Koloniale Reinigungsarbeit

EVA BLOME

Der französische Philosoph und Politologe Pierre-André Taguieff stellt in seinem einflussreichen (aber in Deutschland wenig rezipierten) Buch *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double* (franz. *La force de préjugé*, 1988) die These auf, dass der »Mythos von Blut und Rasse eine Variante des Mythos vom Reinen und Unreinen« (ebd.: 294) sei. Dieses Diktum zum Ausgangspunkt nehmend scheint es unabdingbar, in die Auseinandersetzung über Reinigungsarbeit den modernen Rassismus (und Antisemitismus) mit einzubeziehen. Dieser Herausforderung stellt sich der vorliegende Beitrag mit einem Fokus auf Reinigungspolitiken des deutschsprachigen kolonialrassistischen Diskurses des frühen 20. Jahrhunderts. Anhand von literarischen Texten wird aufgezeigt, welche narrativen Konkretionen kolonialdiskursive Prozesse der Kontamination und Reinigung im Bereich des kulturellen Imaginären und seiner literarischen Repräsentation erfahren. Koloniale Reinigungsarbeit, so wird deutlich werden, ruht immer auf Phantasien der Kontamination und Vermischung auf. Zuletzt soll dabei auch danach gefragt werden, wie Modelle der Hybridisierung, die innerhalb der postkolonialen Theoriebildung, aber etwa auch in Bruno Latours Analysen der Trennung und Übersetzung von Natur und Kultur eine zentrale Rolle spielen, auf der Grundlage einer diskursgeschichtlichen und literaturwissenschaftlichen Erkundung kolonialer Hybridisierungs- und Purifizierungsprozeduren zu bewerten und eventuell neu zu kontextualisieren sind.¹

1 Die hier vorgestellten Lektüren zur literarischen Repräsentation kolonialer Reinigungsarbeit beruhen überwiegend auf meinem Buch *Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von »Rasse« und Sexualität (1900-1930)*, Köln/Weimar/Wien 2011.

Reinheit und Vermischung im Kolonialismus

Politiken der Reinigung sind dem Kolonialismus zutiefst inhärent (vgl. Axster 2005; Hardt/Negri 2003: 148 f.; Young 2003). Sie gewährleisten, dass die koloniale Konstruktion von Identität, die auf einer strengen Grenzziehung zwischen Metropole und Kolonie, Kolonialherren und Kolonisierten, ›Schwarz‹ und ›Weiß‹ beruht, permanent refiguriert und die Angstvision einer grenzenlosen Vermischung gleichermaßen eingedämmt wie am Leben gehalten wird. Denn die nur vermeintlich festen Umrisse der eigenen Identität sind in der kolonialen »contact zone« (Pratt 1992) dem beständigen Druck eines permanenten Prozesses der kulturellen Begegnung und Vermischung ausgesetzt. Dieser ist zweifelsohne auf Grund des Machtgefälles zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten in eine nicht-egalitäre Struktur eingebunden, gleichwohl droht er die Vormachtstellung der Kolonialisierten potentiell infrage zu stellen (Bhabha 1994; Young 2003; Hardt/Negri 2003: 137, 141). Denn die koloniale Differenz ist keine absolute: Es stehen sich Menschen gegenüber – das Prinzip der Ähnlichkeit erscheint hier also zumindest in Konkurrenz zum Prinzip des Gegensatzes. Entsprechend beschreibt etwa Joseph Conrad die faszinierende Ambivalenz der kolonialen Begegnungssituation in seinem Roman *Heart of Darkness* (1899):

»No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it – this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity – like yours – the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar« (Conrad 2002: 139).²

Die Differenz zwischen kolonisierenden Europäern und kolonialisierten Nicht-Europäern unterliegt also einem beständigen Zweifel und einer intrinsischen Gefährdung. In Reaktion auf die ihm eigenen Anverwandlungs- und Vermischungstendenzen und als Teil des sich parallel zum deutschen Kolonialismus vollziehenden ›Nationbuilding‹-Prozesses (vgl. Anderson 2005) bietet der Kolonialdiskurs daher eine Reihe von Purifizierungsphantasmen auf. In deren Zentrum steht der Körper in seiner doppelten Erscheinungsweise als individueller Körper und als Kollektivkörper (Nation, Volk, ›Rasse‹, vgl. dazu Walkenhorst 2007). Die Verbindung zwischen Individual- und Kollektivkörper wird dabei durch das Scharnier der (reproduktiven) Sexualität gebildet, die im Rahmen des (kolonial-)Regimes zunehmend gewissen biopolitischen Regulierungen unterliegt (Foucault 1998: 173; Hyam 1990: 203; Mosse 1987: 170).

Reinigungsarbeit findet aber nicht nur auf der Ebene kultureller Repräsentationen statt, sie schlägt sich auch ganz konkret in realpolitischen Zusammenhän-

2 Auf diese Textstelle aus Joseph Conrads *Heart of Darkness* verweist auch schon Hannah Arendt in ihrem Kapitel »Rasse und Bürokratie« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955). Arendt legt den Schwerpunkt ihrer Lektüre des Romans jedoch auf die Erfahrung der Alterität in der kolonialen Begegnungssituation (vgl. Arendt 2003: 416). Allerdings geht es auch ihr bereits um das »Imaginäre der Rassenorganisation« (ebd.: 427). Zur literarischen Repräsentation der kolonialen Angst vor der Anverwandlung an das kulturell Fremde vgl. Frank 2006 (zu *Heart of Darkness* vgl. ebd.: 163-200).

gen wie der Kolonialgesetzgebung nieder. Als prominentes Beispiel sind hier für den deutschen Kontext die so genannten Mischehenverbote zu nennen, die erstmals 1905 für Deutsch-Südwestafrika und 1906 für Deutsch-Ostafrika erlassen wurden (vgl. Kundrus 2003: 219-280; El-Tayeb 2001: 92-109). Mit diesen wurde insbesondere dem kolonialpolitischen Problem der Staatsbürgerschaft der aus Ehen zwischen europäischen Männern und in den Kolonien einheimischen Frauen begegnet, während der außereheliche Geschlechtsverkehr von der Kolonialgesetzgebung nicht tangiert wurde – dies nicht zuletzt aufgrund des Postulats autonomer männlicher Sexualität in der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. dazu Grosse 2000: 148, 156; Axster 2005: 43-45). Dafür wendet sich das koloniale Imaginäre dem Phänomen der so genannten ›Rassenmischung‹ umso obsessiver zu; Appelle in narrativer Form und sanktionierende Erzählungen formulieren in mannigfaltiger Weise das koloniale Ideal sexueller Enthaltsamkeit und ›völkischer Reinheit‹. Eine zentrale Rolle spielen in diesem Kontext Figuren wie der ›Rassenbastard‹ oder der ›Mischling‹, die die Opposition von Eigenem und Fremden in der kolonialen Topographie einerseits in Frage stellen, andererseits aber gerade wegen ihres hybriden und liminalen Charakters immer wieder auf die Differenz von Kolonisierenden und Kolonisierten rekurren (vgl. Blome 2011; Brehl 2011; Ha 2010).

Arbeitet der Kolonialdiskurs selbst also explizit mit Vermischungs- und Reinheitskonzepten, so lässt sich deren Verhältnis nicht nur als ›kontradiktorisches‹ beschreiben, insofern die gegensätzlichen Begriffe aufeinander angewiesen sind, um ihre jeweilige Evidenz zu behaupten, vielmehr lässt sich die damit in Gang gesetzte koloniale Reinigungsarbeit zugleich auch auf bestimmte für die Moderne generell beobachtbare Hybridisierungstendenzen beziehen. Mit Bruno Latour wird die koloniale Reinigungsarbeit etwa als eine Variante oder Konkretisierung der von ihm in seinem Essay *Wir sind nie modern gewesen* (franz. Orig.: 1991) beschriebenen prozessualen Differenzierung und Hybridisierung³ des für die Moderne bezeichnenden Kultur/Natur-Gegensatzes verstehbar: Im kolonialen Diskurs als essentiell Teil der europäischen Moderne materialisieren sich die Differenz, Überlappung und Vermischung von Kultur und Natur als gegenläufige Tendenzen von Ent-Differenzierung und Reinigung und zugleich als Figuration, in der die Kolonisierenden auf Seiten der Kultur und die Kolonisierten auf der der Natur verortet sind. Der Kolonialismus – so lässt sich mit Latour argumentieren, ohne dass dieser in seinem Essay explizit auf diesen zu sprechen kommt⁴ –

3 Vgl. für eine Problematisierung des Hybriditätsbegriffs bei Latour und in der postkolonialen Theoriebildung den Schlussabschnitt dieses Aufsatzes.

4 Vgl. aber die Hoffnung, die sich für Bruno Latour mit einer retrospektiven Betrachtung der Moderne verbindet: »Im selben Moment hören wir auf, modern gewesen zu sein – im Perfekt –, weil uns rückblickend bewußt wird, daß die beiden Ensembles von Praktiken in der zu Ende gehenden historischen Periode schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern. Und schließlich, wenn wir nie modern gewesen sind (zumindest in der Bedeutung, die uns die Kritik vorgibt), könnten sich die gequälten Beziehungen, die wir zu den anderen Naturen/Kulturen unterhalten haben, wandeln. Relativismus, Herrschaft, Imperialismus, schlechtes Gewissen, Synkretismus, kurz, alle Probleme, die im Ausdruck ›Große Trennung‹ zusammengefaßt sind, würden anders erklärt werden und damit die vergleichende Anthropologie verändern« (Latour 2008: 20).

ruht in einem ersten Ensemble auf Praktiken der Vermischung auf, in einem zweiten Ensemble setzt er die Kolonialisierten aber als das ganz Andere der eigenen Menschlichkeit diametral entgegen (vgl. Latour 2008: 19; vgl. auch Bauman 2005: 244 f.). Das bedeutet, dass die propagierte Reinheit (des deutschen Volkes, der ›weißen Rasse‹, der Europäer) prinzipiell nicht ohne die bedrohliche »Fiktion der Mischung des ›Blutes« (Taguieff 2000: 295) auskommt, das bestimmte vorkiehrende Hygienemaßnahmen sowie diverse Prozeduren der realen und symbolischen Reinigung auf den Plan ruft (vgl. Sollors 1999: 4; Young 2003: 19, 26). Die Vorstellung der Vermischung ist also geradezu notwendig, um die Reinigung – sprich: den (kolonialen) Rassismus in seiner modernen Variante – ins Werk setzen zu können und vice versa.

Liquide Gefahren – Reinigungsarbeit in der Kolonialliteratur

Nach Julia Kristeva kommt in einer symbolischen Ordnung, die wie die koloniale Formation streng nach ›eigen‹ und ›fremd‹, ›innen‹ und ›außen‹ unterscheidet, denjenigen Körperflüssigkeiten eine zentrale Bedeutung zu, die sowohl innerhalb wie außerhalb des Körpers anzutreffen sind und insofern als eine alle Grenzziehungen unterlaufende Bedrohung erscheinen (vgl. Kristeva 1982). Blut, Sperma und Muttermilch werden entsprechend mit Verunreinigung, Befleckung und Schändung in Zusammenhang gebracht (Douglas 1985: 152); sie stellen nicht nur die Abgeschlossenheit des individuellen Körpers, sondern, insofern sie im kolonialen Purifizierungsdiskurs zunehmend eine zentrale Position im Rahmen der Bevölkerungsregulierung unter biopolitischen Vorzeichen erhalten, in symbolischer Weise auch die Begrenzungen des ›Volkskörpers‹ in Frage. Wie bewältigt der Kolonialdiskurs diese Bedrohung? Welche Formen einer symbolischen Reinigungsarbeit sind bei der Regulierung der liquiden Gefahr aus- und umherströmender Körperflüssigkeiten zu beobachten? Diese Fragen sollen zunächst anhand des literarischen Motivs der Muttermilch im Kontext kolonialer Erzählungen beantwortet werden. In einem zweiten Schritt werden sodann imaginäre Repräsentationen kolonialer Reinigungsverfahren analysiert.

Vorab sei aber herausgestellt, dass literarische Texte die Einübung kolonialer Hygienevorschriften, sexueller Reglementierungen und Gesetzen zur Bevölkerungspolitik natürlich nicht nur abbilden, sondern diese auch – in zwei nur scheinbar auseinander strebenden Tendenzen – narrativ vorantreiben: Zum einen kommt die in der Kolonialsituation permanent drohende ›Kontamination mit den Anderen‹ hier zu seiner tatsächlichen Darstellung – zumindest in einer Bewegung auf die (sexuelle) Begegnung von Kolonisierenden und Kolonisierten hin –, zum anderen erfährt die Grenze in ihrer fiktiven Überschreitung aber zugleich eine permanente Manifestation – dies insbesondere dadurch, dass in der Kolonialliteratur die negativen Konsequenzen ›kolonialer Verunreinigung‹ aufgezeigt werden, indem sich die Texte selbst von ihren ›unreinen‹ Figuren befreien: Tod oder zumindest spätere Unfruchtbarkeit von Mischlingsfiguren, zunehmend dras-

tischere ›Strafen‹ für sexuelle Grenzüberschreitungen zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten wie permanente Exklusion aus der ›deutschen Volksgemeinschaft‹, Sterilität, Tod durch Unfall oder Ermordung, schließlich auch Selbstmord als Form der Selbstbestrafung und Eigeneliminierung zählen zu denjenigen narrativen Sanktionierungen, die die deutschsprachige Kolonialliteratur in zunehmender Drastik anbietet (vgl. Blome 2011: 137-141). Erhebt die programmatische Kolonialliteratur auf diese Weise die ›Reinhaltung‹ des individuellen Körpers wie des imaginären (nationalen) Gesellschaftskörpers zu ihrem narrativen Programm, so erzählt sie zugleich immer auch von den gesellschaftlichen Sanktionen, symbolischen Reinigungsverfahren, die die vermeintliche biologische Substanz von ›Rassenidentität‹ als kulturelle Konstruktionen sichtbar werden lassen.

Literarische Konkretion I: *Laktifizierung*

In Hans Grimms Kolonialnovelle *Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein* (1913) spielt das Motiv der Muttermilch respektive des Stillens in einem luziden Traum der Protagonistin, einer jungen Farmerstochter in Deutsch-Südwestafrika, die gegen die ›Verkafferungs‹-Tendenzen ihre Vaters ankämpft, eine merkwürdige Rolle:⁵ Sie begegnet einem jungen Mann, dem Sohn einer einheimischen Frau und eines Europäers, den sie zumindest im Traum ganz offensichtlich begehrt und mit dessen Schwester ihr Vater eine Affäre hat. In dieser Situation entspringt ihren Brüsten Wasser, mit dem der junge Mann seinen Durst stillt.

Augenscheinlich geht es in Grimms Erzählung darum, auf der Ebene des erzählten Traums die Beziehung einer deutschen Farmerstochter zu einem so genannten ›Mischling‹ umzudeuten: Aus erotischem Begehren wird Dürsten nach Wasser, aus der potentiellen Liebschaft wird das Verhältnis einer fürsorglich-nährenden Mutter zu ihrem Kind. Grete spricht dies in ihrem Traum explizit aus: »Ach du, ach du, ich dachte, du wärest ein Fremder und ich hätte dich lieb, und nun, nun weiß ich, ich bin dir Mutter, und du, du bist mein Kind«. (Grimm 1975: 125) Das Caritas-Motiv wird hier gegen die Gefahr einer sexuellen Begegnung aufgestellt. Wenn Homi Bhabha betont, dass der Schwarze im Kolonialdiskurs »Verkörperung zügelloser Sexualität und doch unschuldig wie ein Kind« (Bhabha 2000: 122) sei, so findet in Grimms Erzählung der narrative Versuch einer Einschränkung des Schwarzen auf die Figur eines ungefährlichen Kindes statt, mithin der Versuch, die Kolonialbeziehung als eine paternalistische aufzufassen, die hier in einer maternalistischen Variante erscheint, da Gretes Vater als ›verkaffeter Kolonisator‹ diese Position nicht einnehmen kann.

Doch warum entspringt Gretes Brüsten Wasser und nicht Muttermilch? Dies lässt sich mit einem Seitenblick auf ein anderes wichtiges Moment des kolonialen Diskurses erklären, das in Frantz Fanons imperialismuskritischer und antiras-

5 Zur kolonialrassistischen Denkfigur der ›Verkafferung‹ vgl. Warmbold 1982: 247-257 und Axster 2005.

sistischer Schrift *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952) als ein Streben nach »Laktifizierung« (Fanon 1952: 37) bezeichnet wird: das Streben danach, »die Rasse weiß zu machen« (ebd.). Gemeint ist damit der von Fanon insbesondere schwarzen Frauen zugeschriebene Versuch, »sich durch sexuelle Kontakte und Liebesbeziehungen mit Weißen aufzuwerten und damit gewissermaßen selbst ›weiß‹ zu machen« (Wolter 2001: 47). Dass Fanons (auch in Auseinandersetzung mit literarischen Texten betriebene) Analyse der rassistischen Libidoökonomie selbst eine hierarchisierende Geschlechterdifferenzierung eingeschrieben ist und er sich mit seiner Laktifizierungs-Kritik im Prinzip das kolonialdiskursive Stereotyp von der bedrohlichen Annäherung von ›Schwarz‹ und ›Weiß‹ zu eigen macht, muss an dieser Stelle zunächst dahingestellt bleiben.⁶ Für die Untersuchung kolonialer Reinigungsarbeit aus literaturwissenschaftlicher Perspektive interessiert hier jedoch, inwiefern die Vorstellung, durch körperlichen und sexuellen Kontakt zu Europäern gewissermaßen ›weiß‹ zu werden, in literarischen Texten eine quasi buchstäbliche Darstellung erfährt, indem das Bild der Laktifizierung oder des Weißens zu einer wortwörtlichen Umsetzung gelangt.

Vor diesem Hintergrund erscheint Muttermilch zunächst einmal ganz banal aufgrund ihrer Farbe als besonders geeigneter Katalysator zur Darstellung des kolonialen Vermischungsbegehrens wie der kolonialen Kontaminationsangst. Darüber hinaus darf aber auch vermutet werden, dass hier zudem ein sehr viel älterer Diskurs, nämlich derjenige um das Ammenwesen, unterschwellig wirkt, der um das Motiv der emotionalen Treue des Kindes zur leiblichen Mutter kreist, insofern sich über das Stillen eine intime Nähe zwischen Amme und Kind herstellt. In der kolonialrassistischen Wendung dieses Motivs bei Grimm taucht diese Gefahr als deutliche Bedrohung auf und bildet die Grundlage für die notwendige und symbolträchtige Umcodierung des transgressiven Muttermilchmotivs zu ›harmlosem‹ Wasser als Durstlöcher.

Natürlich wohnt diesem literarischen Vermeidungs- und Umcodierungsspiel in poetischer wie erotisch-stimulierender Hinsicht auch ein ganz eigener Reiz bei, der sich zum Beispiel bei expressionistisch-avantgardistischen Autoren wie Carl Sternheim entfaltet, indem das Motiv gegen die gesellschaftliche Sanktionierung aufgeboten wird. So findet sich in Sternheims Erzählung *Fairfax* (1921) quasi eine Spiegelszene zu Gretes Traumsequenz in Grimms Kolonialnovelle: Sternheims europäischer – kränkelder und schwächlicher – Protagonist nimmt Muttermilch aus »drei Paar prachtvollen Brüsten« von »stramme[n] Siouxbräuten aus Dagota« zu sich, um an der »Angriffs- und Tatenlust« ihres »Indianerstamm« zu partizipieren (alle Zitate Sternheim 1964: 364). Das koloniale Reinheitsgebot mit seinem Phantasma der Übertragbarkeit von ›Rasseeigenschaften‹ qua Austausch von Körperflüssigkeiten bietet hier eine diskursive Folie, auf der sich eine provozierende Grenzüberschreitung lustvoll-parodistisch inszenieren lässt. Dass dabei zum einen nordamerikanische Indianerinnen und eben nicht Afrikanerinnen als Ammen des erwachsenen Protagonisten imaginiert werden und

6 Vgl. zur Kritik an Fanons Darstellung der Geschlechterbeziehungen aus feministischer Perspektive sowie an seiner Lektüre von Mayotte Capécias Roman *Je suis Martiniquaise* Wolter (2002), 46-70, insbesondere 53.

zudem ethnische Klischeevorstellungen aufgerufen sowie das Machtgefälle herausgestellt wird, von dem die Begegnung zwischen Fairfax und den Sioux-Frauen geprägt ist, verweist jedoch darauf, dass die vermeintliche Aufwertung hybrider Szenarien nicht zwangsläufig mit einer Verabschiedung kolonialrassistischer Logiken einher gehen muss.

Literarische Konkretion II: *Whitewashing*

Wenn der Held von Nathanael Jüngers kolonialrevisionistischem Roman *Rodenkampfs Söhne* (1924) sich bei seiner Abreise in die Kolonie Togo zum obersten Ziel setzt, mit »reine[n] Hände[n]« (Jünger 1924: 46) heim zu kommen, dann liegt diesem Vorhaben die kolonial- und rassenpolitische Doktrin von der »Reinheit des Blutes« (vgl. Oloukpona-Yinnon 1998: 225) zugrunde. Jüngers Protagonist handelt nach dem »ungeschriebene[n] Sittengesetz der Rasse, das, ursprünglich vielleicht anerzogen, wenn nicht angeboren, sich innerhalb vieler Geschlechterfolgen vererbt hat« (Jünger 1924: 112). Unter der Hülle der Metapher der »reinen Hände« scheint hier die dem Motiv zugrunde liegende Waschhandlung kaum noch durch,⁷ dennoch impliziert das Bild auch die Option einer rituellen Waschung der Hände und damit einer möglichen Bereinigung von möglichen Verstößen gegen koloniale Sittengesetze.

In Gabriele Reuters in Ägypten spielenden Briefroman *Margaretes Mission* (1904) wird hingegen eine solche symbolische Reinigung noch explizit einge spielt. Hier wäscht sich der männliche Protagonist Rochus, ein deutscher Arzt, tatsächlich die Hände – ein Akt, der von seiner zukünftigen Braut und Ich-Erzählerin als symbolische Reinigung aufgefasst wird: »Rochus wendete mir den Rücken zu und wusch sich die Hände. Das ist nicht sehr poetisch – aber in diesem Moment hatte der Akt für mich eine symbolische Bedeutung« (Reuther 1903: 138). Die Vorgeschichte dieser Ausdeutung des Händewaschens als rituelle Reinigung besteht in einer Affäre ihres späteren Mannes Rochus mit einer türkischen Prinzessin. Das aus dieser Beziehung stammende Kind kann – und hierin liegt der vermeintlich versöhnliche Schluss von Reuters Briefroman – unter Maßgabe der Tabuisierung seiner Herkunft in die zu gründende »deutsche« und »weiße« Familie von Rochus und Margarete integriert werden. Im Gegensatz dazu war der Ich-Erzählerin selbst zuvor der Weg in eine Ehe mit einem »Mulatten« (ebd.: 87) versperrt geblieben, woran sich die nach den Geschlechtern unterscheidenden Maßstäbe zur Bewertung des Szenarios der kolonialen Sexualität zeigen: Die weiblichen Figuren fungieren als »boundary marker« (McClintock 1995: 24) der kolonialen Grenzarbeit, für die entsprechend keine rituellen Reini-

7 Vgl. dazu aus dem Artikel zum Lemma »Reinheit« im *Historischem Wörterbuch der Philosophie*: »Im Kult braucht der zugrunde liegende Vorgang des Waschens als Rg. von Schmutz nur noch symbolisch ausgeführt werden, um eine Befleckung, Sünde oder einen Makel zu löschen. Schließlich erhält »R.« vollends den Status der Metapher (z.B. in »reine Vernunft«), unter deren Hülle die ursprüngliche Waschhandlung kaum noch durchscheint und auch nicht präsent sein muss« (Arndt et al. 1992: 531).

gungsverfahren vorgesehen sind,⁸ während europäische Männer den Verstoß gegen das Reinheitsgebot figurieren und die entsprechenden Prozeduren und Sanktionen einer späteren Reinigung zu tragen haben.

Dem Waschen als rituelle Reinigung – oder der Interpretation als eine solche, wie im Fall von Reuters Roman – korrespondiert dabei im kolonialdiskursiven Kontext in verwickelter und aufzuklärender Weise ein anderes Reinigungsmotiv: das so genannte ›Whitewashing‹, das durch Carl Joseph Begas' bekanntes Gemälde *Mohrenwäsche* (1841) Berühmtheit erlangte, das ein kleines, nacktes Mädchen zeigt, das von einer jungen ›schwarzen‹ Frau gewaschen werden soll und seinerseits versucht, mit dem Schwamm deren Haut aufzuhellen (vgl. Badenbergh 2004). Insofern hier in Gestalt des kleinen Mädchens von europäischer Seite der Redewendung ›einen Mohren weiß waschen‹ aufgesessen wird – und das Wissen um die Vergewaltigung dieses Versuchs auf Seiten des Objekts dieser Waschung liegt –, lässt sich vielleicht fragen, ob es sich bei Begas' Darstellung um eine Art westliche Ursprungsszene des von Fanon als Laktifizierungstendenz kritisierten Strebens nach ›Weißheit‹ handelt: ›Weißheit‹ als Norm und Ziel von Reinigungsprozeduren ist ein Produkt des Kolonialismus.

Das rassistische Motiv der ›Mohrenwäsche‹, das in der Waschmittelwerbung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu zweifelhaftem Erfolg gelangte (vgl. McClintock 1995: 207-231), findet sich etwa auch in Otto Stoessls Kolonialroman *Negerkönigs Tochter* (1910), in dem sich die junge Bella, die von ihrem Vater, einem afrikanischen Häuptling, einem europäischen Arzt zum Geschenk gemacht und von diesem nach Europa gebracht wird, sehnlich wünscht und daran glaubt, dass sich durch Wasser und Reibsand ein »Übergang zur künftigen Weiße« (Stoessl 1910: 48) herstellen ließe. Der produktive Sinn der ›Whitewashing‹-Szenarien liegt dabei darin, dass »die Unreinen in der Anstrengung, sich der Unreinheit zu entledigen, unmissverständlich ihre Unreinheit anzeigen« (Mecheril 2009: 34).

Aber auch bereits Theodor Fontane stellt in seinem Roman *L'Adultera* (1882) dem titelgebenden Gemälde von Tintoretto, das die biblische Ehebrecherin Maria Magdalena darstellt, Begas' *Mohrenwäsche* gegenüber: Deutet die *L'Adultera*-Darstellung, wie Nana Badenbergh herausstellt, auf ein schuldhaftes, aber sühnbares Fehlverhalten der weiblichen Protagonistin hin, so kann die *Mohrenwäsche* als Illustration des ›Impossible‹, der Unabänderlichkeit (des Sündenfalls) angesehen werden (Fontane 2010: 18; dazu Badenbergh 2004: 180). Diese Spannung von möglicher Vergebung und Unabänderlichkeit des Geschehenen liegt auch dem Motiv der symbolischen Reinigung in Margaretes Mission zu Grunde: Zwar kann Margarete Rochus verzeihen, doch das Kind, das er mit Sülzüne gezeugt hat, wird verhindern, dass das Geschehene jemals vergessen wird. Die Wäsche des ›Mohren‹ und die symbolische Reinigung des Sünders von seiner Schuld werden bei Reuter im Vergleich zur Verwendung des Motivs in Fontanes

8 So formuliert etwa Kurt Heuser in seinem 1931 erschienen Kolonialroman *Die Reise ins Innere*: »Eine weiße Frau, die sich einem Neger hingibt, hat sich auf ewig heimatlos gemacht. Kein Fegefeuer kann sie reinigen. Sie wird versinken im Schattenreich, das ein Sumpf ist« (Heuser 1931: 17).

L'Adultera aber insofern stärker miteinander verschränkt, als Rochus' Vergehen darin besteht, dass er sich mit einer Türkin eingelassen hat, die wie ein ›Mohr‹ als ›fremd‹ gilt und der eigenen ›weißen‹ Gemeinschaft als nicht zugehörig apostrophiert wird. Die kulturelle Verfasstheit der diskursiven Kolonial- und Rassenordnung wird dabei in Reuters Roman gerade dadurch ersichtlich, insofern die Rücknahme oder Vergebung eines solchen Grenzüberttritts an eine ›symbolische‹ Reinigungshandlung gebunden wird.

Inwiefern derartige symbolische Reinigungsverfahren zugelassen werden oder nicht, hängt dabei deutlich vom Erzählkontext ab: Während Reuters Roman mit der Figur der türkischen Geliebten und Ägypten als Handlungsort stark am Orientalismuskurs ihrer Zeit (vgl. dazu Polaschegg 2005; Stamm 2010) partizipiert und exotisierende Darstellungen hier (noch) bevölkerungspolitische Maßgaben überlagern, gestaltet die zeitgenössische Kolonialliteratur mit Texten wie denjenigen von Hans Grimm, deren Schauplatz nicht Nord-, sondern Zentralafrika ist, sehr viel härtere und unnachgiebigere Konsequenzen für sexuelle Grenzüberschreitungen. So erschießt Grete in Grimms bereits oben angeführter Kolonialnovelle das afro-europäische Geschwisterpaar, das von ihr als Bedrohung der sexuellen und kulturellen Integrität wahrgenommen wird, um auf diese Weise sowohl ihren Vater als auch die generelle Vorherrschaft und ›Reinheit‹ der Europäer in der Kolonie zu retten. Wenn Grete nach Vollendung des grausamen Doppelmords konstatiert: »Ich muß mir wirklich die Hände waschen!« (Grimm 1975: 131), so geht es bei dieser Reinigung nicht nur darum, den Pulverdampf der Pistole abzuwaschen – auf einer symbolischen Ebene verweist Gretes Reinigungsbedürfnis vielmehr auf die Grenzüberschreitungen ihres Vaters, durch die die Familie dem kolonialen Rassenkodex nach in einem moralisch-sittlichen Sinne ›beschmutzt‹ wurde, als auf den von ihr begangenen Doppelmord. Die symbolische Reinigung durch das Waschen der Hände reicht hier aber nicht, um das Geschehene ungeschehen zu machen, es ergänzt nur die physische Auslöschung derjenigen Personen, mit denen die illegitimen Beziehungen eingegangen wurden.

Ähnlich wie für den kolonialdiskursiven Einsatz von Körperflüssigkeiten als literarischem Motiv soll auch hier nicht unerwähnt bleiben, dass erzählende Texte natürlich auch eine Umschrift und Reflexion kolonialrassistischer Narrative unternehmen. Für das Motiv des ›Whitewashing‹ kann hier z.B. Claire Golls zu Beginn der 1920er Jahren entstandener Roman *Der Neger Jupiter raubt Europa* (1926) angeführt werden. Dieser erzählt nicht nur vom nahezu zwanghaften »Ritus der Reinigung« (Goll 1987: 73), dem der männliche Protagonist Jupiter Djilbuti, afrikanisch-stämmiger Kabinettschef im Pariser Kolonialministerium, frönt, und davon, dass sich Jupiter durch seine Ehe mit der französisch-schwedischen Alma ein ›Whitewashing‹ seiner Nachkommen erhofft (vgl. ebd.: 32). Vielmehr verfolgt hier auch die europäische Protagonistin Alma die Idee eines ›Weißen‹, insofern sie qua ihrer Einbildungskraft ein ›Whitewashing‹ ihres noch ungeborenen Kindes betreibt, indem sie sich im Griechensaal des Louvre an den dort ausgestellten Statuen ihr Kind »weißer als Gips« (ebd.: 83) zu sehen versucht. Auch erhofft sie zudem für sich selbst durch eine Affäre mit ihrem »überblonden« Jugendfreund Olaf »eine chemische Reinigung von den rußigen Umarmungen Jupi-

ters« und damit eine »Wiedereinreihung in die weiße Gesellschaft« (alle Zitate ebd.: 132 f.). Am Ende tötet Jupiter seine Ehefrau. Das kolonialrassistische Motiv des »Whitewashing«, das, wie oben herausgestellt, schon in den Erzählungen Grimms Waschhandlungen mit Reproduktion und Mord verknüpfte, wird hier also im Verhalten der europäischen Protagonistin gespiegelt und schlägt somit gewissermaßen auf die europäische Metropole als neuer Schauplatz kolonialer Machtkämpfe zurück.

Bereinigte ›Hybridität‹

Literarische Repräsentationen kolonialer Purifizierungskonzepte offenbaren, dass koloniale Reinigungsarbeit in symbolischer wie realpolitischer Form nicht ohne die Fiktion einer als bedrohlich imaginierten Unreinheit auskommt. Ausgehend von diesem Befund soll nun die Frage aufgeworfen werden, inwiefern der postkolonialen Theoriebildung sowie Latours Theorie der Moderne, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, ein ähnlich kontradiktorisches Verhältnis von Reinheit und Vermischung inhärent ist.

Unter Zurückweisung von starren Identitätskonzepten erfahren in der postkolonialen Theoriebildung Modelle der Vermischung und kulturellen Unreinheit eine deutliche Priorisierung (vgl. Kerner 2012: 125). Spätestens seit Erscheinen von Homi Bhabhas Buch *The Location of Culture* (1994, dt. 2000) werden postkoloniale Szenarien dabei häufig mit dem Begriff der Hybridität bezeichnet. Für Bhabha ist Hybridität allerdings eng in den Kontext nicht-egalitärer Hierarchieverhältnisse eingebunden. Sie ist

»das Zeichen der Produktivität kolonialer Macht, ihrer flottierenden Kräfte und Fixpunkte; sie ist der Name für die strategische Beherrschung durch Verleugnung (das heißt, der Produktion diskriminatorischer Identitäten, durch die die ›reine‹ und ursprüngliche Identität der Autorität sichergestellt wird). Hybridität ist die Umwertung des Ausgangspunktes kolonialer Identitätsstiftung durch Wiederholung der diskriminatorischen Identitätseffekte« (Bhabha 2000: 165).

Hybridität ist demnach ein nicht intendierter Effekt kolonialer Machtverhältnisse, der Ambivalenz produziert und erst dadurch subversives Handlungspotential entfaltet (vgl. Kerner 2012: 129). Mithin erscheint Bhabhas Modell der Hybridität auf Konzepten kolonialer Kontamination und Reinigungsarbeit aufzuruhen, was jedoch gerade in der deutschsprachigen Rezeption seines Denkmodells häufig nicht mitreflektiert wird, wenn der Hybriditätsbegriff verkürzt im Sinn einer postmodernen Vermischung der Kulturen gebraucht wird (vgl. ebd; Ha 2010: 84-93).

Nimmt Bhabha also einerseits direkten Bezug auf den Kolonialismus als Herrschaftsform, so wurde andererseits vielfach kritisiert, dass er ins Zentrum seiner Theorie einen Begriff stellt, der (kolonial-)historisch nicht unbelastet ist: Der Begriff der Hybridität leitet sich ursprünglich von der griechischen ›hybris‹ her, der Selbstüberhebung und -überschätzung des Menschen, die von den Göt-

tern bestraft wird. Auch die Mischwesen und Halbgötter der antiken Mythologie wurden als eine anmaßende und gefährliche Verletzung der von den Göttern gesetzten Ordnung aufgefasst; die lateinische Bezeichnung ›hybrida‹, übersetzt ›von zweierlei Herkunft‹, die solche phantasmatischen Kreuzungen bezeichnet, umfasst demnach immer schon negative Begriffskonnotationen, insofern damit bereits in diesem historischen Kontext die Vorstellung einer bedrohlichen Regellosigkeit verknüpft war (vgl. Ha 2010: 110 f.). Mit solchen beängstigenden und bedrohlichen Assoziationen blieb der Begriff verbunden, als er im 19. Jahrhundert über die Botanik und Zoologie Eingang in biologistische Rassentheorien fand und hier zur Bezeichnung ›rassisch unreiner‹ Individuen und Kollektive diente (vgl. ebd.; Young 2003: 10f.; Rath 2010: 138).

Diese Vorgeschichte der Hybridität als kolonial-rassistischer Argumentationsfigur wird in der postkolonialen Theoriebildung zumeist nicht offen gelegt. So stützt sich Bhabha in seiner Begriffsverwendung von Hybridität auf die positive Neufassung des Konzepts in kultursemiotischen und intertextuellen Theorien der 1970er und 1980er Jahre, insbesondere auf die Literaturtheorie Michail Bachtins. Hier bezeichnet Hybridität den Umstand, dass jede sprachliche Äußerung immer schon angereichert ist mit ›fremden‹ Intentionen und Akzenten, mithin jedes sprachliche Phänomen über eine organische wie intentionale Hybridität verfüge, was sich laut Bachtin exzeptionell im Roman als dem paradigmatischen »Ort der Doppelstimme« zeige (vgl. Bachtin 1979). Mit der Übernahme und Priorisierung dieses Hybriditätskonzeptes in die postkoloniale Theorie Bhabhas scheint der Begriff und die Argumentationsfigur der Hybridität von ihrer kolonial-rassistischen Grundlegung bereinigt worden zu sein.

Ähnliches lässt sich auch für Bruno Latours Hybriditätsbegriff darlegen, der als Gegenbegriff zur Reinigung zentral für dessen Theorie der Moderne in seinem Essay *Wir sind nie modern gewesen* ist (vgl. z.B. Latour 2008: 20). Auch hier wird das Konzept der Hybridität in einer ahistorischen Weise verwendet, und dies, obwohl auch der kolonialrassistische Kontext mit seiner negativen Wendung von Hybridität, wie oben bereits angemerkt, als exemplarischer Teil der von Latour beschriebenen Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozesse von Kultur/Natur respektive Mensch/Anderer angesehen werden kann. Latours Analysevokabular ist also Teil der von ihm analysierten diskursiven Prozesse, was bei ihm jedoch ebenso wenig wie in der postkolonialen Theoriebildung Bhabhas expliziert wird.

Haben die in diesem Beitrag unternommenen Lektüren zeigen können, dass die literarischen Texte gerade dann, wenn sie für Reinheit und Reinigung optieren, immer auch von Prozessen der Verunreinigung und von hybriden Subjekten wie dem ›Mischling‹ oder dem ›Rassenbastard‹ erzählen, so lässt sich aber auch mit Recht fragen, inwiefern bereits den zeitgenössischen Diskursen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein implizites, weitgehend verschwiegenes Wissen über die nachgerade strukturelle Notwendigkeit derjenigen hybriden Erscheinungen innewohnt, die durch die ›großen Trennungen‹ der Moderne und die ihr historisch zugehörigen Phänomene wie dem Kolonialismus und Rassismus produziert werden.

Zuletzt ist nochmals zu betonen, dass, was sich anhand des Begriffs der Hybridität (und dies für die postkoloniale Theoriebildung) besonders plakativ zeigen lässt, natürlich auch – worauf allerdings sehr viel seltener hingewiesen wird – für das Konzept der Reinigung gilt, das, wie der Begriff der Hybridität, im 20. Jahrhundert aus den Rassenlehren des 19. Jahrhunderts in die Eugenik sowie in anti-semitische und nationalsozialistische Texte diffundierte.⁹

Von Vorstellungen kultureller und ›rassischer‹ Kontamination, die zur weitgehend verschwiegenen Vorgeschichte der Hybridität als einer biopolitischen Argumentationsfigur gehören, erzählen jedoch bereits die oben besprochenen Texte. Mit dem Befund einer kontradiktorischen Abhängigkeit der diskursiven Konzepte der Vermischung und Reinigung können die unternommenen Lektüren schließlich auch als eine stete Ermahnung verstanden werden, das ›Lob der kulturellen Vermischung‹ nicht als etwas zu sehen, das sich selbst vom ›Mythos vom Reinen und Unreinen‹ vollständig freisetzen könnte.

Literatur

- Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation* [1983], Frankfurt a.M./New York, NY: Campus.
- Arendt, Hannah (2003): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* [1955], München/Zürich: Piper.
- Arndt, Martin et al. (1992): »Reinheit, Reinigung«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 530-554.
- Axster, Felix (2005): »Die Angst vor dem Verkauffern – Politiken der Reinigung im deutschen Kolonialismus«. In: *Werkstatt Geschichte* 39, 39-53.
- Bachtin, Michail M. (1979): *Die Ästhetik des Wortes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Badenberg, Nana (2004): »Die Bildkarriere eines kulturellen Stereotyps. 14. Juli 1894: Mohrenwäsche im Leipziger Zoo«. In: *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden*, hg. v. Alexander Honold u. Klaus R. Scherpe, Stuttgart/Weimar: Metzler, 173-182.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* [1991], Hamburg: Hamburger Edition.
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur* [1994], Tübingen: Stauffenburg.
- Blome, Eva (2011): *Reinheit und Vermischung. Literarisch-kulturelle Entwürfe von »Rasse« und Sexualität (1900-1930)*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Brehl, Medardus (2011): »›Grenzläufer‹ und ›Mischlinge‹. Abgrenzung und Entgrenzung kollektiver Identitäten in der deutschen Kolonialliteratur«. In: *Maske(r)aden des (Post-)Kolonialismus. Verschattete Repräsentationen ›der Anderen‹ in der deutschsprachigen Literatur und im Film*, hg. v. Ortrud Gutjahr u. Stefan Hermes, Würzburg: Königshausen & Neumann, 77-94.

9 Vgl. dazu das Kapitel »Ästhetik der ›Rassenreinheit‹. Kultur- und Rassentheorien in der Weimarer Republik« in Blome 2011: 273-321.

- Conrad, Joseph (2002): »Heart of Darkness« [1899]. In: ders.: *Heart of Darkness and other Tales*, edited with an Introduction and Notes by Cedric Watts, Oxford/New York, NY: Oxford University Press 2002, 101-187.
- Douglas, Mary (1985): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* [1966], Berlin: Reimer.
- El-Tayeb, Fatima (2001): *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um »Rasse« und nationale Identität 1890-1933*, Frankfurt a.M./New York, NY: Campus.
- Fanon, Frantz (1985): *Schwarze Haut, weiße Masken* [1952], Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fontane, Theodor (2010): *L'Adultera* [1882], Stuttgart: Reclam.
- Foucault, Michel (1998): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* [1976], Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frank, Michael C. (2006): *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld: transcript.
- Goll, Claire (1987): *Der Neger Jupiter raubt Europa* [1926], Berlin: Argon.
- Grimm, Hans (1975): »Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein« [1913]. In: ders.: *Südafrikanische Novellen*, Lipoldsborg: Klosterhaus, 79-134.
- Grosse, Pascal (2000): *Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918*, Frankfurt a.M./New York, NY: Campus.
- Ha, Kien Nghi (2010): *Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen »Rassenbastarde«*, Bielefeld: transcript.
- Hardt, Michael/Antonio Negri (2003): *Empire. Die neue Weltordnung* [2000], Frankfurt a.M./New York, NY: Campus.
- Heuser, Kurt (1931): *Die Reise ins Innere*, Berlin: Fischer.
- Hyam, Ronald (1990): *Empire and Sexuality. The British Experience*, Manchester: Manchester University Press.
- Jünger, Nathanael (1924): *Rodenkampp Söhne. Deutscher Kolonialroman aus Bremens Vergangenheit und Zukunft*, Wismar: Hinstorffer Verlagsbuchhandlung.
- Kerner, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Kristeva, Julia (1982): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York, NY: Columbia University.
- Kundrus, Birte (2003): *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* [1991], Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, NY/London: Routledge.
- Mecheril, Paul (2009): *Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität* [2003], Wien: Passagen.
- Mosse, George L. (1987): *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München/Wien: Carl Hanser.

- Oloukpona-Yinnon, Adjäi Paulin (1998): *Unter deutschen Palmen. Die »Musterkolonie« Togo im Spiegel der deutschen Kolonialliteratur (1884-1944)*, Frankfurt a.M.: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Polaschegg, Andrea (2005): *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York, NY: de Gruyter.
- Pratt, Marie Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writings and Transculturation*, New York: Routledge.
- Rath, Gudrun (2010): »Hybridität« und »Dritter Raum«. *Displacements postkolonialer Modelle*. In: *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, hg. v. Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer u. Alexander Zons, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 137-149.
- Reuter, Gabriele (1904): *Margaretes Mission*, Stuttgart/Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sollors, Werner (1999): *Neither black nor white yet both. Thematic Explorations of Interracial Literature*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Stamm, Ulrike (2010): *Der Orient der Frauen. Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Sternheim, Carl (1964): »Fairfax«. In ders.: *Prosa I*, hg. v. Wilhelm Emrich, Hamburg Luchterhand, 359-416.
- Stoessl, Otto (1910): *Negerkönigs Tochter. Eine Erzählung*, München/Leipzig: Georg Müller.
- Taguieff, Pierre-André (2000): *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double* [1988], Hamburg: Hamburger Edition.
- Walkenhorst, Peter (2007): *Nation – Volk – Rasse. Radikaler Nationalismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Warmbold, Joachim (1982): »Ein Stückchen neudeutsche Erd'...«. *Deutsche Kolonialliteratur: Aspekte ihrer Geschichte, Eigenart und Wirkung, dargestellt am Beispiel Afrika*, Frankfurt a.M.: Haag und Herchen.
- Wolter, Udo (2001): *Das obskure Objekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung*, Münster: Unrast.
- Young, Robert (2003): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* [1995], London/New York, NY: Routledge.