Margrit Pernau / Frederik Schröer

Atmosphäre und Resonanz

Gefühle in der Globalgeschichte

Abstract: Atmosphere and Resonance. Emotions in Global History. After an initial stage in global history that focused on movements and encounters, and a subsequent revisionist stage that studied those that did not occur, interest has shifted towards a detailed analysis of what did and did not move and why. Of special interest are the instances when actors claimed decisive influences of ideas that cannot be traced in the sources or, on the contrary, when they marked their ideas as a counter-programme despite common assumptions being traceable. This article argues that considering emotions and paying attention to the resonances and atmospheres that they caused and were caused by allows us to trace in more detail which knowledge became plausible across different spaces. Finally, this approach enables us to challenge linear notions of space and critique binary notions of scale (micro/macro) in a global history of emotions.

Keywords: atmosphere, resonance, plausibility, emotion, scales, space, global history, Jamia Millia Islamia, Zakir Husain, Abid Husain, Muhammad Mujeeb, Eduard Spranger

1. Einleitung: indische Studenten in Berlin

Die Mobilität menschlicher und anderer Akteure bildet einen Grundpfeiler globalgeschichtlicher Untersuchungen. Menschen begegnen Menschen, treten freiwillig oder unfreiwillig in Austausch, und mit ihnen wandern Dinge, Ideen und Praktiken um die Welt. Diese Interaktionsprozesse aber werden nicht nur von globalen Transmissionsriemen getragen, sondern basieren immer auch auf individuellen Entscheidun-

DOI: https://doi.org/10.25365/oezg-2026-37-1-5

Accepted for publication after external peer review (double blind)

Margrit Pernau, Max Planck Institut für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 14195 Berlin, Deutschland; pernau@mpib-berlin.mpg.de

Frederik Schröer, AB Globalgeschichte, Friedrich-Meinecke-Institut, Freie Universität Berlin, Koserstraße 20, 14195 Berlin, Deutschland; frederik.schroeer@fu-berlin.de

gen und zwischenmenschlichen Aushandlungen. In diesen lokalen Momenten translokaler Beziehungen entscheidet sich, was transportiert wird und wie und was nicht. Genau hier tritt die Bedeutung der Gefühle in den Vordergrund. Denn um jenseits simpler Diffusionsnarrative zu verstehen, warum bestimmte Inhalte transportiert und andere fallen gelassen werden, braucht es eine Perspektive, die erklären kann, wie und warum es in historischen Begegnungen zur Resonanz kam oder diese ausblieb.

Berlin im Jahr 1923. Im Schwaner-Haus, einer Villa im Vorort Schlachtensee, trafen sich drei junge indische Studenten als Logiergäste. Zakir Husain (1897–1969) entstammte einer Familie von Landbesitzern. Er hatte an der renommierten muslimischen Reformuniversität von Aligarh Ökonomie studiert und nach dem Ersten Weltkrieg während Gandhis erster Kampagne der Nichtzusammenarbeit (*non-cooperation*) eine führende Position in der Gründung der Jamia Millia Islamia, dem nationalistisch-islamischen Gegenentwurf zu Aligarh, eingenommen. Abid Husains (1896–1978) Familie hatte sich im Fürstenstaat Bhopal angesiedelt, wo sein Großvater und Vater Beamte im Dienst des Herrscherhauses standen. Er studierte in Lucknow, von wo aus er Gandhis Kampagne mit großer Sympathie verfolgte, aber nicht unmittelbar daran teilnahm. Muhammad Mujeeb (1902–1985) war der Sprössling einer reichen Familie aus Lucknow, die Grundbesitz mit einer lukrativen Anwaltstätigkeit verband. Wie es der Familientradition entsprach, ging er direkt nach dem Schulabschluss nach Oxford, wo er Geschichte studierte und eine Leidenschaft für russische, aber auch französische und deutsche Literatur sowie für das Theater entwickelte. Da er nach dem B. A. noch zu jung war, um die Prüfung für den Staatsdienst oder eine vergleichbare Tätigkeit abzulegen, suchte er nach einer kostengünstigen Lösung, um die Zeit zu überbrücken, und beschloss, in Berlin das deutsche Druckereiwesen zu studieren. Die Kosten waren auch für Abid Husain der entscheidende Grund, nach Berlin zu gehen. Er war nach dem B. A. mit einem geringen Stipendium aus Bhopal nach Oxford gekommen, das für einen Abschluss nicht ausreichte. Deutschland war durch die Inflation für Ausländer finanziell sehr attraktiv geworden, sodass er gemeinsam mit Mujeeb nach Berlin zog. Zakir Husain hatte nach dem Abbruch von Gandhis Kampagne beschlossen, seine Studien fortzusetzen. Im Unterschied zu den beiden anderen suchte er bewusst nach einer Alternative zur Ausbildung in der kolonialen Metropole und entschied sich aus diesem Grund für die deutsche Hauptstadt.[1]

Wilhelm Schwaner (1863–1944), in dessen Villa sich die drei zusammenfanden, war dem deutschen Publikum vor allem als Autor völkischer Schriften bekannt. Seine rassistische Ideologie schlug sich gegenüber seinen indischen Gästen aller-

1 Ausführlicher zu der Biografie der drei: Margrit Pernau, Jamia's Aapa Jaan. The Many Lifeworlds of Gerda Philipsborn, Delhi 2024.

dings nicht nieder, die er als quasi-Familienmitglieder in sein Haus aufnahm. Schwaner war es auch, der Abid Husain Eduard Spranger vorstellte. Bei ihm, Ordinarius für Philosophie und Psychologie an der Berliner Universität, würde Husain später mit einer Arbeit zu Herbert Spencer promoviert werden.[2] Spranger arbeitete in diesen Jahren an seinem großen Werk zur Jugendpsychologie. Durch ihn, dessen Vorlesungen auch Zakir Husain regelmäßig belegte, lernten die drei jungen Inder die Ideen von Georg Kerschensteiner, insbesondere seine Vorstellungen zur Arbeitsschule kennen. Spranger und Kerschensteiner verorteten sich innerhalb der deutschen Reformpädagogik, allerdings an ihrem rechts-konservativen Rand.[3] Zakir Husain hatte mittlerweile seine Promotion zur kolonialen Wirtschaftsentwicklung in Indien bei Werner Sombart begonnen, der tendenziell ebenfalls dem deutschnational-konservativen Spektrum zugehörte.[4]

Nach ihrer Rückkehr nahmen die drei führende Positionen in der Jamia Millia Islamia ein. Diese war mittlerweile in Delhi angesiedelt und hatte ihr Bildungsprogramm über die Universität hinaus erweitert. Sie bot eine vollständige Bildung, von der Grundschule bis zum College an. Zakir Husain wurde mit gerade 29 Jahren der Shaikh ul Jamia (Rektor), eine Position, die er bis zur indischen Unabhängigkeit 1947 innehaben sollte. Muhammad Mujeeb übernahm die Professur für Geschichte und folgte Zakir Husain 1947 als Shaikh ul Jamia. Abid Husain war Professor für Philosophie und Pädagogik. Alle drei übernahmen darüber hinaus eine Vielzahl von Aufgaben – von der Herausgabe von Zeitschriften, der Organisation zahlreicher Vereine, der Mittelakquise bis zu einer regen Übersetzungs- und schriftstellerischen Tätigkeit. Sie betonten ihr Leben lang, wie wichtig die Erfahrungen in Deutschland und die Ideen ihrer akademischen Lehrer für die Entwicklung der Jamia gewesen waren, und wie sehr sie sich bemühten, in Delhi umzusetzen, was sie in Berlin gelernt hätten. Die Jamia verstand sich als eine reformpädagogische Institution und gewann in den späten 1930ern großen Einfluss auf die Pläne Gandhis und des indischen Nationalkongresses zur New Education/Basic Education, die nach der Unabhängigkeit das offizielle pädagogische Programm der Regierung wurden. Ist dies also eine klassische Transfergeschichte, die zeigt, wie sich die Mikrogeschichte dreier indischer Studen-

2 Sughra Mehdi (Hg.), Hayat-e Abid. Khud navisht Dr. Abid Husain, [Das Leben des Abid. Von Dr. Abid Husain selbst geschrieben], Delhi 1984, 72; Abid Husain, Die Bildungstheorie Herbert Spencers im Rahmen seines philosophischen Systems, Langensalza 1926.

3 Zur Einführung siehe Jürgen Oelkers, Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte, Weinheim 2005.

4 Zakir Husain, Die Agrarverfassung Britisch-Indiens, Langensalza 1930. Für einen Rückblick auf die gemeinsame Zeit in Berlin siehe Muhammad Mujeeb, Dr. Zakir Husain. A Biography, Delhi 1972; und Mujeebs fragmentarische Autobiografie Ziya ud Din Faruqi (Hg.), Mujeeb Sahib ki khud navisht savanah [Die Autobiographie von Herrn Mujeeb], Sonderheft Mujeeb Sahib ki yad men, [Zur Erinnerung an Herrn Mujeeb], in: Jamia, Sonderheft Sept./Okt. (1986), 17–40.

ten in Berlin durch ihre Rückkehr zu einer Globalgeschichte der Reformpädagogik öffnet, sich in der Jamia wiederum lokal verortet und sich schließlich nochmals zur Makrogeschichte der indischen Erziehungspolitik weitet?

Die Geschichte ist komplizierter, als sie bislang erzählt wurde. Anders als ihr Hausvater und ihre Professoren betrachteten sich die drei indischen Studenten durchaus nicht als konservativ und schon gar nicht als dem rechten Ideenspektrum zugehörig. Man kann lange darüber diskutieren, wie konservativ Gandhi war; für die Studenten spielten diese Aspekte, ungeachtet ihrer Verehrung für ihn, eine geringe Rolle. Ihre Leitfigur war eher der sozialistisch gestimmte (und ihnen generationsmäßig nähere) Jawaharlal Nehru, mit dem sie die Bewunderung für die Sowjets teilten. In Berlin suchten sie Anschluss an Virendranath Chattopadhyaya, der seit Beginn des Krieges von Deutschland aus und mit deutscher Hilfe den Widerstand gegen die britische Herrschaft organisiert hatte, und der sich als Teil der Sozialistischen Internationale sah. Trotz des nachdrücklichen Bekenntnisses zu den Ideen ihrer Lehrer fand sich in der Praxis der Jamia recht wenig davon. Zwar spielte die Arbeit, das Lernen nicht nur durch Bücher, sondern durch den ganzen Körper, eine zentrale Rolle. Doch viel mehr als es Spranger und Kerschensteiner jemals in Erwägung gezogen hatten, war Demokratie in der Pädagogik der Jamia ein gelebter Wert. Von Anfang an wurden die Kinder in die Planung der Projekte einbezogen – auf allen Ebenen. Wenn dies mehr nach John Dewey als nach Kerschensteiner klang (und schon gar nicht nach dem autoritären und staatsgläubigen Spranger), dann hatte dies ein Korrelat in der Sache: Seit den späten 1920er-Jahren wurden die Lehrer der Grundschule der Jamia regelmäßig ins nahegelegene Moga zur Ausbildung geschickt, wo amerikanische Missionare eine Versuchsschule mit angeschlossenem Lehrerseminar betrieben. Diese Missionare aber hatten ihre pädagogische Ausbildung bei Dewey in New York durchlaufen.

Warum wurden diese Widersprüche niemals thematisiert, weder in der Erinnerungskultur noch in der Forschung, und vielleicht nicht einmal gesehen? Es stimmt sicherlich, dass die vielfältigen und widersprüchlichen Richtungen der deutschen Lebensreform und Reformpädagogik in den 1920ern für Ausländer*innen, zumal wenn sie der deutschen Sprache noch nicht vollständig mächtig waren, schwer zu durchschauen waren. Aber mit Schwaners Schwiegersohn Alfred Ehrentreich hatten die drei indischen Studenten einen Übersetzer, der nicht nur diese Unterschiede in fließendem Englisch erklären konnte, sondern auch ihre politische Position teilte. Zudem bestanden in den 1920er-Jahren in Berlin enge Kontakte zwischen Juden und Muslimen.[5] Die drei Studenten waren mit Gerda Philipsborn befreundet, einer zionistischen Sozialarbeiterin, Kindergärtnerin und Opernsängerin. Im Gegensatz

5 Gerdien Jonker, On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin, Leiden 2020.

zu den rassistischen Positionen ihrer Lehrer dürften ihnen daher Themen wie das erste Pogrom in Berlin 1923, Hitlers Putschversuch im selben Jahr und der Zusammenhang zwischen völkischem Antisemitismus und der zunehmenden Gewalt gegen Jüdinnen und Juden auf den Straßen kaum entgangen sein.

In diesem Aufsatz argumentieren wir, dass die Integration von Gefühlen in das Narrativ es erlaubt, zu verstehen, welche Ideen und Praktiken wahrgenommen, verarbeitet und transportiert wurden und welche nicht. Gefühle, so die These, tragen dazu bei, dass bestimmtes Wissen Plausibilität erlangt und so den Kontext, in dem es entwickelt wurde, transzendieren kann, während anderes Wissen nicht durch Emotionen plausibilisiert und daher auch nicht transferiert wird. Unser Interesse gilt somit der historischen Wirkmacht der Gefühle, vor allem im Bereich der Globalgeschichte. Hierbei erweisen sich Überlegungen, die der Phänomenologie der Gefühle entstammen, als besonders hilfreich. In der Analyse unseres Fallbeispiels der drei indischen Studenten im Berlin der 1920er formulieren wir einen Ansatz, der die Begriffe der Atmosphäre und der Resonanz aufgreift und für eine translokale Geschichte der Gefühle nutzbar macht. Somit verschränken wir die Frage nach der Bedeutung der Gefühle in der Geschichte der Ideen und Praktiken mit der Frage nach ihrer Lokalisierung jenseits einer Dichotomie von Mikro- und Makrogeschichte.[6] Die Kommunikation und die Transferbewegungen, die uns hier interessieren, sind bedingt von emotionalen Plausibilisierungsprozessen, denen atmosphärische Bedingungen und Resonanzmechaniken zugrunde liegen. Diese Prozesse sind hochgradig lokal und zugleich translokal, gleichermaßen abhängig von Kopräsenz wie von Mediation. Während eine Transfergeschichte zwischen Deutschland und Indien plakativ die globale Dimension dieser Interaktionen verdeutlicht, so zeigen wir, dass Gefühle komplexe Skalierungen auf multiplen, sich durchkreuzenden Raumebenen bedingen. Gleiches gilt für die temporale Dimension. Die Diachronie der Vorgänge offenbart ebenso wie ihr räumlicher Charakter eine Komplexität jenseits der simplen Mikro-Makro-Binarität.

Unser Beitrag gliedert sich in zwei empirische Teile und ein umfassendes Fazit. Der folgende Abschnitt ist dem Begriff der Atmosphäre gewidmet und verdeutlicht, wie er zur Analyse des oben skizzierten historischen Problems beitragen kann, nämlich zu erklären, welche Ideen und Praktiken global rezipiert und wirksam werden und welche nicht. Dabei liegt unser Hauptaugenmerk auf der Vermeidung der Annahme eines affektiven Automatismus (dieselbe Atmosphäre kann verschiedene Subjekte unterschiedlich affizieren) und der Ausweitung der Atmosphäre von räumlichen auf mediierte Präsenzen (Atmosphären wirken unterschiedlich, wenn sich Körper im selben Raum befinden, oder wenn sie über Medien vermittelt werden).

6 Die Diskussion der für die Theorieentwürfe einschlägigen Literatur erfolgt weiter unten.

Anschließend greifen wir auf den Begriff der Resonanz zurück, um die emotionale Mechanik der Plausibilisierung zu erklären. Ausgehend von der akustischen Metapher fragen wir nach Gestimmtheit, Schwingung und Klang, die (implizites) Wissen in sozialen Situationen transportieren. Von elementarer Bedeutung für die analytische Kraft des Resonanzbegriffes ist das Ausloten von Resonanzgrenzen und -brüchen. Im Fazit reflektieren wir die vorhergehenden Überlegungen zu Atmosphäre und Resonanz und entwerfen Möglichkeiten einer Neukonzipierung der historiografischen Skalierungsfrage der Räume und Raumverhältnisse historischer Akteure jenseits eines linearen Verhältnisses zwischen Mikro und Makro. Lokal und translokal handelnd etablierten diese Akteure Verbindungen (und Abgrenzungen) zwischen physischen und vermittelten Räumen verschiedener Lagen und Größenordnungen, deren Zusammenhänge und Überkreuzungen nicht auf vertikale Pfade zwischen globalen Strukturen und lokalen Erfahrungen reduziert werden können. Damit knüpfen wir empirisch wie theoretisch an Kris Manjapras Überlegungen zur globalen Verflechtungsgeschichte an, in denen er bereits Zakir Husain und Werner Sombart als Beispiel skizziert hat.[7] Auch uns geht es darum, die Differenzen und Reibungen, die in den Begegnungsräumen der Akteure entstanden sind, nicht in (globaler) Angleichung aufzulösen. Um diese Interaktionen und Aushandlungsprozesse erklären zu können, sind Gefühle von zentraler Bedeutung. Durch den von uns vorgeschlagenen Blick auf Atmosphäre und Resonanz, werden die Akteure in ihrem Handeln und Erfahren plausibel in die Globalgeschichte integriert.

2. Atmosphäre und Resonanz in Präsenz und Vermittlung

2.1 Atmosphäre

Der Begriff der Atmosphäre hat sich in der Philosophie, Anthropologie, der Soziologie und vor allem in der (Human-) Geografie für die Beschreibung räumlicher Affektqualitäten und Gefühlserfahrungen etabliert.[8] Die äußerst unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs beziehen sich dabei mal mehr, mal weniger, auf das Verständnis der Atmosphäre in Hermann Schmitz' „neuer Phänomenolo-

7 Kris Manjapra, Transnational Approaches to Global History. A View from the Study of German–Indian Entanglement, in: German History 32/2 (2014), 274–293.

8 Vgl. exemplarisch Friedlind Riedel/Juha Torvinen (Hg.), Music as Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds, London 2020; Larissa Pfaller/Basil Wiesse (Hg.), Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen, Wiesbaden 2018; Benno Gammerl/Reiner Herrn, Gefühlsräume – Raumgefühle. Perspektiven auf die Verschränkung von emotionalen Praktiken und Topografien der Moderne, in: Sub\urban 3/2 (2015), 7–22.

gie“ und Gernot Böhmes „neuer Ästhetik“. Für Ersteren ist eine Atmosphäre „eine totale oder partielle, in jedem Fall aber umfassende Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird“.[9] Der Fokus ist hier die „leibliche“ Erfahrung, die zwar nicht auf den bloßen physischen Körper reduzierbar, aber von seinem Sensorium abhängig ist. Böhme baut auf dem von Schmitz geprägten Atmosphärenbegriff auf, verschiebt allerdings die Betonung von der individuellen oder kollektiven Wahrnehmung von Atmosphären auf deren Produktion und Rezeption.[10] Hierin bindet er die Atmosphäre wieder ganz bewusst an Dinge und an Akteur*innen, an die „Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen“,[11] und wendet sich gegen die vorhergehende Definition „freischwebender“ Atmosphären quasi-autonomer Funktion. Aus unserer Sicht macht das die Atmosphäre nicht nur historisierbar, sondern vermeidet auch die Normativität eines universellen Körperschemas, das die Erfahrung der Atmosphäre bei Schmitz unweigerlich prägt.[12] Auch wenn die Atmosphäre von außen auf die Akteur*innen wirkt, erlebt sie nicht jeder in der gleichen Weise.

Physische Kopräsenz spielt in unserem Fallbeispiel eine entscheidende Rolle. Gleichzeitig wollen wir uns in unseren Überlegungen nicht auf ausschließlich physische Räume beschränken, sondern der Atmosphäre auch in mediierten, „flächenlosen“ Räumen nachgehen. Hier folgen wir neueren Ansätzen in der Soziologie, wie etwa von Larissa Pfaller und Basil Wiesse, die Stimmungen und Atmosphären des öffentlichen Raumes als nicht nur geografischem Ort zu untersuchen.[13] In unserer Studie schließt das den kulturellen Raum lokal wie global zirkulierender Ideen ein und fragt danach, welche Atmosphären die Kulturkritik oder Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts transportierten. Am Küchentisch des Schwaner-Hauses, in den Hörsälen der Berliner Universität oder auf dem Gelände der Jamia Millia Islamia in Delhi fanden sich unsere Akteure in Atmosphären, die emotionale „Möglichkeitsräume“[14] für die Verhandlung bestimmter Ideen und Praktiken aufspannten.

Auf den ersten Blick waren die Bedingungen im Schwaner-Haus für eine Atmosphäre, die den Austausch von Ideen und Vorstellungen erlaubte, denkbar schlecht.

---

9 Hermann Schmitz, Atmosphären, 2. Aufl., Freiburg/München 2016, 19.

10 Gernot Böhme, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, 7. erw. Aufl., Berlin 2017.

11 Ebd., 34.

12 Friedlind Riedel, Atmosphere, in: Jan Slaby/Christian von Scheve (Hg.), Affective Societies. Key Concepts, London 2019, 85–95, 88.

13 Larissa Pfaller/Basil Wiesse, Affektive Gestimmtheiten in den Sozial- und Kulturwissenschaften, in: dies. (Hg.), Stimmungen und Atmosphären, 2018, 1–23, 1.

14 Jan Slaby, Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. Bausteine einer phänomenologischen Gefühlstheorie, in: Kerstin Andermann/Undine Eberlein (Hg.), Gefühle als Atmosphären. Neue phänomenologische Emotionstheorie, Berlin 2011, 125–138.

Wilhelm Schwaner war nach einer Ausbildung zum Volksschullehrer durch seinen Versuch, das Christentum völkisch neu zu denken, in Konflikt mit der Schulaufsicht geraten. Einer Tätigkeit als Journalist folgte ab 1897 die Herausgabe der Zeitschrift *Der Volkserzieher*, die zu einem erfolgreichen Organ der völkischen Bewegung wurde. Hier kamen konservative Kulturkritik der Moderne und eine schwärmerische Naturverehrung mit Rassenideologie und Antisemitismus zusammen, wenngleich sich Schwaner zum Zeitpunkt der Ankunft der jungen Inder infolge einer engen Freundschaft mit Walter Rathenau schon weitgehend vom Antisemitismus distanziert hatte. Wie viele andere deutsche Bildungsbürger war er aufgrund der Inflation gezwungen, Hausgäste aufzunehmen, am liebsten ausländische, die Zugang zu harter Währung hatten. Während viele auf ihre Logiergäste mit Abneigung und Verachtung blickten – Werner Sombart bekannte, dass er „die Japaner […] nie eigentlich als Menschen angesehen" habe[15] –, entwickelte Schwaner rasch ein herzliches Verhältnis zu den indischen Studenten: „Ich habe nun schon seit 1922 mohammedanische Inder im Hause, die wir durchaus als Familienzugehörige betrachten. An jedem Tage erleben wir aufs neue, wie ernst es diese frommen und reinen Menschen nicht bloß mit dem Studium, sondern auch mit der Religion nehmen." Wenngleich Schwaner völlig selbstverständlich von der deutschen Überlegenheit ausging, denn schließlich waren die Inder „als Brüder und Lehrlinge irgend welchen höheren Wissens und Fühlens" gekommen,[16] waren die Alltagspraktiken, die die Atmosphäre im Schwaner-Haus prägten, egalitärer (nicht egalitär) als es dieses Zitat suggeriert: Die Studenten durften die Küche benutzen, um indische Gerichte zuzubereiten und teilten diese mit der Familie. Im Berlin jener Jahre war das ein seltenes Privileg. Als überzeugter Gandhianer hatte sich Zakir Husain dem Spinnen zugewandt. Schwaner besorgte ihm daraufhin ein Spinnrad, und fortan verbrachte der indische Gast viele Nachmittage im Garten des Schwaner-Hauses spinnend. Diese Körperpraxis verband ihn emotional mit der indischen Nationalbewegung, zugleich war sie gestützt auf die Materialität des deutschen Spinnrades und die Anerkennung seiner Gastfamilie für seine Ziele.

Noch leichter war der Kontakt zu den Gleichaltrigen. Zwischen Schwaners Tochter Annelie, ihrem späteren Ehemann Alfred Ehrentreich und den jungen Männern entspann sich eine Freundschaft, die bis an ihr Lebensende andauerte. Annelie und Mujeeb erteilten sich gegenseitig Sprachunterricht. Sie war es auch, die ihm deutsche Benimmregeln erklärte. Beide verband darüber hinaus eine leidenschaftliche Liebe zur Musik.[17] Ehrentreich, der zunächst als Lehrer an der Freien Schulgemeinde

15 Friedrich Lenger, Werner Sombart 1863–1941. Eine Biographie, München 2012, 266.

16 Wilhelm Schwaner, Einleitung zu Sadr-ud-Din, Der islamische Mensch, in: Der Volkserzieher 28/4 (1924), 32–36.

17 Mujeeb Sahib ki khud navisht savaneh, 1986, 32.

Wickersdorf arbeitete und dann zu Fritz Karsens sozialistisch geprägter Schule für Arbeiter in Neukölln wechselte, teilte mit ihnen die Begeisterung für neue Formen der Erziehung. Auch hier war der Austausch gegenseitig: Ehrentreich nahm seine neuen Freunde mit nach Wickersdorf, wo sie nicht nur den Alltag eines reformpädagogischen Landschulheims erlebten, sondern auch mit den Schülern und Lehrern über die indische Nationalbewegung sprachen. Zakir Husain, der den Kontakt zur Jamia aufrechterhielt, teilte seine neuen Erfahrungen in „Briefen aus Deutschland", übersetzte Artikel von Schwaner und Ehrentreich ins Urdu und ließ sie in der Zeitschrift *Jamia* veröffentlichen.

Der Raum des Hauses weitet sich, wenn wir die Universität in den Blick nehmen, ohne dass sich diese beiden Räume als dichotomisch, etwa als privat und öffentlich konzipieren lassen. Vielmehr waren sie in vielfacher Weise verschränkt, nicht nur durch die Personen, die in den Räumen verkehrten, sondern auch atmosphärisch. Abid Husain erinnert sich, wie er Ende 1923 im Zuge einer Kältewelle in Berlin schwer erkrankte. Dank der Pflege von Frau Schwaner überlebte er. In dieser Situation wandte sich Schwaner an seinen Freund Spranger, „dass ein junger Mann von jenseits der sieben Ozeane seinen Namen gehört habe und von Bharat Varsh [Indien] gekommen sei, um zu seinen Füßen zu lernen. Er sei sehr krank geworden und noch nicht wieder bei Kräften. Es ist Ihre Pflicht herzukommen, um ihn mit Ihren Gebeten auf die erste Stufe zu heben."[18] Spranger schrieb ihm daraufhin einen ermunternden Brief, nahm ihn als Doktoranden an und versprach ihm, sie würden sein Thema diskutieren, sobald er wieder ganz gesund sei.

Nach der Publikation seiner *Psychologie des Jugendalters* (1924) war Spranger als Autorität für die Probleme der Jugendlichen gefeiert worden, von sexuellen Nöten bis zu religiösen Zweifeln, sich einfühlend in ihre Sehnsucht nach Verstandenwerden. Bei genauerem Lesen geht es nicht um alle Jugendlichen, sondern nur um männliche und um deutsche. Spranger räumt ein, dass einiges zwar auch für englische, französische und amerikanische Jugendliche gelten könne, keinesfalls aber für jüdische und russische, denen gegenüber sich „das mahnende Gefühl weitgehender Fremdheit" einstellen würde.[19]

Es ist schwierig, die Atmosphäre an diesem Lehrstuhl – oder zumindest, wie die indischen Studenten sie wahrgenommen haben – präzise zu erfassen, da die Aussagen sich über die Jahre hinweg verschieben. In der Einleitung zu seiner Übersetzung der *Psychologie* (1928) zeichnet Abid Husain ein idealisierendes Bild seines akademischen Lehrers. Deutsche Professoren sähen ihre Aufgabe nicht nur in der Wissens-

18 Mahdi, Hayat-e Abid, 1984, 72. Diese Lebenserinnerungen wurden von seiner Nichte herausgegeben, die zugrundeliegenden autobiografischen Texte lassen sich bisher nicht datieren.

19 Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters, Heidelberg 1924, 39.

vermittlung, sondern führten die Studenten in jeden Bereich des Lebens ein. Gerade Spranger, der von einem Kreis junger Männer umgeben war, die ihn sehr verehrten, habe zu jedem Studenten eine liebevolle Beziehung, scherze mit ihnen und lehrte sie wie ein älterer Bruder. Sie suchten seinen Rat in allen Fragen, er helfe ihnen mit Liebe und Mitgefühl und lasse die Nähe auch im privaten Bereich zu.[20] Dem steht entgegen, dass derselbe Abid Husain in seiner (späteren) Autobiografie beiläufig erwähnt, er habe Spranger nach dem Anfangsgespräch erst nach Abschluss seiner Promotion wieder zu einem persönlichen Gespräch getroffen.[21] Ohne dass einer von ihnen es in seinen Erinnerungen thematisiert, scheint Exklusion aufgrund von Herkunft, Rasse oder Religion an der Universität möglicherweise wesentlich bedeutender gewesen zu sein als im privaten Freundeskreis. Diese Atmosphäre lässt es jedoch offen, ob die Studenten hierauf mit einem emotionalen Rückzug aus der Beziehung reagierten, oder ob sie im Gegenteil ihre Bemühungen um Zugehörigkeit intensivierten.

Das Machtgefälle zwischen Professoren und Studenten und zwischen Deutschen und nicht (west-)europäischen Ausländern verschränkte sich in den Jahren der Inflation mit der in die entgegengesetzte Richtung wirkenden wirtschaftlichen Macht. Nicht nur baten die Studenten ihre Professoren regelmäßig zum Tee, wir wissen auch von zumindest einer Gelegenheit, bei der die indischen Studenten die Elite der Berliner Professorenschaft zum Empfang ins Hotel Bristol am Kurfürstendamm einluden.[22]

Die Atmosphären im Haus und an der Universität basierten auf einer unmittelbaren, körperlichen Kopräsenz der Akteur*innen. Es ist diese Atmosphäre des gemeinsamen Raums, die es für unseren Ansatz einleuchtend erscheinen lässt, dass Affekte nicht (nur) auf ein Innen begrenzt sind, sondern vielmehr im Zusammenwirken von Innen und Außen, von Handelnden, Dingen und Räumen entstehen.[23] Zugleich sind diese Räume der Kopräsenz nicht autonom, sondern auch durch Mediation und Diskurs aufgespannt und ihrerseits in die Atmosphären größerer materieller und begrifflicher Räume eingebettet. Damit sind sie nicht nur über Skalen hinweg verschachtelt, sondern bringen sich, jenseits einer unidirektionalen Kausalität, auch gegenseitig hervor: Jede Atmosphäre in Kopräsenz ruht auf einer Atmosphäre, die der Vermittlung durch Texte oder andere semantische Systeme bedarf; diese ist zugleich an vielfältigen Orten von Kopräsenz durchsetzt und beeinflusst.

20 Abid Husain, Nafsiyat-e unfuvan-e shabab [Einleitung zur Übersetzung von Sprangers Psychologie des Jugendalters], Delhi 1928, o. S.

21 Mehdi, Hayat-e Abid, 1984, 74.

22 Khwaja Ahmad Hamied, An Autobiography. A Life to Remember, Bombay 1972, 48 f.

23 Jan Slaby, Emotions and the Extended Mind, in: Christian von Scheve/Mikko Salmela (Hg.), Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology, Oxford 2014, 32–46; Frederik Schröer/Laura Otis, Feeling Environments: Emotions Beyond Human Interiority, in: Geschichte und Gesellschaft 49/1 (2023), 138–158.

Die Atmosphäre, die sowohl das Schwaner-Haus als auch die Universität umfasste, war geprägt durch die Vorstellungen, Begriffe und Praktiken der Zivilisations- und Kulturkritik seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, und gerade auch den damit verbundenen Emotionen: der Sorge, dass die Moderne den Menschen sich selbst entfremden würde, der Sehnsucht nach Erlösung und der Hoffnung auf die Schaffung eines neuen Menschen.[24] Diese Vorstellungen und emotionalen Haltungen prägten die deutsche Lebensreformbewegung, deren völkisch-nationalem Flügel sich Schwaner und Spranger zugehörig fühlten. Sie waren aber auch zentral für Rabindranath Tagore und Mohandas Karamchand Gandhi, die ihrerseits im Dialog mit der europäisch-amerikanischen Zivilisationskritik standen, von Tolstoi bis zu Thoreau und Ruskin und den Theosophen (die ihrerseits wiederum unter anderem eine indische Genealogie für sich reklamierten).[25] Unser Interesse gilt hier vorrangig der emotionalen Dimension dieser vermeintlich primär intellektuellen globalen Narrative und Strömungen.

Die Atmosphäre, die durch diese Initiativen geschaffen wurde, war in keiner Weise homogen, weder im globalen Kontext noch in den einzelnen Ländern oder Städten. Dennoch schuf der Bezug auf die gleichen oder zumindest ähnlichen Begriffe und Praktiken einen emotionalen Möglichkeitsraum, der in alle genannten Richtungen anschlussfähig war. Ein wichtiger Grund, weshalb die indischen Studenten sich im Schwaner-Haus heimisch fühlten und warum sie auch – allen politischen Differenzen zum Trotz – mit Spranger Gemeinsamkeiten zu erkennen vermochten, war ihre vorgängige Vertrautheit mit der Modernekritik, mit deren Begriffen, Praktiken und Emotionen. Die Ablehnung der modernen Technologie, das Misstrauen gegenüber den Städten, die Rückkehr zu nationalen Ursprüngen, die das Dorf und die Bauern verkörperten: All das war ihnen von Gandhi, in anderer Weise auch von Tagore her vertraut, auch wenn sie nicht jeden Aspekt teilten. Zugleich wurden Gandhi und Tagore im Berlin der Weimarer Zeit als Propheten aus dem Orient verehrt, auf die sich Erlösungshoffnungen richteten.[26] Tagores Besuche in der Stadt hatten ein weites Publikum mobilisiert, die deutschen Übersetzungen

24 Für die Weimarer Zeit ein immer noch lesenswerter Klassiker ist Peter Gay, Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933, übersetzt von Helmut Lindemann, Frankfurt am Main 1968. Zu den Gemeinsamkeiten in Vorstellungen und Praktiken über die völkische Bewegung hinaus siehe Anna Danilina, Ethiken der Essenz. Eine Emotions- und Körpergeschichte der Rasse in inneren Kolonien (1890–1933), Göttingen 2023.

25 Karuna Mantena, On Gandhi's Critique of the State. Sources, Contexts, Conjunctures, in: Modern Intellectual History 9 (2012), 535–563; Leela Gandhi, Affective Communities. Anticolonial Thought and the Politics of Friendship, Ranikhet 2006; Elija Horn, Indien als Erzieher. Orientalismus in der deutschen Reformpädagogik und Jugendbewegung 1918–1933, Bad Heilbronn 2018.

26 Suzanne Marchand, Eastern Wisdom in an Era of Western Despair. Orientalism in 1920s Central Europe, in: Peter E. Gordon/John P. McCormick (Hg.), Weimar Thought. A Contested Legacy, Princeton 2013, 341–360.

seiner Bücher verkauften sich massenhaft.[27] Zakir Husain und Alfred Ehrentreich brachten ihrerseits einen Band mit Übersetzungen der *Botschaft des Mahatma Gandhi* heraus,[28] der sich einreihte in die über 100 deutschsprachigen Veröffentlichungen zu Gandhi in den 1920er-Jahren.

Besonders deutlich wird diese globale Verschränkung der Atmosphären anhand der Verhandlungen zwischen Deutschen und Indern zum Thema Antikolonialismus. Bereits zu Beginn des Ersten Weltkrieges hatten Teile der indischen Nationalbewegung den Kontakt zu Deutschland gesucht – ein Angebot, das bereitwillig aufgenommen wurde, versprach es doch eine Schwächung Großbritanniens. Diese Gemeinsamkeit der Interessen setzte sich in den 1920er-Jahren fort. Der rechte Rand der Lebensreformbewegung und Reformpädagogik teilte die Empörung der nationalistischen Rechten über die „Schmach von Versailles", die Deutschland nicht nur der eigenen Kolonien beraubt, sondern das Land in eine quasi-koloniale Abhängigkeit von Frankreich und Großbritannien gebracht habe. Ähnlich wie die Topoi der Moderne- und Kulturkritik war dieses Narrativ für die indischen Studenten emotional zugänglich, da sie ihrerseits im Widerstand gegen den Friedensvertrag von Sèvres und im Eintreten der indischen Unabhängigkeitsbewegung für den Kalifen politisch sozialisiert worden waren. So erzeugten geteilte Emotionen der Empörung, Ablehnung und Schmach eine antikoloniale Atmosphäre, die einen Austausch über andere ideologische Unterschiede hinweg möglich machte. Wie wir gesehen haben, wurden inhaltliche Differenzen dabei in spezifischen Interaktionen relativiert und emotional überbrückt. Eine geteilte Atmosphäre vermag es aber, darüber hinaus auch inhaltlich Widersprüchlichem Plausibilität zu verleihen, indem das gemeinsame Fühlen geteilte Seinsweisen und moralische Orientierungen zu suggerieren vermochte.

2.2 Resonanz

Um die emotionalen Plausibilisierungsprozesse, die in den von uns beschriebenen translokal verschränkten Atmosphärenräumen ermöglicht wurden, näher zu erklären, greifen wir nun den Begriff der Resonanz auf. Maßgeblich zuzuschreiben ist der aktuelle „Resonanzboom" der soziologischen Arbeit Hartmut Rosas.[29] Für Rosa beschreibt die Resonanz eine „Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren", wobei er betont, dass es

27 Rabindranath Tagore in Berlin, in: Damals, 2.6.1921, https://www.wissenschaft.de/zeitpunkte/2-juni-rabindranath-tagore-in-berlin/.

28 Mohandas Karamchand Gandhi, Die Botschaft des Mahatma Gandhi, übersetzt und eingeleitet von Zakir Husain und Alfred Ehrentreich, Berlin 1924.

29 Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2019.

sich dabei nicht um einen emotionalen Zustand, sondern um einen „Beziehungsmodus“ handelt, der nicht in einer „Echo-, sondern eine[r] Antwortbeziehung“ besteht.[30] Während für Rosa die Subjekt-Welt-Beziehung im Vordergrund der Resonanzfrage steht, wird der Begriff anderswo vor allem mit Hinblick auf intersubjektive Beziehungen verwendet. Rainer Mühlhoff beschreibt „affektive Resonanz“ als primär (wenn auch nicht ausschließlich) auf dyadische Interaktionen fokussiert.[31] Dabei betont er, ähnlich wie Rosa, dass die Resonanz keine linearen Interaktionen, vielmehr asymmetrische Formen der Reziprozität beschreibt, in denen er (in Abgrenzung zu Rosa) „micro modalities of power“ ergründet.[32]

Wir wollen hier einen Schritt zurücktreten und die Resonanz in ihrem semantischen Feld erkunden, das gerade im Deutschen und in Bezug auf Gefühle stark akustisch geprägt ist, wie Marie Louise Herzfeld-Schild betont.[33] Die akustische Resonanz beschreibt das gemeinsame Schwingen zweier Gegenstände, z. B. zweier Saiten, die durch gegenseitige Kraftübertragungen ausgelöst und unterhalten wird. Voraussetzung dabei ist die passende Gestimmtheit der Saiten, welche die Resonanzschwingung erst ermöglicht. Ganz ähnlich ist es in emotionalen „Stimmungen“ und der Resonanz in Atmosphären, die auf der „Gestimmtheit“ der Wahrnehmenden basiert und sie gleichsam beeinflusst.[34] Eine geteilte Atmosphäre, transportiert mittels einer globalen kulturellen Formation wie der Modernekritik, kann unserer Hypothese nach eine gemeinsame Einstimmung in Resonanz ermöglichen. Dabei ist die Gleichschwingung kein Gleichmacher – Saiten verschiedener Materialien (Stahl, Nylon, Darm, Seide) behalten auch in gleicher Frequenz ihre jeweils eigenen akustischen Eigenschaften. Soziale, kulturelle und andere Differenzen bleiben in der Resonanz bestehen, bilden sich ab und begrenzen sie.

Resonanz in (und nach) Begegnungssituationen wie unserem Fallbeispiel der indischen Studenten in Berlin gründet daher maßgeblich in einer Einstimmung sowohl innerhalb physischer Räume als auch über die atmosphärischen Qualitäten bereits geteilter oder anschlussfähiger Narrative wie etwa der Modernekritik. Unser

30 Ebd., 298.

31 Rainer Mühlhoff, Affective Resonance, in: Slaby/Scheve (Hg.), Affective Societies, 2019, 189–199, 190.

32 Ebd., 189 f., 197.

33 Marie Louise Herzfeld-Schild, Resonanz und Stimmung. Musikalische Paradigmen im historischen Spannungsfeld von Anthropologie, Ästhetik und Physiologie, in: Thiemo Breyer u. a. (Hg.), Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung. Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst, Bielefeld 2017, 127–144; für eine Anwendung siehe auch Karla Berrens, An Emotional Cartography of Resonance, in: Emotion, Space and Society 20 (2016), 75–81.

34 Clemens Albrecht, Implizites Wissen über Atmosphären, in: Barbara Wolf/Christin Julmi (Hg.), Die Macht der Atmosphären, Baden-Baden 2021, 201–219; Pfaller/Wiesse, Affektive Gestimmtheiten, 2018; Undine Eberlein, Leibliche Resonanz. Phänomenologische und andere Annäherungen, in: Andermann/Eberlein (Hg.), Gefühle als Atmosphären, 2011, 41–52.

besonderes Interesse an der Resonanz liegt nun in ihrer Wirkungsweise, in solchen Situationen den Austausch von Ideen und Praktiken nicht nur zu ermöglichen, sondern mit Plausibilität auszustatten. Plausibilisierungspraktiken sind, so unterstreicht die rezente Forschung, historisch und kulturell hochgradig wandelbar.[35] Die Bedeutung der Gefühle in der Plausibilisierung allerdings hat bisher weniger Aufmerksamkeit erhalten. Doch wie Anne Fleig und Christian von Scheve betonen, sind es gerade die – jeder Kommunikation inhärenten – emotionalen bzw. affektiven Dynamiken, die das Erzeugen und Ausbleiben von Resonanz erklären und damit einen Austausch von Ideen und Praktiken ermöglichen oder verhindern.[36]

In ihrem Buch *Affective Communities* analysiert Leela Gandhi anhand der Kategorie der Freundschaft zum Ersten, wie in der imperialen Metropole von Einzelnen nach neuen Wegen des Umgangs mit Differenz gesucht wurde, die neue Gemeinschaften jenseits der Dichotomie von kolonial und kolonisiert ermöglichen sollten und in einigen Fällen auch tatsächlich ermöglicht haben.[37] Zum Zweiten waren es persönliche Freundschaften, die die verschiedenen Bewegungen und ihre Gemeinschaftsbildungen miteinander verknüpften, von den Homosexuellen, den Suffragetten, den Tierschützern, zu den Anhänger*innen eines orientalischen Mystizismus und den Antikolonialist*innen. In dem von uns vorgeschlagenen Vokabular könnte man sagen, dass die Identifikation mit diesen Bewegungen eine gemeinsame emotionale Gestimmtheit hervorbrachte. Diese Stimmung erlaubte auf der personalen Ebene ein gegenseitiges Mitschwingen, das die gefühlte Basis der Freundschaft wurde. In diesem emotionalen Möglichkeitsraum nun konnte die Resonanz auch auf der intellektuellen Seite Verbindungen zwischen Ansätzen herstellen, die sich auf den ersten Blick mit ganz unterschiedlichen Phänomenen beschäftigten.

Die Analyse des Verhältnisses der drei indischen Studenten und ihrer deutschen Mentoren und akademischen Lehrer mithilfe des Resonanzbegriffs geht noch einen Schritt weiter: In den Fällen, die Leela Gandhi untersucht, schuf die emotionale Resonanz Verbindungen zwischen Bewegungen, die zwar unverbunden, aber nicht antagonistisch waren. In unserem Fallbeispiel hingegen ist das zentrale Argument, dass Resonanz es zu erklären vermag, warum die Studenten, antikolonial und sich politisch im linken Spektrum verordnend, ihre Lehrer, die dem rechten Rand der völkischen Bewegung entstammten, nicht nur persönlich verehrten, son-

35 Birte Förster/Silke Schwandt, Plausibilisierung und Evidenz. Dynamiken und Praktiken von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Einführung, in: Antje Flüchter u. a. (Hg.), Plausibilisierung und Evidenz. Dynamiken und Praktiken von der Antike bis zur Gegenwart, London 2024, 11–23.

36 Anne Fleig/Christian von Scheve, Introduction. Public Spheres of Resonance – Constellations of Affect and Language, in: dies. (Hg.), Public Spheres of Resonance. Constellations of Affect and Language, London/New York 2019, 1–16.

37 Gandhi, Affective Communities, 2006.

dern auch betonten, wie prägend ihr Gedankengut für die eigene Entwicklung und die der Jamia Millia gewesen sei. Dies geschah nicht nur in Berlin und unmittelbar nach ihrer Rückkehr, sondern auch in den 1930er-Jahren und nach dem Krieg. Die emotionale Resonanz, so die These, beeinflusste nicht nur die Bereiche, in denen Ähnlichkeit zum Mitschwingen führte. Das Aufeinander-Einschwingen in einem Bereich machte es wahrscheinlich, dass auch andere Inhalte mittransportiert wurden und durch die Resonanz Plausibilität erhielten. Die Atmosphäre des Schwaner-Hauses und der Universität, der gemeinsamen Verortung in der Zivilisations- und Modernekritik und der geteilten Erfahrung mit den Pariser Vorortverträgen nach dem Ersten Weltkrieg erzeugten eine starke Resonanz. Dies bewirkte, dass die anderen Elemente, die nicht resonierten oder sogar potenziell eine Dissonanz erzeugten, entweder übertönt wurden und kein Gehör erlangten oder so interpretiert wurden, dass sie das kohärente Ganze nicht infrage stellten.

Resonanz, das wird hier schon deutlich, ist nur in seltenen Grenzfällen allumfassend. Die Klänge, die übertönt werden, verschwinden dadurch nicht und bieten in einem anderen Raum, im Kontakt mit anderen Saiten, die Möglichkeit alternativer Resonanzen. Diese Resonanzen können die Akteure interpretativ zueinander in Beziehung setzen, sie können aber auch darauf verzichten, die Widersprüche zu benennen. Anders als in der Musik ist es möglich, dass hier Resonanzen zudem einseitig als solche wahrgenommen werden.

Als Beispiel hierfür mag die gemeinsame Erfahrung der Niederlage im Krieg gelten, infolge derer Deutschland nicht nur seine Stellung als Kolonialmacht eingebüßt hatte, sondern, wie vor allem in rechten Kreisen betont wurde, selbst zu einer Kolonie insbesondere Großbritanniens geworden war. Auf Seiten der indischen Nationalisten wurde diese deutsche Interpretation als ein Angebot der Solidarität mit den kolonisierten Völkern gelesen. Dies führte zu einer Resonanz, die bis weit in den Zweiten Weltkrieg bestimmend für die Sympathie gegenüber dem Deutschen Reich wurde.[38] Wenngleich die deutsche Außenpolitik versuchte, diese Emotionen auf Seiten der Kolonisierten für die eigenen Interessen zu instrumentalisieren – in Indien, aber auch in der Türkei und in der arabischen Welt – waren Empathie und Solidarität mit den Kolonisierten im deutschen öffentlichen Diskurs nur in geringem Maße prägend. Die Fortdauer von Vorstellungen einer hierarchisch organisierten Weltordnung mit Europäern*innen als Kolonialherr*innen an der Spitze führte dazu, dass nicht Resonanz und eine „affective community" mit den Kolonisierten entstanden, sondern vielmehr Widerstreben und Scham darüber, sich jetzt in einer

38 Maria Framke, Delhi–Rom–Berlin. Die indische Wahrnehmung von Faschismus und Nationalismus 1922–1939, Darmstadt 2013; Sugato Bose, His Majesty's Opponent. Subhas Chandra Bose and India's Struggle Against Empire, Cambridge, MA 2011.

Kategorie mit den immer noch verachteten Farbigen wiederzufinden.[39] Mujeeb thematisiert Erfahrungen von Alltagsrassismus in seinen Erinnerungen, jedoch nur in Bezug auf seine Zeit in Oxford.[40] In Berlin sei er lediglich einmal im Zug angepöbelt worden, als ihn jemand für einen Juden hielt. Jedoch solidarisierten sich die Mitreisenden mit ihm und er vermochte zu erklären, dass er Inder sei.[41] Damit war der Fall offenbar für ihn erledigt. Dass es tatsächlich keine rassistische Anfeindung oder Ausgrenzung gab, scheint angesichts der Häufigkeit, mit der Rasse in den Schriften seiner Lehrer thematisiert wurde, eher unwahrscheinlich. Rassismus und Rassenideologien stellen, wie die Modernekritik (und damit verbunden), globale kulturelle Formationen dar, die wirkmächtige und gewalttätige Atmosphären erzeugten und die Einschwingung ihrer Anhänger*innen ermöglichten.[42] Dass Mujeeb als potenzielles Opfer dazu schweigt, kann in Anbetracht der lautstarken Präsenz dieser Diskurse und Praktiken im Deutschland der Zeit als bewusster Resonanzbruch mit dem gesamten Themenkomplex verstanden werden.

Anders stellen sich die Spannungen und Brüche in der durch Resonanz geschaffenen *affective community* in den Texten Abid Husains dar, in denen sich emotionale Räume sehr unterschiedlicher Größenordnungen überkreuzen. Wie Zakir Husain und Mujeeb betont auch er, wie sehr er von seinen deutschen akademischen Lehrern beeinflusst worden war und wie viel er ihnen verdankte. Mit seiner Übersetzung von Sprangers *Psychologie* ging er sogar noch einen Schritt weiter und suggerierte, dass die Gemeinschaft der Urdu-Leser*innen von ihm lernen könne und solle. Wir haben oben bereits gesehen, wie Abid Husain in der Einleitung das Bild Sprangers als eines gütigen Pädagogen zeichnete, der seinen Studenten auch außerhalb des Hörsaals liebevoll zugewandt war. Zum Teil mag diese Beschreibung dem Genre geschuldet sein. In seiner Autobiografie wird diese Resonanz ironisch gebrochen, wenn er von seinen Interaktionen mit Deutschen in Berlin berichtet. Dies beginnt mit dem Rückblick auf seine schwere Influenza, die die Hinzuziehung einer Krankenschwester nötig machte, die ihn hingebungsvoll versorgte. „Sie war zum Glück eine Meisterin ihres Faches und verrichtete ihre Arbeit mit Kompetenz und Eifer. Aber zugleich war sie Missionarin und verstand es als ihre Pflicht, auf meine spirituelle Erlösung zu achten. Deshalb versuchte sie zu verhindern, dass ich starb, bevor ich den [christlichen] Glauben angenommen hatte und so in die Hölle kam."[43]

39 Sean Andrew Wempe, Revenants of the German Empire. Colonial Germans, Imperialism, and the League of Nations, Oxford 2019.

40 Faruqi, Mujeeb Sahib, 1986, 28.

41 Ebd., 33.

42 Siehe hierzu und zur „Rassifizierung" in der Affekt- und Körpergeschichte Danilina, Ethiken der Essenz, 2023, insbes. 379–397, sowie den Beitrag der Autorin in diesem Heft.

43 Mehdi, Hayat-e Abid, 1984, 71.

Schwaner wird als *buzurg*, als verehrungswürdige Autorität, eingeführt, der sich die Aufgabe gestellt hatte, das deutsche Volk auf die Höhe seiner vorchristlichen Spiritualität zurückzuführen, und der die Gabe besaß, die Zukunft im Traum zu erschauen.

> „Auf mich hatte er von Anfang an die Hoffnung gesetzt, dass ich sicherlich die Eigenschaften der indischen Sadhus [eines hinduistischen Asketen] verkörpern würde. Als sich herausstellte, dass dies ganz und gar nicht der Fall war, wurde er sehr traurig und ich fiel in seinem Ansehen. Aber da ich ein Fremder war, hatte er Mitgefühl mit mir. Vielleicht hatte er auch im Traum gesehen, dass ich von der Krankheit nicht wieder genesen würde, und sein Erbarmen galt der Tatsache, dass der arme indische Student in der Fremde sterben müsse."[44]

In Abid Husains Körper durchkreuzen sich Zuschreibungen (Sadhu, Todgeweihter) sowie Zustände und Eigenschaften (Patient, Ausländer, Muslim), die verschiedene Raumebenen (Krankenbett, Schwaner-Haus, deutsche Nation, Indien) miteinander verbinden. Gerade diese Verschränkung von Selbst- und Fremdzuschreibungen zeigt die Grenzen der Resonanz – Dissonanzen, die Husain mittels ironischer Betrachtung (seiner selbst ebenso wie Schwaners als hellsichtigem Lehrmeister) scheinbar entkräftet. Spranger, in anderen Kontexten als die prägende Kraft der Berliner Jahre apostrophiert, kommt außer in den wenigen Sätzen, die beschreiben, wie der Kontakt durch die Vermittlung Schwaners zustande gekommen war, überhaupt nicht vor.

Emotionale Resonanz, das konnten die Beispiele zeigen, vermag Wissen zu transportieren, auch jenseits der Bereiche, die so ähnlich gestimmt sind, dass sie sich gegenseitig in Schwingungen versetzen. Die Gefühle sind dabei weder ausschließlich dem subjektiven Innenraum noch der äußerlichen Atmosphäre zuzuordnen, sondern funktionieren jenseits der Dichotomien von innen/außen, subjektiv/objektiv und Unmittelbarkeit/Repräsentation. Doch schafft dies keinen Automatismus, der die Möglichkeit zur Selektion durch die Akteure außer Kraft setzen würde. Die Resonanz kann unmittelbar wirken und Wissen schaffen, das implizit bleibt; sie kann aber auch von den Akteuren gebrochen werden, sei es in Abwehr, durch Ironie, oder dadurch, dass das Wissen explizit gemacht und damit anderen Strategien der Verhandlung zugänglich gemacht wird. Die reformpädagogischen Strömungen, die für die Jamia letztlich wirkmächtig wurden, waren nur zu einem geringen Teil die Lehren von Schwaner, Spranger und Kerschensteiner. Weitaus wichtiger waren diejenigen, die den Studenten in den Diskussionen mit Alfred Ehrentreich begegneten: die sozialistische Arbeiterschule Fritz Karsens und des Bundes entschiedener

44 Ebd., 72.

Schulreformer.[45] Etwas später kam die Begegnung mit der Ideenwelt John Deweys und dem Projektmodell[46] hinzu.

3. Fazit: Gefühle in der Globalgeschichte jenseits linearer Räume

Unser Beispiel der drei indischen Studenten im Berlin der 1920er hat gezeigt, dass Gefühle und Atmosphären für eine globale Geschichte persönlicher Beziehungen und intellektueller wie praxeologischer Transferprozesse von maßgeblicher Bedeutung sind. Dabei hat sich herausgestellt, dass die von globalen Formationen wie der Modernekritik geschaffenen emotionalen Möglichkeitsräume eine Resonanz ermöglichen können, die diese Transfers plausibilisiert – und das auch über den Bereich hinaus, der ursprünglich die Resonanz ausgelöst hat. Gleichwohl kann diese Resonanz ausbleiben oder gebrochen werden. Wie wir gesehen haben, fanden diese Prozesse in verschiedenen Räumen statt – vom Schwaner-Haus im Berliner Süden zur Universität Berlin und der Jamia Millia Islamia in Delhi, aber auch in den medial vermittelten Räumen der Modernekritik, der Reformpädagogik oder des Antikolonialismus. Die Phänomenologie der Gefühle und Begriffe wie Atmosphäre und Resonanz setzen Körper und Räume, ob physisch oder vermittelt, voraus. Das historische Verhältnis dieser Räume zueinander aber ist komplex, und der analytische Blick braucht ein theoretisches Raumverständnis, das der Komplexität der Phänomene gerecht wird. Dies führt uns zurück auf die eingangs aufgeworfene Thematisierung der Größenordnungen in der Geschichte und damit zur Frage der Zweckmäßigkeit der Kategorien Mikro und Makro.

Sebastian Conrad hat die analytische Operation der Skalierungswechsel (*scale shifts*) als elementaren Bestandteil einer Globalgeschichte beschrieben, die mit dem Rückgriff auf Jacques Revels *jeux d'échelles* die Probleme einer nationalistisch oder anders begrenzten „container-history" überwindet.[47] Revels vielzitiertes „Leiternspiel", eine Verteidigung der Mikrogeschichte italienischer Tradition gegenüber der Makrogeschichte der französischen *Annales*, unterstreicht, dass gerade das Wechseln zwischen den Skalen oder Größenordnungen der Betrachtung für die Geschichts-

45 Armin Bernhard/Jürgen Eierdanz (Hg.), Der Bund Entschiedener Schulreformer. Eine verdrängte Tradition demokratischer Pädagogik und Bildungspolitik, Frankfurt am Main 1991; Gerd Radde, Fritz Karsen. Ein Berliner Schulreformer der Weimarer Zeit, Berlin 1973.

46 Dewey schlägt im Projektmodell vor, die herkömmlichen Unterrichtsstunden, in denen nach Fächern getrennt Wissen vermittelt wird, durch übergreifende Projekte zu ersetzen, in denen die Schüler Wissen und Fertigkeiten selbst erarbeiten können.

47 Sebastian Conrad, What Is Global History?, Princeton 2016, 136 f. Zur komplexen Semantik des englischen Begriffs *scale* siehe auch Luise Porst/Patrick Sakdapolrak, How Scale Matters in Translocality. Uses and Potentials of Scale in Translocal Research, in: Erdkunde 71/2 (2017), 111–126.

schreibung elementar ist.[48] Dabei fällt auf, dass das *jeux d'échelles* beharrlich als lineare Operation dargestellt wird. So sprechen Struck, Ferris und Revel auch 2011 vom „Herein-" und „Herauszoomen" – eine vielbenutzte Metapher, die auch Harald Fischer-Tiné in seinem Plädoyer für eine globale Mikrogeschichte wiederholt verwendet.[49] Ein Teleobjektiv vergrößert und verkleinert optisch linear mit der Verstellung der Brennweite seiner Linsen.[50] Doch bei aller Liebe zu Metaphern führt diese in die Irre. Es führt kein linearer Pfad vom Mikro zum Makro und zurück, vom Schwaner'schen Küchentisch in den universitären Hörsaal und von dort in die deutsche oder globale Öffentlichkeit. Die Räume der Geschichte liegen nicht ordentlich vertikal oder horizontal gereiht oder geschichtet.

Der Begriff der Translokalität, bereits weiter oben verwendet, thematisiert ebendiese skalare Vielfalt und betont die Rolle individueller und gemeinsamer Situiertheit in der Produktion von Lokalität.[51] Wie Ulrike Freitag und Achim von Oppen dargelegt haben, bringt Translokalität als Forschungsperspektive und Forschungsgegenstand gerade das Verhältnis zwischen „den von ihr geprägten konkreten oder abstrakten Orten oder Räumen" in den Blick.[52] Die Räume, in denen sich unsere Akteur*innen lokalisiert und bewegt haben, weisen nicht nur verschiedene Größenordnungen auf, sie durchkreuzen und verschränken sich. Damit wird deutlich, dass unser Verständnis von *scale* nicht auf euklidischen Raumvorstellungen beruhen kann, sondern dass wir eher M. C. Eschers perspektivisch nonlineare Treppenräume durchschreiten.[53] Grundlegend dabei ist, dass es nur dann Sinn macht, derartige Raumgrößen zu besprechen, wenn die genannten Räume tatsächlich in Beziehung zueinander standen, tatsächlich verflochten waren im Sinne einer *entangled*

48 Jacques Revel, Micro-Analyse et Construction du Social [Mikroanalyse und Konstruktion des Sozialen], in: Jacques Revel (Hg.), Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'experience [Das Spiel mit Skalen. Von der Mikroanalyse zur Erfahrung], Paris 1996, 15–36.

49 Bernhard Struck/Kate Ferris/Jacques Revel, Introduction: Space and Scale in Transnational History, in: The International History Review 33/4 (2011), 573–584; Harald Fischer-Tiné, Marrying Global History with South Asian History. Potential and Limits of Global Microhistory in a Regional Inflection, in: Comparativ 29/2 (2019), 52–77.

50 Fischer-Tiné, wie andere, greift diese Metapher direkt auf, wenn er vom „widening of the lens" spricht, ebd., 73, 75.

51 Ulrike Freitag/Achim von Oppen, ‚Translocality', an Approach to Connection and Transfer in Area Studies, in: dies. (Hg.), Translocality, the Study of Globalising Processes from a Southern Perspective, Leiden 2010, 1–21; Achim von Oppen, Bounding Villages. The Enclosure of Locality in Central Africa, 1890s to 1990s, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Humboldt Universität Berlin 2003. Zu Lokalität in der Globalgeschichte siehe auch Angelika Epple, Lokalität und die Dimensionen des Globalen. Eine Frage der Relationen, in: Historische Anthropologie 21/1 (2013), 4–25.

52 Ulrike Freitag und Achim von Oppen, Translokalität als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen." ZMO Programmatic Texts 2 (2005), https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-427594.

53 Martina Löw hat die nichteuklidische Geometrie in ihre Raumtheorie eingearbeitet in: Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt am Main 2001. Zu nichteuklidischer Geometrie siehe Benno Klotzek, Euklidische und nichteuklidische Elementargeometrien, Frankfurt am Main 2001.

history, tatsächlich resonierten oder die Resonanz brachen.[54] Denn eine hypothetische Matrjoschka-Puppe der Räume, in der alle linear skalierten Schalen schwerelos und ohne Berührung ineinander schweben, wäre analytisch gesehen stumm. Vielmehr sind es gerade der Kontakt, die Interaktion, aber auch die Intersektion der Räume, die den analytischen Blick immer wieder neu skalieren. Mit Anna Tsing gesprochen ist es die Friktion der Räume, die die Unzulänglichkeit binärer Qualifizierungen wie mikro/makro oder lokal/global verdeutlicht.[55] Es ist diese Reibung, die Resonanz, die Manjapras „sites of entanglement" translokal verbindet.[56] Um aber diese Verbindungs-, Lokalisierungs- und Transferprozesse sowie deren Grenzen erklären zu können, müssen wir die Wirkmacht der Gefühle in die Globalgeschichte integrieren. Unser Vokabular hat dabei betont, dass dies sowohl intra- und intersubjektive Gefühle wie auch atmosphärische Zusammenhänge einschließt, die die historischen Akteur*innen in ihren Begegnungen einbetten. Wie unser Beispiel ausgelotet hat, lösen Verflechtung und Resonanz tatsächlich nicht (alle) Differenzen auf und erzwingen keine Gleichheit. Auch die von geteilten Atmosphären geschaffenen emotionalen Möglichkeitsräume, die wir beleuchtet haben, blieben offensichtlich von Hierarchien strukturiert. Doch funktionierten diese Hierarchien und die Interaktionen zwischen den Räumen deshalb nicht zwangsläufig linear, sondern vielmehr immer auch in der individuellen Aushandlung der Akteur*innen, in der Resonanz Plausibilität herstellen konnte, ebenso wie sie Misstöne kaschieren oder letztlich auch gebrochen werden konnte.

54 Zu *entangled history* siehe das mittlerweile klassische Werk von Ann Stoler/Frederik Cooper (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 1997.

55 Anna Lowenhaupt Tsing, Friction. An Ethnography of Global Connection, Princeton/Oxford 2005, 58.

56 Manjapra, Transnational Approaches, 2014, 288.