

Deutungsmachtkonflikte zwischen Kulturen. Transkulturelle Übersetzungen von Zeitkonzepten bei der christlichen Missionierung

Philipp Seitz, Leipzig

Fragestellung

Der Kulturphilosoph Ernst Cassirer (1874–1945) fand in der Bibliothek Aby Warburgs, bevor sie 1933 nach London überführt werden musste, „nicht nur ein reiches, [...] fast unvergleichliches Material vor – sondern dieses Material erschien [ihm] in seiner Gliederung [...] auf ein einheitliches und zentrales Problem bezogen.“¹ Cassirers Grundproblem bestand in der Frage nach der symbolischen Vermitteltheit jedweder Wahrnehmung.² Den ideellen Mittelpunkt der Bibliothek machte Cassirer demnach nicht in Antworten oder gar der Lösung des *zentralen Problems* aus, sondern gewissermaßen in der Art und Weise an dieses Problem heranzutreten. Mit dem *zentralen Problem* der symbolischen Vermitteltheit jedweder Wahrnehmung – so meine Generalthese – hat auch jede Auseinandersetzung mit der Zeit zu tun: Welche Rolle spielt die Zeit bei der sprachlichen, mythischen, religiösen, wissenschaftlichen oder künstlerisch-ästhetischen – der symbolischen – Vermitteltheit aller Wahrnehmung? Oder anders gefragt: Wie korreliert die Erfahrung der Zeit mit Ordnungen der Zeit?

- 1 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache [1923], ECW, Bd. 11 (Hamburg 2001) XV.
- 2 Vgl. K. C. Köhnke, Prägnanzbildung, in: ders. – U. Kösser (Hrsg.), Prägnanzbildung und Ästhetisierungen in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen (Leipzig 2001) 149–191.

Zeit als Ordnungskategorie der Lebensbewältigung

Ich möchte in Anknüpfung an diese Verhältnisbestimmungsfrage Zeit einerseits im Sinne Kants als „eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt,“³ definieren. Andererseits – weil der Mensch frei nach Michael Landmann auch stets Schöpfer und Geschöpf von Kultur ist⁴ – möchte ich Zeit aber auch als eine Anschauungsform verstehen, die spezifisch symbolisch-kulturell gestaltet werden kann. Zeit ist damit per se immer Art der Erfahrung – eben eine notwendige Anschauungsform – und darüber hinaus auch Ordnung – eben symbolisch-kulturelle Zeitgestaltung. Zeit ist formelle Bedingung der Möglichkeit menschlicher Wahrnehmung als auch etwas, das vom Menschen immateriell, institutionell, habituell, instrumentell und schließlich materiell objektiviert werden kann und so zu einer *Ordnungskategorie der Lebensbewältigung*⁵ avanciert.

Aus philosophischer Perspektive ist diese Frage nach der Korrelation von Zeiterfahrung und Zeitordnung äußerst spannend. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ist sie zumal erkenntnis- und kulturtheoretisch motiviert. Deshalb werde ich die Relation zwischen Zeitanschauung und Zeitordnungen in mannigfaltigen Objektivierungen exemplarisch anhand eines Beispiels darstellen, um weder zu erkenntnistheoretisch noch zu kulturtheoretisch zu argumentieren. Die Versuche von christlichen Missionaren im südlichen Afrika Ende des 19. Jahrhunderts, Zeitkonzepte transkulturell zu übersetzen, sind meiner Meinung nach ein anschauliches Beispiel für das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Zeitordnungen. Über das Beispiel der Mariannhiller Missionare, eines katholischen Missionsordens, der ab 1882 unter den Zulu an der Ostküste des heutigen Südafrikas zu missionieren begann, möchte ich versuchen, das Verhältnis von Zeit-

3 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [1781]. in: ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 3 (Darmstadt 1981) 78.

4 M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie (München 1961).

5 A. Rigbers, Zeiterleben und Zeitverstehen in unvertrauten Lebenswelten. Zur Methodologie der empirischen Sozialforschung am Beispiel der Zeitbudgetverwendung agrarischer Gesellschaften in Westafrika (Karlsruhe 1999) 11.

anschauung und Zeitordnungen zu illustrieren. Es geht mir insbesondere um die Frage, wie Konzepte und Vorstellungen von Zeit die Wahrnehmung und die Repräsentation von Zeit beeinflussen. Bevor ich konkret auf die Mariannhiller Mission eingehen kann, gilt es einige begriffliche Erläuterungen im Hinblick auf den Begriff der *Transkulturation*, das Konzept der *kulturellen Übersetzung*, den *Religiositätsbegriff* sowie die Rede von *Erlebnis- und Erkenntnisstilen* vorzunehmen.

Christliche Missionierung als Transkulturationsprozess

Wenn ich die christliche Missionierung in Afrika als einen Transkulturationsprozess fasse, stehen sowohl die Missionare als auch die Akteure afrikanischer Gemeinschaften in ihrem Interagieren im Fokus der Forschung. In Anlehnung an Klaus Hock geht es insofern beim Prozess der Missionierung „nicht um einen einseitig ausgerichteten Religions- oder Kulturtransfer [sondern um einen] vieldimensionalen ‚Übersetzungs‘-Prozess.“⁶ Alle beteiligten Akteure übersetzen wechselseitig die kulturelle Geprägtheit ihrer Wahrnehmungen und damit auch ihre kulturspezifischen Zeitordnungen.

Ich spreche von wechselseitiger Übersetzung und beziehe mich dabei auf das Konzept *kultureller Übersetzung*, das in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit in den Kulturwissenschaften erfahren hat. Doris Bachmann-Medick ist dabei die wichtigste federführende Forscherin und macht stark, dass es die Rede von kultureller Übersetzung auf Grundlage eines erweiterten Übersetzungsbegriffes ermögliche, „Einzelanalysen über den philologischen Rahmen hinaus auf kulturtheoretische Problemfelder [...] zwischen den Kulturen“⁷ zu beziehen. Eben diese Beziehungsmäßigkeit möchte ich am Beispiel der Betrachtung der christlichen Missionierung Afrikas als kulturellen Übersetzungsprozess nachweisen. Ich werde nachfolgend jedoch von transkulturellen Übersetzungsprozessen sprechen, um die

6 K. Hock, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 19, 2002, 64–82.

7 D. Bachmann-Medick, Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, in: dies. (Hrsg.), Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen (Berlin 1997) 18.

Wechselseitigkeit des Übersetzungsprozesses gegenüber einer einseitigen Gerichtetheit doppelt zu unterstreichen.

In einem transkulturellen Übersetzungsprozess wie der christlichen Missionierung wird nicht das eine in das andere übersetzt, sondern die beteiligten Akteure versuchen wechselseitig und diskursiv unter anderem auch die religiöse *Deutungsmacht*⁸ zu erlangen. Religiosität stellt insofern ein mögliches *diskursives Feld*⁹ dar, in dem kulturell übersetzt wird. Unter Religiosität möchte ich mit dem Soziologen Thomas Luckmann ein „sozial geformtes [...] Symbolsystem [verstanden wissen], das Weltorientierung, Legitimierung natürlicher und gesellschaftlicher Ordnungen und transzendente Sinngebungen mit praktischen Anleitungen zur Lebensführung und biographischen Verpflichtungen“¹⁰ verbindet. Mit einem Wort: Unter Religiosität fasse ich ein Symbolsystem neben anderen zur Weltorientierung.

Im Rahmen von Forschungen zur christlichen Missionierung in Afrika als Transkulturationsprozess lassen sich nun gemäß dieser Definition die transkulturellen Übersetzungen unterschiedlicher Religiositäten untersuchen. Aus den Missionsquellen – zum Beispiel aus Missionstagebüchern, ethnographischen Schriften von Missionaren, Missionsfotografien, Missionszeitschriften etc. – lassen sich diese herausarbeiten, wengleich die afrikanisch-traditionelle Religiosität sich dabei häufig nur gegen den Strich, das heißt entgegen der Aussageabsicht der Quelle, herauskristallisieren lässt.

Jedes religiöse Symbolsystem ordnet die menschlichen Wahrnehmungen als religiöse Wahrnehmungen nach eigenen Ordnungsprinzipien. Diese Ordnungsprinzipien begründen einen spezifisch religiösen *Erlebnis- und Erkenntnisstil*. Mit diesem Begriff hat Alfred Schütz

8 Vgl. P. Stoellger, Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse, in: ders. (Hrsg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten (Tübingen 2014) 1–85.

9 Vgl. R. Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, 2. Aufl. (Wiesbaden 2008) 234.

10 T. Luckmann, Einleitung, in: B. Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, (Frankfurt a. M. 1973) XI.

in seiner Lebenswelttheorie zu erläutern versucht, wie Menschen ihren Wahrnehmungen Sinn begeben. Die Arten und Weisen, wie Wahrnehmung Sinn begegeben werden kann, unterscheiden sich in unterschiedlichen Erlebnis- und Erkenntnisstilen. Jeder Erlebnis- und Erkenntnisstil ist durchwirkt von bestimmten Einstellungen zum Leben, wie Schütz im Verweis auf Henri Bergson feststellt. Menschen erfassen die Welt sinnhaft in „Sinngebieten“. Die „alltägliche Lebenswelt, die Traumwelt, die Welt der Wissenschaft aber auch die Welt religiöser Erfahrung“ sind Sinngebiete. Jedes Sinngebiet „beruht auf der Einheitlichkeit des ihm eigenen Erlebnis- und Erkenntnisstils“. Ein Erlebnis- und Erkenntnisstil unterliegt einer „spezifischen Spannung des Bewusstseins“, einer „vorherrschenden Form der Spontaneität“, einer „besonderen Epoché“, einer „spezifischen Form der Sozialität“, einer „spezifischen Form der Selbsterfahrung“ und einer bestimmten „Zeitperspektive“.¹¹

Diese theoretischen Vorbetrachtungen lassen sich wie folgt in ein Ergänzungsverhältnis bringen: Wenn man mit Thomas Luckmann Religiosität als Symbolsystem versteht, mittels dessen der Mensch auf eine spezifische Weise – nämlich religiös – um Weltorientierung ringt, und wenn wir in Anknüpfung daran wiederum diese spezifische Weise des Ringens um Weltorientierung mit Alfred Schütz als religiösen Erlebnis- und Erkenntnisstil fassen, der sich unter anderem durch eine eigentümliche Zeitperspektive auszeichnet, dann lässt sich folgende Hypothese aufstellen: Im Transkulturationsprozess zwischen afrikanischen Akteuren und christlichen Missionaren avanciert die Religiosität zum diskursiven Feld auf dem beide Seiten wechselseitig kulturell übersetzend um Deutungsmacht ringen, wenn die religiösen Erlebnis- und Erkenntnisstile in Konflikt geraten. Sowohl die Missionare als auch die afrikanisch-traditionellen Akteure repräsentieren dabei als Teil ihres religiösen Erlebnis- und Erkenntnisstils eine je spezifische Zeitbestimmung. Welche Zeitbestimmungen bzw. Zeitordnungen stehen nun in der transkulturellen Arena in Konflikt miteinander?

11 A. Schütz – T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Stuttgart 2003) 56–60.

Diese Frage lässt sich nur anhand konkreter Beispiele und nicht idealtypisch beantworten. Dafür sind einerseits die Missionsvereine, die Missionsorden und die Missionsgesellschaften und andererseits die afrikanisch-traditionellen Gemeinschaften zu heterogen. Deshalb gehe ich nun ausschließlich auf den Diskurs zwischen Mariannhiller Missionaren und den Zulu als exemplarisches Beispiel für eine transkulturelle Arena an der Ostküste des heutigen Südafrikas zwischen 1882 und 1914 ein. Wenn man über die Zulu Ende des 19. Jahrhunderts Aussagen treffen möchte, muss das ethnographisch aus dem Zeitkontext heraus geschehen. Es ist notwendig das Diskurswissen aus dieser Zeit zu Rate zu ziehen. Der Grund dafür ist simpel: Die Ethnologie muss bis heute, um Aussagen über die Zeit vor ihrer Etablierung als Wissenschaft treffen zu können, auf ethnographische Quellen von Laien zurückgreifen. Europäische Abenteurer, Siedler, Händler und auch Missionare wurden bis Ende des 19. Jahrhunderts zu Ethnographen, wenn sie schriftliche Quellen hinterlassen haben, in denen sie das ihnen Fremde beschreiben. Diese Quellen sind trotz ihrer mangelnden Objektivität im Geertzchen Sinne die *dichtesten Beschreibungen*, die es mitunter über afrikanische Gemeinschaften vor der Etablierung der Ethnologie als Wissenschaft und vor der umfassenden kolonialen Situation gibt. Missionsquellen sind dabei lange stiefmütterlich behandelt worden.

Zeiterfahrung und Zeitordnung der Zulu

Aus diesen Quellen lassen sich nun auch gegen den Strich die Zeitordnungen der Zulu quellenkritisch herauslesen. Sie bleiben notwendig konjunktivisch, auch wenn ich sie im Indikativ darstelle: Die Zulu erfahren die Zeit in einer Abfolge von zwei Perioden, die von Dürre oder von Regen geprägt sind.¹² Sie verfügen über keine Vorstellung einer periodischen Einheit oder eines spezifischen Begriffs, mit dem ein Jahr im Sinne einer Quantität von zwölf Monaten bezeichnet wird. Trotzdem verwenden die Missionare *unyaka* als Begriff für Jahr.

12 A. T. Bryant, *The Zulu People. As they were before the white Man came*, 2. Aufl. (Pietermaritzburg 1967) 250.

Der Begriff bezeichnet aber eigentlich nur die Sommerperiode. Diese Periode entspricht ungefähr dem Zeitraum zwischen September und Februar und wird von den Zulu in qualitativ bestimmte Einheiten gegliedert. So gibt es sechs Phasen, die aufeinanderfolgen und je ein Merkmal herausstellen. Auf „die Zeit wenn das Gras beginnt zu wachsen“ folgt die „Zeit der grünen Kürbisse“, dann die „Zeit der Maisernte“, der „Maismehlherstellung“ usw.¹³ Sie enden und beginnen, wenn sie ihre Qualität gewinnen.

Ebenso wie die Zulu über keine Zeitordnung im Sinne eines quantitativ gegliederten Jahres verfügen, so kennen sie auch keine Vorstellung von einer Woche und von Wochentagen. Der Tag selbst – *usuku* – ist qualitativ durch Tag und Nacht definiert. Die einzelnen Tageszeiten werden im Zulu ebenfalls qualitativ bestimmt und orientieren sich an der Helligkeit der Sonne. Neben diesen qualitativen Zeitordnungen fungieren regelmäßige Ereignisse als orientierende Zeitpunkte.

Der Missionar Joseph Shooter berichtet etwa 1857 von einem Fest, das er „Feast of first Fruits“ nennt. Seiner Auffassung nach handle es sich bei dieser „primitive institution“ um einen „act of thanksgiving for the fruits of the earth“ ähnlich einem Erntedankfest.¹⁴ Der britische Abenteurer Nathaniel Isaacs berichtet 1836 von Bauern, die mit dem Pflanzen nicht beginnen, ehe nicht ein bestimmter Vogel, den die Zulu den Erntevogel nennen würden, aus seinem Winterdomizil zurückkäme. Erst wenn dieser sich im Juli oder August wieder für den Sommer niederlasse, würden die Zulu mit dem Bestellen der Felder beginnen – begleitet von religiösen Riten, in denen sie die Ahnen ehrfürchtig dafür preisen, dass sie in Gestalt der Erntevögel zurückgekommen seien, um den Startschuss für die Feldbestellung zu erteilen.¹⁵ Indem die Ahnen – die *amadlozi* – nicht aus der erfahrbaren Wirklichkeit heraustreten, sondern Teil dieser bleiben, weil sie in Tiergestalt erfahrbar sind – wird das Vergangene stets

13 Ebd., 253.

14 J. Shooter, *The Kafirs of Natal and the Zulu Country* (London 1857) 25.

15 N. Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa. Descriptive of the Zoolus, Their Manners, Customs, etc. with a Sketch of Natal*, 2 Bde. (London 1836) 62.

und ständig vergegenwärtigt und mithin stärker akzentuiert. Demgegenüber bleibt das Zukünftige, weil es schlichtweg weniger relevant ist, in einer periodisch unterteilten Zeitordnung dem nachgeordnet. Wie unterscheiden sich im Vergleich dazu die Zeitbestimmungen im christlichen Erlebnis- und Erkenntnisstil?

Christliche Zeiterfahrung und Zeitordnung

Man muss meiner Auffassung nach bei der Rede von Zeitbestimmungen im Christentum von unterschiedlichen Akzenten ausgehen. Die Christianisierung Europas ist ebenfalls ein Transkulturationsprozess, der zur Amalgamierung der am Prozess beteiligten jüdischen, antiken, römischen und anderen Zeitordnungen führte. Biblische Zeitvorstellungen des Alten und Neuen Testaments sowie Zeitvorstellungen der nichtchristlichen Gemeinschaften werden im Laufe der Geschichte überall in Europa in mannigfaltige Ergänzungsverhältnisse gebracht und begründet, das was ich nachfolgend die Zeitbestimmung des christlich-europäischen Erlebnis- und Erkenntnisstils nennen möchte.

Dieser ist einerseits von einer Mechanisierung durch die Uhr als quantitative Objektivierung der Zeit durchwirkt.¹⁶ Die Zeitbestimmungen des christlich-europäischen Erlebnis- und Erkenntnisstils werden von der Sonnenuhr bis zur Erfindung der mechanischen Uhr immer feingliedriger.¹⁷ Andererseits zeichnet er sich durch elementare biblische Zeitbestimmungen aus. Im Alten Testament wird bereits im Schöpfungsbericht die Zeit in Tag und Nacht, in Tage und Jahre geordnet. Diese „geordnete Zeit“ sei mit Hans Walter Wolff gesprochen eine „Schöpfungsgabe“. Sie habe eine „Kalenderfunktion“ und ermögliche „Orientierung in der Geschichte“. Das Leben in dieser Ordnung entspreche einem göttlichen Geschenk und sei mit dem Schöpfungsauftrag verbunden. Diese Zeitbestimmung möchte ich Schöpfungszeit nennen.

16 Vgl. Eduard J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Berlin 1956).

17 Vgl. J. Abeler, *Ullstein Uhrenbuch. Eine Kulturgeschichte der Zeitmessung, mit Zeichnungen v. D. Messerschmidt* (Frankfurt a. M. 1994).

Die Ordnung der Zeit im Schöpfungsbericht begründet darüber hinaus einen „Richtungssinn“, wie Günter Dux argumentiert hat.¹⁸ Das christliche Weltverständnis sei insofern gerichtet, als aus der heilsgeschichtlichen Lehre vor allem im Neuen Testament, aus der Erwartung der Erlösung, eine Zukunftsgewandtheit resultiere. Zukunftsgewandtheit meint hier vor allem anderen ein Hindauern zum Heil. Dieses ist verbunden mit einer Vielzahl von biblischen Grundbegriffen wie Erlösung, Gnade oder Jenseits. Diese Zeitbestimmung möchte ich Verheißungszeit nennen.

Aus der Schöpfungszeit und der Verheißungszeit resultiert eine sich ausweitende religiöse Komplexität menschlicher (Selbst)-Organisation.¹⁹ Zeit ist nicht nur der Rhythmus der Natur, sondern die Verheißung verpflichtet den Menschen, seine Zeit auf Gott hin zu ordnen. Ohne die Verheißung als eine Erfüllung des Heilsversprechens würde keine Notwendigkeit bestehen, sich der Gnade Gottes zuzuwenden. Im Grunde ist das, was man erlebt und erlebt hat, das einzige, worüber man Aussagen treffen kann. Dementsprechend ist der Mensch diesen Erfahrungen zugewandt, weil er sie sieht, weil er Aussagen über sie treffen kann. Die Verheißung kehrt diese Perspektive um. Hans Walter Wolff schreibt: „Erst wer die Verheißung gehört hat, wendet sich dem, was bisher uneinsehbar im Rücken lag, erwartungsvoll zu.“²⁰ Man wendet sich der Zukunft zu, die bis dahin hinter einem lag. Über sie konnte nichts ausgesagt werden, weil sie nicht erlebt wurde.

Die christlich-europäische Zeitordnung stellt so in erster Linie eine Aufforderung dar, sich dem Heil und der Gnade Gottes in der Zukunft bereits in der Gegenwart durch einen christlichen Erlebnis- und Erkenntnisstil zuzuwenden. Das kommt einem Paradigmenwechsel gleich: Die menschliche Vergänglichkeit wird überhaupt erst

18 G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux, K. Kälble, J. Meßmer) und Deutschland (B. Kiesel)* (Frankfurt a. M. 1992) 328.

19 Vgl. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hrsg. v. B. Janowski*, 8. Aufl. (Gütersloh 2010) 218–224.

20 Ebd., 139.

zu einer solchen, wenn die Schöpfungszeit um die Verheißungszeit erweitert wird. Die Verheißung offeriert einen Ausweg aus der Endlichkeit des Lebens. Die Überwindung der natürlich-endlichen Zeitlichkeit kann durch ein christliches Leben gelingen, so die Botschaft. Die Bibel kennt die Zukunftsgewandtheit folglich nicht nur, sondern sie fordert sie heilsgeschichtlich von den Gläubigen in einer Hinwendung zum *Reich der letzten Dinge* und entsprechender christlicher Lebensführung ein.

Zu welchen konfliktträchtigen transkulturellen Übersetzungsprozessen kommt es zwischen Mariannahiller Missionaren und den Zulu und welche Übersetzungsergebnisse erzielen die Protagonisten? Aus Platzgründen gehe ich besonders auf die transkulturellen Übersetzungskonflikte zwischen quantitativen und qualitativen Objektivierungen der Zeit und weniger auf die Probleme, die sich beim Übersetzen der Schöpfungs- und Verheißungszeit ergeben, ein.²¹

Quantitative und qualitative Objektivierungen der Zeit im Deutungsmachtkonflikt

Kirchturmglöcken oder Glockentürme stellen materielle Objektivierungen der christlich-europäischen Zeitbestimmung dar, deren akustischer Präsenz sich die Zulu in der alltäglichen Lebenswelt nicht entziehen können. Die Mariannahiller Missionsstrategie ist vor diesem Hintergrund besonders: Die Mariannahiller Missionare gehören in der Gründungsphase des Missionsklosters noch zum Trappistenorden und sind dementsprechend einem monastischen Ideal verpflichtet. Der Tagesablauf der Missionare ist sehr strikt. Um kurz nach vier Uhr morgens wird aufgestanden und um halb fünf Messe gefeiert. Diese quantifizierte Tagesstruktur übertragen die Trappisten auf die Missionsschulen, in denen sie Kinder unterrichten, um sie auch vom

21 Eine umfassende Analyse transkultureller Übersetzungsprozesse zwischen christlichen Missionaren und afrikanisch-traditionellen Akteuren unternehme ich in meiner Dissertation unter dem Arbeitstitel *Logik der Transkulturationsforschung. Eine kulturphilosophische Grundlegung im Anschluss an Ernst Cassirer und am Beispiel der christlichen Missionierung in Afrika*.

christlich-europäischen Erlebnis- und Erkenntnisstil zu überzeugen.²² Das führt immer wieder zu Konflikten mit Eltern, die ihre Kinder nicht um eine bestimmte quantitativ bestimmte Uhrzeit zur Schule schicken wollen, sondern dann, wenn die Zeit qualitativ reif ist: nach dem Melken der Ziegen, dem Kehren des Hofes etc.²³ Denn: Es sind im Verständnis der Zulu Ereignisse, die einem Tag eine Struktur geben. Der Tag beginnt etwa bei Sonnenaufgang – unabhängig davon zu welcher Uhrzeit die Sonne aufgeht. Für die Mariannhiller Missionare ist klar, dass die Zulu so schlichtweg keine Zeitordnung haben können. Im Missionsblatt *Vergißmeinnicht* heißt es 1897: „Eigentümlich ist es, daß der Kaffer keine Vorstellung von der Zeit hat; er weiß daher auch nicht, wie alt er ist. [...] Erst nach und nach gewöhnt sich der Kaffer an unsere Auffassung der Zeit.“²⁴

Diese Gewöhnung wird von den Mariannhiller Missionaren durch Kirchturmglöcken machtvoll inszeniert und auch eingefordert. Abt Franz Pfanner schreibt 1907 im *Vergißmeinnicht*: „Der Vorzug so eines Glöckleins wurde schon mehrfach [...] betont. Wie beschwerlich und zeitraubend ist es jedes Mal für den [...] Missionär, wenn er bei seinen Besuchen die Leute aus den oft weit zerstreuten Kraals mühsam zusammenrufen muss. Steht ihm dagegen ein Glöcklein zur Verfügung und klingt dessen silberheller Ton weithin über Berg und Tal, so ist ihm damit nicht nur Zeit und Mühe erspart, sondern der reine heilige Glockenton, der oft wundersamer das Herz berührt als die beste Predigt, hat zugleich die Christen [...] zum Unterricht und Gottesdienst schon trefflich disponiert. [...] Die ganze Gegend bekommt dadurch ein christliches, spezifisch katholisches Gepräge, und manch inniges Gebet steigt infolge dieses Glöckleins zum Himmel empor.“²⁵

22 Vgl. W. E. Brown, *The Catholic Church in South Africa. From its Origins to the present Day*, hrsg. v. Michael Derrick (London 1960) 230-265.

23 Vgl. K. E. Atkins, *The Moon is Dead! Give us our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic*, Natal, South Africa, 1843-1900 (Portsmouth 1993) 83.

24 *Vergißmeinnicht*, 13/8 (1895) 63.

25 *Vergißmeinnicht*, 25/2 (1907) 30.

Viele Zulu, die in der Missionsschule ausgebildet und im Anschluss getauft werden, später einen Beruf erlernen und in fester Absicht, ein christliches Leben zu führen, heiraten, bemühen sich, sich die christlich-europäischen Zeitordnungen anzueignen. 1890 berichten die Mariannahiller Missionare im *Vergißmeinnicht*: „Nachdem die kirchlichen Trauungszeremonien vollzogen sind, geht es im Brautzuge zur Behausung des jungen Ehepaares an die festliche Tafel. [...] Auch das Innere der Häuser hat so ziemlich ein europäisches Gewand angelegt; man findet dort Tisch- und Bettdecken, ja in einigen sogar eine Uhr.“²⁶

Zunächst wirkt es demnach so, als ob die Zulu gleichsam die christlich-europäischen Zeitordnungen im transkulturellen Übersetzungsprozess problemlos aneignen würden. Der Eindruck täuscht. Immer wieder kommt es zu Konflikten. Die Historikerin Keletso E. Atkins zeigt in ihrer Arbeit etwa, dass die Zulu ihre beiden immer wiederkehrenden Perioden gar nicht nur an Dürre und Regen koppeln. Sie weist nach, dass die Zulu über die Beobachtung der Plejaden, eines offenen Sternhaufens, der mit dem bloßen Auge erkennbar ist – die Unterteilung in Dürre- und Regenzeit vornehmen. Wenn die Plejaden erscheinen, beginnt *isilimela*, die Ernteperiode. Mit *inyanga* bezeichnen sie dabei den Mond und ebenso die dreizehn je 28 Tage dauernden Mondphasen. Die Neumondphase, in der der Mond unsichtbar am Taghimmel steht, beschreiben die Zulu als *inyanga ifile* – als die Phase, in der der Mond tot sei. Diese Phase ist unterschiedlich lang. Sie wird als qualitativ bestimmte Zeitdauer zwischen quantitativ bestimmte Perioden verordnet. Die Zulu unterteilen also jede Mondphase quantitativ in statische 28 Tage und schneiden gleichsam die Neumondphase qualitativ als „interlunary period“ ab.²⁷ Während dieser Phase darf weder gearbeitet noch gefeiert werden. Eine qualitative Blaupause, die an natürliche Gegebenheiten, an die Naturzeit, geknüpft wird. Die Mariannahiller Missionare quantifizieren ihrerseits Monate ganz unterschiedlich: 28, 29, 30 oder 31 Tage können sie

26 *Vergißmeinnicht*, 8/21 (1890) 80

27 Atkins 1993, 80 f.

dauern. Ihr christlich-europäischer Erlebnis- und Erkenntnisstil kennt keine *interlunary period*. Der Konflikt ist vorprogrammiert: Wo die Missionare einen Arbeitsmonat einzig und allein quantitativ bestimmen, fällt bei den Zulu nicht nur sprichwörtlich nach 28 Tagen der Hammer.

Die Montage dritter Objektivierungen der Zeit

In den meisten transkulturellen Übersetzungsprozessen, die ich in meiner Dissertation in ihrer Diskursgeschichte rekonstruiere und in denen Deutungsmachtkonflikte entstehen, erlangen weder die christlichen Missionare noch die afrikanischen Akteure die Deutungsmacht. Vielmehr entsteht – um bei dem hier diskutierten Beispiel zu bleiben – zwischen den Mariannahiller Missionaren und den Zulu eine dritte Lösung des Deutungsmachtkonflikts. Das heißt: Es wird weder ein europäisches Fremdwort noch ein Zulu-Begriff verwendet, um etwa Gnade auszudrücken. Zumeist werden entweder Neologismen gebildet oder Zulu-Begriffe in ihrer ursprünglichen Bedeutung erweitert. Oder: Weder avancieren die Kirchtürme samt der Kirchturmglöcken nun zu quantitativen Heilsbringern noch verweigern sich die Zulu solchen quantitativen Objektivierungen der Zeit ganz und gar. In kurzen Worten: Weder fangen die Zulu an morgens um 6 zu arbeiten, noch läuten die Missionare die Kirchturmglöcken erst bei Sonnenaufgang. Das gilt im Übrigen auch für die Deutungsmachtkonflikte beim transkulturellen Übersetzen der Schöpfungs- und Verheißungszeit, auf die ich aus Platzgründen hier nicht weiter eingehen konnte. Auch hier erlangt weder die Schöpfungs- noch die Verheißungszeit die Deutungsmacht über die Ahnenehrfurcht, noch orientieren sich die Missionare an der qualitativen periodischen Zeitbestimmung der Zulu. Weder übernehmen die Zulu die quantitative Dringlichkeit der christlich-europäischen Zeitbestimmungen, noch eignen sich die Missionare die qualitative und damit aus missionarischer Perspektive selbstvergessene Bestimmung der Zeit an.

In den transkulturellen Übersetzungsprozessen insgesamt prägen sich vielmehr dritte Symbole, Praktiken und Informationen aus. Die transkulturelle Übersetzung insgesamt motiviert alle Akteure zu

komplexen Lösungen, die „Kategorien des Entweder-Oder“²⁸ überwinden. Es sind diese „unbeabsichtigten Konsequenzen vor Ort“²⁹, die im Prozess der transkulturellen Übersetzung, eine *Montage*³⁰ dritter Objektivierungen begründen. Diese Diagnose steht am Ende der notwendig kurzen exemplarischen Zusammenschau transkultureller Übersetzungsprozesse von Zeiterfahrungen und Zeitordnungen zwischen christlichen Missionaren (hier: Mariannhiller Mission) und afrikanischen Akteuren (hier: Zulu). Sie verweist auf die Ausgangsfrage: Wie korreliert eine Anschauung der Zeit mit Ordnungen der Zeit? Denn: Wenn in transkulturellen Übersetzungen auch neue – dritte – Zeitordnungen entstehen, wenn Zeitordnungen also kulturell hervorgebracht werden, was bedeutet das für die Anschauung der Zeit als Form?

Die transkulturelle Übersetzung religiöser Erlebnis- und Erkenntnisstile im Allgemeinen wie die wechselseitigen Versuche zwischen den Mariannhiller Missionaren und den Zulu, die Deutungsmacht über Zeitordnungen zu erlangen, zeigen, dass die Erfahrung von zeitlicher Dauer eine anthropologische Konstante ist. Zeit ist in diesem Kantischen Sinne eine Anschauungsform, die allen Wahrnehmungen von etwas als etwas zugrunde liegt. Dementsprechend wird dieser Umstand auch nicht transkulturell übersetzt zwischen Akteuren, die in kulturell-symbolischer Hinsicht ihren Wahrnehmungen je einen spezifischen Sinn begeben. Es entsteht mit Homi Bhabha gesprochen in sogenannten *third spaces*,³¹ im zwischenräumlichen Übergang zwischen festen Identifikationen, kein Konflikt um die Erfahrung

28 A. Wirz, Das Bild vom anderen. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens, in: M. Brocker – H. H. Nau (Hrsg.), Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs (Darmstadt 1997) 164.

29 L. Sanneh, Kontinentalverschiebung des Glaubens. Die Entdeckung des Christentums in Afrika, aus d. Amerikanischen übers. v. Christine Kubik (Göttingen 2013) 50.

30 Unter Montage kann man mit Ernst Bloch eine Kulturtechnik verstehen, mittels derer es der Mensch vermag im *third space* unterschiedliche Objektivierungen oder Bruchstücke dieser zu neuen Objektivierungen zusammenzumontieren. Dabei entstehen keine Objektivierungen, die sich als bloße Zusammensetzungen verstehen lassen, sondern solche, die die Bruchstücke in einen neuen inneren Zusammenhang stellen und dadurch etwas Eigenes begründen. Vgl. E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Werkausg. Bd. 4, 3. Aufl. (Frankfurt a. M. 2001) 221.

31 Vgl. H. K. Bhabha, The Location of Culture. (London 1994) 36–39.

der Zeitlichkeit per se. Die Erfahrung der Zeitlichkeit ist allen Menschen zueigen. Die kosmische Zeit, wenn man so will, ist als Periodik der natürlichen Zeit überall existent. Auch die Lebenszeit, die Organisation des Lebens in zeitlichen Periodizitäten durch alle Organismen, ist umfassend. Es ist allein – ich will sagen – die Kulturzeit, die Zeitordnungen in unterschiedlichen Erlebnis- und Erkenntnisstilen motiviert und – wenn man so will – kulturelle Differenzen erzeugt. Wenngleich diese verglichen mit der Gemeinsamkeit in der Erfahrbarkeit von Zeit eine marginale Rolle spielen. Klingt trivial – ist es aber nicht.

In wie vielen Forschungen ist behauptet worden und wird behauptet, sogenannte Einzelkulturen würden unterschiedliche Vorstellungen von der Zeit haben? Es sind indes eben nicht die Vorstellungen von der Zeit, die sich unterscheiden, insofern man unter Vorstellungen in einem Aristotelischen Sinne Wahrnehmungen versteht, durch die eine seelische Veränderung – ein spezifisches Erleben und Erkennen von etwas als etwas – motiviert wird. Es sind einzig und allein die immateriellen, institutionellen, habituellen, instrumentellen und schließlich die materiellen Objektivierungen³² der Zeit – die Zeitordnungsversuche des Menschen – die sich in kulturell-symbolischer Hinsicht unterscheiden können. Insofern ist die Zeitanschauung im Unterschied zu Zeitordnungen aus kulturphilosophischer Perspektive ein kulturübergreifend wirksames Wahrnehmungsmuster von Zeitlichkeit, von zeitlicher Dauer, von kosmischer Zeit und Lebenszeit. Zeitphänomene und Zeitzeichen sind demgegenüber letztendlich immer symbolisch-kulturelle Versuche die Zeitanschauung zu objektivieren, sie der menschlichen Wahrnehmung von etwas als etwas zugänglich zu machen, sie in den unterschiedlichen Weltklärungsweisen aufzulösen.

Deshalb ist mein exemplarisches Beispiel transkultureller Übersetzungsprozesse zwischen den Mariannhiller Missionaren und den

32 Vgl. K. C. Köhnke, Einleitung des Herausgebers, in: M. Lazarus – Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hrsg. u. mit einer Einl. u. Anmerkungen vers. v. Klaus Christian Köhnke (Hamburg 2003) IX–XLII.

Zulu im ausgehenden 19. Jahrhundert eine Illustration der kulturellen Kreativität des Menschen, in Objektivierungen die Unhintergebarkeit der Zeitanschauung in konkreten Erlebnis- und Erkenntnisstilen wie der Religiosität zu relativieren. Ernst Cassirer hat in den Räumen der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg seinerzeit auch erkannt, dass man die Formen menschlicher Kultur analysieren müsse, um „die Eigenart von Raum und Zeit in der Welt der Menschen [...] bestimmen“³³ zu können. Dieser Aufgabe habe ich mich über meinen anschaulichen Umweg zu stellen versucht.

Dr. phil. des. Philipp Seitz hat zwischen 2003 und 2010 an der Universität Leipzig Kulturwissenschaften, Journalistik und Kultur und Geschichte in Afrika studiert. Im Januar 2017 hat er seine Dissertation unter dem Titel „Kultur im Werden. Eine kulturphilosophische Bestimmung der Transkulturationsforschung am Beispiel der christlichen Missionierung in Afrika“ erfolgreich am Philosophischen Seminar (Arbeitsbereich Kulturphilosophie/Ästhetik unter der Leitung von Prof. Dr. Gerald Hartung) an der Bergischen Universität Wuppertal verteidigt. Seit 1. Oktober 2017 ist Philipp Seitz Dozent für Theorien und Grundlagen der Sozialen Arbeit und Leiter der Studienrichtung „Hilfen zur Erziehung“ an der Staatlichen Studienakademie Breitenbrunn.

33 E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übersetzt v. Reinhard Kaiser (Hamburg 1996) 72.