

# “mäandernd, ornamentalisch, ohne progression”? Intertextualität in Michael Roes’ Freibeutertext *Leeres Viertel* (1996)<sup>1</sup>

Christoph SCHMITT-MAASS

Universität Basel  
Christoph.Schmitt-Maass@unibas.ch

Recibido: noviembre de 2006

Aceptado: enero de 2007

## ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend vom Zusammenhang von Ethnopoese und literarischer Traditionsbildung stellt der Beitrag Intertextualität und Interkulturalität am Beispiel von Michael Roes’ Romanessay *Leeres Viertel* von 1996 dar. In der Analyse erweist sich Roes’ Schrift als planmäßige Montage zahlreicher Orientberichte v.a. des 19. Jahrhunderts, die in antiquisierender Weise eine Handlungsebene konstruieren, darüber hinaus aber auch die Kultur des aufgeklärten Reiseberichts als Exotikum etablieren.

**Schlüsselwörter:** Intertextualität, Interkulturalität, Reisebericht, Aufklärung.

## “meandering, ornamental, without progression”? Intertextuality in Michael Roes’ pirate writing *Leeres Viertel* (1996)

## ABSTRACT

Facing the interferences within post-modern ethno poetic texts and literary tradition, this contribution analyses the intertextual and intercultural items instancing the novel *Leeres Viertel* [Empty Quarter] (1996) by Michael Roes. Pointing out that Roes alludes on various travel books concerning 19th century Orient, the construction of his novel becomes evident and could be considered old-fashioned and “exotic” character.

**Key words:** intertextuality, interculturality, travel report, enlightenment.

## RESUMEN

Partiendo de la base de la relación entre poesía étnica y tradición literaria, este artículo analiza la intertextualidad y la interculturalidad a partir de la novela *Leeres Viertel* (1996) de Michael Roes. En la obra se pone de manifiesto que se trata de un montaje estructurado a partir de diversos informes sobre Oriente, fundamentalmente del s. XIX, a través de los que se construye una trama narrativa de carácter ciertamente arcaizante, que establece a su vez la cultura del libro de viajes como un exotismo.

**Palabras clave:** intertextualidad, interculturalidad, libro de viajes, Ilustración.

---

<sup>1</sup> Vortrag gehalten im Goethehaus Frankfurt a. M. / Freies Deutsches Hochstift am 26. 11. 2005 im Rahmen der Tagung «Tradition und Tradierung. Literarische Traditionen in der Gegenwartsliteratur (seit 1989)».

**INHALTSVERZEICHNIS:** 1. Vorüberlegungen. 2. Zum Begriff Ethnopoese. 3. Michael Roes und die Traditionslinien der Ethnopoese. 4. Tradition zwischen Verweigerung und Fortschreibung. 5. Tradierung durch Tradition: Interkulturalität und Intertextualität.

Contraddirsi senza paura.  
Pier Paolo Pasolini: *I dialoghi*

## 1. Vorüberlegungen

Literarische Traditionsstiftung als Sonderfall der Selbstverständigung einer Hochkultur über ihre eigenen Werte und Normen wirft in Zeiten schwindenden Bildungswissens Probleme auf: Probleme der Erkennbarkeit, Nachvollziehbarkeit und Bearbeitbarkeit jenes Wissens, ohne das ein Zerfall der kulturellen Identität droht. Dies um so mehr vor dem Hintergrund der von Differenz und Interkulturalität geprägten Schreibweisen (vgl. Münzel u.a. 2000).

Gerade dann scheint sich ein literarischer Text als besonders wertvoll zu empfehlen, wenn er mit «Tradition», mit ausdrücklichen und versteckten Traditionsbezügen angereichert ist. Literatur wie diese erhält, erneuert und bearbeitet Wissen. Im Gegenzug bewähren sich Literaturkritik und Literaturwissenschaft daran, ob sie diese Traditionsbezüge ermitteln, aufbereiten und beurteilen können: Tradition gilt als Wegscheide für innovative Literatur einerseits, epigonale Literatur andererseits. In diesem Wechselspiel von Literatur, Kritik und Wissenschaft gewinnen literarische Traditionen eine Eigendynamik, welche über die vieldiskutierte Kanon-Problematik hinausweist: Im Vordergrund steht nicht mehr dieses oder jenes bekannte Werk, sondern die Tradierungsweise, die Aktualität der Tradition.

Der vielgereiste Schriftsteller Michael Roes (Jg. 1960), der sich selber als Traditionalist bezeichnet, dekonstruiert in seinen Romanen, Essays und Abhandlungen Diskurse von Identität, Geschlecht und «race». Gleichzeitig – und diese Spur will ich hier verfolgen – weisen seine geschickt konstruierten Texte in die Vergangenheit, montieren ältere Texte und schlagen aus ihnen neues, kritisches, aber auch erzählerisches Potential.

Ich möchte mit zwei Zitaten aus dem Romanessay *Leeres Viertel* (1996) beginnen: «Mit andächtigem Schweigen höre ich mir selbst zu.» (Roes 1996: 512) Dieser gewichtige Satz lässt sich als eine halbironische Sentenz gegen die akademische Fußnotentümmerei der Intertextualitätsforschung ebenso begreifen wie als selbstverliebte Inszenierung als Solitär. Dennoch: es gibt ernst zu nehmende Hinweise auf intertextuelle Lektüremöglichkeiten, auf Fortschreibung und Weiterentwicklung eines Programmes, das mit seinem wohl bekanntesten Vertreter Hubert Fichte als Ethnopoese, poetische Anthropologie oder ähnlich zu bezeichnen ist – auch wenn Roes in Interviews betont, dass er Gegenwartsliteratur weniger wahrnehme: «Saisonware ist mir verhasst» (Roes u. Hermann 2006).

Der zweite in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Satz aus dem *Leeren Viertel* behauptet, dass die eigene Erzählweise – ebenso wie die Erzählweise der Beduinen, die Roes beobachtet – «mäandernd, ornamentalisch, ohne progression» (Roes 1996: 58) sei.

Diese beiden Zitate stellen den Rahmen für die hier zu unternehmende Analyse von Tradition und Tradierung in Michael Roes' *Leeren Viertel*. Ich werde abschließend noch einmal auf sie zurückkommen.

Zunächst jedoch möchte ich – auch um begriffliche Unklarheiten zu beseitigen – den programmatischen Kern der Ethnopoese umreißen, indem ich Hubert Fichtes Polemik *Ketzerische Bemerkungen für eine Neue Wissenschaft vom Menschen* von 1977 analysiere. Anschließend werde ich Michael Roes' Bezugnahmen und Absetzungsbewegungen auf Traditionslinien der Ethnopoese nachzuzeichnen.

## 2. Zum Begriff Ethnopoese

Die Lektüre des am 12. Januar 1977 von Hubert Fichte vor der Frobenius-Gesellschaft (Frankfurt a. Main) gehaltenen Vortrag *Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen* 1976 eröffnet einen Zugriff auf Fichtes ethnopoetisches Programm. Fichte hebt an, indem er den Zusammenhang von «Anthropologie, Ethnologie und Ethologie als Verhaltensweisen des Menschen» (Fichte 1980: 359) und daher als wortgebunden definiert: «Worte sind Verhaltensweisen» (Fichte 1980: 359). Daraus ergibt sich für Fichte eine grundsätzliche Antinomie: «Der Typus der Beschreibung und der Typus des Beschriebenen gehen unkritisch ineinander auf.» (Fichte 1980: 359) Durch die Wortneubildung «Reiseschreibung» (Fichte 1974: 216) verlagert Fichte das Gewicht von der (scheinbar neutralen) *Be*-schreibung auf den Konstruktionscharakter der Niederschrift ethnologischen Wissens. Vielmehr schufen Ethnopoeten im Moment der Niederschrift «die Welt ein zweites Mal» (Fichte 1974: 53).

Berücksichtigt man, dass für Fichte «Poetik [von] poiein, machen» kommt, so lassen sich die oben erwähnte Antinomien dahingehend spezifizieren (nicht aber auflösen), dass sie von Fichte nicht als Grenzziehungen, sondern als zwangsläufig aufeinander bezogen betrachtet werden. Er postuliert damit letztlich die Notwendigkeit der «Unvermeidbarkeit ihres Aufgehens» (Weinberg 1999: 59) ineinander: «Antinomien können nur poetisch ausgedrückt werden» (Fichte 1980: 359) – die gegenseitige Fundierung der wissenschaftlichen wie der ästhetischen Erfahrungsweise bedingen sich also (Simo 1993: 32):

Können Anthropologie, Ethologie, Soziologie, Ethnologie, Psychologie nicht als Material und als Disziplin die Poetik erweitern oder erneuern?

Das hieße auch, die Trennung von Form und Inhalt aufheben – in der experimentellen Physik und im Nouveau Roman findet das seit 30 Jahren statt.

Die Anordnung des Dichterischen und die Anordnung des Wissenschaftlichen sind verwandt.

Auch Poesie ist menschliches Verhalten.

Auch das entfernteste menschliche Verhalten unterliegt verbaler und damit poetischer Ritualisierung. (Fichte 1987: 287)

Mit kritischem Blick auf die Verwendbar-(und damit: Anfällig-)keit seines Schreibens schränkt Fichte aber ein: «Poetisch freilegen meine ich – nicht zupoetisieren.» (Fichte 1980: 363) Das Poetische soll durch die Rückbindung an die

Empirie fundiert werden. «Es gibt nicht nur eine mögliche Erweiterung der Wissenschaft durch poetische Kategorien – es gibt eine Fundierung des Poetischen durch empirisches und logisches Vorgehen [...]» (Fichte 1980: 365) Fichte ermutigt zur Verwendung aller ästhetischen Mittel: Interview, Feature, Statistik, Aphorismus, Studentenwitz (Fichte 1980: 364) etc. sollen als «vieldimensionales Gebilde die dichterische Sprache» (Fichte 1980: 364) definieren, die «im Augenblick der Aussage neu [entsteht], zusammen mit dem Gegenstand der Aussage selbst» (Fichte 1980: 364).

Einen Ausweg aus dem Dilemma der poetischen Anthropologie – dass sie Mittel der Darstellung und Gegenstand zugleich ist – bietet Fichte nicht, aber er fordert radikal die Offenlegung des Diskurses der poetischen Anthropologie: «Ist es nicht wissenschaftliche Forderung, die Voraussetzungen aufzudecken?» (Fichte 1980: 363) Dies findet seine Entsprechung im privaten Bereich: «Warum beichten in den Wissenschaften vom Menschen immer nur die anderen [...]?» (Fichte 1980: 363) Das sexuelle und (bei Fichte) das homosexuelle Begehren sollen im verschriftlichten Annäherungsprozess an das «Fremde» Teil der Reflexion und nicht länger verleugnet werden (Fichte 1980: 363).

Auf institutioneller wie auf privater Ebene fordert Fichte so innerhalb der und für die poetische Anthropologie eine Offenlegung der Diskurse (Simo 1993: 16f.). Er lehnt die «Siegersprache» (vgl. Fichte 1976: 119) der Ethnologen ab: «Da wird der wissenschaftliche Jargon zum Ausdruck des blanken Neo-Kolonialismus. Er verhüllt Zusammenhänge, anstatt sie aufzudecken, er verdrängt seine ideologischen Reflexe, anstatt sie zu reflektieren.» (Fichte 1980: 360) Die Offenlegung des Diskurses soll auch die Dokumentation des Misslingens ermöglichen: «Meine Aufzeichnungen sind die Aufzeichnungen von Irrtümern, Fehlschüssen und Kurzschlussbehandlungen.» (Fichte 1976: 119). Er fordert, das Inkohärente stehen zu lassen:

Ethnologische Forschung würde ein dialektischer Vorgang, eine sprachliche Correspondance.  
Zerrüttete Persönlichkeiten laborieren in einer kaputten Welt.  
Das ist die Situation.  
Hangelnd.  
Sagen Sie es aus!  
Erbrechen Sie sich! (Fichte 1980: 361)

Einerseits soll Reflexion bis zum Übermaß betrieben werden («Erbrechen Sie sich»), andererseits wird das Subjekt des Forschers nicht der Welt, die es beobachtet, gegenübergestellt. Es ist eine «zerrüttete Persönlichkeit» inmitten einer «kaputten Welt». Die Trennung von «Beschreiber» und «Beschriebenem» ist als koloniale Grenzziehung innerhalb der Darstellungsmöglichkeiten der poetischen Anthropologie abzulehnen: sie sei «Überhebung» (Weinberg 1999: 73). Die Metapher vom Erbrechen steht aber auch im Gegensatz zum herkömmlichen Verständnis des Fremden als Eindringling, als Eindringenden in eine «andere Welt». Die Möglichkeit einer Annäherung an den «Anderen» via Einverleibung bescheidet Fichte abschlägig. Und: durch die Offenlegung seines homosexuellen Begehrens schreibt Fichte die Metapher des Eindringens um.

### 3. Michael Roes und die Traditionslinien der Ethnopoese

Dieses polemische Programm trug Hubert Fichte vor fast 30 Jahren vor. 1996 erschien Michael Roes' Habilitationsschrift titels *Rub al Khali – Leeres Viertel*, mit der er sich als Ethnopoet erstmals einer breiteren Öffentlichkeit vorstellte. Der Romanessay erfuhr eine breite öffentliche Rezeption (u.a. im Literarischen Quartett) und erlebte binnen eines Jahres vier Auflagen. Ausgehend von der Tradition des Orientreiseneromans der Aufklärung werden zwei Tagebuchentwürfe synchronisiert: ein junger Berliner Kulturanthropologe reist in den heutigen Jemen, um arabische und jüdische Spiele zu erforschen. Im Reisegepäck hat er die (fiktiven) Aufzeichnungen Alois Ferdinand Schnittkes, seines Zeichens Weimarer Marionettentheaterdirektor und Orientreisender im 18. Jahrhundert, der auf der Suche nach den mosaischen Gesetzestafeln eine Arabien-Expedition begleitet.

Michael Roes entwickelt im *Leeren Viertel* zwei Traditionslinien: während sich der Erzählstrang des Marionettentheaterdirektors aus verschiedenen Reisberichten des 18., v.a. aber des 19. Jahrhunderts kompiliert (Michael Roes gibt dies im sporadische Literaturverzeichnis an), rekuert der postmoderne Erzähler auf rezente Theorien u.a. des *writing culture*-Projektes und einer «postmodernen» Ethnographie. Im Rahmen der Frage nach Tradition und Tradierung werde ich zunächst die beiden Traditionslinien getrennt nachzeichnen, um abschließend ihre Bedeutung *füreinander* herauszustellen.

### 4. Tradition zwischen Verweigerung und Fortschreibung

Schnittkes Tagebucheinträge können durch seine Freundschaft mit Johann Heinrich Voss in Dresden und seine Abneigung gegen seinen Weimarer Vorgesetzten, den «Herr[n] Geheimwirth [!]» – unschwer ist Goethe zu erkennen – auf die Zeit zwischen 1802 und 1805 eingegrenzt werden. Goethe fungierte zwischen 1791 und 1817 bekanntlich als Leiter des Weimarer Theaters, während Voss zwischen 1802 und 1805 in Jena lebte, wo er eine Professur annahm und – vor allem in seiner kämpferischen Auseinandersetzung mit den Heidelberger Romantikern – die Fackel der Aufklärung weitertrug. Hingegen verschiebt der Hinweis auf «Caspar Hauser» (Roes 1996: 72) den Handlungszeitraum wenigstens bis 1828, dem erstmaligen Auftauchen der geschichtlichen Figur gleichen Namens. Damit aber negiert Roes die Idee einer zeitlich eindeutigen Verortung – ich werde im Verlauf der Analyse darauf zurückkommen.

Vor allem der Tod seiner Frau treibt Schnittke aus der Stadt, in der er sich als «Fremder unter Fremden» (Roes 1996: 14) fühlt. So wird reisen für ihn zu einer «Nothwendigkeit der Seele» (Roes 1996: 11). Die Notwendigkeit der Fremde und des *Ent-fremdens* wird im Kapitel *Tyrraney der Intimität* formuliert: «Mit vertrauten Menschen unterwegs zu seyn ist nicht reisen, da ein Stück Heimath beständig dabey ist, Herz, Verstand und Sinne occupirt und jede *Entfernung vom vertrauten Selbst* verhindert» (Roes 1996: 13 [Hvhbg. v. mir]). Parallel zur gewünschten Entfernung vom Selbst distanziert sich die Figur Schnittkes von den zu seiner Zeit so populären Bildungsreisen: sein «Mangel an Latein- und Griechischkenntnissen»

(Roes 1996: 15) werde durch die «Liebe zum Volksthümlichen» (ebd.) aufgehoben. Die Güter der humanistischen Bildung empfindet Schnittke als Last, die Beherrschung der neuen Sprachen, speziell des Arabischen sind seine eigentliche Profession (Roes 1996: 34) – sie bringen ihn den Einheimischen näher.

Die Bezüge zum Beginn von Goethes *Italienischer Reise* sind ebenso unübersehbar wie die Bezüge zu dem in Laurence Sternes *Tristram Shandy* proklamierten Zweck der Reise als Seelenheilung. Interessanter Weise finden sich jedoch im Anhang, der eine Reihe jener Werke listet, aus denen sich der Schnittke-Bericht zusammensetzt, kaum aufklärerische Schriften. Außer Carsten Niebuhrs *Reisebeschreibung nach Arabien* von 1774 datieren alle herangezogenen Werke vom Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts und bestehen zu einem nicht unwesentlichen Anteil aus englischsprachigen Publikationen. Diese Liste – von Kritik wie Wissenschaft bisher kaum zur Kenntnis genommen (vgl. Scherpe 2004) – könnte wichtige Indizien liefern, um die Irritationen, die sich bei der Lektüre von Schnittkes Aufzeichnungen einstellen (vgl. Apel 1996), zu erklären.

Zunächst zu Niebuhrs *Reisebeschreibung*: Initiiert vom Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis (bekannt durch seine Auseinandersetzung mit Lessing), sollte die Expedition in den bis dahin weitgehend unerschlossenen Jemen im Auftrag des Dänischen Königshauses geschichtliche, naturgeschichtliche und philologische Fragen klären (Michaelis 1762). Der Philologe Michaelis erhofft sich insbesondere die Klärung strittige Fragen der biblischen Altertumskunde (Michaelis 1762: [X]). Die Publikation eines von Michaelis' eigens entwickelten und publizierten Fragenkatalogs (1762) lässt den europäischen Zuschnitt der Forschungsexpedition erkennen und erweist sich damit als ein Kind der Aufklärung. Symptomatisch fordert Michaelis: «Die sämtlichen Reisenden haben sich gegen die Einwohner Arabiens der grössten Höflichkeit zu befehligen. Sie sollen ihrer Religion nicht widersprechen, noch weniger sie auch nur implicite verächtlich machen.» (Michaelis 1762: 101)

Die Expedition setzt sich aus fünf Teilnehmern zusammen: dem Theologen und Philologen von Haven, dem Philologen und Botaniker Forskål, dem Arzt Cramer, sowie dem Zeichner Baurenfeind. Bei Roes fällt Alois Ferdinand Schnittke die Rolle des Schreibers und Illustrators (vgl. Roes 1996: 18, 272) zu, während der Arzt namens Hans-Jakob Schlichter zugleich als Botaniker fungiert. Der Philologe mit dem bezeichnenden Namen Tertulio Liebetrud Schotenbauer und der Expeditionsleiter Ernst Eugen de la Motte-Fauteuil<sup>2</sup> runden das Team ab. Neben der weitgehenden Koinzidenz, was die Zusammensetzung des Reisetams betrifft, wird Carsten Niebuhr wie die Figur Alois Ferdinand Schnittke als Einziger die Expedition überleben.

Auch die Reistationen ähneln sich in verblüffender Weise: während Niebuhr über Marseille und Malta Konstantinopel erreicht, nimmt Schnittke zunächst den Landweg. Ab Konstantinopel jedoch vermischen sich die Reisewege und Handlungsstränge: Schnittke und Niebuhr reisen nach

<sup>2</sup> Eine nicht unbeabsichtigte Namensähnlichkeit, vgl. de la Motte-Fouqué 1823.

Alexandria und Kairo, aber in Dschidda treffen sie auf den zeitgenössischen Erzähler. Die Weiterreise über Mokka nach Sana'a markiert das Ende der Gemeinsamkeiten der beiden Aufklärer und das geographische Zusammentreffen Niebuhrs, Schnittkes und Roes.

Ich möchte im Folgenden auf weitere textuelle Koinzidenzen hinweisen:

Die Spiele der Bauernkinder scheinen in der ganzen Welt dieselbigen zu sein. Ich erinnere mich zum Beispiel [...]. Sie [die Kinder] warfen einen [Stein] in die Höhe [...] und [fingen] ihn wieder auf [...], wenn sie vorher einen, zwei drei oder die vier übrigen von der Erde aufgenommen hatten. Dies Spiel nennen die Araber Lakud. (Niebuhr 1992: 185)

Das in Niedersachsen nicht unbekanntes Spiel Trip Trap Trul [...] heißt bei den Arabern Trist et talate. (Niebuhr 1992: 188)

Die Juden, die morgenländischen Christen und sogar die Europäer in der Stadt Kahira dürfen bloß auf Eseln rei-

Und wie die Spiele auf der ganzen Welt die selbigen zu seyn scheinen. Ich erinnere mich zu Beyspiel [...]. Sie [die Kinder] werfen einen Stein in die Höhe und fangen ihn wieder auf, wenn sie inzwischen einen, zwey, drey oder die vier Uebrigen von der Erde aufgenommen haben. Dies Spiel nennen die Egypter *Lakud*.» (Roes 1996: 91)

Das in Sachsen Trip Trap Trul genannte Spiel heisst bey den Kahirinern *Dris et talate*. (Roes 1996: 92)

Die Juden, die morgenländischen Christen und sogar die Europäer dürfen in der Stadt bloss auf Eseln reiten, ja, sie

ten, ja, sie müssen absteigen, wenn ein Bey oder ein anderer vornehmer Kahiriner ihnen entgegenkommt. Diese Herren erscheinen nicht anders auf der Strasse als zu Pferde. Einer ihrer insolenten Bedienten geht mit einem dicken Knüppel voran und sagt zu dem auf einem Esel entgegenkommenden Christen oder Juden: *Ensil!* (Steige ab!), und wenn er diesem Befehl nicht gleich gehorcht, so läßt der Bediente ihn bisweilen schon seinen Unwillen fühlen, ehe er ihn zum zweitenmal erinnert, seinem Herrn die gebührende Ehre zu erweisen. Vor einigen Jahren war ein französischer Kaufmann bei einer solchen Gelegenheit auf seine Lebenszeit zum Krüppel. (Niebuhr 1992: 145)

müssen sogar absteigen, wenn ein *Bey* oder ein anderer vornehmer Kahiriner ihnen entgegenkommt. Diese Herren erscheinen nicht anders als zu Pferde auf der Strasse. Einer ihrer insolenten Bedienten geht mit einem dicken Knüppel voran und sagt zu dem auf einem Esel entgegenreitenden Juden oder Christen: *Ensil!* Steige ab! Und wenn er diesem Befehl nicht gleich gehorcht, so läßt der Bediente ihm [!] bisweilen schon seinen Unwillen fühlen, ehe er ihn zum zweyten Male erinnert, seinem Herrn die gebührende Ehre zu erweisen. / Erst vor wenigen Tagen ward de la Motte bey einer solchen Gelegenheit fast zum Krüppel geschlagen. (Roes 1996: 80)

Dergleichen Parallelen lassen sich noch unzählige finden. Sie sind durch die Markierung der Ortsnamen in der Regel auch leicht aufzufinden. Welches sind nun die wesentlichen Unterschiede zwischen Niebuhr und Roes? Zunächst ist die Erzählhaltung eine andere: auch wenn ich dies im hier vorgegebenen Rahmen nur

unzureichend darstellen kann, so überwiegt doch bei der Figur Schnittke ein Hang zur Selbstreflexion und Selbstreferenzialität. Niebuhr ist – obwohl mit den gleichen Aufgaben versehen wie Schnittke – sehr viel stringenter in der kartographischen und ethnologischen Erfassung der ihm fremden Welt. Demgegenüber scheint der Reiz des Schnittke-Tagebuchs in der wuchernden Selbstreflexivität zu liegen und in der Tatsache, dass er sein Wissen anekdotisch zu verpacken weiß. Auf diesem Wege ergeben sich für den wissbegierigen Leser mehr neue Fragen als Antworten.

Insgesamt bleibt Roes in seiner künstlichen Historisierung des Niebuhrschen Originaltextes hinter dessen poetischer Kraft zurück, erweitert aber das aufklärerische Programm um eine poetische Selbstreflexivität. Bei Niebuhr überwiegt die Darstellung des Gesehenen, ganz Wissenschaftler und Aufklärer, während bei Schnittke die Selbstthematizierung mehr Platz einnimmt.

Die zweite Quelle für den Schnittke-Text datiert mehr als ein halbes Jahrhundert später: Der Schweizer Reisende und Orientalist Johann Ludwig Burckhardt schildert in seinen *Reisen in Arabien* (1830), wie er als Orientale verkleidet und des Arabischen mächtig, Zugang zu den heiligen Stätten des Islam erlangt. Auch hier möchte ich wieder auf einige textuelle Koinzidenzen hinweisen:

Meine Ankunft in Hedjaz war mit einigen ungünstigen Umständen begleitet. [...]. [Ich] ging [...] in das Haus des Mannes, auf welchen ich einen Wechsel hatte, [...]. Ich wurde von diesem Manne sehr kalt aufgenommen; der Wechsel wurde für zu alt gehalten, um Beachtung zu verdienen und in der That mein zerlumptes Aussehen würde Jeden vorsichtig gemacht haben, [...]. (Burckhardt 1830: 3)

Kaffee wird in Hedjaz ausschweifend viel getrunken; es ist nicht ungewöhnlich, daß eine Person an einem Tage zwanzig bis dreißig Schaaalen trinkt. (Burckhardt 1830: 38)

Unsere Ankunft in Dschidda wird von einigen ungünstigen Umständen begleitet. Daher begeben sich gleich in das Haus des Kaufmanns, auf welchen mir Düwall einen Wechsel gegeben hat. Alleyn, ich werde von diesem Manne sehr kalt aufgenommen. Den Wechsel hält er für ungültig, und über dies durch den Streit auf dem Schiffe recht zerlumptes Aussehen würde wohl auch einen weniger misstrauischen Mann vorsichtig machen. (Roes 1996: 150)

Caffé wird in Hedschas ausschweifend viel getrunken; es ist nicht ungewöhnlich, dass ein Mann 20 bis 30 Schaaalen an einem Tage trinkt. (Roes 1996: 152)

Auch hier wieder ein ähnlicher Befund wie bei Niebuhr: poetische Selbstreflexion und entfremdende Antiquisierung prägen den Schnittke-Text. Gegenüber diesen direkten Zitaten nimmt Edward Lanes *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836) (vgl. Lane 1923) eher den Charakter einer Informationsquelle als eines stilistischen Vorbilds ein. So orientiert sich die Schilderung der ägyptischen Tänzerinnen an Lane ebenso wie die Spiele- und Musikinstrumentendarstellung oder die Badegewohnheiten. Ähnliches gilt für Charles M. Doughtys *Travels in Arabia Deserta* (1888) (vgl. Doughty 1996). Mit ihnen teilt der Schnittke-Part das altertümelnde Idiom und die Stilisierung der Einträge, die aber zugleich eine Bereicherung der Erzählkunst darstellt. Die

Tatsache, dass wir hier einem einsamen Reisenden in der innerarabischen Wüste begegnen, scheint jene Teile der Schnittke-Erzählung zu prägen, die an den Tod der Reisekameraden anschließt. Auch ist hier bei Schnittke eine Auflösung der Tagebuchform zu bemerken, wie sie bei Doughty vorgeprägt scheint. Hinzu treten wenige inhaltliche Übernahmen, vorwiegend Kleidung oder Brauchtum betreffend.

Julius Eutings *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien* (1896) (vgl. Euting 1896) schließlich scheint in seiner schwäbischen und altertümelnden Idiomatik Roes' Sprachstil bezüglich der Schnittke-Passagen nicht unerheblich beeinflusst zu haben (was auch den gelegentlichen süddeutschen Sprachgebrauch erklären könnte). Inhaltlich scheint sich Roes jedoch kaum an Euting orientiert zu haben. Gleiches gilt für Leo Hirschs *Reisen in Süd-Arabien* (1897) (vgl. Hirsch 1897) und Alois Musils *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (1928), die eher als Informationsfundus erhalten müssen (vgl. Musil 1928).

Sehr direkt hingegen bezieht sich Michael Roes wiederum auf Eduard Glasers *Reise nach Marib* (1913):

Das Dorf [Marib] hat nur zwei größere Tore, das eine gegen Westen, das andere nach Süden. [...] Keines der durchwegs aus Holz gezimmerten Tore aber ist so fest, wie etwa in einem europäischen Dorfe eine alte Stalltüre. Das Dorf ist im inneren sehr reinlich, die Häuser, zumeist mehrere Stockwerke hoch, mit rechteckigem Grundriß und nach oben sich ein wenig verjüngend. (Glaser 1913: 21)

Emir Husein hat einen noch nicht 3jährigen allerliebsten Jungen, 'Abderrahmân, gegenwärtig Kronprinz von Mârib, der uns oft genug lästig und besonders meinen Papieren, Federn, Bleistiften und Zigarren ein arger Feind war. Der kleine Prinz nahm auch regelmäßig an unseren Mahlzeiten teil. Dabei bemerkte ich, daß ihn sein Papa stets verhielt, das Wasser zu trinken, in welchem sämtliche Tischgenossen vor und nach der Mahlzeit die rechte Hand gereinigt hatten [...]. Auf meine erstaunte Frage, warum der arme Kronprinz dieses entsetzliche Spülwasser trinken müsse, erklärte mir der Emir, das fördere in dem heranwachsenden Knaben die – Beredsamkeit. (Glaser 1913: 23)

Die Ortschaft [...] hat nur zwey grössere Thore, das eine gegen Westen, das andere nach Süden. Die durchwegs aus Holz gezimmerten Pforten aber sind so fest, wie etwa eine alte sächsische Stallthüre. Das Dorf ist [...] im Innern sehr reinlich. Die Häuser, zumeist mehrere Stockwerke hoch, mit rechteckigem Grundrisse und nach oben sich verjüngend [...]. (Roes 1996: 471)

Emir Hussein hat einen nicht nicht dreyjährigen Sohn, Abdul Rachman geheissen und gegenwärtig Dauphin von Marib, welcher, vom Vater ungehindert, unsere Ranzen und Taschen recognoscirt. Er nimmt auch an unseren Mahlzeiten Theil. Dabey giebt ihm sein Vater das Wasser zu trinken, in welchem sämtliche Tischgenossen vor und nach der Mahlzeit die rechte Hand gereinigt. Ich halte es für eine angemessene Strafe für die Importunität des Balgs, alleyn, der Emir entgegnet auf meinen beyfälligen Blick, der Genuss dieses Waschwassers fördere in dem heranwachsenden Knaben die Beredsamkeit. (Roes 1996: 471)

Der Damm von Marib ist ein so bedeutendes und in die Geschicke einer großen Stadt, vielleicht eines ganzen Landes so tief eingreifendes Bauwerk gewesen, daß er in ganz Arabien als ein Weltwunder betrachtet wurde und selbst noch zur Zeit des Propheten, also lange nach seiner Zerstörung, [...] noch in so lebendiger Erinnerung stand, daß der Gesandte Allāhs in der [...] 34. Sura des Kor'āns dieses Bauwerks ausdrücklich gedenkt, um an demselben die Schrecken des Strafgerichts Gottes zu demonstrieren. (Glaser 1913: 52)

Der Damm von Marib ist ein so bedeutendes und die Geschichte und Cultur einer ganzen Nation bestimmendes Bauwerk, dass er in ganz Arabien als ein Weltwunder betrachtet wird. Selbst zur Zeit des Propheten, also lange nach seiner Zerstörung, steht er noch in so lebendiger Erinnerung, dass der Gesandte Allāhs im Koran dieses Bauwerks ausdrücklich gedenckt und an demselben die Schrecken des Strafgerichts Gottes demonstriert. (Roes 1996: 475)

Neben diesen textuellen Koinzidenzen entnimmt Roes die Größe Maribs den Angaben Glasers, bezieht sich auf seine Schilderung eines Kamelraubs auf den Vorgänger und übernimmt die Legende vom Einsturz des Dammes von Marib fast wörtlich.

Der zweite Tagebuchschreiber, den ich der Einfachheit halber Michael Roes nenne, ohne eine autobiographische Deckungsgleichheit zu implizieren, reist in den gegenwärtigen Jemen. Mit sich führt er nicht nur die Geschichte der Ethnologie des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern auch eine ganze Menge an Selbstreflexivität und -kritik. Es wird mir im Folgenden darum gehen, skizzenhaft aufzuzeigen, wo sich Michael Roes in der Geschichte der Ethnographie verortet und wie er diesen Prozess poetisch gestaltet.

Hubert Fichte ist wohl die Bezugsperson, die den meisten Literaturkritikern und -wissenschaftlern zuerst zu Michael Roes einfällt. In der Tat sind die augenscheinlichen Parallelen beeindruckend: beide schildern ihre (homo)sexuellen Praktiken und thematisieren die erotische Komponente ihres Erkenntnisinteresses; beide finden zu Formen der Selbstreflexion, die wissenschaftliche Erkenntnis und poetische Gestaltung miteinander verschmilzt (was unter dem Schlagwort Ethnopoese von Kritik wie Wissenschaft rezipiert wird).

Dabei gäbe es auch andere Möglichkeiten, Roes' Programm zu fassen. Ein kleiner Hinweis bei Roes macht stutzig:

Was habe ich hier zu suchen? Glaube ich wirklich, mit guten Vorsätzen dem grundsätzlichen Dilemma zu entkommen: Wie emphatisch, introspektiv oder neutral ich mich auch immer verhalte, alle Verhaltensweisen bleiben strategisch. Sie zielen darauf ab, die Begegnung mit dem Fremden zu einem kontrollierten, wiederhol- und überprüfbareren Experiment zu machen. Alles Zufällige, subjektive und singuläre in dieser Begegnung verfälscht das Ergebnis und raubt dieser Wissenschaft ihre empirische Legitimation.

Selbst diese Kritik repräsentiert nur den Stand der gegenwärtigen anthropologischen Reflexion. Warum wagen wir den Schritt von einer empirischen zu einer hermeneutischen Wissenschaft nicht? Wir können dem Ethnozentrismus nicht entkommen. Selbst die kritische Reflexion ist Teil der eigenen kulturellen Kompetenz. (Roes 1996: 224)

Roes spricht – indem er die Grundfrage des englischen Anthropologen Bruce Chatwin wiederholt<sup>3</sup> – aus, was im Rückblick über die ethnologischen Reflexionen Mitte der neunziger Jahre immer noch zu fragen war: Zeichnete sich die *Writing-Culture*-Debatte und die Anregungen durch den Nestor der amerikanischen Anthropologie Clifford Geertz zunehmend durch wuchernde Selbstreflexivität aus, so gelang es anfänglich doch, die Konzeptualisierung eines anderen Verständnisses von ‚Angemessenheit‘ (und der davon abgeleiteten Frage nach den Möglichkeiten einer Vermittlung) des Wissens vom Fremden grundlegend zu durchdenken, den naiven klassischen Ansatz der objektiven Repräsentation zu verabschieden, und ins Bewusstsein zu rufen, dass *jeder* Text etwas Gemachtes – also Fiktives – darstellt.

Ich möchte daher anstelle des Bezuges zu Hubert Fichte – den meine anfänglichen Ausführungen vermuten ließen – in gebotener Kürze einen anderen Ansatz reflektieren, der durch Stephen Tyler repräsentiert wird. Dessen Positionierung als postmoderner Ethnograph führt Positionen Derridas, Lyotards und auch Habermas‘ in einer Verabschiedung des Abbildcharakters bzw. der Widerspiegelungstheorie der Ethnographie zusammen (vgl. Tyler 1989 u. 1991). Dabei stützen zwei Grundüberlegungen seine Argumentation: Zum Einen negiert er Derridas Theorie der Urschrift (vgl. Derrida 1988) mit der Konstatierung des videozentristischen Zeitalters.

Die Suche nach dem Sein des Seienden als Anwesenheit [...] ist weder Phono-, noch Logo-, sie ist Videozentrismus, Suche nach dem Spiegel des Bewußtseins, der das Reale ohne jede Verzerrung reflektiert [...]. Die Moderne ist nicht die Zeit der Zunge, sie ist die Zeit des Auges, in der es keine Zeit, sondern nur mehr Raum und Licht gibt. (Tyler 1991: 9)

Die Schriftzeichen ersetzen durch ihre dauerhafte Präsenz das bezeichnete Objekt und *entzeitlichen* es damit. Dadurch jedoch übten sie eine einengende Macht auf den Betrachter aus (Tyler 1991: 202f.): Das Zeichen verdrängt das Objekt (Tyler 1991: 10). Damit weist Tyler den Anspruch der *Ethnographie* zurück, einen eigenen wissenschaftlichen Diskurs abbilden zu können. Folglich gehe es innerhalb des Diskurses der angemessenen ethnographischen Repräsentation nie um die Frage der «besseren Repräsentation, sondern [um] die Frage, wie man ihr aus dem Weg geht.» (Tyler 1991: 197)

Postmoderne Ethnologie wolle daher nicht mehr repräsentieren, sondern evozieren. Der Diskurs der Evokation bleibt fragmentarisch, ohne in einer Beziehung zur Totalität repräsentieren zu wollen. Evokation bleibt so ein Werkzeug, «ein meditatives Vehikel für eine Entgrenzung der Zeit und des Ortes.» (Tyler 1991: 198) Hier erweist sich die Verwandtschaft der evokativen Ethnologie zur Poesie: so wie die Poesie «durch einen performativen Bruch mit der geläufigen Alltagsrede» (Tyler 1991: 194) den Leser herausfordert und provoziert, evoziert auch die postmoderne

---

<sup>3</sup> *What I am doing here?* lautet der Titel einer Aufsatzsammlung, in der sich Chatwin zu Fragen der Ethnopoetik und der Schriftstellerei äußert (vgl. CHATWIN 1994).

Ethnographie beim Leser «ein fragmentarisches Ganzes der Phantasie, um die von ihr Betroffenen transformiert und erneuert in die Lebenswelt selbst zurückzusetzen» (Tyler 1991: 194).

Tyler weitet den Dialogbegriff jedoch zugleich aus und plädiert für einen Text, der Plurivozität oder Polyphonie evoziert und “niemandem das Recht auf synoptische Transzendenz gewährt» (Tyler 1991: 197). Neben der Forderung nach Fragmentarismus tritt nun die Forderung nach Offenheit in der ethnographischen <Versuchsanordnung>: weder der <Gegenstand> noch seine <Darstellung> solle von vorneherein festgelegt werden, sondern sich diskursiv im Feld entwickeln (Tyler 1991: 197f.) – Partizipation und Fragmentarismus fundieren evokative Ethnographien.

Dieses neue Verständnis von Ethnologie bedingt jedoch auch eine von Tyler so bezeichnete funktionale Integration von Text – Autor – Leser (Tyler 1991: 203). In Erkenntnis der Unmöglichkeit der Eliminierung der Mehrdeutigkeit eines Textes fordert Tyler die ständige Neuverhandlung der spezifischen Verhältnisse von Text, Leser und Autor (Tyler 1991: 203). Die Sinnkonstitution des Textes durch den Leser / Interpreten ist momenthaft. In einer – fast schon parodistisch anmutenden – Absage an Gadammers Vorstellung von der Sinnauffüllung des Textes durch den Interpreten formuliert Tyler: «Der Leser beantwortet einen Text aus ganz verschiedenen Zuständen und Befindlichkeiten von Ignoranz, Irrezeptivität, Unglauben oder Offenheit heraus, er kann sogar gegen jede Nuancierung der Form vollkommen unempfindlich sein.» (Tyler 1991: 204)

Obwohl für die Fiktion eines Tagebuchs bei Roes Chatwin nur flüchtig zitiert wird, und der Bezug zu Stephen Tyler sich durch die zeitliche Nähe<sup>4</sup> und die Ähnlichkeit in der ethnographischen Praxis ergeben, decken sich diese Koinzidenzen mit meiner eigenen Leseerfahrung: Roes versteht es meisterhaft, umzusetzen, was Tyler unter «evokativer Ethnographie» verstanden haben könnte:

*VERSUCH EINER ERSTEN SPIEL-KONZEPTION: Bisherige spieltheorien gehen davon aus, das spiel werde statt etwas anderem betrieben. Doch ist das spiel ein verhalten und / oder eine haltung für sich.*

*Das spiel bindet und löst, bannt und verzaubert. [...]*

*Spiel ist eine haltung zur welt, die sich der kontingenz ihrer regeln bewusst ist.*

Eine fragwürdige these. Spiele treten in solch einer vielzahl unterschiedlicher zusammenhänge auf und erfüllen in jedem dieser zusammenhänge so unterschiedliche funktionen, dasz ich mich fragen musz, ob es überhaupt ein bechreibbares phänomen «spiel» gibt. [...]. (Roes 1996: 279f., [Kurs. i. Orig.]

Im Verlauf seiner *Invention über das Spiel* (wie der Romanessay im Untertitel genannt wird) findet Roes gemäß der der Rhetorik entstammenden Wortbedeutung

---

<sup>4</sup> Tylers *Das Unaussprechlich* erschien erstmals 1987 und liegt seit 1991 in deutscher Übersetzung vor. 1996 erschien Michael Roes' *Leeres Viertel*, für das er sich in den Jahren 1994 bis 1995 im Jemen aufgehalten hatte.

der <inventio> sein Thema erst allmählich, verwirft aber alle feststehenden Thesen und bietet dafür ein Vielzahl divergierender Einblicke in die jementische Alltags- und Spielkultur.

## 5. Tradierung durch Tradition: Interkulturalität und Intertextualität

Diese wenigen Andeutungen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen, erlauben eine Skizzierung von Roes' Verfahren, Traditionsbezüge in seinen ethno-poetischen Text *Leeres Viertel* einzubauen. Dabei lassen sich mehrere Beobachtungen festhalten:

Roes zitiert im Falle Schnittkes stellenweise wortwörtlich, behält sich aber (nicht immer geglückte) Antiquisierungsversuche vor. Die altertümliche Schreibweise treibt die Diskurse zugleich wieder auseinander, indem die aufklärerische Intention als *otherness* qua Schrift inszeniert wird. Dadurch ist es Roes möglich, Momente des Exotismus in die Handlung zu integrieren und die – für den gegenwärtigen Forscher unmöglich gewordene – first-contact-Szene zu gestalten.<sup>5</sup> Aus der Gegenüberstellung des faszinierten Schnittke, der letztlich in der fremden Kultur aufgeht, und des abgeklärten Spieleforschers Roes resultiert wohl auch ein Großteil der Faszination des *Leeren Viertels*.

Die Fundstellen der Zitate korrespondieren mit dem Entstehungszusammenhang des Schnittke-Textes: die älteren, in der Tradition der Aufklärung stehenden Forschungsberichte werden am Anfang des Schnittke-Textes zitiert, die jüngeren gegen Ende. Damit lässt sich festhalten, dass Roes im Schnittke-Text nicht nur die Entwicklung eines kritischen Aufklärers zu einem einführenden Beobachter vollzieht, sondern dieser Vollzug parallel zur Geschichte der Orientreisebeschreibung abläuft. Schnittke nimmt damit die Entwicklungen bis hin zu Bronsilaw Malinowskis «teilnehmender Beobachtung» (vgl. Malinowski 1922) vorweg, während der gegenwärtig Reisende auf dieser Position aufbaut und sie zur postmodernen, aber aufklärerisch fundierten Forschung ausbaut.

Die Zitate bewegen sich zudem im Rahmen der Geographie: Roes zieht zur Darstellung einzelner Orte durch Schnittke historische Forschungs- und Reiseberichte heran, die eben jene Orte darstellen

Diesen Forschungsberichten ist eine eher erzählerische als ethnologische Qualität eigen. Sie entstehen zu einer Zeit, als das Leere Viertel (die große Sandwüste im Jemen) noch ein unbeschriebenes Blatt war. Roes füllt mit seinem Konglomerat diese Leere auf, vermeidet aber aufgrund der Selbstreflexion der Figur Schnittkes eine all zu starke Nähe zu Karl May.

Zur formellen Gestaltung ist zu sagen, dass Roes die unterschiedlichen Texte sprachlich antiquisiert, wobei seine Historisierungsversuche gelegentlich Übermaße annehmen, indem er eine fast barocke Schreibweise etabliert, zugleich aber mit Schlagworten wie «Culturkreis» etc. jenseits der Möglichkeiten des späten 18. Jahrhunderts bleibt.

---

<sup>5</sup> Vielleicht erklärt dies auch, warum Roes im Schnittkepart vorzugsweise aus den Anfängen der historischen Reisebeschreibungen zitiert.

Damit inszeniert er die europäische Kulturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts als «anders», als «fremd» – und damit als entfernt. Gleichzeitig zerstört Roes so das Konstrukt einer subjektiven, realitätsorientierten Reiseberichtsform, wie sie für die Aufklärer des 18. Jahrhunderts Usus war: montierte Polyphonie in Form von Intertextualität löst originäre Erlebnisdichtung ab und leistet so Ideologiekritik (vgl. Kristeva 1978).

Der zeitgenössische Erzähler, der sich selbst so gerne sprechen hört, stellt fest, dass seine Erzählung wie die der Wüstennomaden «mäandernd, ornamentalisch, ohne progression» (Roes 1996: 58) sei. Für Roes' ethnopoetisches Verfahren kann das nicht gelten: Während Schnittke von aufgeklärten Szientismus ausgeht und sich zum teilnehmenden Beobachter wandelt, setzt «Roes» bei dieser ethnologischen Praxis vom Beginn des 20. Jahrhunderts ein und entwickelt sie über verschiedene Zwischenstationen der postmodernen Ethnographie hin zu einer – wie ich noch am ehesten sagen würde – kritischen Hermeneutik, die mit den Mitteln der Poesie und der Fiktion den Stand der Theorie erzählerisch zu veranschaulichen, ja, für den Leser nacherlebbar zu machen weiß, und dadurch der Gefahr entgeht, in der Faszination für das Fremde die eigenen Wurzeln zu verleugnen, gleichzeitig aber die zeitliche wie kulturelle Distanz zu diesen Wurzeln betont.

## Literaturverzeichnis

- APEL, F., «Die Kultur hat keinen Durst mehr», in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1. 10. 1996.
- BURCKHARDT, J. L., *Reisen in Arabien*. A. d. Engl. Weimar: Verlag d. Großherz. Sächs. pr. Landes-Industrie-Comptoirs 1830.
- CHATWIN, B., *Was mache ich hier*. A. d. Engl. v. A. Kamp. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1994 (= Fischer Taschenbücher, Bd. 10362).
- DERRIDA, J., *Grammatologie*. A. d. Frz. v. H.-J. Rheinberger u. H. Zischler. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1988. (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; Bd. 417).
- DOUGHTY, C. M., *In Arabiens Wüsten. Ein Christ entdeckt den Vorderen Orient*. Hg. u. eingel. v. U. Pfullmann. A. d. Engl. v. I. u. o. Brandstädter. Berlin: edition ost 1996.
- EUTING, J., *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*. Leiden: Brill 1896.
- FICHTE, H., *Versuch über die Pubertät*. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1974.
- FICHTE, H., *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1976.
- FICHTE, H., *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada*. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1980.
- FICHTE, H., *Homosexualität und Literatur 1*. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1987 (= Geschichte der Empfindlichkeit, Paralipomena Bd. 1).
- GLASER, E., *Reise nach Marib*. Wien: Hölder 1913.
- HIRSCH, L., *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramut*. Leiden: Brill 1897.
- KRISTEVA, J., «Le mot, le dialogue et le roman», in: Dies.: *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil 1978, 82-112.
- LANE, E. W., *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Dent 1923 (= Everymans Library; 315).

- MALINOWSKI, B., *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelago of Malinesian New Guinea*. London: Routledge 1922.
- MICHAELIS, J. D., *Fragen an eine Gesellschaft Gelehrter Männer, die auf Befehl Ihrer Majestät des Königs von Dänemark nach Arabien reisen*. Frankfurt a. M.: Garbe 1762.
- DE LA MOTTE-FOUQUÉ, F., *Reise-Erinnerungen von Friedrich de la Motte Fouqué und Caroline de la Motte Fouqué, geb. v. Briest*. Dresden: Arnold 1823.
- MÜNDEL, Mark, Bettina E. Schmidt u. Heike Thote: «Das Experiment <Ethnopoese>», in: Münzel, M., B. E. Schmidt u. H. Thote (Hg.), *Zwischen Poesie und Wissenschaft. Essays in und neben der Ethnologie*. Marburg: Curupira 2000 (= Reihe Curupira; Bd. 9), 7-10.
- MUSIL, A., *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: American Geographical Society 1928.
- NIEBUHR, C., *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Hg. v. W. Stammler. Zürich: Manesse 1992.
- ROES, M., *Leeres Viertel. Inventionen über das Spiel*. Frankfurt a. Main: Eichborn 1996.
- ROES, M. / HERRMANN, K., «Wir stehen in einer von Raich-Ranicki korrumpierten Zeit». Michael Roes im Gespräch mit Karsten Hermann. In: <http://www.titel-forum.de/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=717> (Stand: 8. 12. 2006).
- SCHERPE, K., «Europas <rettende Liebe>? Erfundene Ethnographie von Michael Roes», in: Adamowsky, N. u. P. Matussek (Hg.), *Auslassungen. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 109-116.
- SIMO, D., *Interkulturalität und ästhetische Erfahrung. Untersuchungen zum Werk Hubert Fichtes*. Stuttgart: Metzler 1993.
- TYLER, S. A., «Post-Modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document», in: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Hg. v. James Clifford u. George E. Marcus. Berkeley: University of California Press 1989, 122-140.
- TYLER, S. A., *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*. München: Trickster 1991.
- WEINBERG, M., «Erbrechen Sie sich! Zu Hubert Fichte <Ketzerischen Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen>», in: *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaft* 12 (1999), 59-89.