – dem Begrüßungskomitee (S.71f.); verschiedentlich werden weiße Farben hervorgehoben. Natürlich gebe es zu

berücksichtigen, dass die Schilderung seiner Jenseitserlebnisse getrübt werde durch das irdische Leben, das er geführt habe (vgl. ebd., S. 70).

Dies zeigt sich am Beispiel seines Verhältnisses zu Joey besonders deutlich. Auch ihr begegnet er im Totenreich, doch sie übt dort nicht dieselbe Faszination auf ihn aus wie im Leben: Er äußert sich dazu wie folgt:

Uns war nicht zu helfen, im Totenreich nicht und in der Wirklichkeit erst recht nicht. Betrübt mußte ich feststellen, daß meine Liebe nicht mehr war als ein aufflatternder Totenvogel, die Bosheit meines Objekts hingegen bitter und verderbt wie alles, was sich vom schwarzen Kern der deutschen Geschichte nicht hat lösen können (ebd., S. 23).

Die Schwelle zum Tod zu passieren, sei ihm leicht gefallen, nicht aber das darauf Folgende. Das Jenseits habe er weder als ein Zuhause noch als einen »Lichthof für geklärte Seelen« (ebd., S. 14) erfahren. So viel wenigstens ist klar: Gefallen hat es ihm im Reich der Toten nicht. Dennoch ist der Wunsch, dorthin zurück zu kehren, nicht völlig vom Tisch zu kehren. Seine Haltung in dieser Frage ist grundsätzlich ambivalent und sie ist dies aufgrund seiner Beziehung zu Joey:

Weshalb ich wieder dorthin zurück will? Will ich überhaupt? Ja und nein. Ja, weil mein Zustand unhaltbar geworden ist – Nacht ist über mich gekommen, hat die Trauer erstickt und die entschwendene Liebe. Nein, weil es keine Rettung gibt. Oder doch? Vielleicht habe ich die vorsichtige Umarmung des Engels schon gespürt und bin voller Angst seinen Schwingen entlaufen (Lewitscharoff, 2007, S. 14f.).

Dessen ungeachtet steht außer Frage, dass er mit einer bewusstseinsverändernden Nahtoderfahrung ins Leben zurückgekehrt ist und er den Auftrag hat, den Lebenden davon Bericht zu erstatten: Allerdings sei der Begriff »Mission« in diesem Zusammenhang unpassend.

Wenigen Menschen ist es vergönnt, aus dem Jenseits wiederzukehren. Sie werden als Berichterstatter zurückgeschickt. Der Auftrag

ist ihnen förmlich eingebrannt. Kehr um und sag, wie's dort zugeht. In klaren, einfachen Worten. Erwachen nach dem Tode. Wie zurechtgefunden. Welchen Irrtümern aufgesessen. Wem begegnet. Welche Lehre daraus gezogen, falls es eine gibt. Ob Sehnsucht nach dem wirklichen Leben. Ob wiedergewonnenes Leben ein Geschenk. Ob es das Gute gibt, ob das Böse, ob Gerechtigkeit. Wenn ja, wie steht's mit Belohnung und Strafe (ebd., S. 70).

Ralph Zimmermann wird zu einem Mittler zwischen den Welten, der in Verbindung mit den Toten steht. Seine transdifferente Positionalität besteht darin, dass er zwischen dem Totenreich und der irdischen Welt oszilliert; durch seine Nahtoderfahrungen ist er mit dem Jenseits in Berührung gekommen – eine Erfahrung, die ihn aber auch nach seiner Rückkehr ins Leben nicht mehr unberührt lässt, denn die Toten sind stets allgegenwärtig und mischen sich in seine Monologe ein:

Wohin ich mich auch wende, ich komme von den Toten nicht los. Sie drücken mir aufs Herz und pfeifen in meinen Lungen. Ob es mir paßt oder nicht, die Toten sind immer um mich geschart (ebd., S. 8).

Und an anderer Stelle heißt es:

Was wollen die Toten von mir? Warum benehmen sie sich wie Halbstarke? Woher nehmen sie die Kraft, mir auf der Seele zu liegen? Warum lassen sie, da ich ihr Reich wieder verlassen durfte, nicht von mir ab? Mal leiser, mal lauter, immer sind sie da, gieren nach mir und wissen ihr Geschwätz in meine Ohren zu bringen (ebd., S. 77).

Die Grenzen sprengenden Dialoge jedenfalls nehmen kein Ende, und so wird nicht nur der Eltern-Sohn Konflikt zwischen Himmelreich und Erde ausgetragen. »[W]ie ein ausgewrungener Lappen, untauglich als Bote zwischen den Reichen« (ebd., S. 50), hängt er nun im Leben – so beschreiben die Toten seine Positionalität. Die Konsequenz ist, dass er sich weder zum Reich der Toten noch zum irdischen Leben vollständig be-

kennt, wie dies auch in seinen zuvor zitierten Worten im Kontext seiner Zerrissenheit bzgl. der Frage, ob er eine Rückkehr ins Jenseits wünscht, zum Ausdruck kommt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer permanenten Identitätsarbeit, von der sein nicht enden wollender Monolog eindrucksvolles Zeugnis ablegt. Doch offensichtlich gelingt ihm die Identitätsfindung zu guter Letzt, denn Lewitscharoff lässt die Geschichte fröhlich enden: Ralph findet seinen ›Sitz im Leben‹ und entwickelt mehr Wertschätzung für seinen eigenen Leib, der sinnbildlich für das Leben steht (vgl. ebd., S. 236f.).

Transdifferenzerfahrungen an der Grenze zwischen Vernunft und Wahnsinn

Ein letztes Beispiel für transdifferente Positionalitäten sind Zwischenpositionen, die in der Grauzone von Vernunft und Unvernunft eingenommen werden. In *Wahnsinn und Gesellschaft* hat Michel Foucault (1995) diese prekäre Grenzziehung im Abendland des klassischen Zeitalters thematisiert. Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich die abendländische Vernunft herausbilden konnte, war die Absonderung des Anderen der Vernunft – die Trennung von Vernunft und Wahnsinn. Zwar geht Foucault von einer ursprünglichen Verwobenheit dieser Phänomene aus, doch komme es schließlich zur Trennung:

Mitten in der heiteren Welt der Geisteskrankheit kommuniziert der moderne Mensch nicht mehr mit den Irren. Auf der einen Seite gibt es den Vernunftmenschen, der den Arzt zum Wahnsinn delegiert und dadurch nur eine Beziehung vermittelt der abstrakten Universalität der Krankheit zulässt. Auf der anderen Seite gibt es den wahnsinnigen Menschen, der mit dem anderen nur durch die Vermittlung einer ebenso abstrakten Vernunft kommuniziert, die Ordnung, physischer und moralischer Zwang, anonymer Druck der Gruppe, Konformitätsforderung ist. Es gibt keine gemeinsame Sprache, vielmehr es gibt sie nicht mehr (ebd., S. 8).

Foucault intendiert, die Geschichte dieser Trennung zu schreiben. Dabei zeigt er, wie der Wahnsinnige eine Degradierung von gesellschaftlicher Akzeptanz in Richtung seiner Ausgrenzung erfährt.

Doch in der Realität ist die Grenzziehung zwischen Vernunft und Unvernunft nicht immer so klar (s. dazu Benkel in diesem Heft). Werfen wir einen Blick auf einen letzten Roman, der dieses illustriert und somit ein letztes Mal den Gedanken der transdifferenten Positionalität – hier allgemeiner: Transdifferenzerfahrungen – veranschaulicht.

Hierfür wählen wir Guttertons Roman *Unsere Liebe Frau vom Wald*. In Mittelpunkt dieses Romans steht ein vom Leben gezeichnetes Mädchen, das Marienerscheinungen hat und damit eine Vielzahl von Pilgern in ihren Bann zieht: Ihr Name ist Ann. Von ihrem 14. Lebensjahr an wurde sie regelmäßig vom Freund der Mutter vergewaltigt, brachte eine Abtreibung hinter sich und lebt nun seit dem 15. Lebensjahr gemeinsam mit der Mutter in wechselnden Mietunterkünften (vgl. Gutterton, 2006, S. 11). Ihre erste Marienerscheinung hat sie, während sie im Wald einen Pilz säubert:

Sie bürstete gerade den Dreck von den Lamellen eines Pilzes, als ihr ein merkwürdiges Licht im Wald auffiel. Später sollte sie es als Lichtkugel beschreiben, die geräuschlos zwischen zwei Bäumen schwirrte, oder als helles, schwebendes Rad von der Größe eines Basketballs. Es wurde nicht von außen angestrahlt, sondern leuchtete von innen, nicht wie ein Spiegel, ein Eckstein oder ein Prisma, sondern mehr wie die Birne einer Halogenlampe. Auch flackerte und waberte es nicht wie eine Kerzenflamme, eher glich es einem Gasballon, der schwerelos und frei durch die Luft schwebte. Er war von einer Gloriele aus Nebel oder Dunst umgeben. Für Ann sah es so aus, als würde es auf der Stelle rotieren wie ein Planet oder ein Mond (ebd., S. 19f.).

Ann reagiert verängstigt und rennt weg, während das Licht immer größer und klarer wird und schließlich menschliche Umrisse erkennbar werden; sie betet und bittet um Vergebung ihrer Sünden. Ann selbst hat keinen Zweifel, dass es sich nicht um einen Traum, sondern um ein »bedeu-

tungsvolles himmlisches Zeichen« (ebd., S. 19) handelt. Doch Carolyn, mit der sie später über dieses Erlebnis redet, glaubt ihr nicht; zuerst ist sie der Meinung, Ann habe die Sonne gesehen (S. 22), dann hält sie es für eine Einbildung (S. 25), eine Wahnvorstellung (S. 30) oder Halluzinationen (S. 31). Sie bezeichnet Ann als »Psycho«, der dringend professionelle Hilfe benötigt und wirft ihr vor, gar nicht richtig sehen zu können (ebd. 30f.).

Dennoch gibt sie Anns Drängen nach und geht mit ihr zu Pfarrer Collins. Dieser lässt sich die Art der Erscheinung genau beschreiben. Er glaubt Ann zwar, dass sie die Liebe Frau gesehen hat, nicht aber, dass sie auch wirklich da ist (vgl. ebd., S. 70). Von diesem Zeitpunkt an geht er der Sache nach. Er ist dabei, als Ann sich erneut in den Wald begibt, dieses Mal in Begleitung einer Pilgerschar. Er wird Zeuge, wie sie zum Zeitpunkt ihrer Vision verzückt wird und später im Namen der Mutter Maria verschiedene Bitten vorträgt; u. a. die Bitte, eine Kirche zu errichten (vgl. ebd., S. 88ff.). Und er diskutiert immer wieder mit ihr über die Echtheit ihrer Vision. Da er aber nicht daran glaubt, kommt er auch nicht Anns Bitte nach, sie zu taufen, denn dieses würde seiner Meinung nach die Echtheit der Vision bestätigen.

Nichtstdestotrotz zieht Ann mit ihren Visionen immer mehr Menschen in den Bann, die ihr Glauben schenken und zum Teil von Wundern zu berichten wissen. Sie ahnen nichts davon, dass Maria nichts »anderes als eine ordentliche Überdosis Phenathol [ist]« – wie Pfarrer Butler in einem Gespräch, an dem auch Pfarrer Collins beteiligt war, prophezeit hatte. Nachdem die zunehmend kränker und schwächer werdende Ann gestorben ist, findet Carolyn bei ihr leere Pillenpackungen, von denen sie Pfarrer Collins berichtet:

Unsere Ann hatte schreckliche Allergien, sagte sie. Staubmilben und Schimmel haben sie verrückt gemacht. Dagegen hat sie ein Mittel mit dem Namen Phenathol genommen, und zwar mehr, als normal empfohlen wird. Wesentlich mehr, Sie erinnern sich, nicht? Dauernd hat sie sich diese Pillen eingeschmissen. Aus dieser kleinen Packung, die Sie da in Händen halten. Und wissen Sie, was ich über Phenathol herausgefunden habe, Herr Pfarrer? Über

Überdosierung mit Phenathol? Es hat jede Menge einschlägiger Nebenwirkungen – einschlägig in Bezug auf Ann von Oregon, unsere Ann, die erleuchtete Märtyrerin und Visionärin. Ich spreche von Zittern, bebenden Händen, Krampfanfällen, Muskelspasmen und – yeah: Halluzinationen. Dinge sehen, die gar nicht da sind. Wie zum Beispiel die Mutter Gottes. Verstehen Sie, was ich sagen will? (ebd., S. 442).

Rezensionen interpretieren diesen Roman als eine Erweckungsgeschichte; es gehe um Massenhysterie und Verführbarkeit der Menschen. Dies stimmt auch, insofern Carolyn geschickt von Anns Erscheinungen zu profitieren weiß, ebenso wie Pfarrer Collins, der letztlich dem Drängen Anns nachgibt, eine Kirche für »Unsere Liebe Frau vom Wald« zu bauen – aber nicht, weil er an die Echtzeit der Erscheinungen glaubt, sondern weil er auch selbst davon profitiert; eine Rolle gespielt haben mag auch, dass er sich sexuell zu Ann hingezogen fühlt.

Aber der Roman zeigt auch, wie die Unvernunft in das alltägliche Leben Einzug hält und dieses durcheinander wirbelt. Entgegen aller Vernunft, schließen sich Ann immer mehr Pilger an, die Hoffnungen aufbauen und neue Kraft gewinnen. Die Grenzziehung zwischen Vernunft und Unvernunft verwischt und am Ende kann man gar nicht mehr sagen, wer hier »normal« und wer eigentlich »krank« ist. Am Anfang und am Ende ist Ann es, die krank ist, deren Visionen sich als unecht herausstellen. Doch lässt sich gleiches nicht auch mit Blick auf Carolyn, den Pfarrer Collins und die Pilgerschar behaupten? Denn letztlich erliegen sie ja der Verführung, die Anns (vermeintliche) Marienerscheinungen an sie heran tragen. Transdifferenz lässt sich hier überall dort identifizieren, wo Zweifel an der vernünftigen Ordnung der Welt aufkommen und in der Schwebelage bleibt, ob es sich bei den Erscheinungen tatsächlich um echte Visionen oder um Halluzinationen handelt. Und dies betrifft letztlich alle außer Pfarrer Butler, der prophezeite, dass die (vermeintliche) Marienerscheinung eine Begleiterscheinung eines Medikaments sei.

Fazit

Im Rahmen des Beitrages wurde das Konzept der transdifferenten Positionalität vorgestellt und auf die Themenfelder dieses Heftes angewendet. Ein Schwerpunkt lag dabei auf der Illustration des Konzeptes anhand von ausgewählten Romanen. Die eingangs postulierten Vorteile des Konzeptes gegenüber anderen kulturtheoretischen Positionen haben sich dabei bestätigt. Die Unmöglichkeit einer stabilen Identität im Zwischenraum – und damit auch die Wirksamkeit von Macht- und Herrschaftsverhältnissen – zeigte sich besonders in Powers Roman *Der Klang der Zeit*, wo die einzelnen Akteure aufgrund der Wirkmacht von rassistischen Differenzkonstruktionen immer wieder gezwungen werden, sich in dieser Logik zu verorten – ein Entkommen erweist sich als undenkbar. Optimistischer enden Eugenides' Roman *Middlesex*, Grubers *Über Nacht* sowie Lewitscharoffs *Cosummatu*s, denn in allen Fällen kommt es zu einer letzten Endes erfolgreichen Neupositionierung der jeweiligen Protagonisten. Hier wird das emanzipatorische Potential transdifferenter Positionalitäten deutlich, denn in den genannten Beispielen werden Verortungen temporär aufgebrochen und Herrschaftsverhältnisse verflüssigt, so dass eine Modifikation der Identität möglich wird. Doch sind letztlich auch die so gewonnenen Identitäten keine stabilen Identitäten im Zwischenraum, im günstigsten Fall werden situativ Zugehörigkeitsaspekte gewählt und fluktuierende Positionalitäten eingenommen, wie insbesondere das Beispiel von Eugenides' Protagonisten Cal zeigt.

► Anmerkungen

- 1 Zusammenfassend sind mit Osterhammel (2004, S. 62) die folgenden Einwände gegen ein holistisches und essentialistisches Kulturverständnis anzuführen: Erstens wird durch die postulierte Statik von Kultur die Erfassung von kulturellen Innovationen verunmöglicht; zweitens werden interne Widersprüche eingebnet; drittens wird Tradition zu Lasten von Handlungskompetenz betont; viertens begünstigen sie Determinismus und Reduktionismus und können gar zu biologisch-rassistischen Letztbegründungen führen; und fünftens schließlich implizieren sie die Gefahr einer Wiederbelebung alter Stereotype.

- 2 Allerdings gibt es eine Reihe von Ansätzen, die zwar auch die Prozesshaftigkeit und Dynamik von Kultur betonen, aber nicht im Namen der Hybridität. Die Liste der Labels ist lang, genannt seien hier nur die bekanntesten: Interkulturalität, Kreolisierung, Mestizaje und Transkulturalität.
- 3 Zum Transdifferenzkonzept siehe insbesondere Breinig & Lösch (2002), Lösch (2005a, 2005b) sowie Kalscheuer (2005); für einen Überblick über verschiedene Zugänge zur Transdifferenzthematik siehe Allolio-Näcke, Kalscheuer & Manzeschke (2005), Feldmann & Habermann (2006) sowie Kalscheuer & Allolio-Näcke (im Druck).
- 4 Weitere Erfahrungsebenen, die hier jedoch nicht behandelt werden können, sind die intrasystemische, die intersystemische sowie die intrapsychische Ebene.
- 5 Reckwitz (2003, S. 288) versteht darunter eine Spielart der Kulturtheorie, die gleichzeitig Praktiken ermöglicht und beschränkt. Eine besondere Spielart der Praxistheorie ist das Konzept des *Doing Culture* von Hörning und Reuter (2004). Zwar können auch mit diesem Konzept Identitäten im Zwischenraum erfasst werden, aber die Frage nach ihrer Dauerhaftigkeit kann nicht geklärt werden, da Macht- und Ungleichheitsverhältnisse ausgeblendet werden.
- 6 Dabei wird zum einen auf Foucaults Ausführungen zur Einschreibung zurückgegriffen, um das Positioniert-Werden und die Festlegung auf eine konsistente und stabile Identität zu verdeutlichen. Zum anderen dienen Deleuzes Ausführungen zur Subjektivierungslinie zur Veranschaulichung von Neupositionierungen (ausführlich Allolio-Näcke & Kalscheuer, 2003, S. 154f.).
- 7 Die Stärke von queer besteht darin, einer Logik der Inklusion zu folgen. Gleichzeitig offenbart dies aber auch eine Schwäche, denn die Vereinigung der unterschiedlichsten Personengruppen unter einem Dachbegriff impliziert die Gefahr einer Nivellierung ihrer jeweiligen Besonderheiten (vgl. Bauer: Online-Publikation).
- 8 Desdemona heiratete ihren Bruder Lefty, Milton seine Cousine zweiten Grades namens Tessie. Ihre jeweilige Liebesgeschichte wird hier ausgeblendet, da sie für Cals Selbstfindung nur insofern relevant sind, als sie als mutmaßliche Erklärung für seine geschlechtliche Anomalie angeführt werden.
- 9 Es sei darauf hingewiesen, dass die Wahl der beiden Namen Mira und Irma die Verwobenheit der Beziehungen, sozusagen das Hereinwirken des Fremden in das jeweils Eigene, zum Ausdruck bringt; beide Namen bestehen aus den gleichen Buchstaben.
- 10 Aus der völligen Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit mit irdischen Phänomenen leitet sich ein grundsätzliches methodisches Problem her: Es existiert keine Sprache, mit der sich das Erlebte der Betroffenen adäquat wiedergeben ließe (vgl. Högl, 1998, S. 210). Dies verweist auf die begrenzte Erklärungskraft der Natur-

wissenschaft. An wissenschaftlichen Erklärungen mangelt es dennoch nicht: Nahtoderfahrungen werden u. a. als Wirkung von Medikamenten, als Halluzination, als Traum oder als Ausweg aus der Einsamkeit betrachtet (vgl. ebd., S. 169ff.)

► Literatur

Allolio-Näcke, Lars & Kalscheuer, Britta (2003). Doing Identity – Von Transdifferenz und dem alltäglichen Skeptizismus. In Herbert Fitzek & Michael Ley (Hrsg.), *Alltag im Aufbruch. Ein psychologisches Profil der Gegenwartskultur* (S. 152-162). Gießen: psychosozial. (= Zwischenschritte, Bd. 21)

Allolio-Näcke, Lars, Kalscheuer, Britta & Manzeschke, Arne (Hrsg.). (2005). *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus.

Bauer, Birgit (o. J.). *Was heißt hier queer?* <http://www.anarchismus.at/txt5/queer2.htm> (Stand: 18.07.2007).

Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.

Breinig, Helmbrecht & Lösch, Klaus (2002). Introduction: Difference and Transdifference. In Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt & Klaus Lösch (Eds.), *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference* (pp. 11-36). Erlangen: Univ.-Bund Erlangen-Nürnberg. (= Erlanger Forschungen Reihe A, Geisteswissenschaften, Band 101).

Brodtrager, Maria (o. J.). *Dein Tod für mein Leben*. http://www.oepc.at/output/attachments/1178021534_referat_brodtrager.pdf (Stand: 18.07.2007).

Bronfen, Elisabeth & Marcus, Benjamin (1997). Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In dies. & Therese Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (S. 1-29). Tübingen: Stauffenburg.

Decker, Oliver (o. J.). *Organaustausch und Prothesen. Zerstückelung und Ganzheitsphantasien aus psychoanalytischer Sicht*. <http://www.uni-leipzig.de/~decker/organ.pdf> (Stand: 18.07.2007).

Elsaesser Valarino, Evelyn (1995). *Erfahrungen an der Schwelle des Todes. Was erlebt ein sterbender Mensch? Wissenschaftler untersuchen das Nahtod-Phänomen*. Kreuzlingen: Seehamer.

Engel, Antke (2002). *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt am Main: Campus.

Eugenides, Jeffrey (2003). *Middlesex*. Berlin: Rowohlt.

Ewald, Günter (2006). *Nahtoderfahrungen*. Regensburg: Topos.

- Feldmann, Doris & Habermann, Ina (Eds.). (2006). *Special Issue of the Journal for the Study of British Cultures: On Difference and Transdifference*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Fischer, Joachim (2004). Figuren und Funktionen der Tertiärität. Zur Sozialtheorie der Medien. In Joachim Michael & Markus K. Schäffauer (Hrsg.), *Massenmedien und Alterität* (S. 78-86). Frankfurt am Main: Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Fischer, Joachim (2000). Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität. In Wolfgang Essbach (Hrsg.), *Identität und Alterität in Theorie und Methode* (S. 103-136). Würzburg: Ergon.
- Foucault, Michel (1998). *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1995). *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Friedman, Susan Stanford (2003). Das Sprechen über Grenzen, Hybridität und Performativität. Kulturtheorie und Identität in den Zwischenräumen der Differenz. *Mittelweg*, 36 (5), 34-52.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gruber, Sabine (2007). *Über Nacht*. München: C.H. Beck.
- Gutseron, David (2006). *Unsere Liebe Frau von Wald*. München: btb.
- Ha, Kien Nghi (2005). *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: transcript.
- Hauser-Schäublin, Brigitta, Kalitzkus, Vera, Petersen, Imme & Schröder, Iris (2001). *Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hirschauer, Stefan (1999). *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Högl, Stefan (1998). *Leben nach dem Tod? Menschen berichten von ihren Nahtod-Erfahrungen*. Rastatt: Moewig.
- Hörning, Karl-Heinz & Reuter, Julia (Hrsg.). (2004). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Irving, John (2003). *Die vierte Hand*. Zürich: Diogenes.
- Kaesler, Dirk (1997). Freund versus Feind, Oben versus Unten, Innen versus Außen. Kommen wir auch ohne antagonistische Unterscheidungen bei der soziologischen Bestimmung des Politischen aus? In Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften*. 28. Kongreß der

Deutschen Gesellschaft für Soziologie – Dresden 1996 (S. 396-400). Opladen & Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Kalitzkus, Vera (2003). *Leben durch den Tod. Die zwei Seiten der Organtransplantation. Eine medizinethnologische Studie*. Frankfurt am Main: Campus.

Kalscheuer, Britta & Allolio-Näcke, Lars (Hrsg.). (2007). *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus.

Kalscheuer, Britta (2006). Identität im Zwischenraum: Fiktion oder Realität? In Julia Reuter, Corinne Neudorfer & Christoph Antweiler (Hrsg.), *Strand Bar Internet. Neue Orte der Globalisierung* (S. 189-212). Berlin: LIT.

Kalscheuer, Britta (2005). Die Widerspenstigkeit der Transdifferenz. In Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (Hrsg.), *Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie* (S. 69-91). Frankfurt am Main: Humanities Online.

Kaltmeier, Olaf & Tuidier, Elisabeth (2004). *Transnationalisierung, Raum, Differenz*. Erlangen: Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

Keupp, Heiner, Höfer, Renate, Jain, Anil, Kraus, Wolfgang & Straus, Florian (2001). Zum Formenwandel sozialer Landschaften in der reflexiven Moderne – Individualisierung und posttraditionale Ligaturen. In Ulrich Beck & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. hier: <http://www.ipp-muenchen.de/texte/sozialelandschaften.pdf> (Stand: 20.02.2006).

Lewitscharoff, Sibylle (2007). *Consummatus*. München: DVA Verlag

Lossau, Julia (2002). *Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer ›Anderen‹ Geographie der Welt*. Bielefeld: transcript.

Lösch, Klaus (2005a). Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer & Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 26-49). Frankfurt am Main: Campus.

Lösch, Klaus (2005b). Transdifferenz. Ein Komplement der Differenz. In: Ilja Srubar, Joachim Renn & Ulrich Wenzel (Hrsg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 252-270.

Mill, Solveig (2005). Transdifferenz und Hybridität – Überlegungen zur Abgrenzung zweier Konzepte. In Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer & Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 431-442). Frankfurt am Main: Campus.

- Moebius, Stephan (im Druck). Identitäten im Sinne der *différance*. Transdifferente Subjektpositionen im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. In Britta Kalscheuer & Lars Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Differenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus.
- Moody, Raymond A. (1988). *Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung*. Hamburg: Rowohlt.
- Näcke, Lars (2000). *Doing Identity – Versuch einer kulturpsychologischen Neukonstruktion, verdeutlicht am Beispiel des Dispositivs »Wiedervereinigtes Deutschland«*. Diplomarbeit (Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin).
- Nederveen Pieterse, Jan (2005). Hybridität na und? In Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer & Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 396-430). Frankfurt am Main: Campus.
- Nederveen Pieterse, Jan (1998). Der Melange-Effekt. In Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (S. 87-124). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Osterhammel, Jürgen (2004). Die Vielfalt der Kulturen und die Methoden des Kulturvergleichs. In Friedrich Jaeger & Jürgen Straub (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen* (S. 50-65). Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Park, Robert E. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, 33 (6), 881-893.
- Perko, Gudrun (2005). *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*. Köln: PapyRossa.
- Powers, Richard (2004). *Der Klang der Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, 32 (4), 282-301.
- Reuter, Julia & Wiesner, Matthias (im Druck). Soziologie im Zwischenraum: Chancen und Grenzen einer transdifferenten Perspektive. In Britta Kalscheuer & Lars Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Differenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus.
- Schneider, W. (2000). Das Lebendige und das Nicht-Lebendige – Die Metamorphosen des Menschlichen im Zuge der fortschreitenden Technisierung des Körpers am Beispiel der Prothese. In *Reader zum Workshop Medizin – Technik – Körperlichkeit: Transformationen der Grenzen des Menschlichen* (S. 74-88). Ohne Ort und Verlag.
- Soja, Edward W. (2003). Thirdspace – Die Erweiterung des Geographischen Blicks. In Hans Gebhardt, Paul Reuber & Günter Wolkersdorfer (Hrsg.), *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen* (S. 269-288). Heidelberg & Berlin: Spektrum.

Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real – and – imagined places*. Oxford: Blackwell Publishers.

Stonequist, Everett V. (1937). *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Charles Scribner's Sons.

Timm, Uwe (2003). *Rot*. München: DTV.

Werlen, Benno (2003). Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende. In Hans Gebhardt, Paul Reuber & Günter Wolkersdorfer (Hrsg.), *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen* (S. 251-268). Heidelberg & Berlin: Spektrum.