Sabine Barben, Melanie Rohner (Hg.)

WEISSSEIN IN DER SCHWEIZER LITERATUR: FACETTEN UND REFLEXIONEN

Schweizer Literatur im transnationalen Kontext

VERFLECHTUNGEN 1

CHRONOS

VERFLECHTUNGEN
Schweizer Literatur im transnationalen Kontext

Herausgegeben von
Robert Leucht, Malika Maskarinec,
Melanie Rohner, Marcel Schmid

Band 1

Sabine Barben, Melanie Rohner (Hg.)

Weisssein in der Schweizer Literatur

Facetten und Reflexionen

CHRONOS

Gedruckt mit Unterstützung der UniBern Forschungsstiftung

UniBern | Forschungsstiftung
Berne University Research Foundation

© 2025 Chronos Verlag, Zürich
ISBN 978-3-0340-1784-8
https://doi.org/10.33057/chronos.1784

Chronos Verlag
Zeltweg 27
CH-8032 Zürich
www.chronos-verlag.ch
info@chronos-verlag.ch

Produktsicherheit:
Verantwortliche Person gemäss EU-Verordnung 2023/988 (GPSR)
GVA Gemeinsame Verlagsauslieferung Göttingen GmbH & Co. KG
Postfach 2021
37010 Göttingen
Deutschland
T +49 551 384 200 0
info@gva-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 7
Sabine Barben, Rahel Kleger, Melanie Rohner

Kolonialismus, Sklaverei und Rassismus als Tragödienstoff bei Benjamin Constant 23
Markus Winkler

‹Non-whiteness› bei Johann Jakob Bachofen 39
Yahya Elsaghe

Weisser als die Weissen
Thomas Becket in C. F. Meyers *Der Heilige* (1879/80) 73
Ulrich Boss

Weisse Frauen, blinde Flecken
Gottfried Kellers *Sinngedicht* als Studie über das Weisssein 87
Iulia-Karin Patrut

Die Rettung der «weissen Rasse» als schweizerische Mission in Felix Moeschlins *Weltkolonisation! Auswanderung!* (1934)
Eine kritische Bestandsaufnahme 117
Eva Wiegmann

«hochgradig unschweizerisch»?
(Nicht) weisse Positionen und nationale Herkunft bei Friedrich Glauser 137
Jan Gerstner

Schweizer, Jude, «Asiate», *weiss*?
Der Fall Jonas Fränkel – Macht und Marginalisierung im Schweizer Literaturdiskurs 155
Joanna Nowotny

«In diesem Kehraus der weißen Rasse»
Weisssein und Nicht-Weisssein in Friedrich Dürrenmatts
Der Verdacht (1951/52) 175
Sabine Barben

Stranger in the Village von James Baldwin
Eine ‹Schweizer Dorfgeschichte› aus der Feder eines Nordamerikaners 193
Robert Leucht

«Nun ist der weiße Mann gekommen»
René Gardis Perspektivierung der Mafa in *Mandara, unbekanntes Bergland in Kamerun* (1953) 209
Tevodai Mambai

«Poppostkolonial»
White-Sein in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur der Schweiz 219
Malika Maskarinec

Die Beitragenden 235

SABINE BARBEN, RAHEL KLEGER, MELANIE ROHNER

Einleitung

Das Gedicht *Hautfarben* der Spoken Word-Poetin Fatima Moumouni aus dem Jahr 2017 fragt eingangs: «Wie ist deine Haut […], Weiß?»[1] Die Frage lenkt die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung jener Hautfarbe,[2] die in der Schweizer Literatur in der Regel eine Leerstelle bleibt und als unausgesprochene Norm vorausgesetzt wird. Die weisse Hautfarbe und Weisssein[3] allgemein fungieren in dieser Literatur kulturbedingt meist als unmarkierter Standard, der keine spezifischen Assoziationen oder klischeehaften Kategorisierungen hervorruft. Sie «sag[en]» nicht: «Ich vertick Gras!», «Ich hab' Swag, kann tanzen und auch Lieder singen!» oder «[M]eine Eltern haben wohl geheiratet der Papiere wegen».[4] Gegen Ende des Gedichts heisst es daher: «Deine Haut ist dir Privileg.»[5] Denn in einem europäisch-

1 Fatima Moumouni: Hautfarben, in: Neue Wege 111.5 (2017), S. 26 f., hier S. 26.

2 Susan Arndt problematisiert den Begriff ‹Hautfarben›, weil er auf der Vorstellung basiert, innerhalb der vielfältigen Nuancen individueller menschlicher Haut klar voneinander zu unterscheidende Kategorien – und entsprechende ‹Menschenrassen› – behaupten zu können. Dabei «kann die Haut von jenen, die gemeinhin als Weiße gesehen werden oder sich selbst so sehen, alle möglichen Nuancierungen zwischen rosa, olive, beige und braun aufweisen, das heißt, Weiße können nur auf der Grundlage des durch Rassismus fundierten Wissenssystems als ‹weiß› gesehen […] werden». Susan Arndt: Hautfarbe, in: dies./Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk, Münster 2001, S. 332–342, hier S. 332.

3 Unter Weisssein (und Nicht-Weisssein, Schwarzsein etc.) wird hier und im Folgenden selbstverständlich keine biologisch-essentialistische Gegebenheit, sondern eine kulturell geprägte Differenzkategorie verstanden. Auf eine typografische Markierung von weiss, schwarz etc., die fortlaufend an den gesellschaftlichen Konstruktionscharakter solcher Bezeichnungen erinnert, wird in dieser Einleitung und in manchen der Aufsätze jedoch verzichtet. Auch bei anderen Begriffen, die Differenz erzeugen – Männlichkeit und Weiblichkeit beispielsweise –, wird üblicherweise auch ohne Markierung die Übereinkunft vorausgesetzt, dass es sich bei ihnen um Effekte kultureller Konstruktionsprozesse handelt. Die Herausgeberinnen haben aber bewusst keine Vorgaben gemacht, wie im vorliegenden Band mit ethnischen Markierungen – sowie mit dem Fachbegriff ‹whiteness› und dessen Übersetzung Weisssein – umzugehen ist. Denn selbstverständlich gibt es gute Argumente auch dafür, beispielsweise schwarz grosszuschreiben, wenn der Begriff Personen bezeichnet. Diese Schreibweise kann etwa «die Erfahrungen von rassistischer Unterdrückung und antirassistischem Widerstand» ausdrücken, «die Schwarze Menschen miteinander teilen». Patricia Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz, Bielefeld 2019, S. 20, Anm. 43.

4 Moumouni: Hautfarben, S. 27.

5 Ebd.

westlichen Kontext gewährleistet Weisssein üblicherweise, nicht aufgrund einer abweichenden «Haut»-Pigmentierung klassifiziert, sondern als Individuum betrachtet zu werden – losgelöst von einer konstruierten Gruppenzugehörigkeit. Indem Moumounis Gedicht diesen Mechanismus verdeutlicht, verleiht es weisser «Haut» doch einen Verweischarakter: Sie kommt für dieses «Privileg» zu stehen, als Einzelperson wahrgenommen zu werden; – eine Form von symbolischem Kapital, die nicht auf Leistung beruht, sondern auf Zuschreibungen von Herkunft.

Dorothee Elmiger reflektiert und problematisiert diese Privilegierung in ihrem ‹Recherchebericht› *Aus der Zuckerfabrik* (2020) auf andere Weise: Sie konfrontiert sie mit der jahrhundertelangen Geschichte von Unterdrückung und Ausbeutung, die zur globalen Vormachtstellung des Westens beitrug und die Stereotype prägte, auf die sich Moumouni bezieht. Als Elmigers namenlose Protagonistin mit ihrem haitianischen Gefährten A. in den russischen Bädern Philadelphias sitzt, fühlt sie sich unvermittelt an Félix Vallottons Gemälde *La Blanche et la Noire* (1913) erinnert, das seinerseits bereits die Figuren- und Blickkonstellation von Édouard Manets berühmtem und skandalträchtigem *Olympia*-Bild (1863) aufgreift und variiert. Manets weisse Olympia liegt nackt auf weisser Bettwäsche und blickt den Betrachter oder die Betrachterin des Bilds direkt an. Hinter ihr ist eine schwarze Bedienstete dargestellt, gekleidet in ein auffälliges rosa Kleid, deren Gesicht – Manet setzt auf einen starken Helligkeitskontrast – vor dem Hintergrund der dunklen Zimmereinrichtung beinahe verschwindet. Vallotton hingegen bricht mit den Hierarchien und Darstellungskonventionen des 18. und 19. Jahrhunderts. In seiner Version sitzt ‹die Schwarze› im Vordergrund auf dem Bett, raucht eine Zigarette – ein zeitgenössisches Symbol weiblicher Emanzipation – und blickt lässig auf die nackte ‹Weisse›. Deren Augen sind fast geschlossen, ihre Wangen gerötet und ihre ‹Scham› bleibt, anders als noch bei Manet, unverdeckt. Vallotton macht den kritischen, vieldeutigen Blick der beobachtenden Schwarzen zum zentralen Moment des Bildes.

Elmiger geht es in ihrem ‹Bericht› – für den sie zunächst den Titel *Montauk 2* erwog – ebenfalls um eine «Umkehrung der Verhältnisse».[6] Sie montiert nicht-weisse Gegenstimmen in das Geflecht oder «Gestrüpp» ihres Textes ein, um zur Sprache zu bringen, was in der Schweizer Literatur, selbst in einer betont «aufrichtige[n]» Erzählung wie Max Frischs *Montauk*, ‹verschwiegen› wird, verdeckt bleibt.[7] So setzt sie einen Kontrapunkt zur

6 Dorothee Elmiger: Aus der Zuckerfabrik, München 2020, S. 114.

7 Vgl. das Montaigne-Zitat, das *Montauk* als Motto vorangestellt ist: «DIES IST EIN AUFRICHTIGES BUCH, LESER / und was verschweigt es und warum?» Max Frisch: Montauk, in:

«aktive[n] Praxis des Tilgens von geschichtlichen Verbindungen», «die auf den Kolonialismus zurückgehen».[8] Als das Paar in Frischs *Montauk* vom Weg abgekommen ist, macht der Erzähler eine gerade im Zusammenhang mit dem «indianische[n]» Titel des Texts frappierende Äusserung: «Einmal eine Coca-Cola-Dose im Gras; also sind sie nicht die ersten Menschen hier.»[9] Elmigers Erzählerin zitiert diesen Satz und macht die Dose zu einem Ausgangspunkt und «Hinweis», dem sie konsequent nachgeht, um dieser Geschichtsvergessenheit eine Alternative entgegenzuhalten: «eine zweite, parallele Insel, dicht bevölkert und auf vielfache Weise verbunden mit Weltgeschehen».[10] So stösst sie auf immer neue Verflechtungen, unter anderem eben auch in der Szene «im russischen Badehaus»:

> Der Frau, die ich bin, setzt die Hitze […] zu. Die Arme vor dem Körper verschränkt, hat sie die Vision eines Diwans in einem kühlen Gemach […]. Und im nächsten Moment, sage ich zu A, liegt auf dem Diwan wieder *La Blanche*, wie Vallotton sie 1913 malt, nackt und blass, die Wangen gerötet, und neben ihr, rauchend, *La Noire*, ich komme da nicht raus: Was wir nicht alles erben und lernen und wiederholen […] und da sitzen wir dann in der Hitze, passenderweise unbekleidet, verwiesen auf unsere Körper, die unsere ganz eigenen Körper sind und zugleich freizügige Botschafter, indiskrete Emissäre der Geschichte: Da sitzen wir, *la Blanche* und *le Noir*, und auf den Stufen um uns herum unsere Ahnen aus der Alten und der Neuen Welt, da der europäische Unternehmer in *Übersee*, der Ananaskönig, Schiffsmannschaften, Sklaventreiber, Glücksspieler und Zuckersüchtige, und da jene, die für dreihundert Pfund Kaurigeld verkauft werden, ehemalige Bewohnerinnen der westafrikanischen Königreiche, afrikanische Aristokraten, jene, die die *Middle Passage* überleben, die in den tödlichen Zuckerrohrfeldern stehen, die ein Loch, eine Öffnung in die Geschichte schlagen und als Revolutionäre die Namen ihrer Herren, ihrer Besitzerinnen ablegen.[11]

Elmigers Figuren sind untrennbar mit der Geschichte und den Geschichten der vorhergehenden Jahrhunderte verbunden, die sich in ihnen materialisieren und ihr Denken und Fühlen steuern. Ähnlich wie *Hautfarben* fordert *Aus der Zuckerfabrik* zu einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Weisssein auf. Elmiger erweitert jedoch den Blickwinkel, indem sie konstant nach Verknüp-

---

ders.: Gesammelte Werke in zeitlicher Folge, hg. v. Hans Mayer, Frankfurt a. M. 1998, Bd. 6, S. 619–754, hier S. 747; Herv. i. O.

8 Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 31.

9 Elmiger: Aus der Zuckerfabrik, S. 156.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 114 f.; Herv. i. O.

fungen mit der kolonialen Vergangenheit fragt und versucht, diese in ihren Verästelungen und Vielschichtigkeiten aufzuarbeiten und darzustellen. Dabei betont sie nicht nur den Ballast dieser Geschichte, sondern auch die Widerständigkeit der Unterdrückten und Verschleppten, die sich der Objektifizierung und Entmenschlichung widersetzten und gegen ihre «Herren» aufbegehrten.

In Martin R. Deans Roman *Meine Väter* schliesslich, 2023 in einer überarbeiteten Fassung erschienen, geht es auch um Versuche der Selbstermächtigung. Dean erzählt dabei nochmals von einer weiteren Facette des Weissseins. Verschiedene seiner Figuren versuchen, sich Weisssein und die damit verbundenen Privilegien anzueignen. Ein ‹case in point› ist die zur weissen Idealfrau stilisierte Schauspielerin Rita Hayworth, deren ‹whiteness› sich als Produkt einer forcierten Stiländerung herausstellt: Einst ein «*Latino-Typ*», musste sie sich, «*um in Hollywood […] Erfolg zu haben, völlig ummodeln lassen*», ihre Haar- und Hautfarbe anpassen und sich so «*vernördlich[en]*».[12] Gleichzeitig zeigt *Meine Väter* am Stiefvater des Romanprotagonisten, dass solche Aneignungsversuche selten vollständig gelingen. Obwohl ihn die Bewohnerinnen und Bewohner des Wynentaler Dorfs, in dem die Familie lebt, als Arzt schätzen und achten, bleibt seine indisch-karibische Herkunft stets ein zentraler Bezugspunkt ihrer Wahrnehmung. Auch im weissen Arztkittel vermag er seine Fremdheit nie ganz abzulegen: «Hautfarben», heisst es, «können sehr verschieden gelesen werden. Ausschlaggebend ist nicht nur das Licht, sondern auch die Einstellung des Betrachters».[13]

Insgesamt zeugen die drei Beispieltexte von einem Problem- und Theoriebewusstsein in der Schweizer Gegenwartsliteratur, das sich an den Debatten innerhalb der Kulturwissenschaften, der Postkolonialen Studien und der ‹whiteness studies› geschult hat. Die Pionierarbeiten dieser letzten, jüngsten Studienrichtung entstanden bereits in den späten 1980er- und 1990er-Jahren. Peggy McIntosh, Toni Morrison oder Richard Dyer betonten schon damals den Zusammenhang zwischen der privilegierten Position weisser Personen in westlichen Gesellschaften und der vermeintlichen Unsichtbarkeit ihrer ‹race›. Auch in den Postkolonialen Studien, so kritisierten sie, würden Figurationen des Fremden, Schwarzsein, Asiatischsein usw. Gegenstand der Untersuchung, nicht aber die Konstituenten von Weisssein, das dadurch als soziales Konstrukt unsichtbar bleibe und als Norm bestätigt werde.[14]

12 Martin R. Dean: Meine Väter, Zürich 2023, S. 143; Herv. i. O.

13 Ebd., S. 51. Unter anderem mit Deans Roman befasst sich Rahel Klegers in Entstehung begriffene Dissertation zu postkolonialen Poetiken in der Gegenwartsliteratur.

14 Vgl. Peggy McIntosh: White Privilege. Unpacking the Invisible Knapsack, in: Peace and Freedom Magazine (1989), S. 10–12; Toni Morrison: Playing in the Dark. Whiteness and the

Das aus dieser Kritik resultierende Projekt, Weisssein sichtbar zu machen, hat etwas verzögert auch im deutschen Sprachraum zu einer Vielfalt an sozial- und kulturwissenschaftlichen Publikationen geführt.[15] Es ist nicht nur in der Gegenwartsliteratur aufgegriffen worden,[16] sondern längst auch in einer breiteren Öffentlichkeit angelangt. Im Rahmen der Black Lives Matter-Proteste nach der Ermordung George Floyds etwa wurde unter dem vom deutschen Journalisten Malcolm Ohanwe auf Twitter lancierten Hashtag #KritischesWeißsein in TV- und Zeitungsinterviews über Privilegien debattiert, wie Weisssein sie mit sich bringt.[17]

In der germanistischen Literaturwissenschaft sind Arbeiten zu ‹whiteness› aber immer noch rar,[18] trotz des Plädoyers für ein «verständigere[s] Lesen», das Toni Morrison 1992 in *Playing in the Dark* hielt: für eine «Art des Lesens» ohne ‹color blindness›, die nicht durch «Schweigen» «Unsichtbarkeit» erzwinge und dieses Schweigen noch als «liberale Geste» verstehe.

Literary Imagination, Cambridge (Massachusetts)/London 1992; Richard Dyer: White, London/New York 1997. Im Folgenden basiert der Text in Teilen auf zwei bereits publizierten Studien Melanie Rohners. Vgl. dies.: #KritischesWeißsein: Friedrich Dürrenmatt. Weißsein als Analysekategorie in der germanistischen Literaturwissenschaft, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 49.2 (2024), S. 307–322; dies.: «In dieser Hinsicht bist du weiß». Zur Sicherbarkeit ‹weißer› Körper bei Friedrich Dürrenmatt und Olivia Wenzel, in: Vanessa Höving/Lena Wetenkamp (Hg.): Text/Körper. Ästhetiken und Praktiken literarischer (Un-)Sichtbarkeit, Baden-Baden 2024, S. 113–129.

15 Vgl. z. B. Susan Arndt et al. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005; Gabriele Dietze et al. (Hg.): Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism, Frankfurt a. M. 2006; Anette Dietrich: Weiße Weiblichkeiten. Konstruktion von «Rasse» und Geschlecht im deutschen Kolonialismus, Bielefeld 2007; Isabel Miko Iso: Weiss – wie Schneewittchen, in: Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik 27 (2008), S. 7–19; Wulf D. Hund: Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus, Stuttgart 2017; Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert.

16 Vgl. Rohner: «In dieser Hinsicht bist du weiß», S. 113–121 und den Beitrag Malika Maskarinecs in diesem Band.

17 Vgl. Malcolm Ohanwe: Entdeckt eure innere Kartoffel!, in: Spiegel (2020), www.spiegel.de/kultur/kritischesweisssein-aufruf-von-malcolm-ohanwe-zur-selbstreflexion-weisser-leute-a-2892bccb-2971-40c7-a272-4224ebe0d48b (zuletzt 5. 7. 2023).

18 Ausnahmen bilden etwa: Rosa B. Schneider: «Um Scholle und Leben». Zur Konstruktion von «Rasse» und Geschlecht in der deutschen kolonialen Afrikaliteratur um 1900, Frankfurt a. M. 2003; Stefan Hermes: «Warum soll man nicht schwarz sein?» Blackness und Whiteness in Michael Endes Jim-Knopf-Romanen, in: Acta Germanica 43 (2015), S. 9–27; Melanie Rohner: Farbbekenntnisse. Postkoloniale Perspektiven auf Max Frischs *Stiller* und *Homo faber*, Bielefeld 2015; Faye Stewart: The «Crime of Race». Examining Germanness and Whiteness in Self-Published Feminist Mysteries, in: Sandra Beck/Katrin Schneider-Özbeck (Hg.): Gewissheit und Zweifel. Interkulturelle Studien zum kriminalliterarischen Erzählen, Bielefeld 2015, S. 143–166; Maureen Gallagher: Fragile Whiteness. Women and Girls in German Colonial Fiction, 1900–1913, in: Women in German Yearbook 32 (2016), S. 111–137; Wendy Sutherland: Staging Blackness and Performing Whiteness in Eighteenth-Century German Drama, London/New York 2016.

Die «Erfindung und die Entwicklung» des «literarischen ‹Schwarzseins›» *und* «‹Weißseins›» sollten stattdessen untersucht und dabei die Relationalität und Allianz dieser beiden Differenzkategorien beleuchtet werden, um so dem Beharrungsvermögen von Rassismen Rechnung zu tragen – in der US-amerikanischen, aber auch in der südamerikanischen, englischen, französischen, spanischen und deutschen Literatur.[19] Denn erstens hätten Vorstellungen weisser Überlegenheit diese Literaturen und ihr kulturelles Selbstverständnis geprägt. Zweitens könnten Literarisierungen von ‹white-› und ‹otherness› die herrschende Diskursordnung aber auch, wie Morrison es nennt, zum ‹Explodieren› bringen, sie unterlaufen oder transzendieren.[20] Literatur kann als besonders ‹heisses Medium›[21] den Prozess der Etablierung von ‹whiteness› als Norm auch reflektieren oder ihn durch bestimmte Erzählstrategien subvertieren. Und sie ist aufgrund ihres fiktionalen Status in der Lage, Räume zu entwerfen, in denen herkömmliche Normalitätsvorstellungen fragil und der Kontingenzcharakter von Konzepten wie ‹whiteness› oder ‹non-whiteness› evident zu werden vermag.

Dass Morrisons Aufruf zur kritischen Reflexion von Weisssein in der deutschen Literaturwissenschaft weitgehend ungehört verhallte, selbst als postkoloniale Lektüren allmählich an Bedeutung gewannen, lässt sich wohl auch auf den Eintrag zu «Whiteness» im 2017 erschienenen Handbuch *Postkolonialismus und Literatur* zurückführen – dem ersten deutschsprachigen Übersichtswerk zum Thema.[22] Denn dieser Eintrag sprach ‹whiteness› als Unter-

19 Toni Morrison: Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination. Essays, Reinbek b. H. 1995, S. 30 f. «What Africanism became for, and how it functioned in, the literary imagination is of paramount interest because it may be possible to discover, through a close look at literary ‹blackness› the nature – even the cause – of literary ‹whiteness.› What is it *for*? What parts do the invention and development of whiteness play in the construction of what is loosely described as ‹American›? If such an inquiry ever comes to maturity, it may provide access to a deeper reading of American literature – a reading not completely available now, not least, I suspect, because of the studied indifference of most literary criticism to these matters. One likely reason for the paucity of critical material on this large and compelling subject is that, in matters of race, silence and evasion have historically ruled literary discourse. Evasion has fostered another, substitute language in which the issues are encoded, foreclosing open debate. The situation is aggravated by the tremor that breaks into discourse on race. It is further complicated by the fact that the habit of ignoring race is understood to be a graceful, even generous, liberal gesture. To notice is to recognize an already discredited difference. To enforce its invisibility through silence is to allow the black body a shadowless participation in the dominant cultural body.» Dies.: Playing in the Dark, S. 9 f.; Herv. i. O.

20 Vgl. Morrison: Im Dunkeln spielen, S. 38.

21 Vgl. Marshall McLuhan: Understanding Media. The Extensions of Man, New York 1964, S. 22 f.

22 Monika Albrecht: Whiteness, in: Dirk Göttsche/Axel Dunker/Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur, Stuttgart 2017, S. 232–234.

suchungsgrösse im deutschsprachigen Kontext jede Relevanz ab. ‹People of colour› seien in Mitteleuropa die längste Zeit kaum ansässig geworden, so dass die soziale Herkunft hier als Differenzkategorie viel entscheidender gewesen sei.

Einmal abgesehen davon, dass die Bedeutung der einen Kategorie das Gewicht der anderen ja nicht herunterzusetzen braucht, dass beide vielmehr, wie die Intersektionalitätstheorie hinlänglich aufgezeigt hat,[23] zusammenhängen – abgesehen davon lässt sich einem solchen Einwand mit einer Reihe weiterer naheliegender Argumente begegnen. Deutschsprachige Wissenschaftler und Ideologen spielten nachweislich eine prominente Rolle in der Geschichte des westlichen Rassismus.[24] Der Kolonialismus des deutschen Kaiserreichs und das ökonomische Engagement auch der Schweiz im kolonialen Raum schrieben sich tief in die Alltagskultur beider Länder ein.[25] Die historisch marginale Präsenz[26] realer ‹people of colour› wurde durch ihre Omnipräsenz im Imaginären und Symbolischen so gleichsam kompensiert.

Daher konnte der New Yorker Schriftsteller James Baldwin 1953 in seinem Aufsatz *Stranger in the Village* die Reaktion der Leukerbader Bevölkerung auf seinen Aufenthalt dort als Ausdruck einer ‹weissen Vormachtstellung› (‹white supremacy›) analysieren. Die Leukerbaderinnen und Leukerbader, schreibt Baldwin, die in seiner Person grossmehrheitlich das erste Mal einem schwarzen Menschen begegnet seien, hätten sich – trotz seines kulturellen Kapitals – dank ihrer Zugehörigkeit zu einer ‹imagined community› der ‹Weissen› alle über ihn erhoben:[27]

23 Vgl. Kimberlé W. Crenshaw: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum (1989), S. 139–167.

24 Vgl. z. B. Léon Poliakov: Der arische Mythos. Zu den Quellen des Rassismus und Nationalsozialismus, Wien/München/Zürich 1977; George Mosse: Die Geschichte des Rassismus in Europa, Frankfurt a. M. 1990.

25 Vgl. z. B. Jan Nederveen Pieterse: White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture, New Haven/London 1992; Anne McClintock: Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest, New York/London 1995; Alexander Honold/Klaus R. Scherpe (Hg.): Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit, Stuttgart 2004; Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert.

26 Vgl. für den europäischen Kontext z. B. Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, Hamburg 1993; Johny Pitts: Afropean. Notes from Black Europe, [London] 2019; Olivette Otele: African Europeans. An Untold History, London 2020; für die Schweiz z. B. Jovita dos Santos Pinto: Stoffe, Schiffe, Sklaverei. Die Schweiz am Schwarzen Atlantik, in: Schweizerisches Nationalmuseum (Hg.): kolonial. Globale Verflechtungen der Schweiz, Zürich 2024, S. 97–110, hier S. 103.

27 Vgl. Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983.

> [T]hese people have never seen more of Europe than the hamlet at the foot of their mountain. Yet they move with an authority which I shall never have […]. For this village, even were it incomparably more remote and incredibly more primitive, is the West […]. The most illiterate among them is related, in a way that I am not, to Dante, Shakespeare, Michelangelo, Aeschylus, Da Vinci, Rembrandt, and Racine.[28]

Vorstellungen weisser Überlegenheit, kurzum, gibt es nicht nur in Nordamerika oder Südafrika. Sie sind nicht an die Anwesenheit von ‹people of colour› gebunden und selbstredend auch charakteristisch für den europäischen und schweizerischen Rassismus. Im Gegensatz zu Amerika war ‹white supremacy› in Europa und erst recht in der Schweiz aber lange mit einer ‹Kultur der Unschuld› verbunden,[29] die «von der Annahme» ausging, «dass die Existenz Schwarzer Menschen» für die eigene Geschichte und Identität «nicht von Bedeutung sei».[30] Der genannte Handbucheintrag zu «Whiteness» kann selbst als Spätsymptom dieses Alltagsmythos verstanden werden.

Nur ein Jahr vor dem Handbuch zu *Postkolonialismus und Literatur* ist denn auch eine wichtige Studie erschienen, welche die Signifikanz von Weisssein für die Analyse europäischer Kontexte eindrücklich auseinandersetzt. Der renommierte Rassismus-Forscher Wulf D. Hund widmet sich in *Wie die Deutschen weiß wurden* (2016) der Genese und Geschichte von Vorstellungen des Weissseins in Deutschland und zeigt auf, inwiefern verschiedene Formen des Rassismus der Ausbildung eines deutschen Selbstbildes zuarbeiteten. Wie gewinnbringend der Fokus auf Weisssein auch in einem schweizerischen Zusammenhang sein kann, zeigte Patricia Purtschert in ihrer Monographie *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz* (2019). Purtschert weist darin unter anderem anhand der Ideale der weissen Hausfrau und des Bergsteigers nach, dass Vorstellungen von Weisssein im 20. Jahrhundert auch in der Schweiz nicht unwesentlich zur Konstitution einer nationalen Identität beitrugen. Dabei bezieht sie sich insbesondere auf alltagskulturelle Artefakte, Reklamen und andere massenmediale Quellen, aber kaum auf fiktionale Texte. An diese Ergebnisse kann die germanistische Literaturwissenschaft daher anschliessen und sie um eine literaturwissenschaftliche Perspektive ergänzen. Geboten erscheint das auch vor dem Hintergrund der in den letzten Jahren – im Zuge einer «breiten transnationalen

28 James Baldwin: Stranger in the Village, in: ders.: Notes of a Native Son, London 1964, S. 151–165, hier S. 156.

29 Vgl. Gloria Wekker: White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race, Durham/London 2016.

30 Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 66.

Konjunktur»[31] – geleisteten geschichtswissenschaftlichen Forschung zur ‹kolonialen Schweiz›, die mittlerweile derart ergiebig ist, dass der Basler Historiker Georg Kreis 2023 einen 200-seitigen *Forschungsbericht* dazu veröffentlichen konnte: *Blicke auf die koloniale Schweiz* (dessen Cover übrigens Vallottons *La Blanche et la Noire* ziert). Vom 13. September 2024 bis am 19. Januar 2025 widmete sich denn auch erstmals eine Ausstellung im Schweizer Landesmuseum dem Thema: *kolonial – Globale Verflechtungen der Schweiz*.[32]

Purtschert ist in der Schweizer Tagespresse dafür kritisiert worden, dass ihr eigentlich wichtiges Buch «Grautöne» grösstenteils ausblende und sie nur eine «Textgeschichte» schreibe, in der die konkreten «Begegnungen» von ‹people of colour› mit der weissen Bevölkerung der Schweiz nicht vorkämen.[33] Eine Antwort darauf, wie Purtschert solche Begegnungen ausserhalb von Texten hätte rekonstruieren und berücksichtigen können, blieb man zwar schuldig. Im Medium der Literatur allerdings sind solche Zwischentöne und Abschattungen eher erwartbar. Das lässt sich – wie der vorliegende Band dokumentieren will – anhand etlicher Texte gerade auch der Schweizer Literatur exemplarisch aufzeigen.

An verschiedenen Beispielen aus drei Jahrhunderten verdeutlicht er, wie Vorstellungen von Weisssein zur Herstellung einer nationalen oder europäischen Identität beitrugen. Ein besonderes Gewicht legt *Weisssein in der Schweizer Literatur* dabei aber auf die Vielschichtigkeit der literarischen Repräsentationen. Aufgrund ihres fiktionalen Status kann Literatur wie gesagt Räume entstehen lassen, in denen herkömmliche Rassendichotomien ihre Macht bisweilen verlieren. Weit davon entfernt, einfach nur affirmiert, konsolidiert und weiter tradiert zu werden, erweist sich Weisssein in verschiedenen Texten wiederholt als Phantasma und lassen sich aus diesen Texten auch Strategien ableiten, die einer Weitertradierung von Stereotypen und kolonialen Erzählmustern entgegengenwirken.

Über ein solches Potenzial von Literatur als Reflexionsraum für Rassismus und Kolonialismus hatte bereits der in Lausanne geborene Politiker und Schriftsteller Benjamin Constant nachgedacht, dem der erste Beitrag dieses Bandes gewidmet ist. *Markus Winkler* zeigt, wie Constant, der sich zeitlebens mit der Gattung der Tragödie auseinandersetzte, in seinen späten Jahren das

31 Georg Kreis: Blicke auf die koloniale Schweiz. Ein Forschungsbericht, Zürich 2023, S. 11.

32 Vgl. Schweizerisches Nationalmuseum (Hg.): kolonial. Globale Verflechtungen der Schweiz, Zürich 2024, www.landesmuseum.ch/kolonial (zuletzt 24. 7. 2024).

33 Urs Hafner: Hausfrauen, «N[…]» und Bergsteiger sind sich näher, als man meinen könnte, in: Neue Zürcher Zeitung, 20. August 2020, www.nzz.ch/feuilleton/schweiz-und-kolonialismus-so-weiss-war-das-land-nicht-ld.1570208?reduced=true (zuletzt 31. 1. 2023).

Konzept einer ‹sozialen Tragödie› entwickelte. Mit diesem Modell wollte Constant innere Spannungen im Denken der Aufklärung offenlegen, wie sie auch sein politisches Engagement in der französischen Abgeordnetenkammer geprägt hatten. Zwar hatte Constant als liberaler Abgeordneter und Abolitionist die Sklaverei aus der Position eines humanistischen Universalismus heraus kritisiert, war aber gleichzeitig einer eurozentristischen Perspektive verhaftet geblieben, die von der moralischen Überlegenheit Europas und der Legitimität des europäischen Kolonialismus ausging.

In seinen *Réflexions sur la tragédie* (1829) erkennt Constant diesen Widerspruch und erklärt er die Tragödie zum privilegierten Medium, um ihn – ohne eine Auflösung bieten zu können – zumindest sichtbar zu machen. Als Beispiel skizziert er ein koloniales und rassistisches Szenario, das möglicherweise auf Berichte über das vorrevolutionäre Haiti zurückgeht und die Paradoxien der europäischen zivilisatorischen Mission verdeutlicht: einer Mission, die auf der universalistischen Vorstellung allgemeiner Perfektibilität beruhte, zugleich aber mit der barbarischen Praxis der Sklaverei und dem Dünkel weisser Überlegenheit einherging. Indem Constant die Verflechtung von Zivilisation und Barbarei hervorhob, stellte er ein Fortschrittsverständnis infrage, das zu seiner Zeit als lineare Entwicklung von Wildheit und Barbarei hin zur Zivilisation gedacht wurde.

Johann Jakob Bachofen hingegen ging im *Mutterrecht* (1861) noch von einem dreistufigen ‹Gesetz der menschlichen Entwicklung› aus, das er durch Berichte über aussereuropäische Ethnien bestätigt sah. Zwar spielten diese Berichte für seine *Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt* – wie *Yahya Elsaghe* ausführt – zunächst keine Rolle. Doch in zwei Passagen, die Bachofen unter dem Eindruck eines Reiseberichts David Livingstones kurz vor Abschluss seines Manuskripts noch ins *Mutterrecht* aufnahm, rücken nicht-weisse Menschen in den Blick: In Paragraph 55 beschreibt Bachofen die «afrikanische Gynaikokratie»,[34] in Paragraph 62 bezieht er religiöse Strukturen amerikanischer Indigener auf das pharaonische Ägypten. Beide Textstellen lassen sich, so Elsaghe, als Umschlag von einer historisch orientierten Anthropologie hin zu einer Ethnologie der Gegenwart deuten.

Dadurch wurden Bachofens Theorie und Modell anschlussfähig für zeitgenössische Anthropologen wie Lewis H. Morgan und John Ferguson McLennan, die seine Beobachtungen zur alten Welt heranzogen, um Gesellschaften wie die Sioux, Irokesen oder Huronen der ‹neuen› Welt zu verstehen. Unter dem

34 Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861, S. 107.

Einfluss dieser Anthropologen wiederum begann auch Bachofen, sich verstärkt für nichteuropäische Völker zu interessieren, distanzierte sich jedoch – wenn auch nicht konsequent – von dem sich damals verbreitenden biologisch argumentierenden Rassismus.

Wie sich der Rassendiskurs im 19. Jahrhundert zu einem immer umfassenderen Klassifizierungssystem und Erklärungsmuster entwickelte, lässt sich anhand von Conrad Ferdinand Meyers Novelle *Der Heilige* (1879/80) und ihrer historiographischen Hauptquelle nachvollziehen, Augustin Thierrys *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* von 1825. *Ulrich Boss* arbeitet heraus, wie Meyers mittelalterlicher Binnenerzähler Hans Laufbahn und Wirken Thomas Beckets auf dessen mütterlich-‹orientalisches› Blut zurückführt – und ihn dennoch oder gerade deshalb immer wieder als überaus ‹weiss› beschreibt.

Beckets blasse Hautfarbe steht für seine intellektuelle Überlegenheit, die allerdings mit einem Verlust an Vitalität und Maskulinität einhergeht. Damit wird er zum Vertreter einer Hochkultur, die – im Unterschied zur normannisch-englischen – zur erzählten Zeit ihren Zenit bereits überschritten hat oder sich zumindest an dessen Schwelle befindet. Allerdings destabilisiert Meyers Erzählarrangement diese orientalistische Konstellation zugleich. Der Binnenerzähler ist in die erzählten Ereignisse schuldhaft verwickelt und erweist sich als ‹unreliable narrator›, der ein Interesse daran hat, Gegensätze scharf zu konturieren, um die dramatischen Geschehnisse als unausweichlich darzustellen und so seine eigene Verantwortung zu kaschieren.

Gottfried Kellers nur wenig später erschienener Novellenzyklus *Das Sinngedicht* (1881) lässt sich – wie *Iulia-Karin Patrut* im nächsten Beitrag darlegt – gleichsam als ‹Studie über das Weisssein› lesen. Der Protagonist Reinhart verkörpert in seiner privilegierten Position als wohlhabender Naturwissenschaftler den Typus des unangefochten souveränen weissen Mannes, dessen epistemische Autorität auf der Illusion unbeteiligter Beobachtung gründet. Sein für die Binnennovellen zentrales Experiment folgt der Idee, die ideale weisse Frau – eine «weiße Galathee» – zu identifizieren.[35]

Entsprechend kreisen die Binnenerzählungen immer wieder um Imaginationen und Aushandlungen von Weisssein – und das nicht nur, wenn sie wie in *Don Correa* oder *Berlocken* in einem kolonialen Kontext spielen. Im *Geisterseher* etwa wird der Galathea-Mythos beziehungsweise der Typus der ‹schönen weissen Frau› als prekäre, von Männerphantasien geprägte Konstruktion

35 Gottfried Keller: Das Sinngedicht, in: ders.: Sämtliche Werke in sieben Bänden, hg. v. Thomas Böning et al., Frankfurt a. M. 1991, Bd. 6, S. 95–381, hier S. 100.

entlarvt: Die weisse Erscheinung der Braut beruht auf einer Wachsmaske. Die Geschichte der aus einfachen Verhältnissen stammenden ‹Regine› wiederum veranschaulicht, dass Weisssein nicht nur eine ethnisch markierte, sondern auch eine klassengebundene Kategorie ist: Regine muss ein Dreivierteljahr auf ihre Hochzeit warten – so lange, bis ihre «von der Arbeit rauhen Hände weiß werden konnten».[36]

Während Kellers *Sinngedicht* Formierungsprozesse von Weisssein demnach kritisch reflektiert, propagierte Felix Moeschlin, Präsident des Schweizerischen Schriftstellerverbands von 1924 bis 1942 und von 1939 bis 1947 Nationalrat für den Landesring der Unabhängigen, in den 1930er-Jahren die Rettung der «weissen Rasse» als nationale Aufgabe der Schweiz.[37] In einer Broschüre des *Schweizerischen Beobachters* plädierte er unter dem Titel *Weltkolonisation! Auswanderung!* (1934) für eine grossangelegte Kolonisation «leere[r]» Räume, insbesondere in Südamerika, um den vermeintlichen Überbevölkerungsdruck in Europa zu mindern und so einem weiteren Krieg vorzubeugen.[38]

Wie *Eva Wiegmann* aufzeigt, fungiert Weisssein bei Moeschlin als transnationale Kategorie, die europäische Unterschiede nivelliert und als identitätsstiftendes Moment einer paneuropäischen Einheit dient. Nach einer von der Schweiz teilfinanzierten Expedition nach Brasilien entwarf Moeschlin in *Ich suche Land in Südbrasilien* (1936) eine koloniale Vision, in der Brasilien als Ort gesehen wird, an dem sich die «weisse Rasse» neu entfalten und dabei den ansässigen Indigenen Entwicklung bringen könne. In seinem Roman *Siedler und Räuber* (1937) verarbeitete er diesen Zukunftsentwurf auch literarisch und machte er Südamerika zum Schauplatz einer neoromantischen Rückkehr zur Natur, in der sich der ‹neue weisse Mensch› durch die harte Arbeit der Landnahme regeneriert.

Die fast zeitgleich mit Moeschlins Texten publizierten Werke Friedrich Glausers über die Fremdenlegion wiederum machen Weisssein, wie *Jan Gerstner* veranschaulicht, in verschiedenen Facetten erfahrbar: etwa als unsichtbare Norm, als explizites Zeichen von Macht oder auch als Kategorie, die in Verhandlungen einer Schweizer Nationalidentität wirksam wird. Unbenannte Norm ist Weisssein in der Erzählung *Ali* (1938), in der die Hautfarbe des Schweizer Wachtmeisters Zuberbühler, der als nationale Identifikationsfigur angelegt ist, nicht explizit erwähnt wird. Macht zeigt die Kategorie in derselben Erzählung innerhalb der marokkanischen Gesellschaft an: Die zweite

36 Ebd., S. 156.

37 Felix Moeschlin: Weltkolonisation! Auswanderung! Ein Beitrag zum eidg. Arbeitsbeschaffungsprogramm (Sonderheft 1 des Schweizerischen Beobachters), Basel 1934, S. 8.

38 Ebd., S. 4.

Identifikationsfigur, der Junge Ali, und der Scheich, dessen Vater, werden ausdrücklich als weiss beschrieben, ihnen hierarchisch untergeordnete Figuren hingegen als nicht weiss. Im Zusammenhang mit nationaler Herkunft kommt Weisssein besonders im Studer-Krimi *Die Fieberkurve* (1937/38) zum Tragen, in dem sich ‹Schweizerisches› und ‹Unschweizerisches›, in diesem Fall ‹Marokkanisches›, wiederholt vermischen. Einschlägig dafür ist der ‹biracial› Mann Achmed, dessen Haut mit ausdrücklich «schweizerische[r]»[39] Schokolade verglichen wird, der für die Schweiz so symbolträchtigen Kolonialware. Diese und andere im Krimi vorkommenden Hybridisierungen haben den Effekt, dass sie das eigentlich nicht weisse Fremde in den Kontext des als weiss gekennzeichneten Eigenen eingliedern. Dadurch werden soziale Differenzierungen wie die nationale Herkunft, die auch auf der Konstruktion von ethnischen Zugehörigkeiten begründen, infrage gestellt.

Joanna Nowotny stellt ihren Beitrag in den Kontext der rege diskutierten Frage, ob und wann Weisssein als Analysekategorie für Juden:Jüdinnen geeignet ist. Diese theoretische Debatte beleuchtet Nowotny anhand der Marginalisierung, die der Literatur- und Editionswissenschaftler Jonas Fränkel im Schweizer Literaturdiskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfahren hat. Hatte Fränkel sich nämlich seit der Jahrhundertwende insbesondere in der Spitteler- und Kellerforschung verdient gemacht, wurde ihm seine Arbeit mit diesen Schweizer Kulturgütern in der Zeit der in völkisch-nationale Argumentationsmuster verstrickten Geistigen Landesverteidigung zunehmend erschwert und verwehrt. Begründet wurde dieser Ausschluss, so zeichnet Nowotny nach, mit antisemitischen und antijüdischen Ausführungen, die Fränkel unter anderem auch als nicht weiss markierten. Eine Konsequenz solcher bedrohlichen Agitationen gegen ihn war, dass er sich zeit seines Lebens damit beschäftigen musste, sein Selbstbild als Jude *und* Schweizer, seine – in Nowotnys Worten – ‹Utopie› einer ‹schweizerisch-jüdischen Doppelidentität› zu verteidigen. Abschliessend reflektiert Nowotny auf der Basis ihrer Fallstudie, wo die Kategorie Weisssein den Blick auf Antisemitismus zu schärfen vermag und wo die ‹critical whiteness studies› in dieser Hinsicht potenziell blinde Flecken aufweisen.

Sabine Barben diskutiert gewissermassen ergänzend zu Nowotnys Reflexionen zum ‹Fall Fränkel› den Fall eines literarischen Textes, in dem Vorstellungen von Nicht-Weisssein evoziert werden, um von einer jüdischen Figur zu erzählen. Barben weist in Friedrich Dürrenmatts Kriminalroman *Der Verdacht* (1951/52) eine Dynamik zwischen dem jüdischen Holocaust-Überlebenden

39 Friedrich Glauser: Die Fieberkurve, hg. v. Julian Schütt, Zürich 2003, S. 160.

Gulliver und dem ehemaligen Lagerarzt Fritz Emmenberger nach, für die Weisssein bedeutsam ist: Gulliver wird als nicht weiss und Emmenberger als weiss lesbar, weil sich die beiden systematisch unterscheiden in Bezug auf Kategorien wie Mobilität, Körperlichkeit, Hygiene, Kleidung, Raum, Macht und Sicherheit. Diese Zuordnungen erweisen sich jedoch als unbeständig, denn einerseits wird Gullivers marginalisierte Identität als Resultat eines Alterisierungsprozesses ausgestellt, und andererseits ist Emmenberger abseits rassistischer Hierarchien der Entstehungszeit verortet. Eher als eine sogenannte ‹Herrenrasse› verkörpert der Arzt eine absolut beliebige, vom Zufall gelenkte Welt. Dennoch bleibt Weisssein, so schliesst Barbens Analyse, eine den Roman strukturierende Kategorie. Während Gulliver nämlich auf eine nicht weisse Position zurückgeworfen bleibt, kann ausgerechnet Emmenberger unabhängig von bestehenden Machtstrukturen agieren.

Auch *Robert Leucht* bespricht den normativen Status von Weisssein in der Schweiz der 1950er-Jahre; sein Beitrag widmet sich dem vielleicht berühmtesten von einem in die Schweiz reisenden Gast verfassten Text, der diesen Status bezeugt hat. In *Stranger in the Village* (1953) erzählt und reflektiert Baldwin wie gesehen seine Erfahrungen als schwarzer Besucher im Walliser Dorf Leukerbad. Leucht ergänzt die bisherige Forschung, die Baldwins Text als Erfahrungsbericht oder Essay gelesen hat, um eine die Form ernstnehmende Perspektive, aus der heraus sich *Stranger in the Village* an ein sowohl in der Schweiz als auch global weit verbreitetes Erzählparadigma anschliessen lässt: an die Dorfgeschichte. Wie für diese Gattung typisch lässt der Blick des ‹strangers› das Dorf als doppelt codierten Raum in Erscheinung treten – als Idylle und ihre düstere Umkehrung zugleich –, und das betrachtete ‹village› steht wie in vielen anderen Dorfgeschichten Pars pro Toto ein für übergeordnete Zusammenhänge – hier für einen Vergleich der Lebensbedingungen schwarzer Menschen in den USA und in Europa. Leucht diskutiert die Implikationen dieser Gattungszuordnung für Baldwins Argumentation als Fremder im Dorf. Er verortet den Text in einem Spannungsfeld zwischen der Kritik einer europäischen Tradition und dem Anschluss an eine literarische Gattung, deren Ursprünge in ebendieser Tradition liegen. Zugleich jedoch stelle Baldwin die Ungleichbehandlung schwarzer Menschen gerade dadurch als universelles Problem dar, dass er sich einer weltweit verbreiteten Form bedient.

Wie Leucht rückt auch *Tevodai Mambai* einen Reisenden ins Zentrum des Frageinteresses. Allerdings ist der ‹Fremde› diesmal ein Schweizer, der Berner René Gardi, und die besuchten Berge befinden sich nicht im Wallis, sondern an der Grenze zwischen Nordkamerun und Nordostnigeria. Gardi, der seinen Beruf als Sekundarlehrer ab 1945 wegen sexueller Übergriffe nicht mehr

ausüben durfte, unternahm diverse Reisen, über die er zahlreiche Bücher schrieb, Filme drehte und Vorträge hielt. Mit seiner umfangreichen Produktion trug er massgeblich zur Konsolidierung eines klischierten Afrikabildes in der Schweiz bei – so auch mit *Mandara, unbekanntes Bergland in Kamerun* (1953). Dabei handelt es sich um einen auf Basis einer etwa dreimonatigen Expedition verfassten Reisebericht über die Mafa, die grösste im bereisten Gebiet wohnhafte Bevölkerungsgruppe. *Mandara*, das verdeutlicht Mambais literaturwissenschaftliche, mit lokalem Wissen angereicherte Analyse, bietet keinen differenzierten Einblick in die kamerunische Gesellschaft. Ebenso wenig ist der Text ein erhellender Bericht über die Gewalt der französischen Kolonialregierung oder über die Aktivitäten der kamerunischen Unabhängigkeitsbewegung. Stattdessen erschöpft sich Gardis Perspektivierung der Mafa in der Reproduktion einer Hierarchie zwischen weissen Fremden und schwarzen Bergbewohner:innen.

Malika Maskarinec rundet den Band mit einem Blick in die deutschsprachige Gegenwartsliteratur der Schweiz ab. Ihre Untersuchungsgegenstände – die Romane *Was der Fall ist* (2021) von Thomas Duarte und *Blutbuch* (2022) von Kim de l'Horizon – wählt sie aus einem Korpus zahlreicher jüngerer Texte aus, die die postkoloniale Theorie und die ‹critical whiteness studies› verarbeiten und weiterschreiben, weshalb sie als ‹poppostkolonial› bezeichnet werden können. Maskarinec zeigt, dass *Was der Fall ist* und *Blutbuch* einerseits ein vertieftes theoretisch-akademisches Wissen über die Kategorie ‹race› zu erkennen geben, und andererseits ein bekanntes literarisches Motiv aufweisen, das diesem rassismuskritischen Bewusstsein widerspricht: das des:der exotisierten und erotisierten Fremden, ‹oriental sex›. Das Motiv prägt die Romane bis tief in ihre Struktur hinein. Geschlechtsverkehr mit nicht weissen Lustobjekten ist für die Hauptfiguren der beiden Romane zentral – durch ‹oriental sex› können sie reglementierten gesellschaftlichen Strukturen entfliehen und ihr Selbst konstituieren. In dieser Identitätsentwicklung konzipieren die Romane Weisssein als unbestimmtes Medium – als Papier oder als «white noise» –, das erst im Erzählen mit Bedeutung besetzt wird.[40] Diesem offenen Selbstentwurfsprozess der Ich-Erzähler:innen entgegengesetzt, ist die Identität ihrer Sexualpartner:innen immer schon festgelegt.

Die in diesem Band versammelten Fallstudien sind das Ergebnis einer Tagung, die am 15. und 16. Juni 2023 an der Universität Bern stattfand. Ermöglicht wurde die Veranstaltung durch die finanzielle Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der Berner Mittelbauvereinigung (MVUB), der

40 Kim de l'Horizon: Blutbuch, Köln 2022, S. 48.

Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern und des Fördervereins des Schweizerischen Literaturarchivs, der die gemeinsam mit Lucas M. Gisi organisierte Abendveranstaltung finanzierte – eine Autorenlesung mit dem Basler Schriftsteller Martin R. Dean.
Für die Finanzierung des Drucks von *Weisssein in der Schweizer Literatur* danken die Herausgeberinnen der UniBern Forschungsstiftung und dem Berner Institut für Germanistik. Ein besonderer Dank gilt ausserdem Helena Sallmann für ihre sorgfältige und zuverlässige Unterstützung bei der Druckvorbereitung des Manuskripts sowie Rahel Kleger für ihr präzises Schlusslektorat. Ebenso danken die Herausgeberinnen dem Chronos Verlag für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm und die wohlwollende Betreuung der Publikation. Schliesslich sei auch allen Beiträger:innen für ihre spannenden Texte gedankt und die ausgezeichnete, stets herzliche Zusammenarbeit.

MARKUS WINKLER

Kolonialismus, Sklaverei und Rassismus als Tragödienstoff bei Benjamin Constant

Literatur, Religion, Politik, Abolitionismus: Stichworte zu Benjamin Constant

Benjamin Constant, der 1767 in Lausanne geboren wurde und Ende 1830, einige Monate nach der Julirevolution, in Paris starb, war der Nachkomme zweier hugenottischer Adelsfamilien, die um 1560 in die Westschweiz auswanderten.[1] Seiner unruhigen Kindheit und Jugend in der Schweiz, Brüssel, Holland, England und Paris entsprach seine europäische Bildung: Einer Reihe von Hauslehrern und seinen Universitätsstudien in Schottland (Edinburgh) und Deutschland (Erlangen) verdankte er seine herausragenden Kenntnisse nicht nur der griechischen, lateinischen und französischen, sondern auch der deutschen und englischen Literatur und Kultur. Zu seiner Vertrautheit mit deutscher Literatur und Kultur trugen später auch zahlreiche Aufenthalte in Deutschland bei. So weilte er 1804 mit seiner berühmten Freundin Madame de Staël in Weimar und 1811–1814 mit seiner Frau Charlotte von Hardenberg in Göttingen, wo er an seinem religionsphilosophischen und -geschichtlichen Lebenswerk *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (erschienen 1824–1831) arbeitete.[2] Constants intensive Auseinandersetzung mit der Literatur und Philosophie der klassisch-romantischen Epoche hat in diesem Werk, aber auch in seinem bedeutenden Roman *Adolphe* (1816) und in seinen literaturkritischen Essays tiefe Spuren hinterlassen.[3] Sein besonderes Interesse galt der Erneuerung der Tragödie in Deutschland seit dem Sturm und Drang, wie besonders die Einleitung zu seiner Adaptation von Schillers *Wallenstein* für das französische Publikum bezeugt.[4] Constants lebenslange Beschäf-

1 Vgl. Léonard Burnand: Benjamin Constant, Paris 2022, S. 24; Paul Bastid: Benjamin Constant et sa doctrine, Paris 1966, Bd. 1, S. 16 f.

2 Historisch-kritisch ediert im Rahmen der *Œuvres complètes* von Benjamin Constant (im Folgenden: OCBC), série Œuvres, Tübingen (später Berlin) 1993 ff., Bd. 17–21 (2013–2021). Diese kritische Gesamtausgabe ist auf knapp 40 Bände angelegt; hinzu kommen 15 Bände Briefwechsel. Der Abschluss der Ausgabe ist für 2030 vorgesehen.

3 Vgl. im Hinblick auf *De la Religion* Markus Winkler: Introduction, in: OCBC, Bd. 17, S. 29–61.

4 Vgl. Constant: Quelques réflexions sur la tragédie de Wallstein et sur le théâtre allemand, in: OCBC, Bd. 3.2, S. 579–609.

tigung mit dieser Gattung führte schliesslich über die klassisch-romantische Epoche hinaus: Gegen Ende seines Lebens, zu einer Zeit, in der die französische Romantik die Tragödie bereits verabschiedet und Gattungsmischung gefordert hatte,[5] formulierte er, angeregt von Ludwig Roberts bürgerlichem Trauerspiel *Die Macht der Verhältnisse* (1819), das Konzept einer sozialen Tragödie. Zu deren möglichen Stoffen zählte er nicht nur europäische wie die Hugenottenverfolgung in Frankreich, sondern auch globale wie Sklaverei und Rassismus in den Kolonien.

Constants bedeutende, bis heute wenig beachtete sozial- und kolonialismuskritische Erweiterung des Tragödienkonzepts soll weiter unten zur Sprache kommen. Hier sei vorausgeschickt, dass sie aus der Verschränkung von Literatur, Religion und Politik hervorgeht, die für seinen Bildungsgang kennzeichnend ist. Denn dieser Bildungsgang war seit der Mitte der 1790er-Jahre nicht von seiner Laufbahn als Politiker und politischer Schriftsteller zu trennen. Darin unterscheidet sich Constant grundlegend von seinen deutschen Zeitgenossen – ein Unterschied, den er selbst wiederholt zur Sprache bringt, unter anderem in seinen Tagebüchern, wo er zum Beispiel sein Erstaunen über Goethes «indifférence sur la politique» und Schillers selbstgenügsames Dichtertum festhält: «Schiller homme de beaucoup d'esprit sur son art, mais presque uniquement poète.»[6]

Zur Zeit des französischen Konsulats (1799–1804) war Constant Mitglied des Tribunats, eines Legislativorgans, aus dem er wegen seiner liberalen Stellungnahmen vom ersten Konsul Napoleon Bonaparte schon nach zwei Jahren entfernt wurde. Das geschah Anfang 1802, wenige Monate vor dem Beginn der Massnahmen, die der Konsul traf, um die Sklaverei in den französischen Übersee-Kolonien wieder zu legalisieren – gegen einen Beschluss des Nationalkonvents aus dem Jahre 1794. Nach seiner Entfernung aus dem Tribunat war Constant ein prominentes Mitglied von Madame de Staëls Kreis in Coppet (*Groupe de Coppet*), der zum Zentrum der liberalen Opposition gegen Napoleon und seine Diktatur wurde. Madame de Staëls Hauptwerk *De l'Allemagne* (fertiggestellt 1810, veröffentlicht 1813) und dessen dramatische Entstehungs- und Druckgeschichte bekunden dies ebenso wie das umfangreiche Manuskript von Constants *Principes de politique* (1806), aus dem der Autor Teile in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), seine bedeutendste politische Kampfschrift, übernahm. Mit ihr legte er eine luzide und zukunftsweisende

5 In programmatischen Texten wie Victor Hugos «Préface» zu seinem historischen Drama *Cromwell* (1827) oder Stendhals Pamphlet *Racine et Shakespeare* (1823–1825).

6 Constant: 27. Januar 1804, in: OCBC, Bd. 6, S. 53; ders.: 10. Februar 1804, in: OCBC, Bd. 6, S. 64.

Analyse des neuartigen totalitären Systems vor, das für das imperialistische und kolonialistische Frankreich Napoleons kennzeichnend war.[7]

In der Zeit der restaurierten Monarchie war Constant von 1819 mit Unterbrechungen bis zu seinem Tod Mitglied der französischen Abgeordnetenkammer (*Chambre des députés*); er wurde dort Wortführer der linksliberalen Opposition gegen die reaktionäre Politik der Ultraroyalisten. Auch deshalb nimmt Constant in der Geschichte des politischen Liberalismus und Parlamentarismus eine herausragende Rolle ein. So verwundert es nicht, dass Carl Schmitt, der bekanntlich schon lange vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten ein entschiedener Gegner der liberalen parlamentarischen Demokratie war, in seiner einflussreichen Schrift *Der Begriff des Politischen* (1932) polemisch auf Benjamin Constant, den «Inaugurator der gesamten liberalen Geistigkeit des 19. Jahrhunderts», zu sprechen kommt.[8] Schmitts Polemik oder vielmehr dezidierte Feindschaft gilt implizit auch Constants Abolitionismus, insofern dieser sich auf die aufklärerische Idee der Menschenrechte und ihrer universalen Geltung, aber auch auf das Erbe des hugenottischen Protestantismus stützt. So wird Constant in seiner Zeit als Abgeordneter sogar zum Wortführer der Abolitionisten; er argumentiert für deren Anliegen «au nom de l'humanité»,[9] aber auch pragmatisch, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Zuvor sei hier angemerkt, dass der Abolitionismus im protestantischen Coppet-Kreis fest verwurzelt war. So bezog Madame de Staëls illustrer Vater Jacques Necker (1732–1804) in seinem Rechenschaftsbericht *De l'administration des finances de la France* (1784), den er nach seiner Entlassung durch Ludwig XVI. in Coppet verfasste, dezidiert gegen Rassismus und rassistisch legitimierte Sklaverei Stellung.[10] Madame de Staël thematisierte Sklaverei und Sklavenhandel schon in drei frühen Novellen (1786–1796) und in ihrer Korrespondenz, vor allem aber in politischen Kampfschriften wie dem *Appel aux souverains réunis à Paris pour en obtenir l'abolition de la traite*

7 Vgl. Markus Winkler: Le concept de barbare dans *De l'esprit de conquête et de l'Usurpation*, in: Jean-Marie Roulin/Éric Bordas (Hg.): Benjamin Constant. L'esprit d'une œuvre, Saint-Étienne 2018, S. 55–68; Jennifer Pitts: Constant's Thought on Slavery and Empire, in: Helena Rosenblatt (Hg.): The Cambridge Companion to Constant, Cambridge 2009, S. 115–145.

8 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte, hg. v. Marco Walter, Berlin 2018, S. 227.

9 Benjamin Constant: Opinion relative à la traite des Noirs (Séance du 27 juin 1821), in: ders.: Œuvres, hg. v. Alfred Roulin, Paris 1964, S. 1287–1295, hier S. 1294. Nach dieser Ausgabe oder nach der Originalausgabe der *Discours à la Chambre des députés* wird zitiert, wenn der jeweilige Text noch nicht in den OCBC erschienen ist.

10 Vgl. Léonard Burnand: Agir pour abolir. L'engagement antiesclavagiste d'Auguste de Staël, in: Cahiers staëliens 64 (2014), S. 9–29, hier S. 11.

des nègres (1814).[11] Ihr Sohn Auguste de Staël (1790–1827) übersetzte eine Schrift des britischen Abolitionisten William Wilberforce und engagierte sich gegen den Sklavenhandel im Rahmen der 1821 gegründeten, protestantisch geprägten *Société de la morale chrétienne*.[12] Ein weiteres Mitglied des Coppet Kreises, der Ökonom und Historiker J. C. L. Simonde de Sismondi (1773–1842), auch er Nachkomme einer Hugenotten-Familie, argumentierte aus ökonomischer Sicht gegen den Sklavenhandel, so zum Beispiel in seiner Kampfschrift *De l'intérêt de la France à l'égard de la traite des nègres* (1814).[13] Für die abolitionistische Debatte im katholischen Frankreich spielten solche Stellungnahmen aus der protestantischen Westschweiz eine herausragende Rolle: «Protestants – Swiss Protestants in particular – were among the most active conduits of anti-slavery arguments into France.»[14]

Humanismus ohne Farbe: Constants Äusserungen über Rassismus und Sklavenhandel («traite des noirs», «traite des nègres») aus seiner Zeit als Mitglied der Pariser Abgeordnetenkammer (1819–1830)

Anders als bei den genannten Mitgliedern des Coppet-Kreises war das Enga-

gement des Abgeordneten Constant gegen den Sklavenhandel Bestandteil konkreter tagespolitischer Debatten in der Kammer. Zu den historischen Voraussetzungen dieser Debatten zählte der Verlust von Saint-Domingue, der ökonomisch wichtigsten Kolonie Frankreichs. Nach blutigen Sklavenaufständen, die 1791 ausbrachen, wurde sie 1804 unabhängig und trug seitdem den Namen Haiti. Aus Sicht der katholischen politischen Rechten liess sich der Verlust dieser Kolonie nicht ohne Sklavenhandel kompensieren.[15] Zwar versprach die restaurierte Bourbonen-Regierung 1815, im Rahmen des Zweiten Pariser Friedens, die Abschaffung des Sklavenhandels (nicht der Sklaverei), aber sie intensivierte zugleich die Verschiffung von Sklaven unter anderem aus der Senegal-Kolonie, wo der Sklavenhandel blühte, in die Karibik.[16] Die notorische

11 Vgl. Stéphanie Genand: Staël et l'Afrique. Esthétique et politique de l'altérité, in: Cahiers staëliens 64 (2014), S. 59–76, hier S. 59 f.
12 Vgl. Burnand: Agir pour abolir, S. 11 f.
13 Vgl. Marcel Dorigny: Sismondi, de la lutte contre la traite à la ‹colonisation nouvelle›. Les combats d'un intellectuel cosmopolite au début du XIX[e] siècle, in: Cahiers staëliens 64 (2014), S. 77–92.
14 Pitts: Constant's Thought on Slavery and Empire, S. 127.
15 Vgl. Dorigny: Sismondi, de la lutte contre la traite à la ‹colonisation nouvelle›, S. 81. Noch die Kolonialisierung Algeriens ab 1830 gehorchte dieser Logik der Kompensation. Vgl. ebd., S. 87 f.
16 Vgl. Pitts: Constant's Thought on Slavery and Empire, S. 130.

Grausamkeit dieser Verschiffung mittels der im Französischen so genannten ‹négriers› spielt eine herausragende Rolle in Constants Argumentation gegen den Sklavenhandel; dafür, dass er diese Grausamkeit in der Abgeordnetenkammer beim Namen nannte und konkrete Belege dafür anführte,[17] wurde er von der Gegenpartei beschimpft und verspottet.[18] Angegriffen wurde er auch wegen seiner wiederholten Verweise auf die Vorreiterrolle Englands, das mit dem *Slave Trade Act* bereits im Jahre 1807 den Sklavenhandel im British Empire abgeschafft und die *African Institution* gegründet hatte (1833 folgte die Abschaffung der Sklaverei).[19] England stellte in der Restaurationsepoche den Willen Frankreichs, den Sklavenhandel abzuschaffen, in Frage und behielt sich deshalb das Recht vor, auf hoher See französische Schiffe aufzubringen, um ihre Ladung zu kontrollieren. Aus der Sicht der ultraroyalistischen politischen Rechten waren solche Praktiken ein Indiz dafür, dass die Siegermacht England den Abolitionismus Frankreich aufzwingen wollte; sich in der französischen Abgeordnetenkammer zum Abolitionismus zu bekennen, schien gleichbedeutend mit Anglophilie, Mangel an Patriotismus und Verrat französischer Interessen.[20]

Dem entspricht, dass Constants Argumentation auf weite Strecken pragmatisch ist und sich auf den Sklavenhandel, nicht auf die Sklaverei selbst, konzentriert: Er appelliert an den Nationalstolz und die Interessen Frankreichs als Handelsnation, indem er hervorhebt, der Sklavenhandel schwäche das Land aussenpolitisch und sei letztlich auch wirtschaftlich kontraproduktiv.[21] Und er drängt auf die Erfüllung der von der Regierung gemachten Versprechen, den Sklavenhandel wirksam zu verbieten, und fordert daher eine Gesetzgebung, die für Verstösse gegen das Verbot strengere Strafen bis hin zur Todesstrafe androhen müsse.[22] Seine Weigerung, dem Budget für die Senegal-Kolonie zuzustimmen, begründet er mit der dort herrschenden Korruption der von der Regierung eingesetzten Verwaltung; diese profitiere selbst vom Sklavenhandel, obwohl er verboten sei.[23] Gewichtiger als diese pragmatischen Argumente sind im vorliegenden Zusammenhang die historisch-anthropologischen und humanistischen. Constant

17 Vgl. Constant: Opinion relative à la traite des Noirs, S. 1293 f.
18 Vgl. Frédéric Jaunin: «C'est une calomnie que vous ne devriez pas répéter!» Stratégies et spontanéité des opposants aux discours de Benjamin Constant contre la traite des Noirs, in: Cahiers staëliens 64 (2014), S. 31–57.
19 Vgl. Constant: De la traite des Nègres au Sénégal, in: OCBC, Bd. 13, S. 275–283. In diesem Artikel, der 1819 in der *Minerve française* erschien, resümiert und kommentiert Constant einen Bericht der *African Institution* aus demselben Jahr.
20 Vgl Pitts: Constant's Thought on Slavery and Empire, S. 126 f.
21 Vgl. Benjamin Constant: Contre la traite des Noirs (Séance du 5 avril 1822), in: ders.: Œuvres, hg. v. Alfred Roulin, Paris 1964, S. 1303–1307.
22 Vgl. ebd., S. 1304 f.
23 Vgl. Constant: Opinion relative à la traite des Noirs, S. 1290–1292, 1295.

sucht die rassistische Voraussetzung des Sklavenhandels, d. i. das System der «différence des races»,[24] mit dem Hinweis zu entkräften, das Gesetz der fortschreitenden Vervollkommnung des Menschengeschlechts («perfectionnement de l'espèce humaine»)[25] sei für die gesamte Menschheit, also universal, gültig. Dass auch dunkelhäutige Menschen davon nicht ausgeschlossen seien, werde von den Fortschritten, die Haiti seit der Unabhängigkeit gemacht habe, eindrucksvoll bezeugt.[26] Doch mit dieser Argumentation verkennt Constant die historische Tatsache, dass die universalistischen Normen der Humanität und Perfektibilität im weissen Europa entstanden sind; Constants Humanismus ist ohne Farbe und läuft deshalb Gefahr, die Diversität der Kulturen zu verkennen.[27] Dass es zu seiner Zeit auch einen ‹vielfarbigen› antirassistischen Humanismus gab, belegen Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die Constant bei der Arbeit an seinem Religionswerk intensiv studierte. Im siebenten Buch dieses Werks spricht sich Herder gegen den Begriff der Menschenrasse (nicht allein gegen die Lehre von der Ungleichwertigkeit der Menschen-‹Rassen›) mit dem Argument aus: «[…] weder vier oder fünf Rassen, noch ausschließende Varietäten gibt es auf der Erde. Die Farben verlieren sich ineinander: die Bildungen dienen dem genetischen Charakter; und im Ganzen wird zuletzt alles nur Schattierung eines und desselben großen
28 Gemäldes, das sich durch alle Räume und Zeiten der Erde verbreitet.»[28]
Da bei Constant die faktische *Whiteness* der Norm von ihrer vermeintlich universalen Geltung verdeckt wird, kann nur die imaginierte Perspektive der Opfer sie zum Vorschein bringen. So leiht Constant einem Senegalesen, dem die Verschiffung auf einem ‹négrier› bevorsteht und der sich deshalb das Leben nimmt, die Worte: «Homme blanc, mangeur des noirs, je ne puis me venger de toi qu'en te privant de ma personne.»[29] In diesem fiktiven Szenarium erscheint der Weisse dem Schwarzen als der Kannibale, als der er üblicherweise vom Weissen angesehen wird, also als Barbar: Kannibalismus ist,

24 Constant: De M. Dunoyer, et de quelques-uns de ses ouvrages, in: OCBC, Bd. 33, S. 239–261, hier S. 253. Die erste Fassung Constants Artikel über Dunoyer erschien 1826, die zweite, nach der hier zitiert wird, 1829 in seinen *Mélanges de littérature et de politique*.

25 Benjamin Constant: Sur le projet de loi relatif à la traite des Noirs (Séance du 13 mars 1827), in: ders.: Discours à la Chambre des députés, Paris 1828, Bd. 2, S. 569–573, hier S. 573.

26 Vgl. Constant: De M. Dunoyer (OCBC), S. 253 f. Constant spricht auch hier von der «perfectibilité dont toute l'espèce est douée». Ebd., S. 254.

27 Vgl. Claude Lévi-Strauss' stichhaltige Einwände gegen das System der Perfektibilität («faux évolutionnisme») in seinem Essay *Race et Histoire*, in: Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale deux, Paris 1990, S. 377–422, hier S. 385.

28 Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, S. 256.

29 Constant: De la traite des Nègres au Sénégal (OCBC), S. 281.

begriffsgeschichtlich gesehen, ein Merkmal der Barbarei (darauf wird weiter unten zurückzukommen sein). In einem solchen Szenarium hat der Nicht-Weisse also eine Stimme, die es ihm erlaubt, gegen seine Versklavung aufzubegehren – um den Preis seines Lebens. Ein Szenarium, in dem er an der Debatte über die Kolonisation seines Landes im Namen von Humanität und Perfektibilität teilnehmen würde, entwirft Constant hingegen in seinen politischen Schriften und Reden nicht. Denn er bejaht die Überlegenheit der europäischen Zivilisation und die daraus folgende Legitimität der Kolonisation durchaus: Finanzielle Mittel, betont er in der Abgeordnetenkammer, müssen für die «prospérité de la colonie, et la civilisation des indigènes» (hier der Einwohner des Senegal) benutzt werden; sie dürfen nicht durch «la continuation d'un commerce exécrable» (d. i. des Sklavenhandels) mit unschuldigem Blut befleckt werden.[30]

Es besteht also ein Widerspruch zwischen der postulierten Universalität und der tatsächlichen Partikularität, konkret der eurozentrisch getönten *Whiteness*, der humanistischen Norm. Und das blosse Faktum von Sklavenhandel und Sklaverei verschärft diesen Widerspruch. Denn das historisch-anthropologische Schema, das der humanistischen Norm gehorcht, nämlich das beständige Fortschreiten («perfectionnement») des gesamten Menschengeschlechts, beinhaltet, dass die Sklaverei als Institution, wie sie in der Antike bestand, vom Christentum beseitigt wurde. Doch die Beseitigung liess sich nur für den europäischen Raum geltend machen; im aussereuropäischen kehrten im Zuge der von Europa ausgehenden, gewaltsamen Kolonisierung überseeischer Territorien Sklavenhandel und Sklaverei zurück.[31] Der reaktionäre und rassistische Ausweg aus diesem Widerspruch zwischen postulierter Universalität und tatsächlicher Partikularität der humanistischen Norm bestand darin, die Universalität preiszugeben, das heisst die hierarchisierende Entgegensetzung von europäischem Raum des Rechts und kolonialem Raum gewaltsamer Ausbeutung zu bejahen, so wie Carl Schmitt das noch 1950 in seiner Schrift *Der Nomos der Erde* tat.[32] Dem überzeugten Abolitionisten und Antirassisten, der Constant war, lag dieser Ausweg fern.

Dennoch verdrängte er den Widerspruch nicht. Er artikulierte ihn vielmehr zumindest ansatzweise, so zum Beispiel im Vorwort zum ersten Band seines Religionswerkes, wo es um die Verkehrung liberaler Ökonomie, eines Fortschrittsfaktors, in Ausbeutung, Diskriminierung und Unterdrückung geht:

30 Constant: Opinion relative à la traite des Noirs, S. 1291.
31 Vgl. Pitts: Constant's Thought on Slavery and Empire, S. 139–142.
32 Vgl. Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin [5]2011, S. 62, 108, 111 und öfter.

> Importuné d'avance des générations encore en germe, on a reproché à l'indigent ses penchants naturels, et à ses enfants leur existence. On a supputé combien de bras peuvent exécuter les travaux nécessaires. On a proscrit le reste du genre humain comme superflu; et l'on a transformé la vie en un parc, que ses propriétaires ont droit de clore de murs, et dont l'entrée n'est accordée que sous le bon plaisir de leur tolérance.[33]

In Äusserungen wie dieser zeichnet sich eine Ahnung dessen ab, was man später als ‹Dialektik der Aufklärung› bezeichnet hat: Der Fortschritt des Menschengeschlechts ist sich selbst entgegengesetzt, er ist mit sich selbst entzweit – eine Selbstentzweiung, die Constant stellenweise an der postulierten Notwendigkeit des Fortschritts verzweifeln und nihilistische Dekadenz-Szenarien imaginieren lässt.[34] Einen Ausweg findet er auf den Ebenen der Gesellschaftstheorie, historischen Anthropologie und tagespolitischen Argumentation letztlich nicht. Doch die Reflexion über tragische Dichtung erlaubt ihm schliesslich die Anerkennung der Ausweglosigkeit: Die Tragödie zeigt sich ihm als Medium, das es ihm ermöglicht, den genannten Widerspruch und seine Unauflöslichkeit mitteilbar und ästhetisch produktiv zu machen, ohne ihn im Hegelschen Sinne aufzuheben oder ihn im Sinne Nietzsches ästhetizistisch zu rechtfertigen.[35] Denn als «Modus» dialektischer Vernichtung, als «Einheit der Gegensätze» und «Umschlag des einen in sein Gegenteil» darf «der tragische Widerspruch […] nicht aufgehoben sein in einer übergeordneten – sei's immanenten, sei's transzendenten – Sphäre».[36]

33 Constant: De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. 1824. Préface, in: OCBC, Bd. 17, S. 71–83, hier S. 80.

34 Vgl. z. B. ebd., S. 81; dazu Markus Winkler: Benjamin Constant et la métaphore de la poussière, in: Annales Benjamin Constant 4 (1984), S. 1–15.

35 Vgl. den berüchtigten Satz aus Kapitel 5 der *Geburt der Tragödie*: «[…] nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*». Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1980, Bd. 1, S. 9–156, hier S. 47; Herv. i. O.

36 Peter Szondi: Versuch über das Tragische, in: ders.: Schriften. Mit einem Nachwort von Christoph König, Frankfurt a. M. 2001, Bd. 1, S. 149–260, hier S. 209.

Von der politischen Argumentation zur Theorie einer neuen Tragödie: Die weisse Farbe der Zivilisation in Constants «Réflexions sur la tragédie» (1829)

Seit ihren griechischen Anfängen vermittelt die Tragödie einen Zustand der Zerrissenheit, der ihrem jeweiligen historischen Krisenmoment entspricht.[37] Im klassischen Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr. geht die Zerrissenheit aus der krisenhaften Verschränkung der heroischen alten Wertordnung des Mythos und der neuen Wertordnung der Polis hervor.[38] Analog sind die Blütezeiten der englischen und der französischen Tragödie des 16. und 17. Jahrhunderts eng begrenzte Zeiten des Konflikts zwischen den Wertordnungen des Spätfeudalismus und der Republik (England) beziehungsweise der absoluten Monarchie (Frankreich). Die von Modernisierungsschüben bewirkte Zerrissenheit und Verunsicherung ist auch für die deutsche Tragödie seit dem Sturm und Drang kennzeichnend, wie Constant im Vorwort zu seiner *Wallenstein*-Adaptation hervorhebt: «C'est ainsi que Goethe […] a peint dans *Goetz de Berlichingen*, la lutte de la chevalerie expirante contre l'autorité de l'Empire, et Schiller a de même voulu retracer, dans Wallstein, les derniers efforts de l'esprit militaire, et cette vie indépendante et presque sauvage des camps, à laquelle les progrès de la civilisation ont fait succéder, dans les camps mêmes, l'uniformité, l'obéissance et la discipline.»[39]

Auch in den «Réflexions sur la tragédie», die Constant 1829, also zwanzig Jahre nach der *Wallenstein*-Adaptation, in der *Revue de Paris* veröffentlicht, ist die unlösbar konflikthaltige Verschränkung des «presque sauvage», das heisst Barbarischen, und des Zivilisierten das wichtigste Merkmal des Tragischen, doch die Perspektive weitet sich nun, wie im Folgenden zu zeigen ist, ins Globale, sobald sie von Constants abolitionistischem und antirassistischem Engagement mitbestimmt wird. Das ist umso bemerkenswerter, als die «Réflexions» von einem heute nahezu vergessenen deutschen bürgerlichen

37 Darüber ist man sich in der neueren Tragödientheorie weitgehend einig: Vgl. Wolfram Ette: Kritik der Tragödie. Über dramatische Entschleunigung, Weilerswist ²2015, S. 12; Bernhard Greiner: Die Tragödie. Eine Literaturgeschichte des aufrechten Ganges. Grundlagen und Interpretationen, Stuttgart 2012, S. 20; Hans-Dieter Gelfert: Die Tragödie. Theorie und Geschichte, Göttingen 1995, S. 24–26; Timothy J. Reiss: Tragedy and Truth. Studies in the Development of a Renaissance and Neoclassical Discourse, New Haven/London 1980, S. 2 f. Siehe auch die Arbeiten von Jean-Pierre Vernant in: Jean-Pierre Vernant/Pierre Vidal-Naquet: Mythe et tragédie en Grèce ancienne. 2 Bde, Paris 2001.

38 Vgl. ebd.

39 Constant: Quelques réflexions sur la tragédie de Wallstein et sur le théâtre allemand (OCBC), S. 583 f.

Trauerspiel angeregt wurden, wie ihr vollständiger Titel hervorhebt: «Réflexions sur la tragédie, à l'occasion d'une tragédie allemande, de M. [Ludwig] Robert, intitulée *Du pouvoir des préjugés*».[40] Der französische Titel *Du pouvoir des préjugés* ist die, wie Constant selbst eingesteht,[41] problematische Übersetzung von *Die Macht der Verhältnisse*, dem Titel des 1811 uraufgeführten und 1819 mit zwei dramentheoretischen Texten des Autors veröffentlichten Trauerspiels von Ludwig Robert (1778–1832). Er war der jüngere Bruder von Rahel Varnhagen von Ense, geb. Levin. Mit Constant pflegte er 1826 in Paris und von 1827 bis 1829 in Baden-Baden einen persönlichen und brieflichen Austausch, wie der Briefwechsel mit seiner Schwester bezeugt.[42] Während Teile seines Briefwechsels mit Constant erhalten sind, gilt die französische Übersetzung der *Macht der Verhältnisse*, der Constants «Réflexions sur la tragédie» zunächst als Vorwort dienen sollten, als verschollen.

In Roberts Stück erwächst der tragische Konflikt aus dem widersprüchlichen Ineinander von ständisch-hierarchischer und bürgerlich-humanistischer Wertordnung; es knüpft unverkennbar an Lessings *Emilia Galotti* an, verlegt aber die Handlung, die «in einer deutschen Hauptstadt» spielt, ins Jahr 1792,[43] das mit der Erstürmung der Tuilierien und dem Beginn des ersten Koalitionskriegs ein Wendepunkt in der Geschichte der Französischen Revolution war.

32 Constant lobt Roberts Dramaturgie des tragischen Widersinns («*contresens*») der Vorurteile und Konventionen. Das den dramatischen Plot («nœud») bedingende Vorurteil («préjugé») sei aber aus französischer Sicht obsolet.[44] Inwiefern Constant sich hier nur auf das Vorurteil bezieht, um das sich die dargestellte Handlung des Stücks dreht, d. i. die ständisch motivierte Verweigerung einer Duellforderung durch einen vermeintlich bürgerlichen Schriftsteller, oder ob er um den Subtext des Dramas wusste, Achim von Arnims antijudaistisch motivierte Verweigerung einer Duellforderung im Jahre 1811,[45] muss im vorliegenden Zusammenhang dahingestellt bleiben.

---

40 Benjamin Constant: Réflexions sur la tragédie, à l'occasion d'une tragédie allemande, de M. Robert, intitulée *Du pouvoir des préjugés*, in: ders.: Œuvres, hg. v. Alfred Roulin, Paris 1964, S. 899–928.

41 Vgl. ebd., S. 926.

42 Vgl. Rahel Levin Varnhagen: Briefwechsel mit Ludwig Robert, hg. v. Consolina Vigliero, München 2001, S. 460, 487, 495, 500 und öfter.

43 Ludwig Robert: Die Macht der Verhältnisse. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen und zwei Briefe über das antike und moderne und über das sogenannte bürgerliche Trauerspiel, Stuttgart/Tübingen 1819, S. 14. Im «Zweiten Brief» präzisiert Robert, die Handlung spiele im Jahr 1792. Ebd., S. 143.

44 Constant: Réflexions sur la tragédie, S. 925.

45 Zu diesem Skandal vgl. Marco Puschner: Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des «Deutschen» und des «Jüdischen» bei Arnim, Brentano und Saul Ascher, Tübingen 2008, S. 290–296.

Es ist offenbar Roberts dramenpoetisch gewendetes Konzept sozialer, den Einzelnen vernichtender Verhältnisse und der sie stützenden Vorurteile, das Constant zu seinen «Réflexions» angeregt hat. Denn aus seiner Definition der Tragödie als «tableau de la force morale de l'homme combattant un obstacle» ergibt sich die Einsicht, dass im bürgerlichen Zeitalter nicht mehr die «passions» (wie in der französischen Tragödie) und auch nicht mehr die «caractères» (wie in der elisabethanischen oder deutschen Tragödie), sondern allein «l'action de la société sur les passions et les caractères» die Antriebskraft («ressort») der Tragödie sein kann. Als «poids préexistant», also Prädestination, ist diese «action de la société» das Äquivalent der «fatalité des anciens», die, wie die antike Mythologie insgesamt, unglaubwürdig und sogar unverständlich geworden sei.[46]

Constants Definition der Tragödie zielt also auf den Vorrang des Sozialen, d. i. der Gruppen oder Massen, an Stelle der Individuen: «Les masses sentent qu'elles ont pris rang; elles veulent se voir sur la scène, elles ou leurs prédécesseurs. Les individus ne sont que le prétexte, l'occasion, l'accessoire.»[47] Die Tragödie müsse das Ganze («l'ensemble») der gesellschaftlichen Verhältnisse nachzeichnen, nämlich «l'ordre social actuel» und «ceux qui l'ont précédé, et qui l'avoisinent».[48] In diesem Sinn tritt Constant für eine soziale Tragödie ein, wie Büchner sie wenig später mit seinen *Woyzeck*-Fragmenten skizziert. Doch sein Horizont ist im Unterschied zu demjenigen Büchners ein globaler, wie sein erstes und wichtigstes Beispiel für einen möglichen Tragödienstoff vor Augen führt. Es evoziert die Sklavenaufstände, die zur Unabhängigkeit von Saint-Domingue führten (die Kolonie wird nicht beim Namen genannt):

> Transportons-nous dans un de ces pays heureusement loin de l'Europe, mais qui se croient civilisés comme elle, parce qu'ils ont ses vices, et où l'ordre social consacre l'esclavage, où une race se prétend propriétaire d'une autre race, et calcule ce que lui rapportent les souffrances, les tortures, l'agonie, la mort de la race proscrite. Plaçons au milieu de cet état de société l'une de ses victimes, luttant pour le détruire, soit afin d'affranchir ses compagnons de misère, soit parce qu'un amour, que cette société proclame coupable, pousse le téméraire à briser les barrières qui le séparent de l'objet aimé : vous aurez, certes, des effets tragiques; mais ces effets seront d'autant plus tragiques, que vous observerez plus scrupuleusement la règle que j'ai posée. Ce n'est pas seulement l'individu, c'est l'action de la société qu'il faut peindre, ces institutions de fer, ce régime de sang, ces juges-bourreaux, ces maîtres impitoyables, tout cet arsenal de la force

46 Constant: Réflexions sur la tragédie, S. 903, 910, 911.
47 Ebd., S. 915.
48 Ebd., S. 910, 912, 913.

> publique écrasant un seul malheureux, parce que sa couleur est différente; ces marchands parlant d'êtres qui sont leurs semblables, comme d'une cargaison avariée; la corruption s'étendant à la fois sur la race féroce et sur la race avilie; la nature humaine dégradée également par la tyrannie et par la servitude; ces esclaves complices de ceux qui furent leurs acheteurs et qui sont leurs fléaux; ces délateurs encore meurtris du fouet et des chaînes et trahissant leurs frères; la pitié abjurée ou plutôt ignorée dans la naïveté de la barbarie; tout ce que les cannibales ont d'épouvantable, tout ce que la civilisation a d'hypocrite. Quel que soit le dénouement, soit que les oppresseurs périssent dans les flammes, soit que les opprimés succombent, les représailles étant ajournées, le tableau d'un tel état social, et il existe, d'une telle action de la société, et elle s'exerce, pénétrerait plus avant dans les âmes que le délire d'une passion, ou la peinture exclusive d'un caractère.[49]

Das Tragische ist hier nicht das mit dem System kolonialer Expansion einhergehende Elend der verkauften, verschifften und versklavten Angehörigen fremder, nichtweisser Ethnien. Denn ein solches Elend würde auf der Bühne nicht tragisch wirken, sondern empörend; die Vertreter des rassistischen, die Sklaverei billigenden Systems («l'ordre social») wären dann die Bösen, und die aufbegehrenden Sklaven wären die Guten. In Constants Beispiel sind Gut und Böse jedoch verschränkt. Das eine schlägt in das andere um: Die Unterdrückten werden zu Komplizen und die Mitleidigen zu Barbaren. Der Satz «la pitié abjurée dans la naïveté de la barbarie» lässt sich sowohl auf die Unterdrücker als auch auf die Unterdrückten beziehen; so spricht Constant schon in dem Kapitel «De la traite des nègres» seines Filangieri-Kommentars (1822) in einem Atemzug von den «barbaries exercées par les nègres révoltés à Saint-Domingue» und vom Sklavenhandel der Weissen als «la barbarie primitive de l'homme dépourvue de toute innocence».[50] Dabei ist unter ‹primitiver› oder ‹naiver› Barbarei eine vorzivilisatorische Gewaltsamkeit zu verstehen, die Nietzsche später als Anfang «jede[r] höhere[n] Cultur» wertet.[51] Doch schon bei Constant erweisen sich die Zivilisation und die ihr entgegengesetzte Gewaltsamkeit als untrennbar.

Im Tragödienszenarium wird das mit dem Attribut des Kannibalismus, das begriffsgeschichtlich, wie gesagt, eine wichtige Komponente des Barbarischen ist, hervorgehoben. Darin, dass dieses Attribut wiederum sowohl den

49 Ebd., S. 913 f.
50 Constant: Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri, in: OCBC, Bd. 26, S. 201 f.
51 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 5, S. 9–244, hier S. 205, § 257.

weissen Unterdrückern als auch den schwarzen Unterdrückten zugesprochen wird, äussern sich Zweifel an dem triadischen Fortschrittsmodell, das von Aufklärung bis zur Kulturanthropologie des 19. Jahrhunderts verbreitet war und zu dem sich auch Constant immer wieder bekennt. Denn dieses Modell beinhaltet das Postulat, dass die Entwicklungsgeschichte der Menschheit unumkehrbar ist und vom Stadium der Wildheit über das der Barbarei bis zu dem der Zivilisation führt.[52]

Als fragwürdig, ja falsch erweist sich ferner die den aufkommenden Rasselehren gemeinsame Ansicht von der weissen Farbe der Zivilisation. Selbst ein bedeutender Aufklärer wie David Hume vertritt sie in einer Bemerkung aus dem Jahre 1753: «I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white».[53] Diese Ansicht verfestigt sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts; symptomatisch dafür ist Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855), wo Humes eher marginale Bemerkung wiederkehrt, ihr Gehalt nun aber als gesichertes Resultat welthistorischer Forschung präsentiert wird: «toute civilisation découle de la race blanche.»[54] Im Lichte von Constants kolonialem Tragödienszenarium und der darin evozierten Einheit des Entgegengesetzten erweist sich das Kriterium der nichtweissen Hautfarbe («couleur […] différente») hingegen als gänzlich illegitimes Argument für Diskriminierung, Versklavung und Unterdrückung, denn die sich auf das Kriterium berufende «race féroce» ist dort zugleich die «race avilie» und umgekehrt.

Das tragische Potenzial eines solchen Szenariums müsste sich in der Wirkung auf die Zuschauer, dem Pathos, erweisen, wie Constant zu verstehen gibt, wenn er vom Eindringen des Dargestellten («tableau») in die Seelen der Zuschauer spricht. Worin aber besteht die Wirkung? Offenkundig in der Erschütterung des Glaubens – auch seines eigenen – an die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Fortschritts («perfectibilité de l'espèce humaine»)[55]

52 Vgl. dazu Christian Moser: The Concept of Barbarism in Eighteenth-Century Theories of Culture and Sociogenesis, in: Markus Winkler et al.: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts, Stuttgart 2018, Bd. 1, S. 45–144; zum Kannibalismus als Merkmal des Barbarischen vgl. ebd., S. 50–58, 70–72, 90, 119, 125.

53 David Hume: Of National Characters, in: ders.: Essays. Moral, Political, and Literary, hg. v. T. H. Green/T. H. Grose, London 1898, Bd. 1, S. 244–258, hier S. 252, Anm. 1. Die Anmerkung ist ein Zusatz aus dem Jahre 1753.

54 Arthur de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines, in: ders.: Œuvres, hg. v. Jean Gaulmier/Jean Boissel, Paris 1983, Bd. 1, S. 133–1174, hier S. 345.

55 Vgl. den Titel seines programmatischen Aufsatzes «De la perfectibilité de l'espèce humaine», in: OCBC, Bd. 33, S. 433–452. Der Essay erschien wie der Dunoyer-Essay 1829 in Constants *Mélanges de littérature et de politique*.

und an die Legitimität der daraus resultierenden liberalen, bürgerlichen Gesellschafts- und Werteordnung. Denn in dieser ist sowohl die universalistische humanistische Norm fortschreitender Selbstbestimmung verwurzelt als auch der sie negierende, aber nicht von ihr zu trennende Zwang zur Ausbeutung des vierten Stands oder fremder Ethnien. Anders gesagt: Die tragische Erschütterung, genauer Zerrissenheit, wird sich einstellen, wenn die noch zu dichtende Tragödie vor Augen führt, dass der ökonomische Fortschritt durch freien Handel und Kolonialisierung überseeischer Territorien nicht zu trennen ist vom Raub («Kannibalismus»), einer «barbarischen» Form der Subsistenz, die, wie gesagt, aus der Sicht des triadischen Fortschrittsmodells entwicklungsgeschichtlich überholt ist.

Anders als Hegel es in seiner *Philosophie der Geschichte* tat,[56] spricht Constant den afrikanischen Menschen, um deren Verkauf, Verschleppung und Versklavung es ihm geht, nicht die Fähigkeit ab, am Geschichtsprozess teilzunehmen; das zeigt seine oben zitierte Äusserung über die Fortschritte, die Haiti gemacht habe. Und deshalb verabschiedet er, wiederum anders als Hegel, die Gattung Tragödie nicht, denn aus seiner Sicht kann die Gattung, wie deutlich geworden ist, zum Medium der Selbstbezweiflung der liberalen bürgerlichen Werteordnung werden, insofern diese den nichtweissen Menschen
36 die Würde der Teilnahme am Geschichtsprozess abspricht. Hegel hingegen verabschiedet die Gattung mit dem Argument, die Gegenwart liefere keine Tragödienstoffe mehr, da im modernen bürgerlichen Staat die Substantialität «außer dem besonderen Wollen des Subjekts» vorhanden sei. Die tragische Kollision der schuldlos-schuldigen, individualisierten und doch substanziellen Mächte des Sittlichen sei nicht mehr möglich, und die Individuen seien fortan ‹hinfällig›.[57] Für Constant ist solche Hinfälligkeit nicht einem Mangel an Substanz geschuldet. Sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, die Tragödie zu erneuern. Denn die Hinfälligkeit kann nicht die Folge der versöhnlichen Aufhebung des Individuellen im Allgemeinen sein, die Hegel schon als verwirklicht sieht, sondern sie muss als die Folge der Diskriminierung, Ausbeutung und Vernichtung durch einen in sich entzweiten, unversöhnlichen «ordre social» gesehen werden – als die Folge einer «action de la société sur l'individu», die, wie bereits erwähnt, dem unentrinnbaren Schicksal der antiken Mythologie («fatalité des anciens») äquivalent, doch anders als dieses ein zeitgemässes «ressort tragique» ist: «[N]otre public sera plus

56 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 12, S. 120–129.

57 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, hg. v. Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg 2003, S. 85, 308.

ému de ce combat de l'individu contre l'ordre social qui le dépouille ou qui le garrotte, que d'Œdipe poursuivi par le Destin, ou d'Oreste par les Furies.»[58]
Dass Constant die Tragödie erneuern will, indem er sie zum Medium der Selbstbezweiflung der liberalen bürgerlichen Werteordnung macht, ist umso bemerkenswerter, als er gleichzeitig im Vorwort zu seinen *Mélanges des Littérature et de politique* ein manifestartiges Bekenntnis zu dieser Werteordnung ablegt: «J'ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique : et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité.»[59]
Die künftige Tragödie hat offenkundig die Aufgabe, das Gegenteil dieses Triumphs der Individualität dramaturgisch zu artikulieren, das heisst das, was dem Triumph entgegengesetzt und zugleich ein untrennbarer Teil von ihm ist. Dazu zählt, wie Constants koloniales Tragödienszenarium vor Augen führt, die Verschleppung und Versklavung der verkauften dunkelhäutigen Menschen, die von jenem Triumph ausgeschlossen und doch zugleich in ihn eingeschlossen sind, weil er, zumindest als Triumph der liberalen Wirtschaftsordnung, ohne Sklavenarbeit nicht möglich wäre. Constants Szenarium erhellt somit die Herkunft jenes Triumphs aus einer *Whiteness*, deren Legitimität als Distinktionsmerkmal von Zivilisation es zugleich desavouiert.
Das von Constant entworfene Programm einer neuen sozialen Tragödie mit kolonialem Szenarium wurde in Grillparzers Trilogie *Das goldene Vließ* (1821), die er nicht kannte, teilweise verwirklicht, allerdings anders, als von ihm gedacht: Grillparzers Trilogie zeigt, dass tragische Ansichten des Kolonialismus und des Rassismus mit Stoffen der klassischen Mythologie, hier des Mythos von Jason und Medea, durchaus vereinbar waren.[60] Für diese Vereinbarkeit sprechen bis heute die zahlreichen Aufführungen oder Adaptationen von Euripides' *Medea*, darunter explizit rassismuskritische wie Cherríe Moragas *The Hungry Woman: A Mexican Medea* (2001).[61] Constants Verabschiedung der klassischen Mythologie als eines Reservoirs von zeitgemässen Tra-

58 Constant: Réflexions sur la tragédie, S. 918 f.
59 Constant: Mélanges de littérature et de politique. 1829. Préface, in: OCBC, Bd. 33, S. 145–148, hier S. 145.
60 Zu Grillparzers Trilogie vgl. Markus Winkler: Von Iphigenie zu Medea. Semantik und Dramaturgie des Barbarischen bei Goethe und Grillparzer, Tübingen 2009.
61 Zu den Adaptationen des Medea-Mythos in der Gegenwartsliteratur vgl. Markus Winkler et al.: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts, Stuttgart 2023, Bd. 2, S. 340–400, insbesondere Josephina Bierls Abschnitt über Medea-Dramen (S. 343–354; dort auch eine Analyse von Moragas Drama).

gödienstoffen war gewiss der historisch überfälligen Verabschiedung der *tragédie classique* geschuldet und seiner und Madame de Staëls Bemühung, diese durch eine *tragédie historique*, deren Modelle beide in der deutschen Tragödie der Goethezeit fanden, zu ersetzen. Auch in den «Réflexions sur la tragédie» führt Constant mehrere Beispiele für Tragödienstoffe aus der europäischen Geschichte an, darunter eines, das die Hugenotten-Verfolgungen nach der Widerrufung des Edikts von Nantes ins Spiel bringt und auf Meyerbeers Oper *Les Huguenots* vorausdeutet.[62] Das Hugenotten-Szenarium steht aus triftigen historischen Gründen neben dem kolonialen, das im Vorangehenden analysiert wurde: Ludwig XIV. widerrief das Edikt von Nantes in demselben Jahr (1685), in dem er auch den berüchtigten *Code noir* zur Legitimierung und Regelung der Sklaverei in den französischen Kolonien in Kraft setzte. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht das Nebeneinander beider Tragödienszenarien das tragische Potenzial, das rassistischer, sozialer und religiöser Diskriminierung gemeinsam war und nach wie vor ist. Und beide Szenarien bezeugen, dass es der Modus des Tragischen ist, der es Constant erlaubte, die Aporien seines politischen Liberalismus und kulturanthropologischen Humanismus einzugestehen und zum Ausdruck zu bringen.

62 Vgl. Olivier Bara: L'unité d'action en question chez Benjamin Constant. Enjeux sociopolitiques d'une dramaturgie hétérodoxe, in: Jean-Marie Roulin/Éric Bordas (Hg.): Benjamin Constant. L'esprit d'une œuvre, Saint-Étienne 2018, S. 69–80, hier S. 78.

YAHYA ELSAGHE

‹Non-whiteness› bei Johann Jakob Bachofen

Für L.

‹Whiteness› und ‹non-whiteness› in «der alten Welt»

Johann Jakob Bachofen, für den überhaupt nur eine einzige Begegnung mit einem Menschen anderer Hautfarbe bezeugt ist – dem schwarzen Leibdiener des ihm verhassten Giuseppe Garibaldi, Andrea Aguyar alias ‹il Moro› –, Bachofen also scheint farbenblind gewesen zu sein. Zu diesem Schluss kann jedenfalls gelangen, wer sich an das eine Werk hält, für das der homo unius libri berühmt geworden ist und mit dessen neologistischem Titel er sich ein für alle Mal ins kollektive Gedächtnis eingeschrieben hat, *Mutterrecht*, *Mother Right*, and the like. Im *Mutterrecht* sind ‹whiteness› und ‹non-whiteness› keine irgendwie leitenden Kriterien. Namentlich sind sie es nicht in Form der Binome, die in den Herkunftsländern dieser englischen Begrifflichkeit historisch von besonders verheerender Bedeutung waren und bleiben, Weiss versus Schwarz, Weiss versus Rot.

Wenn solche Oppositionen im *Mutterrecht* so ziemlich belanglos sind, dann hat das mit dem gegebenen Untersuchungsgegenstand zu tun, wie ihn der Untertitel dieses Hauptwerks festlegt: «Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur». In «der alten Welt» spielte Hautfarbe bei der Konstruktion von Identität und Differenz keine wesentliche Rolle. Von den ‹Rothäuten› der Neuen Welt konnte die alte per definitionem nichts wissen; und der ‹dark continent›, sofern man darunter nur das subsaharische Afrika und seine schwarzen Bewohner versteht, blieb die längste Zeit, wenn man so jökeln will, ein weisser Fleck, nur vage oder ‹annäherungsweise› bekannt. Wo diese ‹ágnostos gê› oder ‹terra australis› tentativ betreten wurde, da war die dunkle Hautfarbe ihrer Bewohner zwar schon einer Erwähnung wert, aber einer nur flüchtigen.

Dies bereits an der erstbesten Stelle bei Herodot, dem auch von Bachofen so genannten «Vater der Geschichtsschreibung».[1] Der ‹pater historiae› erzählt

1 Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861, S. XVI.

von den Nasamonen, einem Berberstamm etwa auf dem Gebiet des heutigen Libyen, also vergleichsweise noch ziemlich weiss: Wie ein Trupp junger Nasamonen eine ‹Wüste› durchquert habe, ‹éremon›, sicherlich die Sahara; wie ihn jenseits dieser Wüste ‹kleine Männer› aufgegriffen hätten, ‹ándras smikrús› (oder ‹mikrús›), ‹kleiner als normale Männer›, ‹metríon elássonas andrôn›, vermutlich aus der Gruppe der später so genannten Pygmäen; wie die einen die Sprache der anderen nicht verstanden hätten; wie die unterdurchschnittlich Kurzgewachsenen die Aufgegriffenen durch weite Feuchtgebiete und in eine Stadt geführt hätten; dass dort alle so gross respektive so klein gewesen seien wie diejenigen, welche den Trupp der Ankömmlinge oder Eindringlinge hergebracht hätten, ‹tò mégathos› (oder ‹mégethos›) ‹ísus›,[2] die Stephania übersetzt: «æquali statura illis qui adduxissent, *colore nigro*»:[3] ‹und schwarz von Farbe›, ‹chrôma dè mélanas›.[4]

So, mit ‹und›, ist die konnektive Partikel ‹dé› in allen gängigen deutschen Übersetzungen wiedergegeben.[5] Allenfalls könnte man auch erwägen, sie adversativ zu übersetzen: ‹*aber* schwarz›. Eine solche Übersetzung und Auffassung der Stelle würde bedeuten, dass die Stadtbewohner sich zwar nicht in der Grösse ihrer Körper, wohl aber in deren Farbe von den Ersten unterschieden hätten, mit denen die Nasamonen jenseits der Sahara in Kontakt kamen; eine wenig plausible, aber eben doch eine Annahme, die der Text ganz und gar auszuschliessen nicht zulässt.

Der Text bleibt an der Stelle im technischen Sinn des Worts illisibel, und seine Unlesbarkeit spricht hier Bände. Sie ist Ausdruck oder Folge einer weitgehenden Indifferenz gegenüber dem Code von Weiss und Nicht-Weiss. Dieser kommt hier nur am Rand und erst zuletzt in Betracht. Was an den Menschen jenseits der Sahara in erster Linie auffällt oder für erwähnenswert erachtet wird, das sind die Dimensionen ihrer Leiber, auch ihre unverständliche Sprache oder umgekehrt ihre Unfähigkeit, die Sprache der anderen zu verstehen. Hautfarbe ist zunächst überhaupt kein Thema. Kein Wort davon beim ‹first contact› mit den Männern, welche die Nasamonen in jene Stadt geleiteten. Dann erst, bei deren Bewohnern, und auch bei ihnen erst an zweiter und letzter Stelle, wird erwähnt, dass sie schwarz seien. Daher eben rührt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, diese gleichsam erratische Erwähnung an das anzuschliessen, was anlässlich des Erst-

2 Herodotus: Historiae, hg. v. Charles Hude, Bd. 1, Oxford [14]1979, o. P. (II, 32, 5–7).
3 Herodotus: historiae lib[ri] IX & de vita Homeri libellus, Genf 1566, S. 44; Herv. Y. E.
4 Herodotus: Historiae, o. P. (II, 32, 7).
5 Vgl. Herodot: Historien, übers. v. A. Horneffer, Stuttgart 1971, S. 113; ders., Historien, hg. und übers. v. Heinz-Günther Nesselrath, Stuttgart 2017, S. 131.

kontakts mit Bewohnern der Subsahara über dieselben gesagt wird. Wenn bei jener ersten Gelegenheit noch ungesagt bleibt, wie ihre Haut aussieht, ob noch so ähnlich wie die der Nasamonen oder schon so dunkel wie die der Menschen hinter den Sümpfen, dann verrät das eben, q. e. d., dass Herodot oder auch seine Informanten und jedenfalls sein intendiertes Publikum an Farbenfehlsichtigkeit, man wird natürlich nicht sagen wollen: gelitten haben, an einer leichten Schwarz-Weiss-Störung.

Schwarz oder Weiss?, das war nicht der Code, der einen Griechen wie Herodot bei seiner Klassifikation von Ethnien leitete, aber auch nicht Klein oder Gross?; ein Code, der hier gewiss nur wegen einer ja nach wie vor tatsächlich extremen Abweichung vom Durchschnittswert menschlicher Körperlänge ins Spiel kommt. Der für Griechen massgebliche Code drückt dort durch, wo Herodot die Unverständlichkeit der einen wie der anderen Sprache zum Thema macht. Denn der erste Beleg für das Antonym alles Griechischen, ‹Hellenischen› – mochten die damit Ausgegrenzten so weiss sein, wie sie wollten –, ist nicht von ungefähr Teil eines Determinativkompositums, das die Sprache dieser Ausgegrenzten bestimmt, hier der Karer, oder sie vielmehr auf ihre akustische Materialität reduziert, im Schiffskatalog der Ilias: ‹barbaróphonos›,[6] ‹barbarisch klingend› («barbarischer Mundart»,[7] «rauh und fremd in der Rede»,[8] «mit […] barbarischen rachenlauten»[9]). Der Leitcode, dessen sich die Griechen zur Kontrastbetonung gegenüber allen anderen bedienten («antidihairûntes»[10]), war demnach erst einmal ein sprachlicher, bevor sie das Barbarische von dort aus als «ethnikòn koinòn ónoma», als allgemein ethnischen Begriff ‹benutzten›, ‹generalisierten› oder ‹missbrauchten› – je nachdem, wie man das Verb auffasst, das Strabon hierfür verwendet, «katechresámetha».[11]

Warum zuvor Homer das besagte Kompositum nur gerade auf die Karer münzte, war schon im Altertum eine strittige Frage.[12] Es ist wohl eher ein Zufall, aber ein sinniger. Denn die Karer kamen aus dem Gebiet der heutigen Türkei; und im weiteren Verlauf der Begriffsentwicklung wurde das Barbarische zusehends schärfer auf den ‹nahen› Osten hin und auf die Interaktion mit ihm profiliert.[13] Die Geschichte oder das Erzählen von ihr, seit und ganz

6 Homer: Ilias, hg. v. David B. Monro/Thomas W. Allen, Oxford 1969 (II, 867).
7 Homer: Ilias, übers. v. Johann Heinrich Voß, Basel 1945, S. 42; ders.: Ilias, übers. v. Johann Heinrich Voß, I.–XII. Gesang, Altona 1793, S. 61.
8 Homer: Ilias, übers. v. Thassilo von Scheffer, München/Leipzig 1913, S. 51.
9 Homer: Ilias, übers. v. Raoul Schrott, Frankfurt a. M. 2013, S. 61.
10 Strabo: Geography. Books 13–14, hg. v. Horace Leonard Jones, London/Cambridge (Massachusetts) 1929, S. 304 (XIV, 28, 2).
11 Ebd.
12 Vgl. ebd.
13 Vgl. Volker Losemann: ‹Barbaren›, in: Der Neue Pauly, Stuttgart/Weimar 1997, Der Neue

besonders schon bei Herodot, steht im Spannungsfeld einer Opposition von Weiss und Weiss, von Europa und vorderem Orient. So denn auch bei Bachofen. *Der Mythus von Orient und Occident* lautet nicht umsonst eine der ersten und wirkmächtigen Auswahleditionen, die seine Schriften unter ein etwas breiteres Lesepublikum brachten.

In dieser wie in den anderen Sammelausgaben sucht man nach Rot oder Schwarz ganz vergebens.[14] Auch im Volltext des *Mutterrechts*, in der massgeblichen Neuedition tausend Grossoktavseiten stark, bilden die entsprechenden Binome weitgehend und die längste Zeit eine wiederum blinde Stelle. Weitgehend und die längste Zeit, das heisst bis auf zwei wahrscheinlich sehr späte Ausreisser, von denen oder doch von deren einem feststeht, dass der Verfasser sie oder ihn in sozusagen letzter oder vorletzter Minute in ein Mundum, wenn nicht sogar in den schon einmal gesetzten Text des *Mutterrechts* inserierte, mit termini post quos Mitte 1857 beziehungsweise November desselben Jahres. (Nachweislich jünger, weil auf Publikationen von 1859 beziehungsweise 1860 zurückgreifend, *Le droit de famille aux Pyrénées*[15] beziehungsweise Jules Michelets *La femme*, sind nur das Ende des ursprünglichen Schlussparagraphen,[16] dem dann noch etliche Nachträge angehängt wurden, und deren grösster, ein Grossparagraph über ein iberisches Reitervolk, *Die Kantabrer*.[17])

Die beiden exotischen Paragraphen des *Mutterrechts*

Von den 164 Paragraphen des *Mutterrechts* gelten also immerhin zwei solchen Kulturen, die mehr oder weniger eindeutig aus dem Gesichtskreis «der alten Welt» herausfielen und von Menschen anderer, mehr oder minder dunkler Hautfarbe getragen waren respektive getragen sind. Der eine, § 55, handelt von einem «Negerstamm»[18] und der andere, § 62, von den Inkas. Beide stehen sie sinnigerweise in dem einen und einzigen der zwölf, dreizehn Grosskapitel, das eine Zivilisation zum Gegenstand hat, die (nach Bachofens und unserer Vorstellung, wie sie sich aber erst seit Alexander dem Grossen durchzusetzen begann) nicht auf der eurasischen Landmasse beheimatet war, *Aegypten*. Sinnig ist die Positionierung der Paragraphen 55 und 62 aus je verschiedenem

---

Pauly, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Sp. 439–443, hier Sp. 440 f.

14 Vgl. Bachofen: Mutterrecht, S. 105–111, 127 f.

15 Eugène Cordier: Le droit de famille aux Pyrénées, in: Revue historique de droit français et étranger 5 (1859), S. 492–520.

16 Vgl. Bachofen: Mutterrecht, S. 390.

17 Ebd., S. 415–420.

18 Ebd., S. 105.

Grund: im einen Fall, § 62, aus einem systematischen oder sozusagen metaphorischen; im anderen, § 55, aus einem gleichsam metonymischen.
Denn in das ‹schwarze› Afrika geht das Gebiet des alten Aegypten ja nahtlos, eben sozusagen metonymisch über. Und unter § 62 hob Bachofen an der untergegangenen Kultur und Religion der alten Inkas etliche Parallelen zu derjenigen der alten Aegypter hervor. Das lässt bereits das Summar des Inhaltsverzeichnisses vermuten: «Vergleichung ägyptischer und amerikanischer Erscheinungen».[19]
Neu war das nicht. Gezogen hatte solche Vergleiche schon ein Gustav Klemm.[20] Dies in einem sechsbändigen Monumentalwerk, das «die niedrigsten Culturzustände» abhandelt, um «von da aus zu den höhern vorzuschreiten»:[21] *Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern*, abgeschlossen im selben Jahr, da der erste Kollateraltext des *Mutterrechts* erschien, und noch vor diesem, 1859, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Der erste Band aber, der, wie angesichts des programmatischen Fortschritts zum immer Höheren nachgerade zu befürchten, den «nicht europäischen Völker[n]»[22] galt, war just in dem Jahr erschienen, in das der terminus a quo für Bachofens Vorarbeiten zum *Mutterrecht* fällt, 1854, aber auch die Gründung des britischen Colonial Office oder die französische Erwerbung der Lizenz für den Bau des Suezkanals.
Zu diesen Koinzidenzen genau passend, in einem Stichjahr also der europäischen Kolonialgeschichte, unterteilt Klemm die Menschheit in zwei «Rassen», eine aktive und eine passive, die er «auch als die männliche» und «die weibliche» bezeichnet.[23] Von welcher Hautfarbe «die active Menschenrasse»[24] sei, braucht nicht eigens gesagt zu werden; und von selbst versteht es sich ebenso, dass zu der passiven «die schwarzfarbigen, wollhaarigen Neger»[25] gehören, «in Amerika»[26] auch «die mit eigenthümlicher Hautfarbe und Gesichts- und Schädelbildung ausgezeichneten, diesem Erdtheil angehörigen Menschen».[27]
Die «active Rasse, heimisch in den Hochgebirgen von Asien» – in Anlehnung an die sogenannte Kaukasustheorie à la Johann Gottfried Herder und

19 Ebd., S. XXXVI.
20 Vgl. Philippe Borgeaud: La mythologie du matriarcat. L'atelier de Johann Jakob Bachofen, Genf 1999, S. 226.
21 Gustav Klemm: Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern, Bd. 1, Dresden 1854, Bd. 1, S. V.
22 Ebd.
23 Ebd., S. 12.
24 Ebd., S. 11.
25 Ebd., 12.
26 Ebd., S. 13.
27 Ebd.

Johannes von Müller –, habe «von da aus nach allen Himmelsgegenden sich ausgebreitet, und […] die passive Urbevölkerung sich unterthan gemacht»,[28] wie denn umgekehrt die passive «zum Gehorsam geneigt» sei, «friedfertig, geduldig», «furchtsam, leichtgläubig», «am Boden» «hängen[d]» und «die Ruhe» «lieben[d]».[29] «[O]hne Hinzutritt der activen» sei sie zu höherer Kultur nicht fähig, zu «keine[m] größeren Staat».[30] Paradebeispiele für die «Ehe»[31] von passiver und aktiver oder aber weiblicher und männlicher Rasse seien die «altamerikanischen Staaten, namentlich Peru und Mexico», nachdem «bis dahin» vor Ort «die gröbste Barbarei» geherrscht habe: «Menschenfressen […] allgemein», «Ehe […] unbekannt», «Verwandtschaftsgrade […] nicht berücksichtigt».[32] Mit den «Yncas von Peru»[33] zu «vergleichen» seien nun aber auch «die verwandten Zustände des alten Aegyptens»:[34]

> Diese Staaten wurden durch Mitglieder der activen Rasse, die in kleiner Zahl aus weiter Ferne kamen, in ziemlich abgeschlossenen Gebieten gebildet, welche ursprünglich von zahlreichen Stämmen der passiven Ureinwohnerschaft erfüllt waren.[35]

Daran nun schliesst sich ein Vergleich altamerikanischer und altägyptischer Mythen an, ganz im Sinne auch Bachofens, bei dem namentlich der altägyptische Mythos von Isis und Osiris ebenfalls eine zentrale Stelle einnehmen wird. Und weiter folgt, erst recht in Bachofens Sinn, eine Betrachtung der Beziehung solcher Sagen zur Etablierung der Ehe, der Familie, des Staats und insbesondere zum «Loos der Frauen».[36] Dieses sei in «den altamericanischen Staaten wie am Nil […] sehr mild» gewesen:[37]

> Es ist überraschend, eine in den Grundzügen ganz ähnliche Sage in einem durch Zeit wie durch Raum weitentfernten Lande, im alten Aegypten, wiederzufinden, sowie in den Göttersagen der meisten europäischen Völker Aehnliches, nämlich die Gründung von Staaten und die Einführung der Gesittung durch *ein Götterpaar*, anzutreffen. Osiris und Isis waren nach der ägyptischen Sage, wie sie Diodor von Sicilien […] mittheilt, Bruder und Schwester, Gatte und Gattin, Kinder der Götter des Himmels.

28 Ebd., S. 12.
29 Ebd., S. 13.
30 Ebd.
31 Ebd.
32 Ebd., S. 196.
33 Ebd., S. 13.
34 Ebd, S. 196.
35 Ebd.
36 Ebd., S. 210.
37 Ebd.

[…]
Die Stellung der Frauen in den altamericanischen Staaten ist, wie es auch im alten Aegypten der Fall war, durch diese Sage vorbereitend angedeutet.
In beiden – dem alten America wie Aegypten – beruhte die Familie und in ihr und durch sie der Staat auf der von dem Gesetz geheiligten Ehe.[38]

Während Klemm immer wieder, aber nur eben auf die «so große Aehnlichkeit» abhob, welche die «Einrichtungen und Denkmale» des «alten Aegypten […] mit den altamericanischen haben»,[39] ging Bachofen hier einen Schritt weiter. Er wog die beiden Kulturen gegeneinander auf. An der «Inkareligion» und «in dem vollendeten Sonnenreiche der Inkas, einer der merkwürdigsten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte»,[40] machte er einen wesentlichen oder dann doch graduellen Unterschied zum pharaonischen Ägypten aus. «Der Unterschied […] liegt nur in dem Grade der Stofflichkeit» oder vice versa im Grad der Vergeistigung, in dem die Inkas den alten Ägyptern denn sogar überlegen waren. Nirgends trete «die Idee der […] den Menschen gebrachten Erhebung zu Kultur und reinerem Dasein bestimmter und durchgreifender hervor, als in der peruanischen Religion».[41]

Dabei war Bachofens Sympathie und Interesse für die vorchristlichen Religionen der Neuen Welt vor viel längerer Zeit schon geweckt, von langer Hand angebahnt worden. Denn in der ersten Klasse des nicht zu Unrecht berühmten Pädagogiums hatte ihn ein Spezialist dafür in seinem, des Primus Bachofen, stärkstem Fach unterrichtet, Latein. Die Rede ist von Johann Georg Müller, «der Theologie Doktor und ordentliche[r] Professor in Basel»,[42] ein homo unius libri auch er, bekannt geblieben allein für seine *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, auf die sich Bachofen, selber zum Religionswissenschaftler geworden, denn auch verschiedentlich berief – und übrigens nicht nur auf dieses ‹eine Buch› des Verfassers –, erstmals 1855 erschienen (nicht «1845»,[43] wie sie der einstige Gymnasiast offenbar aus dem Gedächtnis falsch vor-, aber vielleicht bezeichnenderweise näher an seine Schul- und Studienzeit herandatierte).

Die Parallelen jedoch, die man zwischen der Neuen Welt und bestimmten Traditionen aus der alten identifizieren zu können glaubte, sind viel frühe-

38 Ebd., S. 204 f.
39 Ebd, S. 209.
40 Bachofen: Mutterrecht, S. 127.
41 Ebd., S. 126.
42 Johann Georg Müller: Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, Basel 1855, o. P. [auf der Titelseite]; ders.: Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, Berlin 1841, o. P. [auf der Titelseite].
43 Johann Jakob Bachofen: Antiquarische Briefe. Vornemlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe, Strassburg 1880–1886, Bd. 2, S. 65.

ren Ursprungs als Müller und Klemm oder selbst als Joseph-François Lafitau, ein Jesuit und Missionar, dessen *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) Bachofen allerdings erst später zu Gesicht bekommen sollte,[44] obgleich sein Müller «Lafiteau» in der *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen* drei Mal erwähnt und auch im Register zu dem siebenhundert Seiten dicken Werk aufgeführt hatte.[45] Die Entdeckung solcher Parallelen ist beinahe so alt wie die ‹Entdeckung› der Neuen Welt selbst. Man denke nur schon an den Namen des «Amazonenstrom[s]», der, wie Bachofen im Kontext des *Mutterrechts* selbstverständlich nicht entgehen konnte, nach einer der alteuropäischen Überlieferungen so «genannt ist».[46] Es folgt ein längerer Katalog von Stellen, welche die einstige Verbreitung amazonisch-kriegerischer Frauen in der Neuen Welt bezeugen.[47]

In der «Bedeutung»,[48] die Bachofen dieser «Erscheinung»[49] beimisst, und dem Schluss, den er daraus zieht, besteht der innere Zusammenhang, in dem die Paragraphen 62 und 55 miteinander stehen. Aus den aufgezählten wie aus verwandten Phänomenen, auch «bei nordamerikanischen Indianern» – unklar, ob gegenwärtig oder vergangen –, schliesst Bachofen auf «allgemeine[] Gesetze[] der menschlichen Entwicklung», die als solche «nicht mit bestimmtem Volksthum zusammenhängen[]».[50] Wer dem widerspreche und in eins damit den Wahrheitsgehalt der «so bestimmt bezeugten einheimischen Sage» von den amerikanischen Amazonen in Abrede stelle, wie es Carl Friedrich Philipp von Martius tat (und sein ungenannt bleibender Konautor, Johann Baptist von Spix),[51] dem hält Bachofen nun die «Entdeckungen» entgegen, die «Livingstone[] […] und Andere[] in Afrika» gemacht haben.[52] Und in dem einen Paragraphen, der von diesem Afrika handelt, § 55, und wo wiederum das damalige ‹key name› afrikanischer Entdeckungen mehr als einmal fällt, Livingstone, hat er denn schon die «kriegerische Tüchtigkeit» auch der Afrikanerinnen und «Negerinnen» erwähnt.[53] Erwähnt sind dort dazu auch noch «Weiber», die

44 Vgl. Karl Meuli: Nachwort, in: Johann Jakob Bachofen: Gesammelte Werke, hg. v. Karl Meuli, Basel 1943–2020, Bd. 3, S. 1011–1128, hier S. 1103, Anm. 4.
45 Müller: Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, S. 33, 190, 238, 687.
46 Bachofen: Mutterrecht, S. 127.
47 Vgl. ebd., S. 127 f.
48 Ebd., S. 127.
49 Ebd., S. 128.
50 Ebd.
51 Vgl. Johann Baptist Spix/Carl Friedrich von Martius: Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. König von Baiern in den Jahren 1817–1820 gemacht und beschrieben, Bd. 3, München 1831, S. 1055, 1092.
52 Bachofen: Mutterrecht, S. 127.
53 Ebd., S. 107.

sich an «den Kriegsthaten der Araber betheiligten», und hier namentlich eine «Abtheilung berittener Frauen», vor allem aber das «Weiberheer der Dehomi-Afrikaner», «5000 weibliche[] Krieger», deren «Kühnheit» und «Gewandtheit» «Wilson […] als Augenzeuge» schilderte und auch die «Engländer Duncan und Forbes […] öfters […] zu bewundern» die «Gelegenheit» hatten.[54] Feigheit vor dem Feind würde dort quittiert mit: «Du bist ein Mann».[55] (Gemeint sind John Leighton Wilson, dessen Abhandlung *Western Africa. Its History, Condition and Prospects* 1856 erschien;[56] respektive John Duncan, ein Schotte, und Frederick Edwyn Forbes, die das erst nach Bachofens Lebenszeit untergegangene Königreich Dahomey, auf dem Territorium des heutigen Benin, schon ein halbes Jahrzehnt vor Wilson bereisten.[57])

Wie Bachofen in § 62 implizit auf den ‹afrikanischen› Paragraphen 55 zurückkommt, so weist er in diesem schon auf den ‹indianischen› Paragraphen 62 voraus, ebenfalls *implicite*, ohne als solche ausgewiesene Kataphorese. Dies im Zusammenhang mit dem «Bericht, den Lepsius in seinen ägyptischen Briefen mittheilt».[58] (Gemeint sind die 1852 erschienenen *Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel Sinai* von Carl Richard Lepsius, dem Begründer der deutschen Ägyptologie, den Bachofen auch persönlich kennenlernte, als ihn Lepsius in Basel mit einem Besuch beehrte.)

Im Zusammenhang mit den Angaben, die Lepsius in seinem Bericht macht – von «regierende[n] Königinnen der Aethioper» und einer «in diesen Südländern» überhaupt und «[s]eit alten Zeiten» «grosse[n] Bevorzugung des weiblichen Geschlechts»[59] –, muss Bachofen den Verfasser eigens um dessen Quellen angegangen sein. Auf seine Anfrage hin erhielt er von demselben offenbar eine «briefliche[] Mitteilung».[60] Aus den mitgeteilten Quellen wiederum zitiert er im Paragraphen 55 ausführlich.

Eine davon bezeugt die Matrilinearität der Nubier: «Ils comptent leurs généalogies du côté des femmes»;[61] und wegen der Unsicherheit jedweder Vaterschaft erben die Söhne nicht des Verstorbenen, sondern die seiner Schwes-

54 Ebd.
55 Ebd.
56 John Leighton Wilson: Western Africa. Its History, Condition and Prospects, London 1856.
57 Vgl. John Duncan: Travels in Western Africa in 1845 and 1846, Comprising a Journey from Whydah, through the Kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the Interior, London1847; Frederick Edwyn Forbes: Dahomey and the Dahomans. Being the Journals of two Missions to the King of Dahomey, and Residence at his Capital, in the Years 1849 and 1850, London 1851.
58 Bachofen: Mutterrecht, S. 107.
59 Ebd.
60 Ebd., S. 108.
61 Ebd.

ter. Eine Fussnote, die «der gleiche Schriftsteller»[62] dem hinzugefügt hat, ist Bachofen wichtig genug, um sie in seinen eigenen Fliesstext mit aufzunehmen: «‹Un pareil usage a lieu chez d'autres nations et chez plusieurs peuples sauvages de l'Amérique du Nord…› und» er, der besagte Schriftsteller, «citiert den ungedruckten Bericht eines Missionars von 1634 über die nouvelle France, wo dieser von den Huronen dasselbe sagt: ‹L'enfant d'un capitaine ne succède pas à son père, mais les fils de sa sœur.›»[63]

Zur Datierung der exotischen Paragraphen

Die beiden exotischen Paragraphen des *Mutterrechts* stehen also in einem inneren Kommunikationsverhältnis, das seinen äusseren Ausdruck in einem hier wie dort aufpoppenden Eigennamen findet, Livingstone. Der Name erlaubt es im Übrigen auch, die beiden Paragraphen zu datieren, den einen, § 55, zur Gänze, den anderen wenigstens zu dem Teil, in dem der Name fällt, oder in der Form, in der § 62 jetzt vorliegt, nämlich eben unter namentlichem Verweis auf die «Entdeckungen Livingstone's».[64]

Ein terminus post quem lässt sich je aufs Jahr genau festlegen. Wie schon
48 vorweggenommen, ist es das Jahr 1857, dessen Mitte oder Ende. 1857 muss bereits eine Reinschrift oder Druckvorlage des erst ganz zuletzt so überschriebenen *Mutterrechts* vorgelegen haben, das damals und darin noch einen anderen Titel hatte, «Gynaikokratie, ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit».[65] Dieses Manuskript, ganz oder doch «bis auf nochmalige Durchsicht»[66] druckfertig, bot Bachofen im August dem Herausgeber der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* an, wo er seine publizistisch-tagespolitischen Beiträge unterzubringen pflegte, dem Sohn des famosen Johann Friedrich Cotta. Johann Georg von Cotta hatte Bachofen im Nachgang zur Publikation eines solchen Beitrags anfangs Jahr zu weiterer Kollaboration eingeladen; ein Angebot, das Bachofen damals dankend, aber reserviert aufnahm. Obwohl sehr bald ein Beitrag der gewünschten Sorte in der *Augsburger Allgemeinen* erscheinen sollte, *Die Verfassungsrevision von Basel*, offerierte er dem Baron von Cotta stattdessen erst einmal «Schilderungen» seiner «griechischen Reise»,[67]

62 Ebd.
63 Ebd.
64 Ebd., S. 127.
65 Johann Jakob Bachofen: Brief vom 17. August 1857 an Johann Georg von Cotta, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 163–165, hier S. 164.
66 Ebd.
67 Bachofen: Brief vom 11. Februar 1857 an Johann Georg von Cotta, in: ders.: Gesammelte

deren zweites Kapitel denn auch wirklich in Cottas Wochenschrift *Das Ausland* erscheinen würde. Ansonsten, so Bachofen, könnten seine «Mittheilungen» zur «Tageschronik» «in keinem Falle häufig sein».[68] Denn seine «übrige schriftstellerische Thätigkeit» sei «Forschung gelehrter Natur»,[69] von der Art der zwei «Bändchen Römischer Geschichte» (*Die Geschichte der Römer*, zusammen mit seinem Lehrer und Kollegen Franz Dorotheus Gerlach), die ein Rezensent des Blatts dankenswerterweise beifällig besprochen habe. «Eine Schrift über Gynaikokratie, d. h. über die Stellung des Weibes in der Urzeit des Menschengeschlechts» werde noch «im Laufe eines Jahres erscheinen».[70] So Bachofen am 11. Februar 1857. Mit keiner Silbe deutet er dem Herrn Baron an, dass der selber als Verleger der besagten Schrift noch in Frage komme. Offenbar glaubte Bachofen zu diesem Zeitpunkt, schon einen Verleger dafür gewonnen zu haben. Nur so kann man sich die Unvorsichtigkeit der weiteren Aussage erklären, dass «Arbeiten» wie diese «keinerlei pecuniären Ertrag liefern» und nur an die paar wenigen «Kundigen» adressiert seien, «welche die Franzosen als Le petit coin bezeichnen».[71] Zu diesem kleinen Fleckchen zählte er vermutlich auch einen der deutschen «Philologen», denen er den «Beginn der Arbeit» an ihrer Jahresversammlung vorgelesen hatte.[72] Der eine, «Professor Walz», habe das Vorgetragene «als einen Fortschritt der Wissenschaft» «bezeichnet[]»[73] – dies übrigens in Stuttgart, wo Cottas Verlag domiziliert war und wo das Werk denn endlich auch erscheinen sollte, allerdings bei einem weit weniger renommierten Verleger; wobei Ernst Christian von Walz, ein Tübinger Ordinarius der klassischen Philologie, der das Vizepräsidium der Versammlung innegehabt hatte, einem Stuttgarter Verleger wie Cotta vermutlich allein schon ex his officiis ein Begriff sein musste.

Bachofen, sonst nicht als Wichtigtuer bekannt, scheint hier etwas übertrieben oder sich etwas ungenau erinnert zu haben. In den protokollierten Diskussionen jedenfalls hatte Walz nur Bachofens interdisziplinären Ansatz gelobt, als «einen rühmlichen Beweis […], welch nützliche Beiträge die Alterthumswissenschaft von Männern verschiedener Fachstudien zu empfangen hat».[74] Im Übrigen, indem er auf eine weitere Überlieferung hinwies, die hübsch zu

Werke, Bd. 10, S. 156–158, hier S. 157.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 157 f.

72 Ebd., S. 157.

73 Ebd.

74 [Diskussion zu] Johann Jakob Bachofen: Vortrag über das Weiberrecht, in: Verhandlungen der sechszehnten [sic!] Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten in Stuttgart vom 23. bis 26. September 1856, Stuttgart 1857, S. 63–65, hier S. 63.

Bachofens Thema und These passte, auf das Brüderpaar der Molioniden, so genannt nach seiner *Mutter*, Molione – was zusammen mit einem anderen Diskussionsbeitrag[75] prompt ins *Mutterrecht* Eingang finden würde[76] –, gab er dem «Herr[n] Redner»[77] durch die Blume doch auch zu bedenken, dass «[s]olche Combinationen […] zu ihrer Begründung Umsicht und reifliches Nachdenken» erforderten.[78] Und im weiteren Verlauf der also durchaus kontroversen Diskussion hatte ihm dann auch noch ein «Prof. Vischer aus Basel» ganz unverblümt ‹confirmation bias› vorgeworfen[79] (Wilhelm Vischer-Bilfinger, etwas älter als Bachofen, Ordinarius für Gräzistik, Präsident der Antiquarischen Gesellschaft etc. pp.): Der Kollege, den man ja offenbar als einen solchen im engeren Sinn gar nicht anerkannte, sondern als Juristen wahrnahm, als Mann einer von den Fachstudien der versammelten Philologen verschiedenen Disziplin, habe «zu sehr nur die eine Seite hervorgehoben, und die andere, welche nicht in diese ganze Ansicht passt, gar nicht berührt».[80]

Wenn Bachofen das Echo, das er auf seinen Stuttgarter Vortrag erhalten hatte, etwas gar einseitig darstellte und schmeichelhafter, als es eigentlich war, dann geschah dies fürs erste immerhin nicht aus einem bestimmten Kalkül heraus und nicht, um Cottas verlegerisches Interesse zu wecken. Das sollte sich bald ändern. Ein paar Monate später, in denen er offenbar eine oder vielleicht auch
50 mehrere Absagen erhalten hatte, erwähnte er Cotta gegenüber das Erfolgserlebnis «in der Stuttgarter Philologenversammlung» schon wieder, der er vortragsweise ein «Fragment» seines Werks vorgelegt habe.[81] Es sei von der Versammlung «mit Beifall aufgenommen» worden.[82] Davon könne sich Cotta in den offenbar noch nicht erschienenen «Berichten derselben» dereinst selber überzeugen;[83] was genau genommen auch nicht so ganz den Tatsachen entsprach. Die gedruckten Versammlungsberichte sollten kein uneingeschränktes Lob enthalten und sogar offene Kritik.

Diesmal geschah die Aufschönung des Stuttgarter Versammlungsechos aber eben aus Berechnung und einem nur allzu konkreten Grund. Wegen jener mutmasslichen Absage, wenn es deren nicht bereits mehrere waren, fand Bachofen nun doch noch «Veranlassung», den berühmten Cotta geschäftlich

75 Vgl. den Hinweis Ernst Ludwig von Leutschs auf «Hesiodus» und die «Eöen» (ebd., S. 64) mit Bachofen: Mutterrecht, S. 314 f.
76 Vgl. ebd., S. 55, Anm. 2, 88, 90, 205, 267–270, 291.
77 [Diskussion zu] Bachofen: Vortrag über das Weiberrecht, S. 64.
78 Ebd., S. 63.
79 Ebd., S. 64; ohne Herv. des Originals.
80 Ebd.
81 Bachofen: Brief vom 17. August 1857 an Johann Georg von Cotta, S. 165.
82 Ebd., S. 164 f.
83 Ebd.

«anzugehen» und ihm die nämliche Schrift nun dennoch anzudienen.[84] Aus deren «Verlag» würde seiner, Cottas, «so hochstehenden Firma gewiß kein Nachtheil» erwachsen.[85]

Bei der Gelegenheit stellte er dem Verleger den Inhalt der Schrift nochmals etwas ausführlicher vor, die er «unter dem Schutze» seines, des Verlegers, «so geachteten Namens erscheinen zu sehn» wünschte.[86] Er charakterisierte sie jetzt aber unversehens, aus dem nunmehr gegebenen Anlass, ganz anders als zuvor. Ihr «Resultat» sei «allgemeiner Art» und «für Jedermann verständlich»;[87] eine ganz und gar irrwitzige Behauptung, die man nicht als hoffnungslose Überschätzung des Lesepublikums zu werten braucht, sondern vielmehr als Not- oder Zwecklüge verstehen darf, der Kommunikationssituation geschuldet und darauf berechnet, den Verleger in spe mit erwartbar hohen Verkaufszahlen zu ködern, während der kommerzielle Erfolg dann de facto beziehungsweise in facturis eher bescheiden ausfiel und ausfallen musste. Cotta, was seinem kaufmännischen Instinkt kein eben schlechtes Zeugnis ausstellt, muss denn postwendend abgelehnt haben. Darüber bezeigte sich Bachofen «recht betrübt», indem er ein weiteres, nun zum schon dritten Mal auf die «Billigung» seitens «der Stuttgarter Philologen-Versammlung» verwies;[88] worauf er seinerzeit folglich noch erheblichen Wert gelegt haben wird, ungeachtet der verächtlichen Gesten, in denen er sich später der deutschen Fachzunft gegenüber gefiel.

Zur also endlich doch vergeblichen ‹self-promotion› hatte Bachofen insbesondere auch, wenn man es so anachronistisch sagen darf, auf die Interdisziplinarität seines Werks hingewiesen. «Rechtsgeschichte, Religionshistorie und Philologie» hätten daran «gleichmäßig interessirt» zu sein.[89] Falsch war das nicht. Es ist zumindest insoweit richtig, als diese drei Disziplinen im *Mutterrecht* alias *Gynaikokratie* alle drei zusammenspielen, wie es ja auch der zu guter Letzt gefundene Untertitel verspricht: «Eine» – erstens als solche notwendig immer auch und immer schon philologische – «Untersuchung […] der alten Welt», in zweitens «religiöse[r] und» drittens «rechtliche[r]» Hinsicht.

Dann aber, und vielleicht wieder nur als Köder für den Verleger, der sich von einer spezialistischen Untersuchung nur der alten Welt keinen grossen Umsatz versprechen durfte, fügt Bachofen an, worauf unmöglich käme, wer

84 Ebd., S. 164.
85 Ebd., S. 165.
86 Bachofen: Brief vom 23. Oktober 1857 an Johann Georg von Cotta, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 170 f., hier S. 170.
87 Bachofen: Brief vom 17. August 1857 an Johann Georg von Cotta, S. 164.
88 Bachofen: Brief vom 23. Oktober 1857 an Johann Georg von Cotta, S. 170.
89 Bachofen: Brief vom 17. August 1857 an Johann Georg von Cotta, S. 164.

sich bloss an den Titel der Untersuchung oder auch an die Rubriken ihres Inhaltsverzeichnisses hielte. Bevor er nämlich den verlegerisch riskanten «Umfang»[90] des Projekts rechtfertigt und auf jene günstige Aufnahme bei der letzten «Philologenversammlung»[91] verweist, als Teil und Gipfel also einer Art Werbe- oder Klappentext avant la lettre behauptet «Dr. J. J. Bachofen» nun auch noch, dass das «Resultat» seiner Arbeit weit über die alte Welt hinaus extrapolier- oder generalisierbar sei. Der «Gegenstand» der Untersuchung sei anschlussfähig auch oder gerade in Hinblick auf hochaktuelle Entdeckungen:

> Ja auch mit Erscheinungen der Gegenwart ist er aufs Engste verknüpft. Denn dieselbe Gynaikokratie findet Livingstone bei Afrikanischen Stämmen, was ihn in seinen Reiseberichten zu Äußerungen des höchsten Erstaunens hinreißt. Ich glaube also, daß der von mir behandelte Gegenstand nicht nur durch seine Neuheit, sondern auch durch seine allseitige Wichtigkeit Beachtung verdient. Die Größe der Untersuchung führte auch zu bedeutendem Umfang. Das Werk umfaßt an die 30 Druckbogen.[92]

Hier also, und vorerst nur hier, bezieht Bachofen seine an der alten Welt gewonnene Entdeckung auf die, wie sie im *Mutterrecht* dann heissen, die «Neger» und «Negerinnen» Afrikas, ‹Schwarzafrikas›. Als Gewährsmann für deren Kultur – wie auch als Beispiel für das Erstaunen und perplexe Unverständnis
52 eines jeden, der ihr ohne Kenntnis der Bachofen'schen Entdeckung begegnen musste – dient ihm eben der seinerzeit wohl wichtigste Promulgator ‹weissen› Wissens von den «Afrikanischen Stämmen», David Livingstone (dem er übrigens in seinem englischen Auslandsjahr in London hätte über den Weg laufen können, wie auch Charles Darwin, als der dort beim Studium des Malthus'schen Gesetzes den entscheidenden Erkenntnisdurchbruch zu seiner ihm, Bachofen, zutiefst suspekten[93] Theorie erlebte). Soweit es auf Livingstone zurückging, war dieses Wissen damals brandneu oder druckfrisch, entschieden jünger als *Das Mutterrecht* oder der allergrösste Teil desselben. Es datiert aus just dem Jahr, da Bachofen sich mit einem so gut wie druckreifen Manuskript an Cotta wandte, nachdem die Verhandlungen mit mindestens einem anderen Verlag vermutlich bereits so weit gediehen waren, dass der Verfasser das Erscheinen seines Werks schon in der ersten Februarhälfte für dasselbe oder allerspätestens für den Anfang des nächsten Jahrs mit Bestimmtheit in Aussicht stellen konnte, – um sich erst irgendwann vor Mitte August zu zerschlagen.

---

90 Ebd., S. 165.
91 Ebd.
92 Ebd., S. 164 f.
93 Vgl. Bachofen: Briefe vom 28. März 1868 und vom 6. Dezember 1869 an Heinrich Meyer-Ochsner, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 402 bzw. S. 435–438, hier S. 436.

Die «afrikanische Menschheit»

David Livingstones *Missionary Travels and Researches in South Africa*, auf deren englisches Original Bachofen im Register des *Mutterrechts* und in dessen Fliesstext auf die Seitenzahl genau verweisen wird,[94] erschienen erst im November 1857.[95] Wenn Bachofen sich dennoch bereits im Brief an Cotta auf das rund 710 Seiten starke Buch beziehen kann und darf, also bereits im August, dann deswegen, weil er Teile daraus schon aus einer schmalen Broschüre eines deutschen Missionars kannte, Johann Ludwig Krapf, *Kurze Übersicht der Missionsreisen und Entdeckungen des Dr. Livingstone durch* [sic!] *Südafrika*, die offenbar ein paar Monate vor dem Erstdruck des Originals erschien, aber ebenfalls erst 1857, also soeben ganz frisch von der Presse gekommen war. Aus «Krapf's Auszügen»[96] zitiert er Livingstone denn im *Mutterrecht*, wenn er eben auch seitengenau auf das englische Original verweist und dieses folglich gleichfalls studiert haben muss, zu einem etwas späteren Zeitpunkt.

Die Informationen, die Livingstone über die «weibliche[] Uebermacht […] unter den Bewohnern von Innerafrika» liefert – ohne ein einziges «Beispiel von einer Rebellion der Männer» –,[97] «nehmen» in § 55 die «erste Stelle […] ein».[98] Indessen werden sie mit etwas oder auch wesentlich älteren Zeugnissen zusammengehalten und abgeglichen. «Livingstone's Angaben»[99] gehen deutlich weiter als diese viel oder wenig älteren Zeugnisse über die «Kaffer[] und ander[e] Eingeborne[]»,[100] wie Bachofen sie auch wieder bei seinem Klemm fand, bei Wilson (1856) und Lepsius (1852), bei Forbes (1851) und Duncan (1847), bei Heinrich Barth (1857), James Bruce of Kinnaird (1790) oder Scheich Ibrahim (1819) a. k. a. Johann Ludwig Burckhardt, dessen bürgerlicher Name sich nicht umsonst mit CK und DT schrieb. Wie im Basler Teig fast schon zu erwarten, zu dem er also gehörte, war er mit Bachofen verwandt. Die beiden waren Stiefcousins.

Sehr ausführlich zitiert Bachofen nach Krapf einen Passus, in dem es um extreme Ausartungen der «afrikanische[n] Gynaikokratie» geht: Wie die «tyrannische[n]» Frauen ‹den› Mann nach Strich und Faden kujonieren können, ihm die Nahrung verweigern dürfen, ihn ihre Macht und «Auctorität […] mit Ohrfeigen und Schlägen»[101] spüren lassen; wobei Livingstone selber

94 Vgl. Bachofen: Mutterrecht, S. 107, 426 f., s. v. ‹Candace›.
95 Vgl. Bachofen: Brief vom 17. August 1857 an Johann Georg von Cotta, S. 165, Anm. 1.
96 Bachofen: Mutterrecht, S. 106.
97 Ebd.
98 Ebd., S. 105.
99 Ebd.
100 Ebd., S. 106.
101 Ebd.

solcher Übermächtigkeit erstmals in Gestalt einer «grossen und starken Frau und eine[s] verdorrten und hagern Greise[s]» ansichtig geworden sein will.[102] «Diese Neger», die so etwas täten beziehungsweise mit sich machen liessen, seien «Götzendiener, wie es Livingstone noch bei keinem Stamm in Südafrika gefunden» habe; und um den inneren Zusammenhang einmal mehr zu erweisen, in dem die «religiöse[]» und die «rechtliche[]», alltagssittliche Verfasstheit einer je gegebenen Population zueinander stehen, zitiert Bachofen auf derselben Spalte und in einem Abstand von nur wenigen Zeilen seinen Gewährsmann Krapf gleich zwei Mal mit der also stark redundanten Aussage, dass «diese Neger sehr abergläubisch» seien.[103]

Den konkreten Exemplifikationen für ihren beispiellosen Götzendienst und Aberglauben fügt er noch weitere, auch «Mittheilungen» aus der «Weiberherrschaft […] bei den übrigen Stämmen Afrika's» an.[104] Darunter sind auch weniger revoltierende oder sogar besonders ansprechende. Der einnehmendste unter all «diesen Beiträgen zur Kenntniss des auf rein natürlichen Grundlagen ruhenden Mutterrechts» betrifft das «besondere Hervortreten der Mutterliebe»; «Mutterliebe» im Sinn der Liebe, die das Kind in «dem Zustand der natürlichen Familie […] vorzugsweise der Mutter zuwenden» soll.[105] Sie sei der «schönste[] Zug im Leben der sonst so tiefstehenden Afrikaner» und der «wahre[] Mittelpunkt ihrer ganzen moralischen Existenz».[106]

Hierher gehört ebenso, versteht sich, der schon erwähnte Katalog weiblich «kriegerische[r] Tüchtigkeit», etwa im «Weiberheer der Dehomi-Afrikaner», der gleich auch noch mit Beispielen aus anderen fremden Gegenden angereichert wird, so wie gesehen aus dem arabischen, als solcher im weiteren Sinn immerhin teilweise noch afrikanischen Raum, aber selbst auch noch aus «tartarischen Stämmen».[107] Und weiter gehört hierher «eine ganz besondere Bedeutung», die «die Negerinnen» in «dem öffentlichen Leben haben»;[108] die «in diesen Südländern» «[s]eit alten Zeiten» «grosse Bevorzugung des weiblichen Geschlechts»;[109] die Privilegierung des Onkels – sicherlich wäre Bachofen noch lieber gewesen: des Mutterbruders – vor dem Vater («the lineage from the uncle, and not from the father»);[110] die Erb- und Sukzessionsprivilegien, die den

102 Ebd.
103 Ebd.
104 Ebd., S. 107.
105 Ebd.
106 Ebd.
107 Ebd.
108 Ebd.
109 Ebd.
110 Ebd., S. 108.

Frauen oder dann den «Söhne[n] der Schwestern»[111] zukommen («the son of the sister inherits to the exclusion of the true son»):[112] ein «custom»,[113] den ein weitgereister Zeuge hierfür allein noch am anderen Ende der damals bekannten Welt gesehen habe, unter den «Pagan Hindoos of Malebar»,[114] während die beschriebenen «negroes»[115] doch Moslems seien wie der Zeuge selbst.
Bei den «Angaben Neuerer über afrikanische Gynaikokratie»,[116] die mit Zeugnissen aus der älteren Literatur einher- oder durcheinandergehen – so gerade dieses Moslems, eines «arabischen Reisenden»[117] –, wird ‹Afrika› regional und kulturell mal mehr, mal weniger spezifiziert. Mal kommen die Nachrichten aus dem «Sudan»[118] oder «östlichen Sudan»,[119] mal von dem «westlichen Negervolke» der Messofiten, einem «Negervolke» jedenfalls nach Lepsius, der, seines Zeichens eben ‹bloss› Ägyptologe, auch auf seiner grössten «wissenschaftlichen Expedition»[120] bei dem als solches klassifizierten «Negervolke» nie gewesen zu sein und die betreffenden Angaben seiner «ägyptischen Briefe[]»[121] lediglich über die Vermittlung Dritter und Vierter erhalten zu haben scheint. Namentlich hatte er sie aus einem Étienne Quatremère (1811), auf den Bachofen auf jene Anfrage hin von Lepsius aufmerksam gemacht wurde und den er, Bachofen, denn prompt konsultierte; wobei Quatremère sich seinerseits auf wieder andere Gewährsmänner bezog.[122]
Aus nur zweiter Hand rezipierte Bachofen auch einen besonders alten und besonders wichtigen Zeugen in Sachen ‹Schwarzafrika›, Ibn Battuta, aus dem schon Johann Ludwig Burckhardt alias Scheich Ibrahim schöpfte, nach dem wiederum der Stiefcousin des Scheichs im § 55 seines *Mutterrechts* einen «Auszug»[123] aus Ibn Battuta zitiert. Auf diesen bezog sich auch Carl Ritter, der «große deutsche Geograph», bei dem Bachofen als Student in Berlin noch selber gehört hatte[124] und dem er die meisten seiner geographischen Detail-

111 Ebd., S. 107.
112 Ebd., S. 108.
113 Ebd.
114 Ebd.
115 Ebd.
116 Ebd., S. 107.
117 Ebd., S. 108.
118 Ebd.
119 Ebd.
120 Carl Richard Lepsius: Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai, Berlin 1852, S. I.
121 Bachofen: Mutterrecht, S. 107.
122 Vgl. Étienne Quatremère: Mémoirs géographiques et historiques sur l'égypte et sur quelques contrées voisines, Paris 1811, Bd. 2, S. 136, Anm. 1.
123 Bachofen: Mutterrecht, S. 108.
124 Vgl. Abgangszeugnis Johann Jakob Bachofen von der Universität Berlin vom 9. August 1837: Universitätsbibliothek Basel, Archiv Johann Jakob Bachofen, NL 3: 279.

kenntnisse verdankte, im *Mutterrecht* wie auch in dessen unmittelbarstem Ableger, *Das Lykische Volk*, wo er den frisch Verstorbenen mit dem von ihm gleichfalls ausgiebig benutzten Strabon auf eine und dieselbe Stufe stellte,[125] *dem* Geographen der augusteischen Zeit, wenn nicht der Antike schlechthin. Dabei hatte der gerühmte Ritter die Messofiten noch nicht den «Neger[n]», sondern mit Recht ‹nur› den Berbern zugeschlagen[126] (sofern sie denn mit den von Ibn Battuta so genannten Massufa[127] identisch sind).[128]

Ibn Battuta (alias Ibn Batouta, Ebn Batuta, «Aby Abdallah Mohamed Ibn Abdallah el Lowaty el Tandig»), aus «Tanger in der Berberey», «der grösste Landreisende, der bekannt geworden»,[129] jener Kronzeuge auch für die Privilegierung des Schwestersohns vor dem leiblichen Nachkommen eines Mannes, war weiter herumgekommen als irgendein anderer Mensch seiner Zeit, namentlich eben auch bis ins «Land[] der Schwarzen»,[130] die er jeweils immer als solche zu unterscheiden pflegt, wie für ihn überhaupt der Code von ‹whiteness› und ‹non-whiteness› einen höheren Stellenwert hat als für einen Herodot oder einen Strabon. Gelegentlich, in einem sattsam bekannten Zusammenhang, wie ihn aus Anlass der uramerikanischen Gröbstbarbarei auch Klemm wieder berührt, erscheint der Schwarz-Weiss-Code in allerdings sehr origineller, makaber-skurriler Weise; so nämlich, dass die Weissen zur
56 Abwechslung einmal, aber doch auch wieder zu ihrem eigenen Wohle ans ‹receiving end› geraten, in Analogie offenbar zur Färbung oder Farbstärke des Tafelobstes. «Ein vertrauenswürdiger Mann aus der Gruppe der Schwarzen» habe «versichert[]», «dass die Ungläubigen in manchen Teilen dieses Landes Menschen essen, aber nur schwarze. Die weißen […] schadeten der Gesundheit, da sie noch nicht ganz reif sind.»[131]

Und von den Messofiten (oder Massufa), obgleich er sie eben unter die Weissen zählt, weiss Ibn Battuta in der Tat Sitten zu berichten, wie sie genau in Bachofens Theorie von den vorpatriarchalen Zuständen passen, und zwar noch genauer,

125 Vgl. Johann Jakob Bachofen: Das Lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 1–115, hier S. 1–11.

126 Vgl. Carl Ritter: Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physicalischen und historischen Wissenschaften, Bd. 1, Berlin 1822, S. 558 mit Anm. ***.

127 Vgl. Ibn Battuta: Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien, München 2010, S. 173, 177, mit dem Kommentar S. 214.

128 Vgl. Ralf Elger, [Kommentar zu:] Ibn Battuta: Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien, München 2010, S. 179–215, hier S. 214.

129 Bachofen: Mutterrecht, S. 108, Anm. **.

130 Battuta: Die Wunder des Morgenlandes, S. 175 f.; ohne Herv. des Originals.

131 Ebd., S. 177.

als es in den von Bachofen konsultierten Paraphrasen der Fall ist: «In ihren Namen leiten sie sich nicht vom Vater […] her», wie im Vaterrecht üblich – so ja auch im landläufigen Namen des Verfassers, ‹Sohn des Battuta› –, «sondern vom Onkel», aber, Obacht, vom «Onkel *mütterlicherseits*».[132]

Solches ist freilich nicht für die Messofiten aus Livingstones oder Bachofens, Lepsius' oder Scheich Ibrahims Tagen bezeugt, sondern für eine Zeit, die damals schon seit Jahrhunderten vergangen war und heute mehr als ein halbes Jahrtausend vergangen ist. Ibn Battuta machte seine Weltreise in «der ersten Hälfte des achten»,[133] nach christlicher, hier übergriffiger Zeitrechnung des vierzehnten Jahrhunderts. Was er darauf erfuhr und was er darüber diktierte, gehört damit noch in die Grossepoche des in und für Europa so genannten Mittelalters, das ja deswegen so heisst, weil die späteren, neuzeitlichen Europäer sich sicher waren, in einer ganz, ganz anderen Zeit zu leben als die ihnen vorausgegangenen Generationen; eine Differenz, die sie für sich allein in Anspruch nahmen und so für Afrika nicht gelten liessen noch auch für Asien oder die Amerikas. So konnte und durfte Bachofen ja, als er im Paragraphen 62 von jenen «nordamerikanischen Indianern» sprach, ganz unbestimmt lassen, welche er meinte damit, die seinerzeit noch lebendigen oder die längst schon toten.

Für Eurozentrismen solcher Art wimmelt es in *Mutterrecht* auch sonst von Prachtbeispielen, besonders auch im Paragraphen 55. Dass es Bachofen bei dem darin aufgehäuften Belegmaterial mit den zeitlichen wie mit den regionalen Differenzen so genau nicht zu nehmen braucht, hat also innerhalb seiner Vorstellungswelt und Weltvorstellungen seinen guten, einen inneren Grund. Wenn sich bei den «Neger[n]» und «Negerinnen»[134] des so tiefstehenden Afrika eh und je Geschlechterverhältnisse finden, wie sie anderwärts längst überwunden sind, namentlich im Abendlande, dann ist das für ihn ein Ausdruck und die Konsequenz ihrer Geschichtslosigkeit, ihrer Unfähigkeit zur Geschichte. Die «Mittheilungen so vieler zuverlässiger Gewährsmänner beweisen, dass die afrikanische Menschheit […] einen Charakter ewig gleicher, bewegungsloser Ruhe bewahrt, der gegenüber die Jahrhunderte verschwinden, und Altes und Neues in unmittelbaren Zusammenhang miteinander tritt» [sic!].[135]

Ähnliches steht in einem Brief, den Bachofen in jenen Tagen oder wenig später nach Berlin schrieb, an keinen Geringeren als Jacob Grimm, bei dem er einst, nach seinen Berliner Semestern, in Göttingen studiert hatte. Es ging darin

132 Ebd., S. 173; Herv. Y. E.
133 Bachofen: Mutterrecht, S. 108, Anm. **.
134 Ebd., S. 106 f.
135 Ebd., S. 108.

zunächst einmal um eine Fussnote zu den *Deutschen Rechts Alterthümern*, erstmals Ende 1820er-Jahre, wo Grimm im Kontext des ansonsten rein männlichen Erbrechts am Rand doch auch noch auf die «umgekehrte sitte» zu sprechen kommt, «ausschließung der männer durch die weiber».[136] Dafür zitiert er zwei Belege: einen für die «Lycier[] in Kleinasien»[137] – das betreffende Zeugnis eines Nikolaos von Damaskus hat auch Bachofen, und zwar ganz am Anfang des *Mutterrechts* angeführt[138] –; dann einen «mhd. dichter»[139] – einen Vers, den Bachofen wiederum ganz am Anfang jener umfangreichen Nachträge zum *Mutterrecht* zitieren sollte,[140] samt Zitaten aus der Antwort, die er postwendend aus Berlin bekommen hatte, wohin die Grimms mittlerweile berufen worden waren –: «ze Künîs (? Tünîs) erbent ouch diu wîb u. niht die man.»[141]

«Künîs» oder «Tünîs»? Mit der Ratlosigkeit, die ihn in den *Rechts Alterthümern* zu seinem Konjekturvorschlag veranlasste, stand und steht Jacob Grimm nicht allein. Bis heute gelang es nicht, auf einer historisch realen Landkarte ein «Künis»[142] oder «Kiunis»[143] schlüssig zu verorten;[144] ein gleichwohl «handschriftlich feststehende[r]»[145] Name, worauf wohl Grimms Fragezeichen oder die dadurch angedeutete Zaghaftigkeit seines Vorschlags reagiert, «Tünis», gemeint wohl das altlibysche Tynes, heute Tunis. Daher kam Grimm denn auch in seiner Antwort auf seine vor einem Menschenalter getätigte Konjektur zurück. Seine Mutmassungen hielten sich jetzt enger an den zuverlässigen überlieferten Wortlaut, führten deshalb von Afrika weg, verblieben aber immerhin im Orient, und zwar in der «Nähe Lyciens».[146] Er wollte nunmehr «in *Kunis* lieber *Konia* […] erblicken»;[147] eine Vermutung, die Bachofen umgehend übernahm, wie nach ihm andere auch,[148] und im betreffenden Nachtrag zum *Mutterrecht* talis qualis geradezu zitierte: «Konia, das alte Ikonium […] in Karamanien», Bachofen ergänzt mit Plinius Maior, was der Stadt ihre einstige

136 Jacob Grimm: Deutsche Rechts Alterthümer, Bd. 1, Göttingen 1828, S. 407, Anm. **.
137 Ebd.
138 Vgl. Bachofen: Mutterrecht, S. 1.
139 Grimm: Deutsche Rechts Alterthümer, S. 408, Anm. **.
140 Vgl. Bachofen: Mutterrecht, S. 390.
141 Grimm: Deutsche Rechts Alterthümer, S. 408, Anm. **.
142 Elisabeth Axnick/Leevke Schiwek: Die Dichtungen des Tannhäusers, übers. v. Ralf-Henning Steinmetz, Kiel 2019, S. 32.
143 Ebd., S. 29.
144 Vgl. Leevke Mareike Schiwek: Die Dichtungen des Tannhäusers. Kommentar auf Grundlage der Kieler Online-Edition, Diss., Kiel 2017, S. 29.
145 Bachofen: Mutterrecht, S. 390.
146 Ebd.
147 Jacob Grimm: Brief vom 11. März 1860 an Johann Jakob Bachofen, in: Bachofen: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 204 f., hier S. 205; Herv. i. O.
148 Vgl. Johannes Siebert: Der Dichter Tannhäuser. Leben – Gedichte – Sage, Halle/Saale 1934, S. 149.

Bedeutung bescheinigt und die Wahrscheinlichkeit der Grimm'schen Vermutung erhöhen mochte: «celeberrima urbs».[149]
Aber auf den rätselhaften Ortsnamen und dessen Referenz hatte die Frage des einstigen Studenten eigentlich gar nicht abgezielt, sondern bloss auf den Personennamen jenes mittelhochdeutschen Dichters. Es war, wie der nunmehrige «herr Professor» erfuhr, der «Tanhäuser».[150] Der scheine «sich in Kleinasien und Syrien herumgetrieben» zu haben.[151] Auch sei es «nicht unwahrscheinlich, daß er wirklich afrikanischen Boden betrat».[152]
Um seine «gewiß entschuldbare Neugierde» zu begründen, hatte Bachofen seinem Lehrer den Hintergrund seines Frageinteresses skizziert, eine «Arbeit über das was» er «Mutterrecht nenne».[153] Und aus diesem Anlass kommt er jetzt wieder auf gleich alle Teile Afrikas zurück und auf dessen charakteristische Bewegungslosigkeit: «Das Bedeutendste aber ist, daß Africa in allen Theilen bis heute den Frauen eine besondere Bedeutung zuerkennt, und so dem Standpunkt der vorhellenischen Kultur, wie wir ihn in Aegypten, in Lycien und anderwärts finden, mit seiner charakteristischen Immobilität treu geblieben ist.»[154]

Demographie und Humanbiologie

Von den heutigen Ist-Zuständen in allen Teilen Afrikas, wie sie Ähnlichkeiten mit den «peuples sauvages de l'Amérique du Nord» aufweisen oder hinsichtlich der Mutterliebe sogar mit den «Tscherkessen»,[155] extrapoliert Bachofen endlich auf die Urgeschichte der Menschheit überhaupt — getreu der Cotta gegenüber gewagten Ankündigung —, indem er auf den berühmtesten Basler Anthropologen neben oder vor ihm zurückgreift, Isaak Iselin. Anlass dazu gibt ihm eine Stelle aus einem Pamphlet des spätantiken Dichters Claudian, die er als weiteren Beleg für «dieser Stämme hergebrachte Weiberherrschaft» anführt:[156] «reginarumque sub armis / Barbariae magna pars jacet»,[157] ‹und ein Grossteil des Barbarenlands liegt unter der Waffen-

149 Bachofen: Mutterrecht, S. 390.
150 Grimm: Brief vom 11. März 1860 an Johann Jakob Bachofen, S. 204.
151 Bachofen: Mutterrecht, S. 390.
152 Ebd.
153 Bachofen: Brief vom 6. März 1860 an Jacob Grimm, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 203 f., hier S. 203.
154 Ebd.
155 Bachofen: Mutterrecht, S. 107 f.
156 Ebd., S. 109.
157 Ebd.

gewalt von Königinnen›; eine Stelle, die auch James Bruce of Kinnaird nicht entgangen war, «einem reisenden schottischen Baron»[158] des achtzehnten Jahrhunderts. Dessen Auffassung der Stelle, dass nämlich «Barbaria» hier mit «der heutigen Berberei»[159] bedeutungsgleich sei – eine etymologisch tatsächlich mögliche Beziehung[160] –, habe man zwar nachsichtig zu ignorieren. (In Wahrheit hatte Bruce den Namen als «Land der Hirten» aufgefasst, «von *Berber* Hirte»;[161] ganz zu schweigen davon, dass Bachofen, dessen eigene Etymologien nach Ansicht selbst seiner glühendsten Verehrer fast ohne Ausnahme «wirklich schauderhaft»[162] sind, zu solcherlei Herablassung wenig Berechtigung hatte.)

«Eine andere Bemerkung» aber, die der schottische Baron «mittheilt», sei desto «beachtenswerther».[163] Sie betrifft eine Erscheinung, von der man annehmen würde, dass sie aller Gynaikokratie so fern stehe wie nur eine. Gemeint sind die «Vielweiberei», deren «sehr merkwürdige[] Besprechung» seitens des «orthodoxen Gentleman» und die «bei Beurtheilung solcher Punkte stets zu beachtende[] Landesnatur».[164]

Aufgrund seiner, Bruces, eigenen Reisen wie aber auch der Angaben, die er diesbezüglich beim Studium der Heiligen Schrift gefunden habe – eine für die Epoche seines Jahrhunderts natürlich überaus bezeichnende Doppelung der
60 Argumentationsbasis –, stellt Bruce die These auf, dass Polygamie ein Effekt demographischer Verhältnisse oder Missverhältnisse sei. Sie sei das Resultat eines in den «südlich gelegenen Länder[n]» starken Überschusses an «weibliche[n] Geburten».[165] Selbst Klemm noch wagte nicht zu entscheiden, ob «die Anzahl der Frauen» und «die der Männer» sich in allen «Gegenden» oder zu allen Zeiten ungefähr die Waage hielt beziehungsweise hält.[166] Er versäumte in diesem Zusammenhang nicht, auf die Sage von den Amazonen anzuspielen und damit zumindest anzudeuten, dass sie in der Demographie ihr fundamentum in re finden könnte: «Die Sage der alten Europäer hat von

158 Ebd.
159 James Bruce von Kinnaird: Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773, Bd. 1, Leipzig 1790, S. 517.
160 Vgl. z. B. Jacob Grimm/Willhelm Grimm: ‹Barbarei›; ‹Berber›, in: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854, Sp. 1124, Online Etymology Dictionary: s. v. ‹barbarian›, https://www.etymonline.com/search?q=Barbareie-lc=de (zuletzt 30. 8. 2023).
161 Von Kinnaird: Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773, S. 517, Anm. **; Herv. i. O.
162 Meuli: Nachwort, S. 1099.
163 Bachofen: Mutterrecht, S. 109.
164 Ebd.
165 Von Kinnaird: Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773, S. 332.
166 Klemm: Die Frauen, S. 1.

ganzen Staaten berichtet, die nur aus Frauen bestanden und wo die Männer nur in der Minderzahl und als Dienende vorhanden» waren.[167]

Überflüssig zu sagen, dass Bruces These nach dem heute erreichten Stand humanbiologischen Wissens so abstrus ist wie Klemms freilich schon ungleich zaghaftere Andeutung. Bachofen jedoch leuchtete sie durchaus noch ein. Aus der klassischen Literatur und aus neueren Reiseberichten stützt er sie mit weiteren Belegen für ein hier wie dort registriertes «numerische[s] Uebergewicht […] der Frauen».[168] Und er zieht sie allen Ernstes in Erwägung, um anhand der von vornherein schon einmal als solche bezeichneten «Thatsache» den «Zusammenhang der Gynaikokratie mit den Gesetzen der menschlichen Natur» zu erweisen, den «hervorzuheben» ihm immer ein Anliegen gewesen sei:[169] Sei «die Thatsache richtig, so erschiene die Gynaikokratie in Wechselbeziehung zu der grössern Zahl der weiblichen Geburten, wie sie mit der Beförderung der körperlichen Schönheit entschieden in innerem Zusammenhang steht, und der stoffliche Charakter des Weiberrechts würde sich im Lichte eines physischen Gesetzes darstellen».[170]

Mit diesem Argument, wenn es denn besagen soll, dass weibliche Konkurrenz um verfügbare Männchen die körperliche Schönheit der Bewerberinnen befördert, begibt sich Bachofen nota bene für einmal auf das Terrain des von ihm ansonsten eigentlich verabscheuten Darwinismus,[171] und sei es auch bloss im Konjunktiv; nur dass die Evolutionsbiologie mittlerweile zu einem genau entgegengesetzten Resultat gelangt ist: Mit einem Überschuss an weiblichen Neugeborenen reagieren Menschen- wie andere Tierpopulationen beziehungsweise die Körper der fertilen Frauen und Weibchen auf katastrophische Ereignisse, sobald es also mehr um schiere Reproduktion und Arterhaltung geht denn um die Beförderung körperlicher Schönheit und anderer Qualitäten, wie sie durch männliche Konkurrenz um die rareren Kopulationspartnerinnen erreicht oder gesteigert werden.[172]

In dem gegebenen Kontext nun, in dem ihm also daran gelegen ist, der Gynaikokratie «auf diese» biologische «Weise die richtige Stelle in der Geschichte unseres Geschlechtes anzuweisen», möchte Bachofen auch noch «die nament-

167 Ebd.
168 Bachofen: Mutterrecht, S. 110.
169 Ebd.
170 Ebd.
171 Vgl. Bachofen: Brief vom 28. März 1868 an Heinrich Meyer-Ochsner, S. 402; ders.: Brief vom 6. Dezember 1869 an dens., in: Bachofen: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 435–438, hier S. 436.
172 Vgl. Ralph Catalano/Tim Bruckner: Secondary Sex Ratios and Male Lifespan. Damaged or Culled Cohorts, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 103.5 (2006), S. 1639–1643.

lich für das afrikanische Weiberrecht wichtige Bemerkung Reisender angehängt» haben, die ihm wieder aus dritter Hand zugekommen ist.[173] Er bezieht sie von Iselin, und dieser schöpft sie wiederum aus einer zu *seiner*, Iselins, Zeit aktuellen Quelle (Antoine François Prévosts *Histoire générale des voyages*, 1746–59): dass nämlich «die Weiber bei den Negerstämmen mehr Verstand zeigen, als die Männer».[174] Und weiter pflichtet Bachofen den Folgerungen bei, die Iselin aus besagter Bemerkung zieht, indem er aus «diese[r] Erscheinung eine viel allgemeinere Wahrheit» ableitet:[175]

> Es ist richtig, bemerkt J. Iselin in seiner Geschichte der Menschheit (drittes Buch, zwölftes Hauptstück: Trägheit der Barbaren. Betrachtungen über einige Vorzüge des Frauenzimmers), dass bei allen Völkern die Weibspersonen eher zu vernünftigen Beschäftigungen reif werden, als die Männer. Die Anlage ihrer Leiber ist immer zärter und die Empfindlichkeit ihrer Seelen grösser. Jeder Gegenstand macht auf sie einen schnellen und lebhaften Eindruck. Sie sind daher nicht nur zur Nachahmung unendlich besser aufgelegt; sie beobachten auch die Beschaffenheit und die Verhältnisse der Dinge viel leichter und viel begieriger; ihr Gedächtniss behält sie viel besser auf; sie vergleichen sie viel geschwinder, und sie ziehen mit einer weit grössern Fertigkeit allgemeine Begriffe und Sätze aus ihren Wahrnehmungen. Sie sind viel geschickter, von einer Beschäftigung zu einer andern überzugehen, einen Gebrauch mit einem andern zu vertauschen, und jede wahre oder anscheinende Verbesserung, die sich ihrem Geiste darbeut, zu umfassen. Die Männer, insonderheit unter rohen und ungesitteten Nationen, besitzen diese Vortheile höchstens nur in der Jugend, und wie näher ein Volk bei der Barbarei ist, desto früher verliert sich bei seinen einzelnen Gliedern die Fähigkeit zur Nachahmung und die glückliche Gabe, ein ungewohntes Gut schmackhaft zu finden. Es ist so unendlich schwierig, in Zeiten der höchsten Verfeinerung, wie die heutigen sind, die Zustände jener frühern Kulturstufe, welche wir als Barbarei bezeichnen, zu erfassen. Aber, so unvollkommen auch unsere Begriffe davon sein mögen, so zeigt doch schon die blosse Vergleichung der männlichen und der weiblichen Naturanlage, auf welcher Seite das Bedürfniss der Gesittung zuerst erwachen musste, und welchem Theile die Mittel, sie herbeizuführen und zu vervollkommnen, früher und in grösserm Umfange zu Gebote standen. Es ist oft und mit Recht behauptet worden, dass jede Neuerung zum Schlechtern in den menschlichen Zuständen von dem Weibe ausgeht. Aber die Gerechtigkeit verlangt, ebenso das Entgegengesetzte in seinem ganzen Umfange anzuerkennen. Auch die Initiative der Erhebung aus versunkenen Zuständen liegt in der Frauen Hand. Insbesondere sind sie es, an welche der erste Uebergang aus der Urbarbarei sich anschliesst.

173 Bachofen: Mutterrecht, S. 110.
174 Ebd.
175 Ebd.

> Nicht nur, dass das Weib zur Vernunft und zu vernünftiger Thätigkeit früher reift, als der Mann; auch der geringere Grad körperlicher Stärke führt es darauf hin, in der Uebung seiner natürlichen Anlagen einen Ersatz für jenen Mangel zu suchen und durch nützliche Fertigkeiten seinen Einfluss zu mehren.[176]

Den Frauen also sei es zu danken, wenn die Menschheit sich aus der «Urbarbarei» habe herauswinden können (ein Synonym offenbar für das, was traditionell als das Wilde bezeichnet wird, ‹savagery› etc.), auf dass die Macht zu guter Letzt doch den Männern, den Männern *wieder* zufalle, im Vaterrecht oder der Paternität.[177] Doch so weit sei die afrikanische Menschheit noch nicht, nachdem sie es aber immerhin dank der Frauen geschafft habe, über die Urbarbarei hinauszugelangen. Die hier stillschweigend gemachte Voraussetzung ihres doch stattgehabten Austritts zumindest aus solcher Urbarbarei widerspricht natürlich head-on der wenig weiter oben aufgestellten Behauptung von der ewig gleichen, bewegungslosen Ruhe dieser afrikanischen Menschheit; ein Widerspruch, den eigens zu kommentieren sich wohl erübrigt.

Anthropologie

Quid erat demonstrandum? Das seinerzeitige Wissen über ‹sex› und Gender bei den ‹non-whites›, das er sich auch aus neuen bis allerneusten Quellen angeeignet hatte, war Bachofen wichtig genug, um es in vorletzter Minute noch bei der erstbesten Gelegenheit in sein Hauptwerk zu integrieren. Diese Gelegenheit bot sich wie gesagt im Grosskapitel *Aegypten*, in dem die Untersuchung den afrikanischen Kontinent betritt, wenn auch nur von seinem Norden her. Nach «Bemerkungen über Gynaikokratie und amazonisches Leben im Nillande und in Libyen» schaltet Bachofen «zur Vergleichung» damit «einige Berichte neuerer Reisenden über ähnliche Erscheinungen im heutigen Afrika» ein,[178] um erst nach mehr als zehn eng gesetzten Quart- oder, penibel genau, Lexikonoktavspalten zum eigentlichen Thema des Kapitels zurückzufinden, «zu dem alten Aegypten».[179] Mit zur ersten Hälfte fast gleichlautenden Worten firmiert dieser Exkurs im Inhaltsverzeichnis als «Zusammenstellung neuerer Berichte über die Fortdauer ähnlicher Erscheinungen in dem heutigen Afrika. Das Erbrecht der Schwesterkinder. Betrachtung einzel-

176 Ebd.
177 Vgl. z. B. ebd., S. 111.
178 Ebd., S. 105.
179 Ebd., S. 111.

ner alter und neuer Nachrichten. Stellung des Mutterrechts zu der Kulturentwicklung, besonders der afrikanischen Völker».[180]

Der Paragraph 55 bildet damit die Einfallsstelle, an welcher die Kategorien ‹whiteness› und ‹non-whiteness› im *Mutterrecht* doch noch wo ins Spiel kommen, allerdings eben nur ganz nebenher. Oder etwas anders gesagt bezeichnet § 55 zusammen mit dem wahrscheinlich gleichursprünglichen § 62 die Kippstelle von Bachofens historischer Anthropologie zu einer Ethnologie auch der Gegenwart, in die ja Livingstones Berichte ganz unmittelbar gehören und an welche die älteren Missionsberichte über die «nordamerikanischen Indianer[]» zumindest nahe heranreichen. Wie anschlussfähig seine Theorie gerade hier war oder werden sollte, ist dem Verfasser des *Mutterrechts* fürs Erste freilich entgangen. In seinen folgenden Schriften kehrte er wieder in die ‹alte Welt› zurück oder verblieb er vielmehr noch ganz darin, in der *Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie* (1867), der *Sage von Tanaquil* (1870), dem Büchlein über den *Bären in den Religionen des Alterthums* (1863), den Aufsätzen *Über die Bedeutung der Würfel und der Hände in den Gräbern der Alten* (1858/61) und über *Die Römische Wölfin auf den Grabdenkmälern der Kaiserzeit* (1867–69).

Wenn er sich hernach von seiner Fixierung auf die alte Welt endlich doch noch zu lösen vermochte, wie im *Mutterrecht* nur sehr ansatzweise, dann war
64 das nichtsdestoweniger eine Folge dieses *Mutterrechts* oder genauer gesagt seiner verwickelten Rezeptionsgeschichte. Denn von den zünftigen Spezialisten für die alte Welt noch ignoriert oder belächelt, namentlich den deutschen, wurde *Das Mutterrecht* zuerst von denen für die *Neue* Welt ernstgenommen. Gemeint sind britische oder amerikanische Anthropologen, deren Publikationen Bachofen dank seiner für einen damaligen Kontinentalgelehrten exzellenten Englischkenntnisse mühelos rezipieren und mit denen er sich unverzüglich ins Benehmen setzen konnte, auf dem Weg im einen Fall sogar ziemlich umfangreicher Korrespondenzen. Was er für die alte Welt nur spekulativ erschlossen oder postuliert hatte, fanden ein Henry Lewis Morgan oder dessen Erzrivale, John Ferguson McLennan, bei den ‹first nations› Amerikas wieder oder glaubten sie bei ihnen bestätigt zu finden, bei den Sioux, den Irokesen oder den Huronen, die oder vielmehr deren Vorfahren ja auch Bachofen im *Mutterrecht* immerhin schon einmal flüchtig berührt hatte, im Zitat der Quelle einer Quelle, jenes ungedruckten Missionarsschreiben aus dem früheren siebzehnten Jahrhundert, das Lepsius vorgelegen hatte.

Dagegen bezogen sich Morgan, McLennan und andere auf die unmittelbare Gegenwart. Eben hiermit wurde die Mutterrechtstheorie nun unversehens

180 Ebd., S. XXXVI.

zu einem zentralen Gegenstand der Ethnologie, nachdem sie Bachofen, klassischer Philologe und ‹romanistischer› Rechtshistoriker, der er von Haus aus war, als eine im Wesentlichen ‹weisse› Geschichte, als europäische Religions- und Rechtsgeschichte entwickelt und im Rahmen eines abendländischen Fortschrittsnarrativs konzipiert hatte, als Aneignung oder Sublimation des Asiatischen im und durch ‹den› Westen. Auch er selber bemerkte jetzt sehr wohl, was die Stunde geschlagen hatte und dass sein *Mutterrecht* auf einen Schlag überholt war. Kaum hatte er Morgans *Ancient Society* und McLennans *Primitive Marriage* gelesen – terminus ante quem ist der Deutsch-Französische Krieg, über den ihn die jetzt anstehende Arbeit hinwegtrösten sollte[181] –, fasste Bachofen den Entschluss zu einer «zweite[n] Bearbeitung des Mutterrechts».[182] So Bachofens vielleicht widersinnige Formulierung; je nachdem, ob man den genetivus obiectivus als Bezeichnung des Untersuchungsgegenstands oder aber als den Titel des ersten Buchs auffasst, in dem der Verfasser den Gegenstand schon einmal bearbeitet hatte. Und in diesem widersinnigen Fall lag der Formulierung eine desto signifikantere Kontamination zugrunde, signifikant für die stark gefühlte und daher unsinnig stark betonte Obsoleszenz der ersten Fassung.

Mit der zweiten Bearbeitung der Materie stellte sich der Verfasser des *Mutterrechts* die ehrgeizige «Aufgabe […], die Reste des Maternitätssystems» nicht mehr nur in «der alten Welt», sondern nunmehr «bei allen Völkern der Erde zusammenzusuchen».[183] Und wie Klemm als erstes Toponym «Africa» fallen liess,[184] als er «von da aus zu den höhern» Kulturzuständen fortschritt, so gedachte auch Bachofen «mit Afrika» zu «beginne[n] […], weil dieser Welttheil noch in den Grenzen des alten orbis terrarum liegt und sich durch ein stationäres Festhalten an Urzuständen und den ältesten Ideen auszeichnet».[185] Bezeugt ist sein ambitioniertes Projekt in fast zwei Dutzend handschriftlich vollgeschriebenen Büchern, die sich im Nachlass erhalten haben und die einer angemessenen Aufarbeitung noch harren. Das Vorhaben selbst fiel zuletzt unter die Menge der nicht wenigen Projekte, die Bachofen sich zwar vornahm, die er aber nicht oder nicht vollumfänglich zu realisieren vermochte. Sie gedieh, wenn überhaupt, dann nur bis zu zwei vergleichsweise schmalen, seinen beiden letzten autorisierten Publikationen, erschienen kurz vor und

181 Vgl. Bachofen: Brief vom 10. November 1870 an Heinrich Meyer-Ochsner, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 449–452, hier S. 449.
182 Ebd.
183 Ebd.
184 Klemm: Die Frauen, S. V.
185 Bachofen: Brief vom 10. November 1870 an Heinrich Meyer-Ochsner, S. 449 f.

kurz nach der Berliner Kongokonferenz. Die Rede ist von den insgesamt 61 *Antiquarischen Briefen vornemlich zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe*. Der erste Band nota bene ist Morgan gewidmet, als einem primus unter drei pares, nämlich gegen die alphabetische Reihenfolge an erster Stelle: «Den Herrn / Lewis H. Morgan in Rochester (NEW-YORK), / Felix Liebrecht in Lüttich, / Ludolph Stephani in St. Petersburg».[186] (An den klassischen Archäologen Stephani war Bachofen herangetreten, mit Spezialfragen wie der, was Körperverhüllungen zumal in sexuellen Kontexten bedeuten.[187] Der Germanist Liebrecht wurde von sich aus und schon ungewöhnlich früh auf den *Versuch über die Gräbersymbolik* aufmerksam und seine Fanpost hielt Bachofen schadlos für die anderweitigen Verrisse des *Versuchs*.)

Nur den zweiten Band hat Bachofen mit einer Bandzählung als solchen ausgewiesen, «Band II. XXXI–LXI»; was die Annahme nahelegt, der Verfasser habe schon den ersten, «I–XXX», halb und halb, trotz auch anders lautender Ankündigungen,[188] in der Absicht oder mit der Option veröffentlicht, dass es der einzige bleiben würde. Den zweiten, ganz ausnahmsweise niemandem mehr gewidmet, scheint er denn eher lustlos oder doch nurmehr zögerlich vorgelegt zu haben, nachdem er vermutlich von dritter Seite dazu gedrängt oder ermutigt worden war, einem Juristen namens Josef Kohler.[189]

66 Dass Bachofen auch ein oder anderthalb Jahrzehnte nach jenem kriegsgeschichtlichen terminus ante quem an der gestellten Aufgabe scheiterte, scheitern musste, versteht sich fast von selbst. Als selbstverständlich erscheint es mit Blick auf die unendlichen Dimensionen der Arbeit, die denn auch der Werktitel nicht mehr in der zuvor gehabten Weise eingrenzt: «zur Kenntniss der ältesten Verwandtschaftsbegriffe», der Verwandtschaftsbegriffe schlechthin, nicht hier oder dort und in diesem oder jenem ‹Kulturkreis› – um es auf einen Begriff zu bringen, den der Vater der deutschen ‹Völkerkunde› im folgenden Jahrzehnt prägen würde, Leo Frobenius, mit dem Bachofen noch korrespondierte und der dessen Theorie sehr verpflichtet war.

In den *Antiquarischen Briefen* ging es Bachofen zwar auch, zwar noch, zwar wieder um die «alte[] Welt», in der er sich nun einmal besonders gut auskannte, Professor emeritus für Römisches Recht, der er war, wie auch als einst fleissiger und hernach ganz unspektakulär verkrachter Student der klassischen Philolo-

186 Bachofen: Antiquarische Briefe, Bd. 1, S. III.

187 Vgl. Bachofen: Brief vom 10. Mai 1869 an Wilhelm Henzen, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 424 f., hier S. 425 mit Anm. 1.

188 Bachofen: Brief vom 23. Oktober 1881 an Josef Kohler, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 517 f., hier S. 518.

189 Vgl. Johannes Dörmann: Nachwort, in: Bachofen: Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 523–602, hier S. 592–595.

gie. Aber es ging ihm längst nicht mehr *nur* um diese alte, sondern um nichts weniger als die ganze Welt. Und «zu ausschließlich klassisch erzogen»,[190] wie er zu seinem nunmehrigen Bedauern war, begann er sich systematische Kenntnisse derselben erst in schon weit fortgeschrittenem Alter anzueignen.

Auf seiner «Wanderung um den Globus»,[191] die der seit seiner späten Heirat sesshaft Gewordene nun «en pantouffle»[192] und «mit sitzendem Hintern»[193] unternahm, verschlug es ihn buchstäblich bis ans andere Ende der Welt, nach Neuseeland und Australien, zu den Maori und den Aborigines. Dadurch rückten nun doch noch ‹whiteness› und ‹non-whiteness› ins oder doch ans Zentrum des Frageinteresses, die Riten, Mythen und Verwandtschaftsbegriffe eben auch eindeutig nicht weisser Kulturareale – während man die Orientalen ja so leicht nicht verrechnen kann. Ibn Battuta beispielsweise, ein Berber wie jene alten Nasamonen, zählte sich in seinem Selbstverständnis ohne Einschränkung zu den Weissen, und nach Klemm haben die Araberinnen eine nur «etwas dunklere Färbung» als die «sehr weiß[en]» Kaukasierinnen, die angeblich selbst im «mohammedanischen Orient[]» als die «schönsten» gehandelt werden.[194]

Tatsächlich findet sich denn hier in den *Antiquarischen Briefen* die einzige Äusserung, die von Bachofen über die Signifikanz der Hautfarbe erhalten ist. Sie steht im ersten Band, Brief Nummer 25, im Kontext eines Übergangs von der «alpinen» zur «maritime[n] Welt», konkret von den «Bergstämme[n] Assams» zu «den Maori Neuseelands».[195] «Ein größerer Gegensatz aller Existenzbedingungen» lasse «sich nicht denken».[196] Und doch begegne man bei einem kulturkomparatistischen Abgleich auch dieser beiden Welten «allerwärts» einer «Ideenübereinstimmung»[197] nach der anderen.

Angesichts solcher, aber auch der Übereinstimmungen der weissen Antike mit der nicht weissen Gegenwart, wie sie im *Mutterrecht* schon am Rand jener beiden exotischen Paragraphen auftauchten, scheint Bachofen immer weiter von den Vorstellungen abzurücken, die er sich und seinen Lesern zuvor vom Verlauf der Kulturgeschichte machte, um sich und ihnen Parallelen oder ‹Ideenübereinstimmungen› zwischen den einen und den anderen zu erklä-

190 Bachofen: Brief vom 10. November 1870 an Heinrich Meyer-Ochsner, S. 450.
191 Bachofen: Brief 25. Die Schwester in den Sagen der Maori Neuseelands, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 201–206, hier S. 201.
192 Bachofen: Brief vom 17. November 1870 an Marc Hornung, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 452 f., hier S. 452.
193 Bachofen: Brief vom 2. Mai 1870 an Heinrich Meyer-Ochsner, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10, S. 444 f., hier S. 444.
194 Klemm: Die Frauen, S. 344.
195 Bachofen: Brief 25. Die Schwester in den Sagen der Maori Neuseelands, S. 201.
196 Ebd.
197 Ebd.

ren, vorzugsweise den asiatischen und den europäischen. Bei seinen früheren Erklärungsversuchen ging er noch von der Grundannahme aus, dass die Kultur kontinuierlich von Ost nach West gewandert sei.[198] Noch in dem letzten Buch, das den *Antiquarischen Briefen* unmittelbar vorausging, und dort ganz besonders, wie schon aus dem heute ungewollt doppeldeutigen Untertitel hervorgeht, begriff er den Zivilisationsprozess als Effekt von Kultur*kontakten*, besonders von west-östlichen Anverwandlungsprozessen: *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*.

Das Konzept von Kontakt- und Interferenzeffekten, wie es einen kulturell kompakten Interaktions- oder Interpenetrationsraum von der Art «der alten Welt» voraussetzt und wie es ja schon bei Klemm an seine Grenzen stiess – bei den Gründungsmythen «durch Zeit wie durch den Raum weitentfernte[r]» Völker und Staaten –, dieses Konzept wird nun zusehends überlagert von der Vorstellung einer allen Kulturen gemeinsamen Mitgift. Dieselbe reiche auf eine Zeit «[a]elter als die erste Trennung der Stämme»[199] hinab, was immer Bachofen damit meinte. Gläubiger und bibelfester Christ, der er war und zeit seines Lebens blieb (was sich zu seiner Zeit natürlich nicht mehr so ganz von selbst verstand wie für einen Bruce), wird er bei der Trennung der Stämme sehr wahrscheinlich an die Völkertafel des Pentateuch gedacht haben, Genesis 10, und an die Erzählung von
68 Noahs drei Söhnen, auf welche die dort aufgelisteten Völker zurückgeführt werden, Genesis 9. Genesis 9, die Erzählung von Hams Verfluchung und der Segnung seiner beiden Brüder, denen der Verfluchte und angeblich[200] erst als Strafe für seinen Frevel mit dunkler Haut Geschlagene nunmehr ‹Sklave der Sklaven› zu sein habe, ist in der Geschichte des Redens über ‹whiteness› und ‹non-whiteness› der sicherlich mächtigste Text. Ein Jahr vor Erscheinen des *Mutterrechts*, 1860, konnte der spätere Präsident der Konföderierten die Stelle heranziehen, um die US-amerikanische Sklaverei zu rechtfertigen[201] – womit er in der Tradition einer langen Anwendungs- und Diskriminierungsgeschichte stand, in deren Verlauf man die drei Brüder den einst nur drei Kontinenten zugeordnet hatte[202] oder auch der

198 Vgl. Johann Jakob Bachofen: Griechische Reise, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 74–247, hier S. 141.

199 Bachofen: Antiquarische Briefe, Bd. 2, S. 74.

200 Vgl. Stephen R. Haynes: Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery, Oxford 2002, S. 28–34; David Goldberg: Black and Slave. The Origins and History of the Curse of Ham, Berlin/Boston 2017, S. 28–67, 87–104.

201 Vgl. Remarks of Jefferson Davis on the Bill for the Benefit of Schools in the District of Columbia. April 12, 1860, in: Rowland Dunbar (Hg.): Jefferson Davis. Constitutionalist. His Letters, Papers and Speeches, New York 1923, Bd. 4, S. 229–241, hier S. 231.

202 Vgl. die sogenannte T-O Karte (1472) von Isidor von Sevilla, in: Werner Sollors: Neither Black nor White yet both. Thematic Explorations of Interracial Literature, New York/Oxford 1997, S. 84 f.

hamitischen, der semitischen und der ‹japhetitischen› Sprachfamilie und den ihnen angeblich entsprechenden Rassen.

Die Verwendungskarriere der biblischen Erzählung erklärt im Übrigen auch bestimmte Merkwürdigkeiten der hier einschlägigen Diskursgeschichte: die Fixierung auf das Binom Schwarz versus Weiss, in dem die Erstbewohner der Neuen Welt nicht oder nur notdürftig unterzubringen waren; auch dass es zwischen Weiss und Weiss scharf zu unterscheiden so leicht nicht fiel, zwischen den Semiten von der Sorte Ibn Battutas und den Japhetiten, die nur insofern privilegierbar waren, als Gott dem Japhet eigens Raum schaffen würde und dieser Japhet in Sems Zelten wohnen dürfe.

Hinter Genesis 9 nun also, als eine Urszene des Diskurses über die Hautfarbe und ihre Bewertung, greift der Bachofen der *Antiquarischen Briefe* zurück, um so ein gemeinsames, quasi natürliches oder ‹archetypisches› Menschheitserbe zu erschliessen. (Nicht zufällig griff die jungianische Schule Bachofen ungleich nachhaltiger auf als die anderen Richtungen der Psychoanalyse.) Daraus folgt im 25. Brief eine Abfuhr an die Adresse des Rassismus von der strengen Observanz: «Der Mensch» sei «stets derselbe, in jeder Zone, welche Bildung sein Schädel, welche Farbe seine Haut, welchen Wuchs sein Haar auch zeigen mag».[203]

Bachofens Interesse an der «Denkweise des barbarischen Schädels» jetziger und «früherer Menschengeschlechter»,[204] wie er es in einem Schreiben formulierte, das kurz nach dem ersten Band der *Antiquarischen Briefe* datiert und an Josef Kohler gerichtet ist, denselben, der ihn zum zweiten Band ermutigt haben soll, – dieses Interesse erodiert nolens volens den Anspruch des Weissen Mannes auf die unbedingte Suprematie seiner weissen Rasse, aber auch nur schon den Glauben an geodeterministische Konzepte (die «Zone»), wie sie Bachofen etwa im *Lykischen Volk* noch vertreten hatte, um damit die Ähnlichkeit der alten Lykier mit den alten Eidgenossen wenigstens teilweise zu erklären, und zwar zum grösseren Teil. Dabei scheint sich Bachofen mit seinen Äusserungen über die Bildung des menschlichen und die Denkweise des barbarischen Schädels auf einen der neu gewonnenen Kollegen und Alliierten zu beziehen, dem er wie gesagt vor allen anderen das Buch gewidmet hatte, worin die eine dieser Äusserungen steht, Lewis Morgan. Seinen Morgan zitiert er in direktem Anschluss an die andere, die Stelle aus dem 25. *Antiquarischen Brief*, sogar wortwörtlich oder, ganz genau genommen, beinahe wörtlich, das wird wohl heissen aus dem Gedächtnis: «‹It is always the same brain›».[205]

203 Bachofen: Brief 25. Die Schwester in den Sagen der Maori Neuseelands, S. 201.
204 Bachofen: Brief vom 23. Oktober 1881 an Josef Kohler, S. 518.
205 Bachofen: Brief 25. Die Schwester in den Sagen der Maori Neuseelands, S. 201.

Die leichte Ungenauigkeit des Zitats spricht Bände. Bachofen gab diesem einen anderen, weiteren, radikaleren Sinn, als Morgan wohl hätte lieb sein können. Denn das nur beinahe wörtliche Zitat und jene freie Paraphrase des *Antiquarischen Briefs* sind aus einem Kontext gebrochen, der den Bedeutungsumfang der Originalstelle mit einer erheblichen Kautele relativierte. Morgan nämlich, für sein Teil ein Profiteur des US-amerikanischen ‹land grabbing› und damit der Ideologisierungen von Farbe und Teint, mit denen dieses gerechtfertigt wurde, hatte sein Postulat eines allen Menschen eh und je gemeinsamen Gehirns qualifiziert. Mittels seiner Qualifikation hatte er die Konsequenzen eingeschränkt, die sich aus solch einem Postulat ergeben könnten und sich für Bachofen offensichtlich auch ergaben. Nach Morgan konnte das uns allen gemeinsame Zentralorgan doch je verschiedene Volumina haben; so dass man eben doch noch an der Überlegenheit des Weissen Mannes nicht irre zu werden brauchte: «We have the same brain […], which worked in the skulls of barbarians and savages in by-gone ages; and it has come down to us ladened and saturated with the thoughts, aspirations and passions, with which it was busied through the intermediate periods. It is the same brain grown older and larger with the experience of the ages.»[206] ‹Unser› Gehirn soll also grösser als das der Wilden und Barbaren sein, «lar-
70 ger». Dabei hat man keine andere Wahl, als den Komparativ «larger» wörtlich zu nehmen. Keinesfalls darf man ihn als Metonymie auf die Ablagemenge des im Gehirn Gespeicherten beziehen. Das geht aus anderen Stellen unzweideutig hervor, Stellen wie dieser: «[T]he lessening volume of the skull and its increasing animal characteristics, as we recede from civilized to savage man, deliver some testimony concerning the necessary inferiority of primitive man.»[207] Morgan hatte also noch einen feinen Unterschied eingezogen, der bei Bachofen so entfällt oder den dieser jedenfalls auszubuchstabieren sich nicht mehr genötigt sieht. Das «brain» mochte für Morgan noch dasselbe sein, aber der «skull», der die Grösse dieses somit doch nicht immer selben Gehirns festlegte, war bei den einen eben doch voluminöser als bei den anderen, den Primitiven und notwendig Inferioren. Die mehr oder weniger tiergleiche Form des Behälters wirkte sich dort folglich noch durchaus und unmittelbar auf die Leistungsfähigkeit seines Inhalts aus, während Bachofen von der Bildung des diesen je umgebenden Schädels doch ausdrücklich so vollständig abgesehen haben will wie vom Wuchs des Haars und eben vor allem auch von der Farbe der Haut.

206 Lewis Henry Morgan: Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, New York 1877, S. 61.

207 Ebd., S. 500.

Statt auf dieser versöhnlichen Note zu enden, sollte man vielleicht der Vollständigkeit halber doch auch noch hinzufügen, dass Bachofen hier wie in manch anderem nicht konsequent blieb oder, positiv gewendet, dass er sich zu solch einer aufklärerischen Position erst durchkämpfen musste. Wo er sich in jenen bei Cotta erschienenen Beiträgen seiner jüngeren Jahre politisch-publizistisch engagierte und dabei persönlich echauffierte, konnte es durchaus vorkommen, dass auch er sich zu rassenbiologischen Disqualifizierungen der einen und der anderen Gehirne hinreissen liess. Nur betraf das nicht den Code ‹white› versus ‹non-white›, sondern die Neuauflage jener älteren, sozusagen schon herodoteischen Opposition oder die Gestalt, die sie im Rahmen der damals so genannten Orientalischen Frage annahm. «Vergeblich, ja ganz unsinnig» seien «alle Hoffnungen […] auf Civilisation des türkischen Reichs»[208] und der «mohammedanischen Race», die Bachofen bei der Gelegenheit auch noch mit «den Indianern Amerika's» ver-«gleich[t]».[209] Denn die einen wie die anderen scheuten «die für sie tödtliche Berührung mit dem christlichen Element».[210] Und auf eine Zivilisierung der Osmanen zu hoffen sei allein schon deswegen sinnlos, weil «der Türke» keine andere Wahl habe.[211] Er könne nun einmal «seine […] Cerebralkonstitution» nicht ändern.[212] Sapienti sat.

208 Bachofen: Aussichten der griechischen Völker des osmanischen Reichs seit dem Frieden vom 30 März, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 445–470, hier S. 457.
209 Ebd., S. 454.
210 Ebd.
211 Ebd., S. 457.
212 Ebd.

ULRICH BOSS

Weisser als die Weissen

Thomas Becket in C. F. Meyers *Der Heilige* (1879/80)

Der im 19. Jahrhundert wirkungsmächtige Historiker Augustin Thierry (1795–1856), ein Vertreter der französischen Romantik, gilt als einer der Gründerväter einer mit Rassenkonzepten operierenden Geschichtsschreibung.[1] In seinen ab 1817 veröffentlichten Aufsätzen und Studien zur französischen Geschichte und seiner *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* von 1825, die ihn berühmt machte, deutete er die Turbulenzen und sozialen Konflikte der Nationalgeschichten Frankreichs und Englands je als Ausdruck eines ursprünglichen Rassenantagonismus. Durch die Jahrhunderte hindurch habe sich zwischen den fränkischen Invasoren und den besiegten Galloromanen in Frankreich, zwischen den normannischen Eroberern und den enteigneten Sachsen in England «une sorte d'hostilité instinctive» erhalten,[2] die der Dynamik der nationalen Geschichte und dem Klassengegensatz von Aristokratie und Drittem Stand zugrunde liege.

Thierry übernahm damit ein Zweivölkermodell, wie es bereits Henri de Boulainvilliers (1658–1722) in seinen erst postum, in den 1720er- und 30er-Jahren veröffentlichten staatstheoretischen Arbeiten formuliert hatte.[3] Boulainvilliers hatte zum Ziel gehabt, die Machtansprüche des verarmten französischen Adels – dem er selbst angehörte – sowohl im Verhältnis zur absolutistischen Monarchie als auch gegenüber dem aufstrebenden Bürgertum zu legitimieren, indem er sie auf ein «Recht der Eroberung» zurückführte.[4] Mit der

1 Vgl. Jean-François Dunyach: Thierry Augustin, 1795–1856, in: Pierre-André Taguieff (Hg.): Dictionnaire historique et critique du racisme, Paris 2013, S. 1767 f., hier S. 1767.

2 Augustin Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands. De ses causes et des ses suites jusqu'à nos jours en Angleterre, en Écosse, en Irlande et sur le continent, Paris ^{6}1843, Bd. 1, S. 5; Übers. U. B.

3 Vgl. Henri Comte de Boulainvilliers: Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec XIV lettres historiques sur les parlemens ou Etats-Généraux, Amsterdam/Den Haag 1727; ders.: Essais sur la noblesse de France, contenans une dissertation sur son origine & abaissement. Avec des notes historiques, Critiques et Politiques; Un projet de Dissertation sur les premiers Français & leurs Colonies; et un Supplément aux notes par forme de Dictionnaire pour la Noblesse, Amsterdam 1732.

4 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München/Zürich ^{11}2006, S. 359.

französischen Revolution war dieser Argumentation, dem Rückgriff auf ein «droit de conquête»,[5] jedoch der Boden entzogen und setzte sich ein neues nationales Selbstverständnis durch. Thierry vermochte die Zweivölkertheorie im Diskurs über die Entstehung der französischen Nation nun gezielt gegen die Aristokratie zu wenden. Als eingefleischter Liberaler pries er die Revolution als Sieg des vereinten französisch-keltischen Volks, das sich aus der jahrhundertelangen Unterdrückung durch eine germanisch-fremdländische Herrscherkaste befreit habe und zu seinen gallisch-freiheitlichen Wurzeln zurückgekehrt sei. Angeregt durch Walter Scotts Fiktionalisierung der Konflikte zwischen Normannen und Sachsen in *Ivanhoe*[6] interpretierte Thierry anschliessend auch den englischen Republikanismus als Vehikel des Freiheitskampfs der «race anglo-saxonne» gegen die «race des envahisseurs», «la race normande».[7]

Thierrys Rassenkonzept blieb allerdings vage. Er berief sich zwar in der Aufsatzsammlung *Dix ans d'études historiques* von 1835 auf die «nouvelles recherches physiologiques» und erklärte die Rassenzugehörigkeit («la race primitive à laquelle ils appartiennent») zum wichtigsten Faktor für die «constitution physique et morale des peuples».[8] Eine nähere Definition seines Rassenbegriffs bot Thierry aber nicht und von einer körperlichen oder geistigen ‹Überlegenheit› einer «race» ist weder in der *Histoire de la conquête* noch in anderen Teilen seines Werks die Rede. Der Freiheitswille erscheint bei allen unterdrückten Völkern als gleichermassen ausgeprägt.[9] Die Erfolge der jeweiligen Eroberungen erklärt Thierry in der *Histoire de la conquête* nicht durch rassenhierarchische Überlegungen. Die Invasionen gelingen, weil die Besatzungsarmeen in den entscheidenden Gefechten zahlenmässig überlegen sind, «immensément supérieur en nombre».[10]

5 Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Bd. 1, S. 165.

6 Im Vorwort zur Aufsatzsammlung *Dix ans d'études historiques* von 1835 nennt Thierry Scott «l'homme que je regarde comme le plus grand maître qu'il y ait jamais eu en fait de divination historique». Augustin Thierry: Dix ans d'études historiques, Paris 1835, S. xiv. Vgl. ebd., z. B. S. 160; Herv. i. O.: «Un homme de génie, Walter Scott, vient de présenter une vue réelle de ces événemens si défigurés par la phraséologie moderne; et chose singulière, mais qui ne surprendra point ceux qui ont lu ses précédens ouvrages, c'est dans un roman qu'il a entrepris d'éclairer ce grand point d'histoire, et de présenter vivante et nue cette conquête normande, que les narrateurs philosophes du dernier siècle, plus faux que les chroniqueurs illétrés du moyen âge, ont élégamment ensevelie sous les formules banales de *succession*, de *gouvernement*, de *mesures d'état*, de *conspirations réprimées*, de *pouvoir*, et de *soumission sociale*.»

7 Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Bd. 1, S. 9, 18 f.

8 Thierry: Dix ans d'études historiques, S. 152 f.

9 Vgl. Dunyach: Thierry Augustin, 1795–1856, S. 1767.

10 Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Bd. 1, S. 121.

Rund ein halbes Jahrhundert später, in Conrad Ferdinand Meyers Novelle *Der Heilige* von 1879/80 hat sich dieses unausgegorene Rassenkonzept konkretisiert. Meyer hatte schon 1855, fünfzehn Jahre vor seinem literarischen Durchbruch die bis heute einzige deutsche Übersetzung eines Thierry'schen Texts verfasst, die *Erzählungen aus den merowingischen Zeiten (Récits des temps Mérovingiens)*.[11] Für die in der *Neuen Deutschen Rundschau* erstpublizierte *Heiligen*-Novelle diente ihm Thierrys *Histoire de la conquête* als Hauptquelle.[12] Im *Heiligen* finden physische Kategorien nun gezielten Einsatz, um die Vorherrschaft der Normannen zu motivieren und die im 12. Jahrhundert spielende Novellenhandlung zu plausibilisieren. Am Verhältnis von Meyers Quelle und seinem Novellentext lässt sich so gleichsam mitverfolgen, wie sich Orientalismus- und Rassendiskurs im 19. Jahrhundert etablierten und den Status kultureller Selbstverständlichkeiten gewannen.

Schon der schwäbische Binnenerzähler der Novelle, Hans der Armbruster, wird mit Körpermerkmalen ausgestattet, die seinen Charakter zu erkennen geben: Der «rüstig[e]»,[13] vom Rahmenerzähler antonomastisch so genannte «Bärtige»[14] ist von «feste[r] Gestalt», «festen eckigen Zügen» und «funkelnden Augen», hat eine «energische», «breit vorragende Stirn» und reitet «trotz der Last seiner Jahre» in «kriegerischer Haltung».[15] Seiner eigenen Erzählung zufolge soll er bereits als «Kind» «von Mannesgestalt und Stärke» und daher prädestiniert gewesen sein für einen Lebenslauf im Zeichen von «Kraft» und «Unternehmung».[16] Tatsächlich legt er eine erstaunliche Karriere hin, die ihn als Armbruster über Granada nach England führt, wo er am englischen Königshof zum persönlichen Dienstmann Heinrichs II. aufsteigt. Dort wird er in die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Heinrich und Thomas Becket verwickelt, dem rätselhaften Titelhelden der Novelle und einstigen «Liebling»[17] des Königs, der – zum Bischof von Canterbury ernannt – seinen Lebenswandel radikal ändert und zum Fürsprecher der Armen und Elenden wird.

11 Augustin Thierry: Erzählungen aus den merowingischen Zeiten mit einleitenden Betrachtungen über die Geschichte Frankreichs. Aus dem Französischen, [übers. v. Conrad Ferdinand Meyer,] Elberfeld 1855.

12 Vgl. Alfred Zäch: Anhang, in: Conrad Ferdinand Meyer: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Hans Zeller/Alfred Zäch, Bern 1962, Bd. 13, S. 277–465, hier S. 301–303; R. Travis Hardaway: C. F. Meyer's *Der Heilige* in Relation to Its Sources, in: PMLA 58.1 (1943), S. 245–263, hier S. 245.

13 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 9.

14 Ebd., S. 25.

15 Ebd., S. 7, 25.

16 Ebd., S. 18.

17 Ebd., S. 93 f., 99; vgl. S. 88.

Die normannischen Herrscher erscheinen Hans als eine Art «Riesengeschlecht[]».[18] König Heinrich sei ein «gewaltiger Nimrod» gewesen,[19] von «gewaltigem Wuchs und herrischer Gebärde, und seine blauen, unbeschatteten Augen» hätten gebrannt «wie zwei Flammen».[20] Sein ebenfalls blauäugiger Sohn Richard,[21] dem seinerseits noch das «Blut» «des Eroberers» in den «Adern rollt», steht entsprechend «hoch und herrlich vor» Hans.[22] Und auch der bejahrte Waffenmeister des Königs, Rollo, ein «gewaltige[r] alte[r] Herr[]»,[23] «überragt[]» den Binnenerzähler «um Kopfeslänge»[24] und wird gegen Schluss der Novelle in Hansens Heimat Schaffhausen ebendarum vom «Volk» «bestaunt[]».[25] Seinen Namen dürfte Rollo im Übrigen nicht Scotts *Ivanhoe* verdanken, wie in der Forschung spekuliert wurde.[26] In Scotts Roman fällt der Name nur ein einziges Mal: Im 27. Kapitel erwähnt Ulrica, die danach das Schloss Torquilstone in Flammen setzt, im Gespräch mit Cedric dem Sachsen einen Schlachtgesang der Normannen, den «war-song of Rollo».[27] Thierry hingegen widmet der Landung des Wikingers Rollo in Frankreich, seiner Konversion und Ernennung zum Grafen der Normandie mehrere Unterkapitel und betont bei ihm als einzigem der normannischen Krieger auch die Körpergrösse: «[Il] était d'une taille si haute que, ne trouvant dans la petite race du pays aucun cheval à son usage, il cheminait toujours à pied, ce qui le faisait surnommer *Gang-Roll*, c'est à dire Roll-le-Marcheur».[28]

Die physische Konstitution Thomas Beckets bleibt bei Thierry hingegen unbestimmt, obwohl sich die *Histoire de la conquête* ein ganzes Kapitel lang mit dem Disput zwischen Heinrich und Becket auseinandersetzt. Thierry beschreibt Becket als sozialen Aufsteiger. Als Sohn eines angelsächsischen Bürgers und einer, so Thierry, möglicherweise sarazenischen Mutter – «selon le récit de quelques anciens chroniqueurs»[29] – überkompensiert er das Stigma seiner Herkunft. Er bildet sich zu einem Modelladligen heran, zu dem die normannischen Aristokraten ihre Söhne in die Ausbildung schicken und der zum Kanzler und engen Vertrauten des Königs avanciert. Als Heinrich ihn schliesslich auch zum

18 Ebd., S. 144.
19 Ebd., S. 34.
20 Ebd., S. 32.
21 Vgl. ebd., S. 71.
22 Ebd., S. 107 f.
23 Ebd., S. 144.
24 Ebd., S. 89.
25 Ebd., S. 144.
26 Vgl. Zäch: Anhang, S. 349.
27 Walter Scott: Ivanhoe, hg. v. Walter Tulloch, Edinburgh 1998, S. 220.
28 Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Bd. 1, S. 189; Herv. i. O.
29 Ebd., Bd. 2, S. 101.

Erzbischof ernennen will, wehren sich die Bischöfe dagegen, «un homme du monde et du bruit» in dieses Amt zu hieven, «un chasseur et un guerrier de profession».[30] Den abrupten Wandel Beckets nach seinem Amtsantritt als Primas führt Thierry auf Beckets Abstammung zurück. Dass Becket vom «compagnon le plus intime du roi Henri», der sich an dessen «amusements les plus mondains et les plus frivoles» beteiligt habe,[31] zum asketischen Verbündeten der Armen und Sachsen mutiert, liegt für ihn an einer «querelle de races plutôt que de gouvernement».[32] Dabei spielt die Legende von der orientalischen Mutter aber keine Rolle mehr. Wann immer Thierry auf Beckets Herkunft zu sprechen kommt, ist ihm dieser «homme, né pour le tourment de la race anglo-normande»[33] ausdrücklich und ausschliesslich «d'origine anglaise».[34] Als «le premier archevêque de race anglaise depuis la conquête»[35] sieht er in ihm einen jener angelsächsischen Widerstandskämpfer, jener Exempel bürgerlicher Energie und Freiheitsbestrebungen,[36] um deren Darstellung und Andenken es ihm in seiner «Historiographie der Freiheit» ging.[37]

In Meyers *Heiligen*-Novelle jedoch ist Becket weder Jäger noch Krieger. Er gibt gewiss auch hier ein Beispiel «höfischer Vollendung» ab, so dass die Söhne des vornehmsten Adels mit ihren «blühende[n] Lippen» an seinen «farblosen» hängen und seine «Redensarten und Wendungen», «die Feinheit seiner Scherze» und «den Schnitt seiner Kleidung» bewundern und zu imitieren versuchen.[38] Aber der Becket der Novelle kann «kein Blut vergießen».[39] Das Wild in «den Bezirken seiner weiten Besitztümer» weidet sich «wie im Paradiese».[40] Und als Hans ihn doch einmal im Gefecht zu Gesicht bekommt, besiegt der Kanzler zwar – «totenblaß»[41] und dank einer Täuschung – den feindlichen Picarden im Schwertkampf. Die Tatwaffe aber, immerhin «ein Meisterstück fremder Schmiedekunst», das im Erstdruck der *Deutschen*

30 Ebd., S. 111.
31 Ebd., S. 104.
32 Ebd., Bd. 1, S. 20.
33 Ebd., Bd. 2, S. 101.
34 Ebd., S. 112.
35 Ebd., Bd. 1, S. 20.
36 Vgl. Thierry: Dix ans d'études historiques, S. xvj: «souvenirs d'honneur plébéien, d'énergie et de liberté bourgeoises».
37 Alexandre Escudier: Die historische Darstellung als theoretisches Problem in Frankreich und Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Christoph Conrad/Sebastian Conrad (Hg.): Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich, Göttingen 2002, S. 209–235, hier S. 227.
38 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 37.
39 Ebd., S. 38.
40 Ebd.
41 Ebd.

Rundschau sogar noch «mit arabischen Zaubersprüchen beschrieben» war, erfüllt ihn anschliessend derart «mit Ekel und Abscheu», dass er sie kurzerhand wegwirft.[42] Auch die «amusements les plus […] frivoles» des «gründlich unsittlich[en]» Heinrich teilt er hier nicht.[43] An den Frauen liebt er «das Zarte und Anständige».[44] In Hansens binäroppositivem Weltarrangement gehört der «verzärtelte Kanzler»[45] schon zu Beginn nicht zum Typus der «Fürsten und Kriegsleute[]», sondern zu den «Kleriker[n] und Gelehrten».[46]

Das spiegelt sich in Beckets Erscheinung wider. Hans lässt schon beim ersten Auftritt des Kanzlers einfliessen, dass dieser sich mit «den normannischen Herren» «an Frische des Antlitzes und Macht des Wuchses» nicht habe messen können.[47] Mit seinem «übermenschlich klugen Antlitz»,[48] seinen «feinen Gliedmaßen» und seiner «milde[n] Miene»[49] steht Becket dem «Löwenkopf» und «gewaltigen Leib»[50] des Königs phänotypisch von Anfang an entgegen. Und anders als bei Thierry prägt ihn hier auch nicht sein «origine anglaise». In der *Heiligen*-Novelle wird er «von seinem mütterlichen, heidnischen Blute getrieben».[51] Es soll ihn – eine Erfindung Meyers – nach dem Tod des Vaters zunächst «an die maurischen Höfe» Spaniens geführt haben, wo er «beim Könige von Cordova in die höchste Gunst gekommen» sei.[52] Von dort bringt er eine mittlerweile fünfzehnjährige Tochter mit,

Grazia oder Grace, die «von beiden Eltern her heidnischen Blutes» ist[53] und mit der er an einem heterotopischen Ort lebt, in einem versteckten Schlösschen, einer Art orientalischer Parallelgesellschaft: Das Schlösschen ist von «maurische[r] Bauart» und umgeben von «ausländische[n] Bäumen»[54] und «fremdländische[n] Vögeln».[55] Mit Grace spricht er «in arabischer Sprache».[56] In der Burgkapelle hängt kein Kruzifix und den Namen Jesu auszusprechen, soll Beckets «heidnische[m] Blute» zuwider sein.[57] Letztlich

42 Ebd.
43 Conrad Ferdinand Meyer: Brief vom 2. Mai 1880 an Hermann Lingg, zit. n. Meyer, Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 298 f., hier S. 298.
44 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 41.
45 Ebd., S. 39.
46 Ebd., S. 48.
47 Ebd., S. 29.
48 Ebd., S. 33.
49 Ebd., S. 74.
50 Ebd.
51 Ebd., S. 28.
52 Ebd.
53 Ebd., S. 54.
54 Ebd., S. 48.
55 Ebd., S. 64.
56 Ebd., S. 56.
57 Ebd., S. 82.

offeriert das Motiv dieses Blutes in der Logik des orientalistischen Diskurses gleich zwei Interpretationsmöglichkeiten für die mysteriöse Verwandlung, die Becket als Erzbischof vollzieht.

In einem Brief vom 2. Mai 1880 an Hermann Lingg motivierte Meyer diese Verwandlung denn auch als erstes mit Beckets «[o]rientalische[m] Blut».[58] Welche Vorstellungen dieses «Sarazenenblut»[59] in dem hier einschlägigen Deutungszusammenhang aufruft, kommt in der Novelle doppelt zum Ausdruck.[60] Zunächst konstatiert Hans die «Angeborenheit» des «schmiegsamen und unterwürfigen Wesens» Beckets.[61] Und danach warnt Becket selber den König frühzeitig davor, ihn «in die Hand eines» mächtigeren «Herrn», sprich in die Hand Gottes oder Christi zu geben: «[I]n der Schmach meiner Sanftmut müsste ich ihm allerwegen Gehorsam leisten», «denn du kennst meine unvollkommene Natur und mein zur Erniedrigung der Dienstbarkeit geschaffenes Wesen».[62] Auch später begründet Becket mit dieser Prädisposition seine Imitatio Christi und seinen Bruch mit dem König: «Du kennst seit langem meine Natur, o Herr, die in die Stapfen eines Größeren treten *muß*.»[63] Das zweite Angebot der Novelle, den Erklärungsdruck von Beckets *conversio* abzutragen, setzt diese orientalische Servilität ebenfalls voraus. Allerdings ist es jetzt diejenige der gemäss Hans «unterwürfigen arabischen Weiber», denen der König «an Gottes und den Gesetzen Statt» mehr sein soll «als Vater und Mutter».[64] Als Heinrich auf einem Jagdausflug Beckets Schlösschen entdeckt und – beherrscht von «seinem starken Blute»[65] – die fünfzehnjährige Kanzlerstochter zu seiner heimlichen Geliebten macht, zieht die «unglückliche[]» Grace ihren Vater trotz ihrer «Seelenangst» nicht ins Vertrauen;[66] auch nicht, als Heinrich befiehlt, sie vor den Häschern seiner eifersüchtigen Gattin in Sicherheit zu bringen und in die Normandie zu entführen. Weil Grace bei diesem von Hans überstürzt orchestrierten Kidnapping von einem Pfeil getroffen wird und stirbt, erhält Beckets Kehrtwende als Primas ein privat-familiäres Motiv. Sie lässt sich in Anbetracht dieser von Meyer frei erfundenen Episode als eine Form der Vergeltung lesen, die der «Zager»[67] Becket – scheinbar geläutert – «von seinen eigenen Interessen

58 Meyer: Brief vom 2. Mai 1880 an Hermann Lingg, S. 298.
59 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 25.
60 Vgl. dazu ausführlicher Robert C. Holub: Reflections of Realism. Paradox, Realism, and Ideology in Nineteenth-Century German Prose, Detroit 1991, S. 171.
61 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 74.
62 Ebd., S. 75.
63 Ebd., S. 118; Herv. U. B.
64 Ebd., S. 54.
65 Ebd., S. 52.
66 Ebd., S. 57 f.
67 Ebd., S. 122.

ablösen kann».[68] Im besagten Brief an Lingg komplettierte Meyer Beckets Charakterprofil wie folgt: «Orientalisch *nachtragend*, ich will nicht sagen: rachsüchtig, aber doch (gegen Laster u. Gewaltthat) *fein-grausam*. […] [D]er sanfte Becket unter seiner ruhigen Miene *ist unversöhnlich* […]. Dann verzweifelter Kampf des brutalen Königs mit dem überlegenen Kopf.»[69]

Diese geistige und ethisch-zivilisatorische Überlegenheit eines «verkappte[n] Sarazen[en]»[70] mag im Kontext des bürgerlich-realistischen Orientdiskurses unter Umständen überraschen. Wenn Richard Dyer in seiner Studie *White* Selbstkontrolle, den Triumph des Geistes über den Körper und «awareness of the highest reaches of intellectual comprehension and aesthetic refinement» zu Eckpfeilern männlicher *whiteness* erklärt,[71] dann erweist sich Becket als Figur, in der sich die kulturellen Ideale hegemonialer *whiteness* geradezu übererfüllen – als gewissermassen ‹weisser als die Weissen›. Seinen körpersemiotischen Ausdruck findet dieses Weisssein in dem «farblose[n]»,[72] «wie Mond und Sterne» schimmernden Gesicht des «Blaße[n]»[73] und «Bleiche[n]»,[74] in seinen «farblosen Lippen» oder seiner «schmale[n]»[75] «blasse[n] Hand»[76] mit ihren «weißen Finger[n]».[77] Doch erstens können solch abundante Markierungen weisser Hautfarbe in der Literatur der Zeit gerade darauf hindeuten, dass Figuren genealogisch-blutsmässig nicht eindeutig weiss sind. Eine
80 weisse Hautfarbe ist eine im Grunde stumme Norm. In den «Adern» der mit stehenden Epitheta ‹weissen› oder ‹blassen› Jenni aus Theodor Storms *Von Jenseit des Meeres* fliessen beispielsweise «Tropfen schwarzen Sklavenblutes».[78] Zweitens geht Beckets hypertrophe *whiteness* auf Kosten seiner Vitalität und Virilität.

Bestimmt von den «mütterlichen» Blutsbanden, sollen ihm «das Ungestüm und die Schärfe eines männlichen Blutes» fehlen.[79] Rollo, Inbegriff der nor-

68 Ralf Simon: Dekonstruktiver Formalismus des Heiligen. Zu C. F. Meyers Novellen *Der Heilige* und *Die Versuchung des Pescara*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 116 (1997), S. 224–253, hier S. 228.
69 Meyer: Brief vom 2. Mai 1880 an Hermann Lingg, S. 298 f.; Herv. i. O.
70 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 68.
71 Richard Dyer: White, London/New York 1997, S. 23.
72 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 29.
73 Ebd., S. 68.
74 Ebd., S. 140.
75 Ebd., S. 57.
76 Ebd., S. 116.
77 Ebd., S. 36.
78 Theodor Storm: Von Jenseit des Meeres, in: ders.: Gedichte. Novellen. 1848–1867, hg. v. Dieter Lohmeyer, Frankfurt a. M. 1987, S. 649–693, hier S. 655. Vgl. Melanie Rohner: „Die Hand einer Farbigen". Theodor Storms *Von Jenseit des Meeres* im literatur- und diskursgeschichtlichen Kontext, in: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 11.1 (2020), S. 11–24.
79 Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 37.

mannischen Eroberermentalität im Text, traut «dieser blassen Memme!» dementsprechend keine «Mannestreue» zu.[80] Auch gegenüber Richard und Heinrich nimmt Becket wiederholt eine weibliche Position ein. Dem Prinzen ‹schlichtet› er etwa «mütterlich» «die verworrenen Blondhaare».[81] Und der König empfindet Beckets Lossagung als Liebesverrat: als Treulosigkeit seines «undankbaren Liebling[s]», der ihn «als nächtliche Scheingestalt» immer noch «liebreich mit kosenden Worten» heimsucht,[82] den er «gekleidet und geschmückt» habe «wie eine Geliebte»[83] und der das «leibhaftige[] Ebenbild» seiner Tochter sein soll, des «schönste[n] Mädchenhaupt[s]», das Hans «je erblickt» hat.[84]

Diese Männlichkeitsdefizite dürften 1880 im Verbund mit Beckets Hyperkultiviertheit, «Müdigkeit»[85] und Weltekel Untergangs- und Degenerationsvorstellungen abgerufen haben, wie sie im Register der kollektiven Ängste in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine immer zentralere Stellung einnahmen – und einen Autor mit der Kranken- und Familiengeschichte Meyers besonders interessiert haben müssen.[86] Zwar erscheint der Titelheld in der *Heiligen*-Novelle als Vertreter einer überlegenen sarazenischen Hochkultur; auch der Armbruster Hans reist eigens nach Granada, um daselbst seine handwerklichen Fähigkeiten zu perfektionieren. Doch Beckets angezweifelte Maskulinität, sein ästhetisches Raffinement und seine zunehmende Morbidität nach dem Tod der Tochter lassen sich bereits als Dekadenzsymptome lesen – als frühe Anzeichen eines Niedergangs des Orients, wie er zur Entstehungszeit der Novelle angesichts der Dauerkrise des Osmanischen Reichs, des ‹kranken Manns am Bosporus› sprichwörtlich geworden war. Aus diesem Bewusstsein heraus konnte Meyer in einem Textentwurf für die Verlagsanzeige schreiben, er habe «von dem orientalischen Ursprung des Thomas Becket Anlass genommen, demselben einen ganz eigentümlichen *modernen* Character zu geben».[87] Solchermassen vermochten die mittelalterlich-rohen

80 Ebd., S. 90.
81 Ebd., S. 115.
82 Ebd., S. 99.
83 Ebd., S. 125.
84 Ebd., S. 51 f.
85 Ebd., S. 69. Vgl. ebd., S. 86, 117, 124.
86 Bénédict Augustin Morels *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces varitétés maladives* erschien 1857.
87 Meyer: Beilage zum Brief vom 9. März 1880 an Hermann Haessel, in: ders.: Conrad Ferdinand Meyers Briefwechsel, hg. v. Stephan Landshuter et al., Göttingen 2015, Bd. 4.3, S. 34; Herv. U. B. Die Implikationen des «modernen Character[s]» gehen also über die Ambiguität und Multidimensionalität hinaus, die Holub damit assoziiert. Vgl. Robert: Reflections of Realism, S. 172.

Normannen der Novelle dennoch zu einem positiven Selbstverständnis des Westens beizutragen. Sie stellen sich zwar als vergleichsweise rabiat und rückständig heraus, doch zugleich – eine im Deutschen Kaiserreich prominent zirkulierende Idee – als sozusagen blutjung: als Repräsentanten einer Kultur, die ihre besten Zeiten noch vor sich hat.

Summa summarum haben Abstammung und «race» in der Erzählung des vermeintlich mittelalterlichen Armbrusters «moderne[]» Weiterungen, die in Meyers Quelle noch nicht zu finden sind und sich auch auf seine Figuralisierungen von *whiteness* auswirken. Allerdings sorgen in der *Heiligen*-Novelle die literarische Komposition, die Erzählstruktur und Fiktionalitätssignale dafür, dass Hansens Ordnungs- und Sinnmuster immer wieder unterlaufen werden.

Meyer war, wie seine Schwester Elisabeth schrieb, von der «*künstlerischen* Bewältigung» des historischen Stoffs in Thierrys «lebensvolle[n] und kühne[n] Geschichtsstudien» angetan, die «ihn in dem Historiker den verborgenen Dichter erkennen» liessen.[88] Thierry zielte auf eine Nationalgeschichte als «Geschichte des gesamten Volks», die mehr war als eine Geschichte der Erbfolgen und Regierungen. Sie sollte den Dritten Stand rehabilitieren, indem Thierry dessen Geschichte aus Quellen rekonstruierte, in denen zuvor niemand danach gesucht hatte: «dans les légendes, les traditions et les poésies populaires».[89] Das Freiheitsstreben der ehemals besiegten «race» sollte in Form einer lebendigen Erzählung gewürdigt und vergegenwärtigt werden, die sich ein Stück weit am damaligen historischen Roman orientierte. Scott, meinte Thierry, habe einen realistischeren Blick auf die mittelalterlichen Ereignisse geworfen als die mit der Philosophie ihrer Zeit präokkupierte Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts: «[I]l a fallu qu'un romancier, homme de génie, vînt révéler au peuple anglais que ses aïeux du XI[e] siècle n'avaient pas tous été vaincus dans un seul jour.»[90] Zwar räumte Thierry im Rahmen dieser Kritik die Zeitgebundenheit und politische Signifikanz *jeglicher* Historiographie ein;[91] auf der Wahrheit seines eigenen Narrativs beharrte er am Ende seiner Einleitung jedoch: Mit seinem minutiösen Quellenstudium, so glaubte er, habe er diesem Teil der

88 Betsy Meyer: Conrad Ferdinand Meyer in der Erinnerung seiner Schwester Betsy Meyer, Berlin [2]1903, S. 105; Herv. U. B.

89 Thierry: Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, Bd. 1, S. 18: «[E]n recueillant son histoire où personne ne l'avait cherchée».

90 Ebd., S. 17.

91 Vgl. ebd., S. 11 f.: «On ne peut pas, quelque supériorité d'esprit que l'on ait, dépasser l'horizon de son siècle, et chaque nouvelle époque donne à l'histoire de nouveaux points de vue et une forme particulière.»

Geschichte «ses traits originaux, et, si je puis le dire, son entière réalité» zurückgegeben.[92]

In Meyers «erzähltem Erzählen»[93] wird dieser Anspruch infrage gestellt. Wie Thierry ist Hansens Zuhörer, der Chorherr Burkhard, mit der zeitgenössischen Geschichtsschreibung unzufrieden: in seinem Fall mit den ihm vorliegenden mittelalterlichen Chroniken und dem Pergament über Becket, das ihm die Äbtissin des Zürcher Frauenklosters ausgeliehen hat. Burkhard erhofft sich von seinem Gast authentische Informationen über die «réalité» der Geschehnisse – und in Hansens Erzählweise lassen sich Parallelen zu Thierrys Vorgehen erkennen. Zwar hat Hans keine Rehabilitierung der Sachsen im Sinn, die er als furchtsam und feige beschreibt.[94] Doch auch er bettet eine Ballade, ein Märchen und Legendenstoff in den «Strom seiner Geschichte»[95] ein – was sein Zuhörer allerdings kritisch kommentiert. Der Chorherr unterbricht ihn regelmässig, um ihn auf Unwahrscheinlichkeiten, Widersprüche und dramatische Zuspitzungen aufmerksam zu machen.

Hans ist ein befangener, unzuverlässiger Erzähler. Selbst wenn er eigens beteuert, das nun Berichtete sei «wörtlich wahr»,[96] kommt er wenig später nicht um das Eingeständnis herum, «etwas ins Ungewisse geraten» zu sein.[97] Sein Deutungshorizont bleibt beschränkt – und er ist in die erzählten Ereignisse schuldhaft verstrickt. Seine Erzählung hat für ihn daher nicht nur eine kathartisch-entlastende Wirkung – sie «erleichtert» ihn, als eine Art *talking cure*, «wie eine «Beichte»[98] –, sondern auch eine «legitimierende […] Funktion».[99] Wenn er gleich zu Beginn von der ‹Unabwendbarkeit› des tragischen Ausgangs spricht, wird diese Schutzbehauptung, wie etliche andere seiner Kommentare, aber von seinem Bericht selbst widerlegt.[100]

Hans ist an Schlüsselmomenten der Handlung direkt beteiligt und trägt mit

92 Ebd., S. 28. Vgl. Lionel Gossman: Augustin Thierry and Liberal Historiography, in: History and Theory. Studies in the Philosophy of History 15.4 (1976), S. 3–83, hier S. 4.

93 So der Titel eines Aufsatzes von Rosmarie und Hans Zeller: Erzähltes Erzählen. Funktionen der Erzählhaltung in C. F. Meyers Rahmennovellen, in: Wolfgang Haubrichs (Hg.): Erzählforschung 2. Theorien und Modelle der Narrativik. Mit einem Nachtrag zur Auswahlbibliographie in Erzählforschung 1, Göttingen 1977, S. 98–113.

94 Auch wenn er in einer Vorstufe immerhin das «Recht der Eroberung» einschränkt, das Burkhard den Normannen zugute hält: «Wenn man einem Mann Feld und Wald weggenommen, gibt das noch kein Recht, ihm Weib u[nd] Kind zu rauben.» Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 317. Vgl. allerdings ebd., S. 24, wo er vom «schärfere[n] Blut» und den «ungestümere[n] Geister[n]» der Normannen spricht.

95 Ebd., S. 317.

96 Ebd., S. 73.

97 Ebd., S. 83.

98 Ebd., S. 139.

99 Simon: Dekonstruktiver Formalismus des Heiligen, S. 227.

100 Vgl. Meyer: Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 15.

seiner «Dummheit»[101] wesentlich zur Eskalation bei. Grace stirbt infolge seines unbedachten Handelns: Obwohl Becket seinen Wachen befohlen hat, bei ihrem «eigenen Leben»[102] niemanden aus seinem Schlösschen entkommen zu lassen, flieht Hans mit ihr planlos in die Dunkelheit – selbst dann nicht alarmiert, als es ihm scheint, «auf der Mauer die Sehne eines Bogens spannen» zu hören.[103] Am Tod Beckets wird er hingegen zum Komplizen durch Unterlassung. Er weist den König nach dessen zorniger Äusserung – «keiner […] ist Mannes genug, mir einen Verräter vom Halse zu schaffen!»[104] – nicht rechtzeitig darauf hin, dass vier Normannen sie als Tötungsauftrag verstehen. Und auch in Canterbury ergreift er keine Initiative, um seinen königlichen Schutzauftrag für Becket zu erfüllen. Der Vorwurf der «Ohnmacht»,[105] den Heinrich ihm in diesem Zusammenhang macht, trifft den Kern seiner «Schuld»,[106] auch wenn Hans ihn als «unbillig[]»[107] und affektgeleitet relativiert.

Hans hat also gute Gründe, die erzählten Ereignisse entlang gebräuchlicher Klischees als Konflikt zwischen Orient und Okzident, zwischen sarazenischem und normannischem Blut in Szene zu setzen. Mit dieser rhetorischen Konstruktion verlagert er die Verantwortung für die Geschehnisse von der individuellen Handlungsebene auf biologische Determinanten. Der Chorherr hinterfragt indessen auch diese ideologische Frontlinie der Erzählung. Als der Armbruster die Geschichte vom Prinzen Mondschein wiedergibt – die er in Granada von einem «braunen, glutäugigen Burschen» aufschnappte und die von Beckets Aufenthalt in Córdoba handelt – versucht er, diesen Erzählerkollegen auf die Märchengattung festzulegen und dadurch zu diskreditieren: «Der Märchenerzähler verschwor sich im Feuer seines Vortrages, den Prinzen Mondschein persönlich gekannt […] zu haben. […] Er war überzeugt, dass er die Wahrheit rede, aber ich nicht völlig. Denn die Mauren lügen mit mehr Aufrichtigkeit als wir, weil ihnen ihre rasche Einbildungskraft das Nichtgeschehene täuschend wie das Geschehene vorgaukelt».[108] Aber dieser Versuch, sich auf Kosten seines orientalischen Pendants als glaubwürdigerer Erzähler zu profilieren, schlägt fehl. Für Burkhard nimmt vielmehr Hansens vermeintlich faktualer Bericht selbst märchenhafte Züge an: «‹Höre, Hans›, gab der Chorherr einem aufsteigenden Zweifel Ausdruck, ‹du reitest das geflügelte

101 Ebd., S. 62.
102 Ebd., S. 58.
103 Ebd., S. 60.
104 Ebd., S. 126.
105 Ebd., S. 140.
106 Ebd., S. 142.
107 Ebd., S. 140.
108 Ebd., S. 22 f.

Rößlein der Fabel nicht schlechter als dein brauner Freund, der Märchenerzähler von Cordova. Es fehlt nur noch, daß auch du darauf schwörest, du seist dabei gewesen›.»[109]

109 Ebd., S. 26 f.

IULIA-KARIN PATRUT

Weisse Frauen, blinde Flecken

Gottfried Kellers *Sinngedicht* als Studie über das Weisssein

Es ist erstaunlich, dass frühere Interpretationen den Zusammenhang von Rahmen- und Binnenerzählungen in Kellers *Sinngedicht* nicht erkannt und sogar in Abrede gestellt haben. Um die Wechselbezüge zwischen Rahmen- und Binnenerzählung zu analysieren, eignet sich die Frage nach dem Weisssein hervorragend. Dies liegt darin begründet, dass Reinhart, der Protagonist, geradezu den Inbegriff eines weissen europäischen Mannes abgibt, der sich zudem auch noch auf die Suche nach einer mythologisch verbrieften schneeweissen Frau begibt. Als er Lucie trifft, beginnt er Geschichten zu erzählen, in denen es um Brautschau geht; in den ersten beiden, *Regine* und *Die arme Baronin* spielt die weisse Hautfarbe der Auserwählten eine wichtige Rolle. Zunehmend gerät aber die tatsächliche Weissheit in den Hintergrund und dafür werden andere Merkmale hervorgehoben, die bei näherem Hinsehen aber alle im Paradigma Weisssein aufgehoben sind. Daher lässt sich hier die Hypothese untersuchen, dass Keller in seinem *Sinngedicht ante litteram* den Komplex Weisssein als Problemzusammenhang aufruft und hinterfragt. Zum Weisssein gehört die Überlappung ethnischer, geschlechtlicher und sozialer Machtasymmetrien, die beanspruchte Deutungshoheit über alle Differenzen hinweg und die Annahme der eigenen Superiorität – dies alles bei willkürlicher Invisibilisierung eigener Merkmale. Weisssein kann nach Belieben als vermeintlich neutraler Nullpunkt gesetzt werden. Kellers *Sinngedicht* zeichnet am Ende des 19. Jahrhundert dieses Zusammenspiel nach und leuchtet dabei unterschiedliche Felder aus: Wahrnehmung und Erkenntnis, Naturwissenschaften, Ästhetik, Mythologie und Erzählkunst, einschliesslich Autobiographien. All diese Aspekte durchziehen den Reigen der Binnenerzählungen und der Rahmenhandlung, sie greifen ineinander und werden vielfach in Gesprächen aufgegriffen. All diese Aspekte hängen, wie zu zeigen sein wird, im *Sinngedicht* mit dem Weisssein zusammen.

Wenngleich die Begriffe selbstverständlich erst später geprägt wurden, konnte einem aufmerksamen Zeitgenossen, wie es Keller war, dieser Problemkomplex auffallen. Schon Winckelmann hatte behauptet: «Da nun die weiße Farbe diejenige ist, welche die mehrsten Lichtstrahlen zurückschickt, folglich sich

empfindlicher macht, so wird auch ein schöner Körper desto schöner sein, je weißer er ist.»[1] Die weisse Hautfarbe fällt Reinhart auf – auch, weil das Weisssein zur Versuchsanordnung gehört, die er durchführen möchte. Selbst bei Nebenfiguren wie der Zöllnerin bemerkt er, «daß es ein schönes blasses Mädchen war»[2] – gleichwohl trägt sie Züge einer Grenzfigur, deren Überlegenheit er nicht bemerkt.

Weiss ist in Kellers *Sinngedicht*[3] zuallererst die mythische Galathea, die ursprünglich titelgebend für den gesamten Novellenzyklus sein sollte. Der neue Titel verweist indirekt auf sie, da er nicht das Genre im Allgemeinen, sondern ein bestimmtes Sinngedicht von Friedrich von Logau meint, welches von Galathea handelt. Galatheas wichtigstes Erkennungsmerkmal ist die milchweisse Hautfarbe. Die weisse Hautfarbe zeugt aber eben in erster Linie davon, dass die Frauengestalt aus Stein ist und die nährende Funktion, die ihr Name (‹gála›, Milch) verheisst, nicht erfüllen kann, weil sie nicht lebendig ist. Schon in Ovids *Metamorphosen* wird sie aus einem weissen Marmorblock gehauen. In Logaus Sinngedicht «Wie willst du weiße Lilien zu roten Rosen machen? Küß eine weiße Galathee: Sie wird errötend lachen» (100) geht es ebenfalls um eine Metamorphose, die durch Befolgung einer Versuchsanordnung vollbracht werden soll. Logau, dessen Wahlspruch ‹Non est mortale quod opto› (‹es ist nicht sterblich, was ich wünsche›) Ovid entliehen ist, scheint aus dem einmaligen Mirakel der Belebung Galatheas durch ihren Bildhauer eine regelgeleitete Vorgehensweise abgeleitet zu haben, die bei Befolgung jederzeit Erfolg verspricht.

Wenn bei Logau das Verfahren auch nicht die Grenze zwischen Leben und Tod zu überwinden verspricht, so doch jene zwischen verschiedenen Pflanzengattungen. Dem alten Galathea-Stoff und Logaus Sinngedicht ist gemeinsam, dass sie diese zwei Metamorphosen – vom Tod zum Leben beziehungsweise von der Lilie, einer ebenfalls mit dem Tod assoziierter Blume, zur Rose – als Allegorien deutbar machen: Es geht in beiden Fällen um einen Umschlag von Indifferenz in Liebe. Während beim römischen Dichter der Künstler Teil der Erzählung ist, da er dort als Liebender, Leidender und Bittender beschrieben

1 Johann Joachim Winckelmann: Geschichte der Kunst des Altertums, Köln 1972, S. 129.

2 Gottfried Keller: Das Sinngedicht, in: ders.: Sämtliche Werke in sieben Bänden, hg. v. Thomas Böning et al., Frankfurt a. M. 1991, Bd. 6, S. 95–381, hier S. 101. Ebenfalls verwiesen wird auf den Kommentar, S. 889–1045. Sofern im Folgenden nicht anders vermerkt, beziehen sich im Fliesstext die Seitenangaben in Klammern auf den hier angegebenen Band der Gottfried Keller-Werkausgabe.

3 Ein aufschlussreicher Handlungsüberblick, der auch den Textaufbau wiedergibt, findet sich bei: Marianne Schuller: *Das Sinngedicht* (1881), in: Ursula Amrein (Hg.): Gottfried-Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2016, S. 117–136.

wird, verschwindet er im Logauschen Sinngedicht. An die Stelle eines liebenden Mannes, eines Individuums mit einer bestimmten Lebensgeschichte, tritt beim barocken Epigrammatiker eine beliebige männliche Person, die, so scheint es vordergründig, eine kleine Tat nach Anleitung vollbringen muss, um die Transformation auszulösen: von weiss zu rot, von tot zu lebendig, von abweisend zu leidenschaftlich liebend. Gleichwohl steckt das Epigramm voller Ironie, denn nicht nur kann ein Kuss keine Liebe erzwingen, vor allem ist eine ‹weisse Galathee› eine mythische Ingredienz, die der Suchende nicht ohne Weiteres in der Welt aufzufinden vermag. Der unbestimmte Artikel ‹eine› impliziert hingegen, es gäbe zahlreiche solcher Wesen, die für das Experiment infrage kämen. Logaus Versuchsanordnung kopiert alchemistische Experimente ironisch und gibt bei näherem Hinsehen zahlreiche Rätsel auf. Gottfried Kellers Protagonist Reinhart hingegen übersieht, verblendet vom mechanischen Aufbau der optischen Experimente, mit denen er sich seit Jahren befasst, die Ironie vollständig. Er nimmt an, eine ‹weisse Galathee› problemlos finden zu können und setzt sich selbst als Versuchsleiter in die Anordnung ein, an jene Position also, die Logau als scheinbar beliebiges ‹Du› adressiert. In Wahrheit ist diese Position des ‹Du›, wie sich zeigen wird, zwar nicht beliebig, kann aber doch im Sinne unmarkierter Weissheit aufgefasst werden.

Auch mit der ‹weissen Galathee› hat es seine eigene Bewandtnis: Einerseits suggerieren Name und Mythos, es handle sich um ein unbeschriebenes Blatt, um eine Frau ohne Geschichte, die symbolisch tot war, bevor sie durch den sie liebenden Mann zum (eigentlichen) Leben erweckt wurde. Ein zweiter Mythos, der sich um denselben Namen rankt – Galathea – und der durch Raphaels Gemälde *Der Triumph der Galatea* (1511) berühmt geworden ist, suggeriert andererseits das Gegenteil: der schönsten Tochter des Meeresgottes Nereus eilt die Fama voraus, sie sei unnahbar und gefährlich. Das Gemälde zeigt sie auf einem Muschelwagen, umgeben von mythischen aquatischen Gestalten und geflügelten Eros-Figuren, die Liebespfeile abschiessen. Keller bezieht diese beiden Mythen aufeinander: Der noch knabenhafte spätere Frauenheld Thibaut von Vallormes erhält in der Binnengeschichte *Die Berlocken* von seiner Dauphine eine Uhr geschenkt, die den Takt seines späteren Werdegangs vorgibt: «Das Innere der Schale aber zeigte sich gar mit einer bunten Malerei emailliert; ein winziges Amphitritchen fuhr in seinem Wagen, von Wasserpferden gezogen, auf den grünen Wellen einher, von einem rosenfarbigen Schleier umwallt, und auf dem blauen Himmel stand ein weißes Wölkchen. Im Vordergrunde gab es noch Tritonen und Nereiden.» (333) Als sei er auf der Suche nach der nie einholbaren Amphitrite – einer Nereide und Schwester

der maritimen Galathea – verführt er ebenso wahl- wie herzlos weisse Frauen, bis er auf die einzige versteinerte Galathea trifft, die er – vergebens – zur Liebe erwecken will, Quoneschi, eine Angehörige der First Nation, die durch ihren Namen, der «Libelle oder Wasserjungfer» (342) bedeutet, mit dem Mythos der Nereiden Galathea und Amphitrite verbunden wird.

In Goethes *Faust* II bringt Galathea den Homunkulus, den Wagner mit Mephistos Hilfe geschaffen hatte, zu Tode. Indem die Phiole und mit ihr die sprechende Lichtgestalt am kantigen Muschelwagen zerschellt, wirft schon Goethe die Frage auf, ob diese weisse Gestalt, die das männliche Begehren belebt, nicht selbst einem weiblichen Homunkulus gleicht.

Tatsächlich stimmen die beiden ansonsten disparaten Mythen hauptsächlich darin überein, dass sie Zweifel bezüglich der Belebtheit der schönen Frauengestalten verbreiten. Diese von weissen Männern begehrten ‹schönen weissen Frauen› sind vor allem eines: mehr tot als lebendig. Und in Goethes Verarbeitung ist Galathea todbringend für den Homunkulus: diese rein geistige, leiblose, aber hermaphroditische (und dadurch übermächtig wirkende) Kopfgeburt ist vom Phantasma der ganz makellosen, schneeweissen Galathea fasziniert. Eine Kopfgeburt fühlt sich von einer anderen Kopfgeburt unwiderstehlich angezogen und gleitet in den Untergang. Denn die
90 Lebensunfähigkeit des Homunkulus erwächst daraus, dass er nur aus Licht besteht, ohne einen angemessen irdischen Leib zu besitzen. Er verschmäht die Vereinigung mit den sinnlichen Kabiren, die seine fehlenden leiblichen Eigenschaften günstig hätten ausgleichen können, weil er sie für unvollkommen befindet:

> *Homunk.*
> Die Ungestalten seh ich an,
> Als irden-schlechte Töpfe,
> Nun stoßen sich die Weisen dran
> Und brechen harte Köpfe.[4]

Der Homunkulus ahnt richtig, dass die Wissenschaft dem Leben nicht beikommt. Dabei belehrt ihn der Philosoph Thales eines Besseren, wenn er ihn darauf hinweist, dass die scheinbare Unvollkommenheit und die Spuren der Zeit vom erfolgreichen Gebrauch und dem Tauschwert auf der Welt zeugen:

4 Wolfgang Johann Goethe: Faust. Der Tragödie zweiter Teil, in: ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. v. Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert et al., München/Wien 1997, Bd. 18.1, S. 103–351, hier S. 223.

Thales.

Das ist es ja was man begehrt,

Der Rost macht erst die Münze werth[5]

Aber für die Patina hat der Homunkulus kein Verständnis; deshalb schwebt er, von Proteus verführt, auf die schneeweisse Galathea zu und zerschellt an ihrer Muschelschale: Galathea ist, so scheint es auch bei Goethe, nicht organischer, sondern mineralischer Natur. Dabei wissen sowohl Thales als auch Proteus um den Wert des Lebens:

Proteus.

Der Sonne heiße Lebestrahlen

Sind todte Werke nur ein Spaß[6]

Der Homunkulus schlägt alle Warnungen in den Wind; den Dünkel seiner geistigen Überlegenheit büsst er mit dem Leben: «Es sind die Symptome des herrischen Sehnens»,[7] die der Philosoph Thales kurz vor seinem Zerschellen diagnostiziert. Dieses ‹herrische Sehnen› hängt mit der leiblosen Beschaffenheit zusammen, denn auch Galathea, die Idee weisser makelloser Schönheit, ist nicht zu greifen. Ihrer beider Körperlosigkeit verhindert aber das Zustandekommen erfüllter Liebe. Den Tod des Homunkulus feiern demzufolge die Sirenen, Thales und Nereus zusammen mit allen Meeresbewohnern als Triumph des Eros: «So herrsche denn Eros der alles begonnen!»[8] Ohne Sinnlichkeit, ohne ‹irdisches Gefäss›, das auf die äusseren Reize reagieren könnte, sind Leben und Liebe unmöglich, daher endet der zweite Akt mit dem Ausruf:

Hochgefeyert seyd alhier

Element' ihr alle vier![9]

Die Hypothese, dass Keller diese Goethe'sche Figuration aufgreift und fortsetzt, liegt insofern nah, als die Liebeswahl als ‹Erlösung› des kopfgesteuerten Reinhart ausgegeben wird, der sich seit Jahren nicht mehr mit menschlichen Belangen, sondern nur noch mit naturwissenschaftlichen Fragen befasst hat. Dabei identifiziert er sich ganz mit den Licht-Studien, die er betreibt: «Schon viele Tage stand Reinhart vor der Maschine, guckte durch die Röhre, den Rechenstift in der Hand, und schrieb Zahlen auf Zahlen» (98). Folge seiner

5 Ebd.
6 Ebd., S. 226.
7 Ebd., S. 231.
8 Ebd., S. 232.
9 Ebd.

Tätigkeit ist ein Sinnesleiden – Augenschmerzen –, weshalb sich Reinhart auf die Suche nach der Galathea begibt, in der Annahme, der Anblick dieser Art weiblicher Schönheit würde seine Augen kurieren. Das Gegenteil ist aber der Fall. Wäre er Lucie nicht begegnet, deren Name eine andere Art Licht verheisst, hätte er auf dem eingeschlagenen Pfad sein Augenlicht wohl ganz eingebüsst, denn der blinde Fleck seiner Selbst- und Welterkenntnis wäre immer grösser geworden.

Und so, wie der Homunkulus sich der «holden Feuchte»[10] zuwendet und im Reich des Nereus, in den Meeresfluten nach seiner Verkörperung und seinem Liebesglück trachtet, so sehnt sich auch Reinhart, nachdem er seinen Sehsinn und das Licht selbst «auf die Tortur gespannt» (ebd.) hatte, nach den Wogen des Lebens: «[…] und es gelüstete ihn plötzlich, auf das durchsichtige Meer des Lebens hinauszufahren, sein Schifflein im reizenden Versuche der Freiheit da oder dorthin zu steuern, wo liebliche Dinge lockten» (100). Eine schöne Pointe liegt darin, dass ausgerechnet Reinharts wissenschaftliche Befassung mit dem Sehsinn und der Stofflichkeit des Lichts zur Schwächung des Sehsinns und der «menschlichen Sitte» (ebd.) geführt hat, und er deshalb eine Anleitung für den Wiedereintritt ins Leben sucht. Dies wird dann Logaus Sinngedicht, auf das er zufällig in einer Lessing-Ausgabe auf dem Dachboden stösst. Freilich scheint es, als sei er vom Regen in die Traufe gelangt, denn dieses Sinngedicht kann als Bestätigung seines bisherigen Lebenswandels verstanden werden: In Fortführung seiner Arbeitsweise soll das Liebesglück aus einer Versuchsanordnung resultieren. Erforderlicher ‹Stoff› bei diesem Versuch ist «eine weiße Galathee» (ebd.), wobei Reinhart den Unterschied zwischen menschlicher Individualität und einem beliebig verfügbaren Stoff zu verkennen scheint. Zudem ist mit dem Galathea-Stoff jener fatale Zusammenhang angesprochen, der schon bei Goethe zum Tod des Protagonisten führt, und dem Reinhart ja gerade entkommen will, so dass es nicht überraschen würde, bald dem unweigerlichen Untergang des Stubengelehrten zuzusehen – umso mehr, als dieser seinen Licht-Experimenten entkommen will und bei einer Frau Lucie oder Lux landet, an der er ebenfalls Experimente durchführen zu können glaubt. Aber durch zahlreiche ironische Windungen führt der Text die Anwendung des Sinngedichts zu einem anderen Ende.

Man mag sich vielleicht fragen, wie ernst und wie wichtig diese humorvolle und intrikate Erzählung Kellers das ‹Weisse› tatsächlich nimmt. Zu bedenken ist, dass bereits Ovid in seinen *Metamorphosen* die marmorne Weisse der Angebeteten Pygmalions in Kontrast zur Schamesröte setzte, die beim ersten

10 Ebd., S. 226.

Kuss zum Indikator für die Lebendigkeit der Geliebten wird: «Die Jungfrau errötet/ Wie sie die Küsse verspürt» (926). Wenn diese unkontrollierbare Körperreaktion als Marker für das Gelingen eines Experiments gewählt wird, wie es Kellers Protagonist mit Wilhelm Logau tut, sagt dies einiges über den Versuchsleiter aus, dessen ganzes Tun hinterfragt wird. Die Welt, die er empirisch und objektiv bestimmen will, ist ihm doch eigentlich ein Labyrinth – kein Wunder, dass er sich im von Lucie kunstvoll angelegten Garten verirrt. Lucies Gartenanlagen bezeichnet Reinhart selbst als «kunstreiche Netze», in denen er sich als «grober Vogel» (117) gefangen habe. Dabei glaubt er weiterhin, die Brautschau, auf der er sich befindet, als «naturwissenschaftliche Beobachtung» (ebd.) in der Fortsetzung seiner empirischen Lichtforschungen bezeichnen zu können.

Auffälligerweise meint Reinhart, entsprechend seiner naturwissenschaftlichen Tätigkeit, sich selbst aus der Welt, die er angeblich bloss näher bestimmen will, aussparen zu können. Er hält sich immer dort, wo er selbst beteiligt ist, für einen unbeteiligten Beobachter. Gerade darin liegt der blinde Fleck seiner Selbst- und Weltwahrnehmung, und dort liegt auch sein Weisssein begründet.

Diese Fehleinschätzung wird aber von Anfang an von der Erzählerstimme kritisch beäugt und schliesslich unzweideutig als Irrtum offengelegt – spätestens, wenn Reinhart fühlt, «dass er angeschossen war» (350): «Und es kam ärger: unbekannte Nöte fingen an, sich in seinem Herzen zu regen, daß er widerwillig die Natur dieses Muskels von neuem untersuchen, und als hierbei nichts herauskam, sich gewöhnen mußte, in angestrengter Arbeit die Störungen zu vergessen, wenn er nicht dem unwürdigen Zustande der Träumerei verfallen wollte.» (ebd.) Die Erzählerstimme weist hier, gegen Ende des Textes, unmissverständlich darauf hin, dass Reinhart immer noch nicht in der Lage ist, sich mit seiner eigenen Verfassung auseinanderzusetzen und stattdessen weiterhin versucht, diese mit den Mitteln empirischer Forschung zu bestimmen – wobei für die Leser:innen, die im Textverlauf ausreichend Skepsis aufbauen konnten, erwartungsgemäss ‹nichts herauskam›.

Kurz, Reinhart verkennt sich selbst und dies wirft ein äusserst zweifelhaftes Licht auf seine Versuche, die Welt wissenschaftlich zu bestimmen. Er ist sich selbst im blinden – oder vielleicht im ‹weissen› – Fleck, denn seine gesamte Irrfahrt, die die Rahmenhandlung und alle Binnennovellen umfasst, beschreibt die Erzählerstimme mit folgendem Bild: «[S]ie [Lucie] entließ den berittenen Naturforscher in freundlicher Weise, und er zog ernst seiner Wege, wie ein Afrikareisender, nachdem er vor einigen Tagen so munter ausgefahren war.» (ebd.)

Munter ausgefahren war er, um das Logausche Sinngedicht als Versuchsanordnung durchzuführen und zu bestätigen, zurück reitet er unverrichteter Dinge – und doch waren, wie sich später zeigt, die Weichen für das Gelingen des Experiments gestellt, allerdings ganz zufällig. Das Gelingen entzieht sich der Kontrolle Reinharts. Das liegt schon darin begründet, dass er Lucie, einem der ‹Versuchsobjekte›, versehentlich gleich bei ihrem ersten Kennenlernen das Sinngedicht wie ein Skript ihrer Begegnung ausgehändigt und sie damit zur Mitwisserin dessen, was er begehrt, gemacht hat. In dieser Weise gibt er die Wissensasymmetrie auf, die der Beobachtungssituation innewohnt, in der er sich als unbeteiligter Aussenseiter wähnt. Tatsächlich interagiert er permanent, auch und gerade als Geschichtenerzähler, mit Lucie und ihrem Onkel. Was er neutral feststellen zu können meint, sind in Wahrheit Reaktionen auf sein Tun. Aber diese Interaktionslehre ist dem weissen Wissenschaftler Reinhart ganz fremd. Wenn Keller schreibt, Reinhart kehre in seine Gelehrtenstube befremdet und unschlüssig wie ein Afrikareisender zurück, so ist diese Metapher keineswegs willkürlich gewählt. Keller waren Afrika-Reiseberichte bekannt, er hatte durchaus wahrgenommen, dass andere Schriftsteller, etwa Wilhelm Raabe, sich mit Afrika-Darstellungen auseinandersetzten, weshalb ihm eine mit Bedacht konzipierte Kritik an kolonialen Darstellungsmustern zuzutrauen ist. Das kritische Momentum ergibt sich aus der humoristisch-ironischen Kommentierung Reinharts durch die Erzählerstimme. Seine Versuche, mittels vermeintlicher Empirie objektive Erkenntnis hervorzubringen, werden ebenso hinterfragt wie seine Annahme der Überlegenheit von Europäischem gegenüber Afrikanischem und Lateinamerikanischem, die in seinen weiter unten besprochenen Binnenerzählungen deutlich wird. Wenn es heisst, Reinhart kehre nach der Begegnung mit Lucie, derart befremdet wie von einer Afrikareise, in seine Studierstube zurück, stellt dies zum einen seine Erkenntniskategorien grundsätzlich infrage: die Kenntnis seiner selbst und seiner nächsten Umgebung und seine wissenschaftlichen Fähigkeiten scheinen begrenzt; zum anderen exponiert diese Textstelle die Analogien zwischen Reinharts Erkenntniskategorien und -interessen und jenen des Kolonialismus.

Weisse Frauen?

Eine ganze Weile scheint Reinhart auf der weissen Hautfarbe der von seinen fiktiven Helden in den Binnenerzählungen auserwählten Frauen zu bestehen. Dabei hinterfragt Lucie dieses Merkmal bereits kritisch, wenn sie bemerkt: «Nein, fahren Sie fort, es ist immer lehrreich, zu vernehmen, was die Her-

ren hinsichtlich unseres Geschlechtes für wünschenswert und erbaulich halten; ich fürchte, es ist zuweilen nicht viel tiefsinniger, als das Ideal, welches unsern Romanschreiberinnen bei Entwerfung ihrer Heldengestalten oder ersten Liebhabern vorschwebt, wegen deren sie so oft ausgelacht werden.» (158) Lucie teilt Reinhart hier mit, dass seine Phantasien von der ‹subalternen Frau› ebenso wenig ernst zu nehmen sind wie sein Überlegenheitsgefühl; denn er nimmt an, als Naturforscher in allen Fragen der Welterkenntnis überlegen zu sein. Dass ein Grossteil der Welt jedoch vielmehr in seinem blinden Fleck liegt, zeichnet sich schon ab, als Reinhart bald nach seiner Ankunft auf Lucies Gut erklärt, dass er seine «kranke[n] Augen» (124) nach einem alten Arzneibuch «durch fleißiges Anschauen schöner Weibsbilder» (ebd.) zu heilen gedenkt. All das, was er über sich selbst preisgibt durch die Art, wie er seine Erzählerrolle in den Binnengeschichten wahrnimmt – insbesondere die autobiographisch eingebettete *Regine* –, verstärkt diesen Eindruck. Aufschlussreich sind beispielsweise seine Ausführungen über die unbegründete Angst, ein dunkelhäutiger Brasilianer hätte die weisse Regine, die mit seinem ebenfalls weissen Freund Erwin Altenauer verheiratet war, zu einem sexuellen Abenteuer verführen können:

> Immer fiel mir [Reinhart] der lange Brasilianer ein, wie ein Dolchstich. Sollte doch gestern ein rasches Einverständnis stattgefunden haben, als Abschluß längeren Widerstandes und fortgesetzter Verführungskünste? […] Aber seit wann trinken feine Herren, wenn sie auf solche Abenteuer ausgehen, so viel süßen Wein, und seit wann frißt ein vornehmer Don Juan so viel Brot dazu? Und warum nicht, wenn er Hunger hat? Der erst recht! (181)

Der letzte Satz ist besonders erhellend: Reinhart imaginiert in dieser – so sagt er – selbst erlebten, daher authentischen Geschichte einen brasilianischen Grafen als ‹primitiven› Brotesser und Trinker süssen sizilianischen Rotweins, wobei er Regine, die arme Magd, die von einem reichen, nach Boston ausgewanderten Diplomaten geheiratet wird, ebenso der Unstandhaftigkeit verdächtigt wie den Südländer. Der durch Heirat in einen sehr viel höheren Stand erhobenen Hausbediensteten traut er nicht zu, ein rechtes Verständnis vom bürgerlichen Ehestand zu haben, ebenso wenig wie dem brasilianischen Adligen und diplomatischen Gesandten, der in gehobenen Kreisen Regines Bekanntschaft gemacht hat: Der ‹braune Mann› würde, so das Phantasma, den Makel des niederen Standes von Regine erspürt haben und sie würden ein passendes Paar bilden – denn ganz ‹weiss› bleibt Regine nur solange, wie sie in der Rolle der Galathea bleibt, die, so die Logik von Reinharts Erzählung, bei einer Frau, die ihre Bildung von anderen Frauen erhalten hat, nicht möglich ist; für dieses männliche Erziehungsprojekt ist sie verloren. Deshalb beendet

der auf Abwegen befindliche Reinhart diese erste Erzählung konsequent mit dem Selbstmord Regines. Doch anders als bei Adalbert Stifter, der in der *Narrenburg* (1843) eine indische Paria-Frau darstellt, die, nach Österreich gekommen, tatsächlich keinen rechten Begriff von den moralischen Geboten der Ehe hat, erweisen sich die Vorurteile in Kellers Novellenreigen in beiden Fällen als ganz und gar unbegründet: Der Brasilianer hat am Ende nichts von der Würde eines Diplomaten eingebüsst, und Regines merkwürdiges Verhalten liegt, wie sich zeigt, gerade in der Sorge um bürgerliche Anstandsregeln begründet, da sie als Schwester eines für einen Mord hingerichteten Mannes nicht weiss, wie sie ihre und ihres Ehegatten Würde wahren soll. Überhaupt scheint Reinharts Vorstellung von schwarzer Hautfarbe diffus zu sein angesichts dieses Mitglieds der «brasilianischen Gesandtschaft mit einem langen, aus vielen Wörtchen bestehenden Grafentitel, er selbst lang und schlank, wie ein alter Ritterspeer, pechschwarz und blaß, mit der schönsten geraden Nase und glühenden Augen» (172). Die Beschreibung dieses Mannes erfolgt geradezu oxymorisch. Mit der pechschwarzen Blässe, der geraden römischen Nase und den südländischen Augen, mit der diplomatischen Ausgeglichenheit, die er im Verlauf der Erzählung unter Beweis stellt, und der romantischen Glut, die er ausstrahlt, vereint der Südamerikaner Gegensätze in sich, die Reinharts Weltbild offenbar zumindest zeitweilig verwirren. Als es sich aber zeigt, dass es überhaupt nichts Aussergewöhnliches mit dem schwarzen Diplomaten auf sich hat, dass dieser vielmehr ein kultiviertes, geselliges und überaus gesittetes Leben in den besseren Kreisen führt, kommen Zweifel bezüglich seiner Nicht-Zugehörigkeit zum ‹weissen Europa› auf. Wenn es aber weder auf Hautfarbe noch auf Geburt ankommt, kollabiert mindestens die essentialistische Auffassung von Differenz. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass Erwin, und mit ihm auch Reinhart, es völlig legitim finden, Regine, sobald die Verlobung feststeht, für ein Dreivierteljahr bei einer ihr unbekannten Frau in einer fremden Stadt zu belassen, damit «die von der Arbeit rauhen Hände weiß werden konnten». (156) Weisssein erscheint hier als eine durch und durch gesellschaftlich hergestellte Kategorie, die nicht mit Ethnizität oder Rassisierung zusammenhängt.

Dabei ist Regine als Figur insofern interessant, als sie nicht allein als Angehörige eines niederen Standes dargestellt wird, deren Familie in äusserster Not und unter Wahrnehmung der niedrigsten Arbeiten und Dienste ein schuldengedrücktes Dasein fristet. Sie wird auch als ‹Primitive› markiert, deren Gestalt entsprechend diesem Stereotyp zwischen einer ‹edlen Wilden› und einer Person oszilliert, die vielleicht doch nicht fähig ist, die Inhalte der Aufklärung begrifflich zu erfassen und entsprechend moralisch zu leben: «Der

Wahlherr hat diesmal wirklich auf Rasse zu halten gewusst!» (199), kommentiert Lucie den Ausgang dieser Erzählung, den heroischen Selbstmord der verkannten Regine. Tatsächlich häufen sich Reinharts Hinweise auf eine besondere ‹Art› der Herkunftsfamilie der fleissigen, grossgewachsenen Magd: Nach der Heirat edel gekleidet, ist ihr noch ein «Anflug von Schwerfälligkeit in den Bewegungen» (159) eigen, den Reinhart aber für ein «Zeichen fremdartigen Wesens» (ebd.) hält.

Er evoziert aber – wie der Ehemann Erwin Altenauer – nicht etwa ethnische Fremdheit, sondern temporale: Regine, deren «wohlgeformte Hand ganz weiss und mit altertümlichen bunten Ringen geschmückt» (ebd.) ist, wirkt zumindest auf viele Männer so, als sei sie dem deutschen Mittelalter oder einer noch früheren germanischen Ur-Zeit entsprungen. Diese «Dame von herrlicher Gestalt» (158) gibt ein wahres «Bild verklärten deutschen Volkstumes» (160) ab, sie ist gerührt von der «Weise eines altdeutschen Volksliedes» (161), das ein deutscher Männerchor während ihres Englandaufenthalts vorträgt, und zeichnet sich damit eigentlich als geeignete Bewahrerin dieser volkstümlichen Qualitäten in den USA aus, wohin sie ihr Ehemann mitnehmen möchte – wäre nicht dessen Zweifel, dass diese Urtümlichkeit seiner Frau auch die eine oder andere «Unzukömmlichkeit» (160) nach sich ziehen könnte. Offenbar befürchtet Erwin, ihm würde der erhoffte Triumph ausbleiben, wenn er eine ‹germanische› Ehefrau über den Ozean in die USA brächte, die nicht ganz ‹weiss› sei, wobei die ‹Eindunkelung› von ihrem niedrigen sozialen Stand und der von ihr geleisteten körperlichen Arbeit herrührt.

Dabei läuft Erwin einem Phantasma hinterher, von dem auch Reinhart befallen ist, wie sich aus seiner Rede im Plural folgern lässt:

> Mit nicht geringer Erwartung segelte er [Erwin] anher, vorzüglich auf das schönere Geschlecht in den deutschen Bundesstaaten begierig; denn wenn wir germanischen Männer uns mit Eifer den Ruf ausgezeichneter Biederkeit beigelegt haben, so versahen wir wiederum unsere Frauen mit dem Ruhm einer merkwürdigen Gemütstiefe und reicher Herzensbildung, was in der Ferne ganz lieblich und Sehnsucht erweckend funkelt gleich den Schätzen des Nibelungenliedes. Von dem Glanze dieses Rheingoldes angelockt, war Erwin von seinen Verwandten scherzweise ermahnt worden, eine recht sinnige und mustergültige deutsche Frauengestalt über den Ozean zurückzubringen. (140)

Hier zeigt sich die Doppelbödigkeit der Anwendung von Ursprungs-Narrativen auf das kollektive Selbst: sie eignen sich als kollektives Identitätsphantasma, vielleicht sogar als Identitätsersatz, können aber leicht in einen Primitivismus-Diskurs kippen. Dies gilt gerade in Bezug auf das weibliche Geschlecht, wie sich an der Bereitschaft zeigt, allein aufgrund des Berichts

einer Haushälterin von einem nächtlichen Herrenbesuch sofort an einen Ehebruch mit dem brasilianischen Gesandten zu denken, obwohl sich am Ende herausstellt, dass es sich um Regines Bruder handelte.

Auch dem Brasilianer, dem grossgewachsenen, dunkelhäutigen, «schwarzäugigen Graf[en]» (176) mit durchdringenden schwarzen Augen, wird, wie Regine, zugeschrieben, er habe seine Emotionen und sein Begehren nicht im Griff und würde ohne Weiteres eine verheiratete Frau zu einem Abenteuer verführen. Ihm ist mit Regine gemeinsam, dass der hohe soziale Stand, den er als adliger Gesandter seines Landes innehat, mit seiner ‹Rasse› nicht kongruent scheint; bei Regine sind es die niedere Herkunft und ihr Geschlecht, die dem gesellschaftlichen Aufstieg entgegenstehen, wobei das Phantasma von ihrer Überlegenheit aufgrund der Zugehörigkeit zu einer unverdorbenen ‹alten Rasse› zum Nullsummenspiel zerfällt: Denn mag sie auch edelmütiger als andere sein, so trifft dies gerade nicht auf ihre Angehörigen zu, insbesondere nicht auf den als Mörder verurteilten Bruder.

Zudem verrät Reinhart wider Willen zwischen den Zeilen, dass der Ehemann Erwin sich doch als «Schulmeister» (162) Regines versteht, wenn er dies auch nicht zugeben mag; er hofft auf einen «Triumph» (160) seines Erziehungswerkes, das darauf abzielt, seiner Frau jeglichen Makel zu nehmen; der Naturforscher erzählt anerkennend von Altenauer, dass dieser «dem holden Weibe das Bewußtsein zuführte» (162). Freilich: dieser und vergleichbare Versuche scheitern in allen Binnenerzählungen. Zunächst als ‹weisse Galatheen› aufgelesene Frauen müssen eine andere Art des Weissseins erwerben, die gesellschaftstauglich ist; deshalb werden sie einem Bildungsprogramm unterzogen, bis sie zur Ehe taugen.

Etwas abgewandelt kehrt dieses Muster wieder in Reinharts zweiter Binnenerzählung, *Die arme Baronin*. Diese Frau von Stand verrichtet niedrige Tätigkeiten und vermietet Zimmer, weil sie verarmt ist; somit kann auch sie, wie Reinhart betont, gleichsam von der Treppe, auf der sie gebückt arbeitet, in den Ehestand ‹gehoben› werden, nachdem sie eine Art Probezeit als Hausbedienstete ihres Schwiegervaters mit Bravour absolviert hat. Der hohe Stand wird durch die Armut so weit erniedrigt – die Baronin erkrankt Hunger und Kälte ausgesetzt –, dass sie als Braut attraktiv wird. Am Ende wird sie als gesellschaftsfähige, weisse Dame und Ehefrau präsentiert, und der Bräutigam erniedrigt und demütigt diejenigen vor ihren Augen, die sie einst in diese missliche finanzielle Lage gebracht haben. In dieser Erzählung werden die Umschläge zwischen Reich und Arm, zwischen Macht und Ohnmacht besonders deutlich exponiert und mit ihnen ein zentraler Aspekt des Galathea-Stoffes.

Entweder reisst aber das Band des Vertrauens wie zwischen Erwin und Regine oder die Frau erkennt durch Bildung, ihren Gatten gar nicht geliebt, sondern sich für sein Eigentum gehalten zu haben, wie Zambo-Maria, die als Schwarze in das Muster der ‹weissen Galathee› passt, und zur ‹weissen› Ehefrau im gesellschaftlichen Sinne wird – wobei noch fraglich bleibt, ob dieser Status sich dauerhaft bewähren konnte.

Reinhart berichtet später aus Sicht des angolanisch-brasilianischen Gouverneurs Don Correa,[11] dass dieser sich daran erfreut, Zambo-Maria, einer Schwarzen, die er zunächst als Sklavin geschenkt bekommen und dann geheiratet hat, nach der Trauung das «Lichte menschlichen Bewusstseins» (330) zu erschliessen. Die ‹gesellschaftliche› Hautfarbe wird hier als Konstrukt gehandhabt, denn Zambo-Maria erwirbt, wie sich im Namenswandel schon andeutet, Weisssein durch Heirat und die erzieherischen Bemühungen ihres Ehegatten – so zumindest das Phantasma, das hier offengelegt und dekonstruiert wird.

Schon in der Binnenerzählung *Regine* und nicht erst in den Texten, die sich mit überseeischen Verhältnissen befassen, wird also der Topos des ‹Primitiven› bemüht und auf Regine (als Frau und Angehörige eines alten germanischen Geschlechts, das scheinbar keinen Anteil am Fortschritt hatte) wie auch auf den Brasilianer (als phänotypisch dunkler, vermeintlich sexuell umtriebiger Südländer) bezogen. Da es sich herausstellt, dass Reinhart und Erwin von falschen Projektionen getrieben werden, kollabiert die Bedeutung von Weisssein: sie wird durch weitere Differenzen relativiert und teilweise sogar dekonstruiert. Denn kein Merkmal eignet sich als Ausschlusskriterium für eine Typisierung. So sind die Familienangehörigen Regines alle ausserordentlich hochgewachsen; dadurch werden sie zur Projektionsfolie für die Vorstellung eines alten germanischen Edelmuts. Aber nur Regine verfügt tatsächlich über einen edlen Charakter. Zudem ist der brasilianische Gesandte ebenso hochgewachsen – von diesem Merkmal ausgehend kann man also keinerlei Rückschlüsse ziehen. Es kommt vielmehr auf das adäquate Verstehen der Viel-

11 Für die von Keller verwendeten bzw. aus zweiter Hand gekannten historischen und ethnographischen Quellen siehe den Kommentarapparat in Keller: Das Sinngedicht; zu ihnen gehören Giovanni Antonio Cavazzis *Historische Beschreibung der in dem untern Occidentalischen Mohrenland liegenden drey Königreichen Congo, Matamba und Angola* (1694) für *Don Correa* und die literarische Korrespondenz des Barons von Grimm für *Die Berlocken*. Insbesondere in *Don Correa* verhält sich Kellers Text ironisch zu den Quellen über Angola, da sich Reinhart trotz einiger anerkennender Bemerkungen im Grossen und Ganzen die Vorstellung von der Überlegenheit der Kolonisatoren und Don Correas gegenüber Annachinga – der die historische Königin Nzinga zugrunde liegt – zueigen macht, diese aber im Zusammenhang des Wechselverhältnisses zwischen Novellen und Rahmenhandlung gerade fraglich scheint.

falt von Individualität an. Regines Selbstmord zeigt das enorme Gewaltpotential von Typisierungen und Projektionen an. Statt dem Impuls zu folgen, seine Frau als Individuum wahrzunehmen, unterzieht Erwin sie einem nie enden wollenden Erziehungsprogramm, das gar nicht anders als in der Verwirrung der ein Dreivierteljahr alleingelassenen frisch vermählten Frau enden kann, für die alles, was sie erfährt, Teil eines ihr zunehmend seltsam vorkommenden Bildungsprogramms scheint.

Hat Erwin den ‹germanischen› Männern bezeugt, sie seien bieder, widerlegt Reinhart dies in den Augen Lucies, indem er ihr erzählt, wie er wahllos Frauen küsst, um zu prüfen, ob diese erröten und zugleich lachen – darunter zwei sehr unterschiedliche Bekannte Lucies, die Pfarrers- und die Wirtstochter; auch platziert er zwei ihrer Küchenmägde vor einem grossen Spiegel und lässt sie dort verharren, um sie zugleich von vorne und von hinten begutachten zu können: «Mit Wohlgefallen betrachtete er das Bild; denn er sah nun vier Figuren, statt zweier, indem der Spiegel den Nacken und die Rückseite der schmucken Trägerinnen wiedergab. Um sie festzuhalten, fragte er nach dem Taufnamen ihrer Gebieterin […]». (119) Dass dieser Name Lucie lautet, steigert die Ironie, mit der Reinhart hier dargestellt wird: Er, der ‹berittene Naturwissenschaftler› ist hoffnungslos im Spiegelkabinett des Licht-Scheins verloren und kann die Wirkungen seines eigenen Tuns keinesfalls abschätzen. Die Konsequenz dieser Aufstellung ist, dass die Mägde erröten und lachen – dabei hat er gar nicht daran gedacht, sie zu küssen. Wenig später führt die Erzählung der ‹galanten Abenteuer› Reinharts und die Erinnerung an den Zettel mit dem Logauschen Gedicht, den er Lucie versehentlich ausgehändigt hatte, dazu, dass sich das Gesicht der jungen Gastgeberin «in anmutigem Zorn» rötet und sie «mit verdächtigem Lächeln» (125) den jungen Herren beinah aus dem Haus weist. Auch das vermeintlich glücksverheissende Zusammentreffen der beiden Indikatoren Röte und Lächeln hat weder den Kuss zur Ursache noch die erwünschte Metamorphose zur Wirkung, sondern steht in vielerlei Zusammenhängen, die Reinhart nicht steuert.

Männlichkeitsentwürfe und weisse blinde Flecken

Keller verdichtet in der Rahmenhandlung wie in den Binnenhandlungen die ethnisch und geschlechtlich codierten Machtsymmetrien und arbeitet ihre Koinzidenzen, nicht minder jedoch auch ihre Divergenzen heraus und warnt vor Typisierungen und Fehlschlüssen. Lucie ist, das betont die Erzählerstimme oft genug, eine weisse Frau, die den Konventionen des gehobenen

Bürgertums entspricht, sich gern in Weiss kleidet und nicht zuletzt durch ihren Namen das Licht der weissen europäischen Aufklärung evoziert. Sie wirft zudem Reinhart vor, seine Vorstellungen von Liebe und Ehe seien ‹orientalisch›, das heisst machtasymmetrisch zugunsten des Mannes. Der Gegensatz zwischen ‹Orient› und Europa wird von Lucie aber rhetorisch eingesetzt, um Reinhart zu irritieren: Denn sie begreift, dass sein Selbstverständnis als aufgeklärter weisser Europäer auf einen blinden Fleck angewiesen ist; Teil dieses blinden Flecks ist, dass er genau das tut, was er Orientalen zuschreibt. Dies beginnt Reinhart zu erkennen, als er – eben deshalb befremdet wie ein Afrikareisender – den Heimweg nach dem Aufenthalt auf Lucies Gut antritt.

Reinhart wirkt wie ein Prototyp des weissen, europäischen Mannes. Er ist Sohn wohlhabender Eltern – einer Bankierstochter und eines Rechtsprofessors – und braucht sich um sein Auskommen nicht zu sorgen, daher widmet er sich naturwissenschaftlichen Experimenten. Diese betreibt er allerdings eher als dauerhafte Freizeitbeschäftigung, denn er verfügt, so scheint es, über keine Anstellung oder anderweitige Verpflichtungen. Diese Beschäftigung lenkt ihn vielmehr vom eigentlichen Leben ab, denn er meidet den Kontakt mit Menschen, verfügt über wenig Lebenserfahrung und ist der irrigen Auffassung, er könne Begegnungen mit Artgenossen wie Experimente gestalten, aus denen er allein einen Beobachtungsgewinn ziehen könne. Dass er selbst auch Beobachteter ist, dass sein Handeln, seine Haltung und seine gesamte Person Reaktionen auslösen, die er selbst nicht vorausschauen oder steuern kann, entzieht sich seiner Vorstellungskraft. Er muss dies in der Begegnung mit Lucie, die einer Nachhilfestunde in Sachen Lebenserfahrung gleicht, lernen. Lucie besitzt nicht nur – zur Verwunderung Reinharts – zahlreiche Autobiographien interessanter Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Zeiten, die sie als lehrreiche Lebensbücher betrachtet, sie ist auch selbst lebenserfahren. Immerhin hat sie eine religiöse Konversion, eine unglückliche Jugendliebe und Spannungen in einem interkonfessionellen Elternhaus erlebt, sie führt gemeinsam mit ihrem Onkel ein grosses Gutsanwesen und hat eigenhändig Gartenanlagen entworfen und ausgeführt, die Reinhart bewundert.

Dennoch kann Reinhart mit alledem nichts anfangen: «Warum treiben Sie all diese Dinge?» (123) fragt er im sechsten Kapitel, dessen Titel – «Worin eine Frage gestellt wird» (117) – auf die über den Fragesteller vielsagende Einlassung verweist. Zwar ahnt er das Unbotmässige dieser Frage und errötet, begreift aber nicht, weshalb ihn «das schöne Fräulein groß an[sieht]» (123), ohne ihm Antwort zu geben. Ebenso wenig reflektiert Reinhart, dass seine eigene Beschäftigung in der Studierstube seltsam anmuten könnte. Dabei lassen die Erzählerkommentare – beispielsweise, die Schädelknochen in sei-

ner Studierstube glichen «eher den Nippsachen eines Stutzers […] als dem unheimlichen Hokuspokus eines alten Laboranten» (97) – keinen Zweifel daran, dass sich günstigenfalls Schrullen, wenn nicht Neurosen und ausgelebte Allmachtsphantasien in seiner Gelehrtenstube abspielen.

Da Reinhart glaubt, eine Frau würde sich nicht intrinsisch motiviert betätigen, sondern nur um zu renommieren, irritiert es ihn, dass Lucie Sprachen lernt und Autobiographien liest, nur um sich zu bilden, und ausserdem den Landschaftsgarten auf ihrem abgeschiedenen Gut gestaltet. Er legt Wert darauf, sie nicht, wie die drei Damen in der *Regine*-Erzählung, zu jenen ‹Blaustrümpfen› zu rechnen, die mit ihrer Pseudo-Bildung den Charakter und das Ansehen Regines verderben. Lucies Bibliothek, ihre Studien und Gartenanlagen, ihr ganzes Wesen «berührte[n] ihn umso seltsamer, als es sich in dieser vornehmen Einsamkeit schwerlich um den Gewerbefleiß eines sogenannten Blaustrumpfes handelte» (122 f.).

An Regine hebt er später hervor, sie sei «die Bescheidenheit selbst, einfach, liebenswert und dabei so ehrlich, wie ein junger Hund» (163) gewesen. Demgegenüber schreibt er den drei gebildeten Weltdamen und der androgyn auftretenden Malerin «etwas Neronisches» (166) zu, nämlich Allmachtsstreben, das sich im Bestreben, als Mann angesehen zu werden, äusserte – ein Vorgang, der als ‹passing› bezeichnet werden kann. Denn sowohl die Malerin mit ihren kurzen Haaren, der Regine Modell steht, als auch die drei Damen, die Reinhart als unsympathische «Renommistinnen» (167) beschreibt, ziehen manchmal nachts in Herrenkleidern durch die Stadt, «um als freie Männer unter das Volk zu gehen und die unauslöschliche Neugierde zu befriedigen» (ebd.). Hingegen zeichnen sich alle positiv gezeichneten weiblichen Gestalten in Reinharts Binnenerzählungen dadurch aus, dass sie den männlichen Figuren, die sie dann heiraten, auf Gedeih oder Verderb ausgeliefert sind. Auch bleibt ‹passing› in seinen Augen ein männliches Privileg, etwa indem er es als legitim darstellt, dass Don Correa sich in Lissabon als maurischer Stalljunge verkleidet oder Don Correas Diener sich in Cádiz in den Kleidern einer Orangenverkäuferin in ein Nonnenkloster begibt.

Reziprozität wird häufig ausgeschlossen, wodurch der Text strukturelle, beinah schon epistemisch gewordene und daher im blinden Fleck liegende Asymmetrien exponiert. Am deutlichsten wird dies in der vorletzten Binnenerzählung, *Don Correa*, die aus zwei Teilen besteht, wobei im ersten der portugiesische Seeheld und Staatsmann Don Correa, mit vollem Namen Don Salvador Correa de Sa Benavides, der sich in Amerika und Afrika einen Ruf als Kolonialherr erwarb, die unabhängige, blasse und weisse Donna Feniza Mayor de Cercal, die auf ihrem portugiesischen Gut an einem felsigen Küs-

tenabschnitt lebt, heiraten möchte. Da er ihre Zuneigung unabhängig von seinem Ruf und seiner sozialen Persona erwerben möchte, nähert er sich ihr inkognito, indem er «sich in einen halbschwarzen maurischen Matrosen» (282) verwandelt, der ihre Maultiere während ihres Kirchgangs versorgt. Später strandet er vorgeblich als vermeintlich verarmter Edelmann, der sein Glück in der weiten Welt suchen muss, vor ihrer Schlossburg, beide verlieben sich ineinander und heiraten. Correa verkennt aber, dass Feniza ihn gerade wegen seiner Armut und weil er ihr als Mann ohne nennenswerte Geschichte entgegentritt, liebt und heiratet. Indem sie den vermeintlich Mittellosen, an ihren Strand Gespülten «kleiden, speisen und tränken» (287) will, verbindet sie Zuneigung mit Verfügungsgewalt, was Correa für einige Monate als Liebeszeichen genüsslich hinnimmt, allerdings mit dem Hintergedanken, «eines Tages als der vor sie hinzutreten, der er war» (ebd.). Was er für eine vorübergehende Verkehrung der Machtasymmetrie hält, ist aus Donna Fenizas Sicht der tatsächliche Unterschied des sozialen Standes zwischen ihr und ihrem Gatten – wie könnte sie es anders wissen, da sie ihn völlig mittellos und in Lumpen gekleidet bei sich aufnahm?

Diese Ehe mündet erwartbarerweise in einer Katastrophe, da sich beide Partner verkennen, und beide derselben Vorstellung vom anderen als ‹weissem Flecken› anhängen: Donna de Cercal «fragte kaum, woher er stamme, und gab sich mit dem Märchen zufrieden, das er ihr aufband» (ebd.), und auch Don Correa will die Lebensgeschichte der verwitweten Feniza nicht wahrhaben, von der einige sagen, sie habe ihren ersten Ehemann von ihrer Magd ermorden lassen.

Der Erzähler Reinhart betont die unschönen Züge Fenizas, ohne ihre eigentlich grosse Ähnlichkeit mit Correa hervorzuheben. In der Logik von Kellers Text wird aber deutlich, dass die reiche, schöne, unabhängige Feniza und der Kolonisator Correa das Gleiche begehren: einen subalternen Partner, der ihnen ausgeliefert ist und in jeder Hinsicht ihr Spiel mitmacht – sei es, dass Feniza davon ausgeht, dass sie den Aufenthaltsort beider bestimmt, oder dass Correa umgekehrt selbstverständlich meint, festlegen zu dürfen, dass seine Frau sich binnen einer Stunde bereit macht, um auf unbestimmte Zeit mit ihm nach Brasilien zu segeln. Reinhart hält mit dem brasilianischen Gouverneur und Vize-Admiral die Edelfrau für eine Hexe, sie wiederum sagt über ihn: «Es ist der Teufel!» (297).

In ihrem Unwillen, sich zu unterwerfen, kann Donna de Cercal auch nur lachen, als der Page den ‹Herren› ankündigt, in dem sie den armen «Schlucker» (295) sieht, von dem sie keine Vorschriften annehmen kann. Allerdings erhält sie dafür die Todesstrafe, indem der Vize-Admiral das Kriegsrecht erklärt und sie hängen lässt, nachdem sie ihn in einem Brandanschlag töten wollte. Immerhin

deutet Reinhart die Analogien zwischen beiden an: «Denn war sie schuldiger, weil das Geschöpf den wahren Menschen in ihm nicht geahnt hatte, als er, dem es mit der Bestie in ihr gerade so ergangen war?» (301) Don Correa nimmt nämlich nicht wahr, dass es mit der ungewöhnlichen rot-schwarzen Kleidung, mit dem Erscheinungsbild der Bediensteten Fenizas, die ein eigenartiges, aber eben auch eigenwilliges Ensemble abgeben, eine Bewandtnis auf sich hat; Zeichen wie beispielsweise dem Ammonshorn auf der Stirn eines Dieners misst er ebenso wenig Bedeutung zu, wie Feniza sich nicht näher mit ihm befasst. Der Orden vom Goldenen Vliess, den er bei der Hinrichtung seiner Ehefrau trägt, erinnert jedenfalls an den Medea-Stoff, mitsamt seinen kolonialistischen Implikationen. Denn auch Jason eignet sich Reichtümer anderer Erdteile an und geht eine Ehe mit einer vermeintlich Subalternen ein, die er nach Belieben und ungestraft auflösen zu können glaubt. Wenn Reinhart also einen Gegensatz zwischen ‹Mensch› und ‹Bestie› entwirft, bleibt dies nicht unhinterfragt, denn vieles deutet auf die Gleichartigkeit der Ehepartner hin. Es ist eine alte «Matrimonial-Politik» (288), die das Tun Don Correas gerechtfertigter erscheinen lässt als das der Donna de Cercal.

In der ‹Matrimonial-Politik›, die Don Correa auf seiner Seite weiss, wird die Frau als jener ‹weisse Fleck› vorausgesetzt, der zugleich ein blinder Fleck ist. Der serielle Charakter der Erzählungen[12] und der Wiederholungszwang, in den Reinhart gerät, erklären sich dadurch, dass dieser blinde Fleck zu jenem Geist, zu jener ‹Bildung› gehört, welche die Galatheen eingehaucht bekommen. Es findet also eine stetige Verschiebung und Perpetuierung desselben Musters statt. Diese Figuration, die im Galathea-Mythos kondensiert wurde, gehört als Teil der griechischen Mythologie zum Selbstverständnis Europas. Die idealtypische Position des Weiblichen kommt in diesem Szenario, das Keller am Beispiel Reinharts und der Protagonisten in dessen Binnenerzählungen dekonstruiert, einem weissen Fleck gleich – ‹weiss› im Sinne der Zuschreibung, über keine individuelle Persönlichkeit, Bildung, Interessen

12 Ursula Amrein hat im Licht der Parallelen zu Boccaccios *Dekameron* untersucht, wie die Binnenerzählungen, die mühelos als Novellen gelesen werden können, im Wechselspiel mit der Rahmenhandlung Themen und Haltungen «aufnehmen, kommentieren, hinterfragen und an ihre Grenze führen.» Ursula Amrein: *Das Sinngedicht*. Novellen. Anthropologie nach der Säkularisierung, in: Walter Morgenthaler (Hg.): Gottfried Keller. Romane und Erzählungen, Stuttgart 2007, S. 134–153, hier S. 149. Sie geht aber nicht so weit, kritische und dekonstruierende Implikationen und Effekte anzusprechen.

und vor allem über keine Lebensgeschichte und Lebenserfahrung zu verfügen, mithin im Sinne einer be-schreibbaren Fläche. Indem sie den Geist eingehaucht bekommt, verwandelt sie sich von einer weissen Galathee zu einer weissen Frau im gesellschaftlichen Sinne.

Im *Sinngedicht* findet somit eine geradezu abgründige Engführung zweier gegensätzlicher Implikationen des ‹Weissen› statt: Einerseits steht es für das Überlegenheitspostulat des weissen Europa, andererseits wird das Weisse durch den prominent in alle Binnenerzählungen eingewobenen Galathea-Stoff als Projektionsfolie dargestellt – auch und gerade im Sinne eines ‹weissblinden Flecks›. ‹Weiss› ist dann sowohl ‹der überlegene Europäer› als auch die schwarze Sklavin, die als Galathea von Don Correa im zweiten Teil seiner Geschichte geheiratet wird. Damit wird vor allem das Phantasma weisser Superiorität als solches offengelegt.

In der Rahmenhandlung macht Lucie auf die konstitutive Paradoxie dieser Weisssein-Auffassung aufmerksam, indem sie Reinhart vorwirft, er besässe «orientalische[] Anschauungen» (139). Diese bestehen darin, dass ihr Gast nicht willens ist, die Ebenbürtigkeit von Frauen anzuerkennen, sondern vielmehr stets das Vorhandensein einer Machtasymmetrie voraussetzt, um eine Beziehung zuzulassen. In Umkehrung von Reinharts Szenarien beschreibt Lucie, wie gebildete junge Frauen unter ihren Stallknechten Partner suchen müssten. Sie kritisiert denn auch, «daß es sich um gewisse kennerhafte Sachlichkeiten handelt; das gefallende Gesicht wird zum Merkmal des Käufers, der auf dem Sklavenmarkt geht und die Veredlungsfähigkeit der Ware überprüft, oder ist's nicht so?» (138). Dem kann Reinhart nichts entgegensetzen. Damit bleibt unwidersprochen stehen, dass die gewählte Frau als ‹Sache› betrachtet wird, bei der es auf Merkmale ankommt, die eher etwas über den Käufer aussagen, insbesondere über seine Vorstellung von dem unbeschriebenen, toten, geschichtslosen weissen Blatt, der Galathea, welche er überhaupt erst zum wahren Leben erwecken und in die geschichtliche Zeit einführen würde.

Tatsächlich bestätigt der zweite Teil der Geschichte Don Correas, die Reinhart erzählt, diese Vorwürfe Lucies. Zambo ist eine schwarze Sklavin, die von der angolanischen Fürstin Annachinga, mit der Don Correa verhandelt, anstelle eines Stuhls gebraucht wird, und dem Kolonialherren bei der Abreise als Geschenk hinterlassen wird. Annachinga wiederum, die als «N*fürstin» (307) bezeichnet wird, wird als «vollendete[]» Diplomatin gewürdigt, von der Europäerinnen und Europäer viel lernen zu können. In den Verhandlungen erweist sie sich als Don Correa ebenbürtig, nachdem ihr Gefolge seinen Truppen Respekt abverlangt hatte.

Annachingas Aufzug bestand aus einer

> Herde wilder Tiere, Elefanten, Giraffen, Löwen, Tiger und der Gleichen an Ketten geführt, und zwar von Männern, die mit ihrem hohen Wuchs und trotzigen Aussehen die Kraft und Überlegenheit des Volkes zeigen sollten, mit welchem man es zu tun habe. Dann ritt ein Dutzend persönlicher Vasallen der Annachinga auf ziemlich bunt geschirrten Ochsen vorüber, jeder von einigen schild- und speertragenden Reisigen oder Knappen begleitet, wahrscheinlich seinen Untervasallen; denn auch diese gingen schlank wie Tannen und elastisch einher gleich Leuten die auch noch irgend etwas unter sich haben. Auf einem mit Ochsen bespannten Wagen […] erschien endlich die Fürstin, in kostbare, offenbar sehr alte Stoffe gekleidet, Hals und Arme mit einer Last von Ketten und Ringen geschmückt. Sie saß in abendländischer Weise auf ihrem Sitze, eine kalte Unbeweglichkeit zur Schau tragend, von welcher manche große Frau des Okzidents hätte lernen können. (304)

Je ausführlicher der Zug beschrieben wird, desto stärker verblassen die Unterschiede zwischen Angola und Europa. Zwar sind die Moden und Trachten andersartig, aber das ganze Gebaren der Machtdemonstration, das Zurschaustellen ausgefeilter Hierarchien, die klar und reibungslos funktionieren und die Choreographie des Zugs mit der Fürstin in der Mitte, gefolgt von ihren Hofdamen und Sklavinnen sowie einem kleinen Heer, das seine Waffen präsentiert – das alles hätte ein mächtiges europäisches Fürstenhaus genauso oder ähnlich arrangiert, um einen potenziellen Angreifer wie Don Correa von seinem Vorhaben abzuschrecken. Dies ist auch die Absicht Annachingas, und sie hat zumindest fürs Erste Erfolg. Neben der Erhebung der schwarzen Fürstin zum Vorbild für den Okzident stellt der Text eine weitere interessante Analogie her auf einem Gebiet, in dem auf den ersten Blick radikale Differenz herrscht: «ein Dutzend Fetischträger nebst Hof- und Feld-Regenmachern» (ebd.) versucht insbesondere die anwesenden Jesuiten einzuschüchtern, die von den Fetischträgern richtig als «Hauptfeinde und Brotneider» (ebd.) betrachtet werden. Die katholischen Priester und Ordensbrüder «lernten» den Zeremonienmeistern «ruhig ab, was zu lernen war» (ebd.). Wie Annachinga sind auch ihre Fetischträger nicht Empfänger von Lehren, sie erteilen diese vielmehr. Wenn dieses Lernen von den «Hexenmeister[n]» (ebd.) durch die Jesuiten als «wissenschaftliche Aufmerksamkeit gebildeter Männer» (ebd.) verbrämt wird, richtet sich die Ironie gegen eine Wissenschaftsauffassung, der es vor allem darum geht, dass die eigene Deutungshoheit und Kontrolle über das Geschehen erhalten bleiben. Die Differenz zwischen Weiss und Schwarz verwischt also zunehmend. Von der Hautfarbe jedenfalls lässt sich beispielsweise weder auf einen anderen Umgang mit Macht schliessen noch auf unter-

schiedliche gesellschaftliche Strukturen, und selbst in der Religion gleicht sich vieles. Denn die Reliquien und Heiligenbilder der Jesuiten, das Herumtragen der frisch getauften Zambo-Maria wie eine Monstranz von Haus zu Haus, vor allem aber das Ansinnen, sie zu einer heiligen Blutschwitzerin zu machen, werden so geschildert, dass die Ähnlichkeiten jesuitischer Praktiken mit dem Umhertragen von Fetischen, mit Zaubereiritualen, Animismus und Aberglauben ins Auge springen müssen.

Darüber hinaus steht ausser Frage, dass beide Gruppen durch wechselseitige Beobachtungen auch im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen Wissen übereinander erworben haben und zwischen ihren Kulturen fortlaufend Transfers stattgefunden haben; so besitzen die Truppen Annachingas Stahlwaffen europäischer Provenienz. Die abwertenden Bezeichnungen, die Reinhart als Erzähler dieser Geschichte auf die Schwarzen bezieht, zum Beispiel wenn er sie als «törichte[] Heiden» (ebd.) anspricht, wirken ironisch, wie ein Zitat aus einer zur europäischen Gewohnheit gewordenen Ausdrucksweise, deren Gehalt jedoch durch Analogien und Transfers zwischen Angolanern und Portugiesen widerlegt wird. Diese Begrifflichkeit wird als Teil eines Abwertungsdiskurses erkennbar, der durch reale Interaktionen nicht gedeckt ist.

Somit verschwimmen an dieser Textstelle, die auf den ersten Blick Unterschiede exponiert, gerade die vermeintlich grundsätzlichen Differenzen zwischen dem angolanischen und dem portugiesischen Reich in Bezug auf Politik und Herrschaft. Obwohl sie auf Dolmetscher angewiesen sind, sprechen Annachinga und Don Correa die Sprache der Macht, in der es von Vorteil ist, den anderen in die Defensive zu treiben; wenn daher Annachinga, um einer Demütigung zu entgehen, auf einer knieenden Sklavin sitzt, geht es um Egalität in der Sprache der Politik; denn Don Correa hatte ihre kulturelle Differenz als Vorwand benutzt, um ihr ein niederes Kissen statt einen Stuhl anzubieten; sie übernimmt diese Fremdheitszuschreibung vordergründig, transponiert sie aber in eine Situation, die ihr Gleichrangigkeit ermöglicht. Annachinga schafft damit die Voraussetzung dafür, dass ihr anerkennend zugestanden wird, dass sie «mit Vernunftgründen zu unterhandeln fähig» (307) sei.

Mit Blick auf die Geschlechterordnung[13] hat dies zwei Implikationen. Erstens ist auffällig, dass Don Correa kein Interesse an einer Beziehung mit der schwarzen Fürstin hat – denn das wäre eine Neuauflage seiner ersten Ehe mit Donna Feniza, die er wie Annachinga bei der ersten Begegnung auf einem Lehnsessel im Kreise ihrer Bediensteten gleichsam thronend erlebt; er fände in ihr eine

13 Mit den zahlreichen Facetten der Auseinandersetzung mit der Geschlechterordnung im *Sinngedicht* befasst sich: Ursula Amrein: Augenkur und Brautschau. Zur diskursiven Logik der Geschlechterdifferenz in Gottfried Kellers *Sinngedicht*, Bern 1994.

gleichermassen machtbewusste und in positiven wie negativen Zügen ebenbürtige Person. Zweitens ergibt sich bezüglich der Geschlechterordnung eine weitere Analogie zwischen Afrika und Europa: Hier wie dort gibt es abwertende Diskurse, die diese Ebenbürtigkeit nicht zulassen. Annachinga ist ein Kippbild ihres Bruders, des eigentlichen angolanischen Königs, so wie die unabhängige Donna Feniza, die von Don Correa Gehorsam verlangt, solange er die Füsse unter ihren Tisch streckt, ein negatives Zerrbild des Seehelden ist. Und Lucie kämpft in der Rahmenhandlung um das, was Reinhart in seinen Ad-hoc-Bekenntnissen und seinen Binnenerzählungen für unmöglich erklärt: Ebenbürtigkeit. Reinhart besteht aber darauf, dass die Überlegenheit des Mannes Voraussetzung für eine gute Ehe sei:

> Nun kann ich nicht zugeben, daß die Männer tiefer stehen sollen, als die Frauen! Im Gegenteil, ich behaupte: ein kluger und wahrhaft gebildeter Mann kann erst recht ein Weib heiraten und ihr gut sein, ohne zu sehen, wo sie herkommt und was sie ist; das Gebiet seiner Wahl umfaßt alle Stände und Lebensarten, alle Temperamente und Einrichtungen nur über Eines kann er nicht hinauskommen, ohne zu fehlen: das Gesicht muß ihm gefallen und hernach abermals gefallen. Dann aber ist er der Sache Meister und er kann aus ihr machen, was er will! (138)

Reinhart gesteht hier unwillkürlich die Blindheit bezüglich dessen, wer und was die Partnerin ist. Mit der Herkunft verkennt er auch die Lebensgeschichte der Auserwählten; so scheint ihm die ganze Welt als Territorium der Brautschau geeignet, und Lucie mokiert sich zurecht über die Zuverlässigkeit des einzigen genannten Kriteriums, dass die «Dauer des glatten Gesichtes» (ebd.) mitbedacht werden müsse. Aber Zeitlichkeit und Geschichte kennt das Gesicht der Galathea ja gerade nicht. Als Ersatz für die fehlende individuelle Lebenszeit wertet Reinhart die Zugehörigkeit zu einem alten Volkszweig (bei Regine) oder zu einem alten, vielleicht sogar schon ausgestorbenen Volk (bei Zambo) auf. In beiden Fällen wird zugleich auch veranschaulicht, dass es dabei um eine Funktion geht: Versatzstücke aus der geschichtlichen Überlieferung werden für die eigene Identitätskonstruktion benötigt, und diese Lücken werden durch den ‹Besitz› der Ehefrauen geschlossen. Im Falle Erwins ist es der Wunsch, die in die USA mitgebrachte Frau möge ein besonders ursprüngliches und authentisches Deutschland verkörpern, während Zambo-Maria sowohl von Don Correa als auch von den Jesuiten als Nachfahrin der Königin von Saba imaginiert wird.

Damit klingt die alttestamentliche Huldigung einer ‹orientalischen› Herrscherin gegenüber König Salomo an, wobei die Königin von Saba ihm Reichtümer ihres Landes schenkt – unter anderem hundert Zentner Gold, Gewürze

und Edelsteine. Es klingt aber auch der Mythos von der Heiligen Hochzeit an. In der mesopotamischen Variante sakralisiert die Heirat mit der Göttin Inanna den sterblichen König Dumuzi, konsekriert ihn als Helden und erhebt ihn zur Gründungsfigur. Ähnliches wünscht sich auch Don Correa – und mit ihm Reinhart. Schliesslich doch zum König von Angola geworden, sucht er Zambo-Maria auf und plant seine Hochzeit mit ihr:

> Zur Belohnung für seine Taten hatte der [portugiesische] König unter anderem seinem Wappen zwei N*könige mit goldenen Kronen als Schildhalter beigegeben. Diese Figuren widmete er der zukünftigen Gattin als Zierat, indem er sie auf Geräte, Schmuck und Tapezerei, die er in europäischen Fabriken bestellte, überall anbringen ließ. Noch auf dem Schiffe, als es in den Hafen von Rio de Janeiro einlief, entwarf er in Gedanken ein Gemälde, das er bestellen wollte, auf welchem Zambo-Maria in der Tracht einer Königin von Saba getauft wurde und die zwei N*könige das Taufbecken hielten. (317)

Als Königin von Saba gewährt ihm Zambo-Maria den Zugang zu allen Reichtümern des Südens, die er sich nach gutem ‹Matrimonialrecht› aneignen kann, bis dahin, dass er die Könige ihres Landes in sein Wappen aufnimmt, allerdings in subalterner Haltung. Was als Geschenk deklariert wird, ist die ikonisch gewordene Unterwerfung des afrikanischen Landes – doch hier geht es gerade um die Entlarvung des phantasmatischen Ideengebäudes Don Correas – und Reinharts. Denn die vermeintliche Überlegenheit des Weissen als solche wird hier sehr deutlich in den Kontext des illegitimen und illusionären Begehrens gerückt, das von zutiefst narzisstischen Motiven getrieben wird: Es geht Don Correa um den eigenen Aufstieg zum König von Angola, zum Gouverneur von Brasilien – und vielleicht bald Herrscher über Afrika und Südamerika – sowie zum Admiral und damit zum Gebieter über die Meere. Es geht in diesen Grössenträumen um die Unterwerfung anderer, seien sie weiss oder schwarz.

Der Held will sich selbst sakralisieren und in die Nachfolge von König Salomo stellen, indem er Zambo-Maria-Galathea heiratet. Dieses Phantasma, in dem sich die Überzeugungen und Wünsche des Kolonialherren summieren, kommt dem, was die heutige Weisssein-Forschung kritisch befragt, recht nah. Es geht der Erzählung vor allem um die Akkumulation von Privilegien ohne Empathie und Reziprozität auf Kosten jener, die zu Anderen gemacht werden – ohne dass nennenswerte, grundsätzliche Differenzen diese Alterisierung rechtfertigten.

Schluss: Gespenstische Blässe

Reinhart schwärmt von Zambo-Maria an ihrem Hochzeitstag, nachdem ihre Reize nicht nur durch ihre «natürliche Demut» (330) erhöht wurden, sondern vor allem durch den «träumerischen Glanz ihrer Augen, welche verrieten, daß sie nicht recht wußte, was mit ihr vorging» (ebd.). Wenig später stellt sich heraus, dass sie weiterhin glaubt, eine Sklavin zu sein (die nicht ‹natürlicherweise› Demut zeigt), und dass sie keine Vorstellung von Heirat und Ehe hat. Aber sie ist nicht die Einzige, für die das gilt. Don Correa selbst geht es wenig anders: Er glaubt, die Königin von Saba zu heiraten. Als ihm ein gelehrter Geistlicher anbietet, «einen Stammbaum zu verfassen und ihre Abkunft auf die Königin von Saba zurückzuführen» (ebd.) – ein erneuter Seitenhieb des *Sinngedichts* gegen das Machtstreben der Kirche und ihre Doppelmoral – antwortet der Seeheld kurzerhand, indem er auf sie deutet, das sei nicht nötig. Es ist nicht nötig, weil sie in seinen Augen bereits Saba ist – zumindest im phantasmatischen Denken Don Correas. Dabei erscheint sie in seinen Augen – und jenen Reinharts – immer weisser. Sie ist in einen «schweren weißen Seidenstoff gekleidet», trägt weisse Spitzkragen und einen «silberdurchwirkten Schleier» sowie Perlenschnüre im Haar und Diamantenschmuck, und als würde das viele Weiss auf ihre Hautfarbe zunehmend übergehen, wirkt «ihre dunkle oder vielmehr hellbraune Farbe wie etwas Selbstverständliches, ja Einzigmögliches» (331). Hier wird beschrieben, wie die Anwesenden Zambo-Maria zunehmend ‹weiss *lesen*›, weil sie in der Rolle der Galathea erkannt wird. Die Blässe der Galathea überzieht die dunkle Hautfarbe und macht sie bereit für die Einschreibung von Sinn, die noch zu erfolgen hat. Diese phantasmatische Doppelrolle wird hier als spezifische Ambivalenz weiblichen Weissseins herausgearbeitet, zu der neben der Teilhabe an Privilegien die marmorne Todesbleiche jener mythischen Gestalt ohne eigene Geschichte gehört.

Da diese Doppelbödigkeiten aufgedeckt werden, dekonstruiert das *Sinngedicht* den Galathea-Stoff und interpretiert die marmorne Farbe als Mortifizierung und Präparierung für die Einschreibung von Sinn. Der Konstruktionscharakter dieses Weiss-Seins wird sehr deutlich: Bereits in Angola wurde Zambos Gesicht anlässlich ihrer Tauffeier «mit einem weißen Schleier und einem mit roten Rosen durchflochtenen Myrtenkranze geschmückt» (314) – in jenen weiss-roten Farben, auf die es im Galathea-Stoff und im Logauschen Sinngedicht ankommt. Zambo-Maria lacht denn auch und schlägt beschämt die Augen nieder. Zuvor hatte Don Correa sie geküsst, allerdings, wie es wörtlich heisst, um sie damit (ohne ihr Wissen oder Einverständnis) «sänftlich als sein Eigentum» (309 f.) zu zeichnen.

Wenn Reinhart Don Correas Gedanken über die Lehren aus der gescheiterten ersten Ehe schildert, spricht er auch seine eigenen Überzeugungen aus; sowohl Lucie als auch die Leserinnen und Leser wissen aber bereits so viel über ihn und die intrikaten Fragestellungen, denen *Das Sinngedicht* nachgeht, dass sie den Eindruck gewinnen müssen, Reinhart wisse in mehrfacher Hinsicht nicht, was er da sagt: «[…] und mit bitterem Lächeln genoß er [Don Correa] die Ironie und die Lehre dieser Lage, die Lehre, daß man in Heiratssachen auch im guten Sinne keine künstlichen Anstalten treffen und Fabeleien aufführen soll, sondern alles seinem natürlichen Verlaufe zu überlassen besser tut» (299). Erstens erfahren die Leserinnen und Leser bald, dass der portugiesische Gouverneur keineswegs von den ‹künstlichen Anstalten› ablässt, sondern im Gegenteil an dem Muster festhält, eine vollkommene Galathea zu finden. Er hält dies irrigerweise für Liebe. Reinhart scheint aber die Abgründe, über die seine Erzählung gleitet, nicht zu erkennen – nicht einmal, als Don Correas Ehefrau am Ende beteuert, es sei ihr unmöglich, zu wissen, ob sie freiwillig in die Ehe eingewilligt hätte, wenn der Admiral um ihre Hand angehalten hätte, da er sie vor der Eheschliessung wie eine Sache besessen hätte, kommen bei Reinhart Zweifel an dem glücklichen Ausgang seiner letzten Binnenerzählung auf.

Demgegenüber hatte Lucie von Anfang an auf die Gefahren ‹künstlicher Anstalten› hingewiesen – zu denen ja auch Reinharts Plan gehört, das Logausche Sinngedicht zu erproben. Ihre erste Binnenerzählung, *Die törichte Jungfrau*, handelt von einem Paar, das aus einer doppelten Verstellung hervorgeht; nach der Verlobung erweist es sich aber bald, dass «diese Mißheirat, die eigentlich nur äußerlich eine solche war» (131), nicht von Bestand sein kann, weshalb die Verlobung gelöst wird. Dabei wird, obwohl in Lucies Wahrnehmung die Brautleute «vollkommen gleich an Narrheit» (ebd.) waren, nur die Wirtstochter von allen für «ein Kamel» (134) gehalten und mit einem nicht europäischen Tier verglichen, dem besondere Dummheit zugeschrieben wird. Die junge Frau bricht, sobald sie dieses Schimpfwort aus dem Mund ihres Verlobten hört, das Erziehungsprogramm ab, dem sie zur Ehevorbereitung unterzogen wurde.

Lucie durchleuchtet die Problematik des Galathea-Stoffes von Anfang an, denn indem sie Reinharts Zettel mit dem Logauschen Sinngedicht «unter dem Gekicher der Mädchen an eine der Kerzen hielt, verbrannte und die Asche in die Luft blies» (126), macht sie gleich am ersten Abend ihrer Bekanntschaft mit Reinhart dessen ‹künstliche Anstalt› in Heiratssachen zunichte. Deutlich wird aber auch, dass sie sich am Ende der Rahmenhandlung spielerisch ins Galathea-Narrativ begibt, indem sie nach dem ersten Kuss Reinharts errötet und lacht. Ausgelöst wird dieser Kuss durch eine komische und doch anrüh-

rende Szene, in der ein junger Schuster ein Goethe'sches Liebeslied «in einem verdorbenen Dialekte [singt], was seine Leistung noch drolliger machte» (378), bei der Arbeit in seiner Werkstatt, die abgelegen in einem malerischen Wald in der Nähe von Lucies Gut liegt. «Da ein paar Kanarienvögel mit ihrem schmetternden Gesange immer lauter dreinlärmten, war eine Art von Tumult in der Stube, von welchem hingerissen, Lucie und Reinhart sich küßten. Lucie hatte die Augen voll Wasser und doch lachte sie, indem sie purpurrot wurde von einem lange entbehrten und verschmähten Gefühle, und Reinhart sah deutlich, wie die schöne Glut sich in dem weißen Gesichte verbreitete.» (380) Als Warnung vor einer Lesart, die auf Überwindung der Weisssein-Strukturen abhebt, weil die Erfüllung des Logauschen Epigramms von beiden inzwischen ironisch betrachtet wird, können die «Kanarienvögel mit ihrem schmetternden Gesang» (380) gedeutet werden, deren Lärm sich offenbar mimetisch zum Liebeslied des Schustermeisters verhält, dessen Inhalt wiederum Lucie und Reinhart kopieren, indem sie beschliessen, zu heiraten. Diese recht deutlich auf den letzten Seiten des Textes figurierte Ähnlichkeitskette verbindet also auch die gefangenen, aus den Kanaren, den Azoren und Madeira nach Europa verschleppten Vögel mit der Liebesbeziehung der beiden und weist darauf hin, dass diese natürlich trotz aller Reflexion nicht frei von Weisssein-Mustern sein kann.

Lucies Onkel interveniert im Geschichten-Reigen mit der bemerkenswerten Erzählung *Der Geisterseher*, deren Relevanz für Reinhart vor allem darin besteht, dass sie erweist, dass er Kind einer Ehe ist, die infolge einer Damenwahl zustande kam: Seine Mutter, Tochter des Stadtbankiers, hatte sich nicht für Lucies Onkel, einen Hauptmann, sondern für den Juristen entschieden, der Reinharts Vater werden sollte. Auch diese Novelle weist Züge des Galathea-Stoffes auf, denn der Onkel erinnert sich gut, wie einst «blasse Trauer und errötende Freude» (254) zusammen mit einem Lächeln auf dem Gesicht der umworbenen Frau standen, aber nicht, weil ein Mann sie mit seinem Kuss auserwählt hätte, sondern weil sie sich nicht sicher für einen der beiden Bewerber entscheiden konnte. Daher entwirft sie insgeheim ein Auswahlverfahren: Die junge Frau verkleidet sich als weisses Gespenst und sucht beide Männer zur Mitternacht heim. Während Lucies Onkel das «wesenlose Scheusal» (263) zu sehen glaubt, mit einem weissen Gesicht wie aus «Leichenwachs», verfährt sein Rivale anders: Als er das «Leichengesicht» (268) in seiner Nähe erblickt, «faßt[] er unerschrocken die im Monde glänzende schreckliche Nase und beh[ä]lt eine abfallende Wachsmaske in der Hand» (ebd.).

Die weisse Galathea wird hier zum wesenlosen Gespenst, zur abschreckenden Gestalt, deren phantasmatischer Charakter in der Wachsmaske angedeutet

wird. Von den beiden Männern hat derjenige die Liebe der Frau erworben, der das Tote, Leichenhafte abzieht; der, einfach gesagt, die konkrete Person sucht und vielleicht bereits durch das gespenstische Kostüm hindurch spürt.
Die ‹schöne weisse Frau› wird – so kann man die Rahmenhandlung wie auch die Binnenerzählungen des *Sinngedichts* auffassen – also verschiedentlich als gefährliches und schädliches Phantasma kenntlich gemacht. Dass auch schwarze und ‹rote› Frauen in der Rolle der Galathea dargestellt werden, kommt der Reflexivität des Textes in Bezug auf Weisssein durchaus zugute, zumal es sich um ein weltumspannendes Phantasma handelt, welches individuelle Spezifität negiert und förmlich auslöscht, um das ‹leere Blatt› neu zu beschreiben. Wenn diese und weitere Differenzen in anderen Kontexten von weissen Europäern dramatisiert und instrumentalisiert werden, um die eigene Superiorität gegenüber vermeintlich ‹Wilden› zu begründen, erscheint dies gerade vor dem Hintergrund der vielen Ähnlichkeiten und Analogien, die im Text zwischen Kontinenten und Kulturen angelegt sind, als willkürliche Machtpolitik.
Vor allem in der Binnenerzählung *Der Geisterseher*, insgesamt aber durchgehend, stellt das *Sinngedicht* den schauerlichen Charakter der ‹weissen› Galathea aus; die Herrschafts- und Allmachtsphantasie des ‹weissen Mannes› werden hinterfragt und alles in allem lässt sich der Text als Beitrag zur kritischen Arbeit an Weisssein lesen.
Den Höhepunkt der Kritik an diesen Mustern bildet Lucies letzte Erzählung von Quoneschi, einer Angehörigen der First-Nation, «einer farbigen Person, einer Wilden» (331) die den Französischen Hauptmann Thibaut der Lächerlichkeit preisgibt. Die schöne, junge Quoneschi begehrt vom französischen Offizier Thibaut von Vallormes jene Berlocken als Liebespfand, die der bis dahin gefühlskalte Franzose von arglosen Damen in Europa als Beweis ihrer Zuneigung erbeten hatte, um sie dann aber als reine Trophäen an seiner Uhrkette zur Schau zu stellen, ohne den von ihm getäuschten und zum Teil schwer beschädigten Frauen gegenüber weitere Absichten zu verfolgen. Die Franzosen waren mit Rousseau im Gepäck gekommen, um den Freiheitskampf Amerikas zu unterstützen und gaben sich beeindruckt von der vermeintlich «freien Menschlichkeit» (341), die sie den «Indianern» (ebd.) zuschreiben. Bald schmücken Thibauts Edelsteine, Gold und Silber den prächtigen, in seiner körperlichen Kraft übermächtigen Amerikaner Donner-Bär, ein Musterbeispiel «herrlich gewachsener riesiger Glieder vom sattesten Kupferrot» (346), den Quoneschi dem adligen Europäer vorzieht. Das «rote Naturkind» (342) wird nicht zu der lebendigen Trophäe, die der adlige Franzose zu seiner «rechtmäßigen Gemahlin» (ebd.) erheben möchte, um das «philoso-

phische Paris» (ebd.), in dem Rousseau nachwirkt, in Staunen zu versetzen, sobald er «mit diesem Inbegriff von Natur und Ursprünglichkeit» (ebd.) aus der Gegend von Hudson und Delaware zurückkehrt. Vielmehr werden Farbschemata und tradierte Machtasymmetrien zwischen Europa und Amerika wie auch zwischen den Geschlechtern nachhaltig irritiert, wenn nicht dekonstruiert, so dass nicht mehr affirmativ auf sie Bezug genommen werden kann. Deshalb endet der Reigen der Binnenerzählungen mit *Die Berlocken*. Das Thema der Machtasymmetrien und der gordische Knoten der Weissheit werden hier gelöst.

Die Erzählerin Lucie greift fast alle Elemente des phantasmatischen Galathea-Musters auf, einschliesslich der metonymischen Vertauschung der zu besitzenden Frau mit dem ganzen Kontinent, um Thibauts Wunschtraum regelrecht platzen zu lassen: «[…] und als er [Thibaut] sanft ihren roten Sammetrücken, wie die Herren vielleicht sich ausdrücken würden, mit lässiger Hand streichelte, dünkte er sich Christofor Columbus zu sein, welchem sich der entdeckte Weltteil in Gestalt eines zarten Weibes anschmiegt.» (345) Dieses Allmachts-Phantasma bricht in sich zusammen, als sich zeigt, dass diese Galathea doch gar nicht so weiss, nämlich gerade kein unbeschriebenes Blatt in Liebesdingen ist; vielmehr ist sie voller Vorfreude auf die Verbindung mit Donner-Bär und lehnt die ihr angebotene Rolle schlichtweg ab. Den Europäern fehlen die Mittel, sie dazu zu zwingen. Auch in dieser letzten Binnenerzählung dominieren die Analogien zwischen der sozialen Verfasstheit der First-Nation-Angehörigen mit jener der europäischen Soldaten: Es geht auf beiden Seiten um Hierarchien, um Macht und um den Wunsch, die jeweils andere Seite zu beeindrucken und günstige Geschäfte abzuschliessen. So mag es den Europäer erschrecken, wenn am Ende der Zeremonie Donner-Bär Quoneschi (die immerhin ihn gewählt hat) wie eine Beute auf die Schulter wirft und mit ihr wortlos die Gruppe verlässt – aber hätte Thibaut sie nicht sehr viel weiter als in das nächste Zelt davongetragen, vor allem, ohne dass sie sich hätte dafür entscheiden können? Insgesamt werden im *Sinngedicht* die Bewohner anderer Kontinente weder idealisiert noch – und darauf kommt es an – gibt es wesenhafte Differenzen zwischen ihnen und den Europäern; auch für Nordamerika gilt: die Vielfalt der Kulturen beruht auf keinen essentiellen Unterschieden, vielmehr ist sie von Handel und Transfers geprägt.

Lucie war von ihrem Onkel ermutigt worden, diese letzte Geschichte zu erzählen, um den «Streich» Reinharts (die Binnenerzählung *Don Correa*) zu parieren und sich «aus eigener Kraft vom Boden [zu] erheben» (332) – anders als Zambo, der dies nicht gelungen war. Tatsächlich leisten die *Berlocken* dann auch einen Beitrag zur Dekonstruktion des zweifachen Weissheits-Phan-

tasmas, das sich in kolonialen Reminiszenzen und in der Vorstellung von der Frau als unbeschriebenem Blatt, das erst lebendig würde, wenn ihm ein Sinn durch einen begehrenden Mann eingeschrieben würde. Schon Gerhard Neumanns Fazit zu dieser Binnenerzählung lautete: «Man könnte es fast ein Modell der Dekonstruktion nennen, das dem ‹Realisten› Keller in dieser Geschichte beikommt».[14] Dekonstruktion und Realismus stehen sich in Kellers *Sinngedicht* aber gerade nicht als Gegensätze gegenüber, im Gegenteil: Realist zu sein, bedeutet: dekonstruieren. Dies trifft auch auf Darwins Evolutions- und Zuchtwahltheorie zu, insbesondere in der Geschichte *Die Geisterseher*, wo die Frau zwei Freunden verspricht, jenen zu heiraten, der an der Kriegsfront überlebt, in Wahrheit aber nur den einen liebt und diesen heiratet, nachdem beide aus dem Krieg zurückgekehrt sind. Evolution und Zuchtwahl erweisen sich als Narrative, die ins Leere führen beziehungsweise sich in Widersprüchen verheddern, statt Leben und Liebe erklären zu können, wie sie vorgeben. Das *Sinngedicht* handelt gerade nicht von einem «Konflikt zwischen einer Naturordnung, die dem blinden Gesetz des Darwinismus zu gehorchen scheint, und einer Kulturordnung, die sich als Handlungsmuster jener literarisch tradierten mythischen Formeln bedient, die ihre exemplarische Geltung als ideale Muster des Menschenverkehrs im Bildungssystem […] unangefochten behaupten».[15] Darwinismus, Pygmalion-Mythos und literarische Lebens-Formeln werden gleichermassen dekonstruiert: sie halten einer Überprüfung mit den Mitteln des Realismus nicht stand. Vielmehr zeigt sich beim Durchspielen dieser Narrative, dass sie innerhalb eines Gesellschafts- und Erkenntnisdispositivs, das heute mit dem Begriff Weisssein bezeichnet wird, Leben und Liebe verunmöglichen und ein erhebliches Gewaltpotenzial bergen. Denn die Experimente führen gerade nicht zum Beleben, im Gegenteil haben sie das Potenzial, zu töten. Dies deutet sich bereits in den naturwissenschaftlichen Requisiten Reinharts an, zu denen neben blank polierten Schädelknochen auch ein lebendiger Frosch gehört, der seines letzten Stündleins harrt. Wenn Reinhart und Lucie am Ende gemeinsam die Schlange retten, die von einem Krebs erwürgt wird, kommt dies einer (unvollkommenen) gemeinsamen Menschwerdung gleich, und diese besteht gerade in der Ablehnung des darwinschen Modells des Überlebenskampfes. Zuvor verhält es sich – nebenbei bemerkt – so, dass Reinhart insofern einem Toten gleicht, als

14 Gerhard Neumann: Der Körper des Menschen und die belebte Statue. Zu einer Grundformel in Gottfried Kellers *Sinngedicht*, in: ders./Mathias Mayer (Hg.): Pygmalion. Die Geschichte des Mythos in der abendländischen Kultur, Freiburg i. Br. 1997, S. 555–591, hier S. 582.

15 Ebd., S. 586 f.

er sich selbst nicht spürt, aus allen Interaktionen ausspart und auf eine Beobachterrolle zurückzieht, während Lucie wegen der unmöglichen Beziehung mit Leodegar emotional erstarrt ist.

Am deutlichsten wird das mortifizierende Potenzial aber im Falle Regines, die eben nicht zu Beginn tot ist, sondern nach Reinharts ‹Belebungsprogramm› stirbt und auch szenisch zur toten schleierbehangenen Marmorstatue erstarrt. Auch Donna Feniza stirbt am Ende kreidebleich, weil jener, von dem sie sich nicht hat ‹erheben› lassen wollen, sie zum Tod durch den Strang verurteilt. Entscheidend ist: Das Lebendig-Sein der anderen liegt im blinden Fleck des Weissseins, das gerade deshalb tödlich sein kann.

EVA WIEGMANN

Die Rettung der «weissen Rasse» als schweizerische Mission in Felix Moeschlins *Weltkolonisation! Auswanderung!* (1934)

Eine kritische Bestandsaufnahme

Felix Moeschlins *Weltkolonisation! Auswanderung!* kann als ein Dokument der Geistigen Landesverteidigung angesehen werden. Als Reaktion auf die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland findet dieser Begriff am 18. Mai 1933 erstmals offizielle Verwendung in einer Empfehlung des Bundesrates, welche die Rundfunkanstalten dazu aufrief, «ausländischen Angriffen auf die demokratische Staatform mit einer geistigen Landesverteidigung entgegenzuarbeiten».[1] In den 1930er- und 40er-Jahren wird diese zum Kernprogramm der schweizerischen Kulturpolitik. Zahleiche Bild- und Literaturproduktionen beschwören den ‹Schweizer Geist›, wobei trotz einer dezidierten Abgrenzung gegen das nationalsozialistische Deutschland Parallelen insbesondere zur Blut-und-Boden-Ästhetik deutlich werden. Die Beschwörung einer geschichtlichen Sendung[2] und eines spezifischen Schweiz-Mythos, die als «Helvetischer Totalitarismus» in die Geschichtsbücher eingegangen ist,[3] zeigt sich jedoch anders konnotiert. Der schweizerische Nationalismus der Geistigen Landesverteidigung ist wesentlich aus der Not geboren und geht nicht mit einem militärischen Expansionswillen einher. Vielmehr dient er der Stärkung eines Gemeinschaftsgefühls und der Verteidigungsbereitschaft der heterogenen Willensnation. Aufgrund der unabdingbaren Nähe der unterschiedlichen Sprachgemeinschaften zu den jeweiligen gleichsprachigen Nachbarländern ist sie eine fragile Konstruktion, die in einem von monokulturellen Nationalismen geprägten Europa unter Rechtfertigungsdruck steht. Denn die Beschwörung eines Schweizer Geistes ist auch als eine Reaktion auf die starken zentrifugalen Tendenzen zu sehen, die sich im Ersten Weltkrieg bemerkbar gemacht

1 Zit. n. Beatrice Sandberg: Geistige Landesverteidigung (1933–1945), in: Peter Rusterholz/Andreas Solbach (Hg.): Schweizer Literaturgeschichte, Stuttgart/Weimar 2007, S. 208–231, hier S. 210.

2 Vgl. Fritz Ernst: Die Sendung des Kleinstaates. Ansprachen und Aussprachen, Zürich 1940.

3 Georg Kreis: Helvetischer Totalitarismus, in: Basler Magazin 4 (1979), S. 1 f., 15.

hatten: Eine überstarke Sympathie der Germanophonen für Deutschland und der Frankophonen für Frankreich hatte die Nation gespalten und die Existenz des Bundesstaates zeitweilig auf eine harte Probe gestellt. Als angstbesetzte Reaktion auf die Krisenerfahrung einer drohenden nationalen Spaltung erfüllt die forcierte kulturpolitische Strategie der Geistigen Landesverteidigung eine «komplexe […] Funktion».[4] Sie erklärt sich gewissermassen aus dem ‹struggle for life›,[5] dem Überlebenskampf einer polyvalenten Nation in einer vom Recht des Stärkeren geprägten Weltordnung.[6]

Eugenik und Faschismus nach schweizerischer Art

Felix Moeschlin sah sich als Präsident des Schweizer Schriftstellervereins[7] in der Verantwortung, aktiv zu einer Geistigen Landesverteidigung beizutragen und mittels der schweizerischen Literatur den unnachahmlichen Schweizer Geist zu beschwören. Ähnlich wie bei Meinrad Inglin[8] wandelt sich im Kontext der äusseren Bedrohungslage auch bei Moeschlin ein zunächst durchaus spannungsreiches und von eskapistischen Tendenzen durchdrungenes Verhältnis zur Schweiz, das von einer steten Kritik an geistiger Enge und Spiessbürgerlichkeit geprägt ist, in eine emphatische, völkisch imprägnierte Verteidigung eines schweizerischen Geistes. Anders aber als bei Inglin weist dieses Denken bei Moeschlin tatsächlich auch rassistische Implikationen auf. Seine Empfänglichkeit für rassenideologische Vorstellung zeigt sich dabei nicht erst in den 1930er-Jahren. Schon für die Zeit seiner Mitarbeit an der seit 1904 erscheinenden Basler Wochenschrift *Der Samstag* lässt sich eine gewisse Nähe zu den antisemitischen und rassenhygienischen Tendenzen des Herausgebers Albert Graeter konstatieren.[9] Auch im literarischen Schaffen Moeschlins finden diese ihren Niederschlag. So wird in dem 1910 erschienen Roman *Hermann Hitz* eine Kindstötung

4 Peter von Matt: Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz, München/Wien 2001, S. 11.

5 Vgl. Charles Darwin: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London 1859.

6 Vgl. hierzu auch Eva Wiegmann: Das Image der Schweiz als ‹Gods Own Country›. Wechselwirkungen zwischen integrativer Identitätskonstruktion und nationaler Positionsbestimmung in Europa, in: Peter Meilaender/Manuel Meune (Hg.): Cœur ou marge de l'Europe? Perspectives et paradoxes suisses (Revue transatlantique d'études suisses, 4/2014), S. 31–41.

7 Diese Funktion erfüllte er von 1924 bis 1942.

8 Vgl. hierzu ausführlich Eva Wiegmann: Kulturkritik und Naturverbundenheit im Werk von Meinrad Inglin. Von der antimodernen Verweigerung zur konstruktiven Kulturkritik, Essen 2012, insb. S. 264–297 (Exkurs: Völkische Tendenzen).

9 Vgl. Christof Wamister: Felix Moeschlin. Leben und Werk, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1982, S. 12.

durch das rassenhygienische Argument der Vernichtung eines ‹minderwertigen›, die Gesellschaft unnötig belastenden und die ‹Volksgesundheit gefährdenden› Lebens gerechtfertigt:[10] «Denn er [Hitz] hatte den Glauben, daß man sich reinhalten müsse […], wenn man etwas Großes schaffen wolle.»[11] In abgeschwächter Form setzt sich diese Denkrichtung bis in die späten 1940er-Jahre in einer steten Sorge um die Volksgesundheit und den Rückgang der Geburtenrate fort, die Moeschlin auch in seiner politischen Arbeit[12] sehr beschäftigte.[13]
In demselben Roman, in dem die eugenischen Thesen zum Tragen kommen, «verspürt» der Protagonist Hermann Hitz bereits «das Schweizerische» in sich «als etwas Höheres»:[14] ‹Schweizer-Sein›, so heisst es, sei «gleichbedeutend mit stark, frei, eigenwillig, furchtlos, stolz».[15] Dabei ist das ‹Schweizer-Sein› hier und interessanterweise auch in den 1930er-Jahren, ungeachtet des zu verteidigenden Faktums kultureller Heterogenität, auffallend nordisch konnotiert. In seinen literarischen Werken lässt sich insgesamt eine deutliche «Schwäche für grosse, blonde und blauäugige Helden» konstatieren.[16] Die Träger des Schweizer Geistes gehören für Moeschlin zur «germanische[n] Rasse»,[17] wie Ausführungen in dem Reisebericht *Ich suche Land in Südbrasilien* (1936) explizit machen. Die unleugbare Affinität zu rassenbiologischen Überzeugungen, die sich hier und anderswo zeigt, relativiert Christof Wamister in seiner umfangreichen Monografie *Felix Moeschlin. Leben und Werk* (1982) zum einen schlicht durch den Zeitgeist, zum anderen stilisiert er «die Auseinandersetzung mit der nachdarwinistischen Vererbungsbiologie» (insbesondere mit den genetischen Gesetzen Gregor Mendels und der Evolutions- und Mutationsforschung Hugo de Vries') in werktypologischer Richtung zu einem notwendigen «naturwissenschaftliche[n] Gegengewicht» zum «Komplex von Naturmystik, Sozialkritik und Zivilisationsfeindlichkeit».[18] Dass das deutlich

10 «Die Natur kann nicht an moralischen Kriterien gemessen werden, aber sie ist enthusiastisch zu bejahen. Die geistigen Grundzüge, die sich nun beim jungen Moeschlin dieser Jahre heranbilden, sind diesseitige Lebensbejahung als Bekenntnis zum ewigen Kreislauf im Sinne Nietzsches, ehrfürchtige, aber nicht moralisierende Naturbetrachtung und sozialer Protest gegen Ungerechtigkeit». Ebd., S. 9.
11 Felix Moeschlin: Hermann Hitz, Berlin 1910, S. 6.
12 Felix Moeschlin war von 1939 bis 1947 für den ‹Landesring der Unabhängigen› im Nationalrat.
13 Vgl. Wamister: Felix Moeschlin, S. 139, 351.
14 Ebd., S. 88.
15 Moeschlin: Hermann Hitz, S. 235.
16 Wamister: Felix Moeschlin, S. 332.
17 Felix Moeschlin: Ich suche Land in Südbrasilien. Erlebnisse und Ergebnisse einer Studienreise. Mit 203 Aufnahmen auf 80 Kunstdrucktafeln, Horw/Leipzig 1936, S. 88.
18 Wamister: Felix Moeschlin, S. 8. Die Begeisterung Moeschlins für die Vererbungsgesetze geht auf die Zürcher Studienzeit im Botanischen Institut zurück, in dem er «Bekanntschaft mit den eben zum zweitenmal entdeckten Mendelschen Vererbungsgesetzen, […] und mit

zu kurz gegriffen ist und ein kritischer Blick sehr wohl angebracht ist, bedarf sicher keiner weiteren Erläuterung.

Moeschlin erkennt durchaus die Problematik einer Anwendung rassenbiologischer Vorstellungen auf die multikulturelle Schweiz, die zum einen in sich heterogen konstituiert ist und zum anderen auch kaum in einem Darwin'schen Sinne das Recht des Stärkeren für sich beanspruchen kann. Die in dem (später noch eigehender betrachteten) Roman *Barbar und Römer* (1931) skizzierte Suchbewegung nach einem ‹dritten Weg›,[19] der neomythisch-faschistoide Tendenzen und aufklärerisches Gedankengut nach schweizerischer Art in sich vereint, zeichnet sich auch in Ansätzen bereits in *Hermann Hitz* ab. Der Versuch, Rassismus und (pseudo-)humanistischen Rationalismus zu harmonisieren, führt hier zu einer Identitätsbestimmung, die sich folgendermassen skizzieren lässt: Der ‹Schweizer› ist von Natur aus privilegiert durch seine Erbanlagen, die aber nicht rein körperlich, sondern vor allem geistiger Natur sind. Seine Überlegenheit ist insofern von anderer, höherer Art als die einer rein physischen Stärke.[20] Sie beruht auf der «Macht der Ideen».[21] Gerade diese ‹feinsinnigen› Erbanlagen bedürfen aber nach Moeschlins Überzeugung zum einen eines von «Entartungswahrscheinlichkeit[en]» bereinigten Umfelds sowie zum anderen auch einer sehr bewussten Entfaltung.[22] Das ‹Schweizer›-Sein ist hier bereits explizit
120 mit einer übergeordneten «Mission»[23] von «weltgeschichtliche[m]»[24] Rang verknüpft und stellt sich für den Protagonisten Hermann Hitz als eine «Anforderung dar, die es zu erfüllen gilt».[25] Statt eines blinden Vertrauens auf eine «Selbstregulation des Lebens» im Sinne eines ‹survival of the fittest› erfordere es ein aktives Handeln zugunsten des Kollektivs, das die Durchsetzung der pri-

---

der Mutationstheorie des Holländers Hugo de Vries» machte und diese mit seinen Studienkameraden leidenschaftlich diskutierte. Felix Moeschlin: Wie ich meinen Weg fand, Basel 1953, S. 24.

19 Auch Wamister verwendet den Begriff ‹dritter Weg›, bezieht sich hiermit jedoch auf «den dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus». Wamister: Felix Moeschlin, S. 337.

20 Anders als bei Inglin, bei dem im symbolischen ‹Schweizerhaus› des *Schweizerspiegels* den Frauen eine gewichtige, ordnende und ausgleichende Funktion zugedacht ist, ist das ‹Schweizer›-Sein bei Moeschlin rein männlich konzipiert.

21 Dass sich diese Überzeugung einer geistigen Überlegenheit aus dem Gefühl physischer Schwäche speist und dieses zu kompensieren sucht, macht der Vorsatz zu Moeschlins «Schweizerdrama» *Revolution des Herzens* sehr deutlich, in dem er einen Ausspruch von Bundesrat Calonder aus dem Jahre 1917 zitiert: «Wir müssten im Gefühl unserer Schwachheit und Ohnmacht vergehen, wenn es rein nur auf materielle Macht ankäme. Wir vertrauen aber auf die Macht der Ideen!» Felix Moeschlin: Revolution des Herzens. Ein Schweizerdrama, Zürich 1917, o. P.

22 Moeschlin: Hermann Hitz, S. 326.

23 Ebd., S. 19.

24 Felix Moeschlin: Barbar und Römer, Bern 1931, S. 268.

25 Wamister: Felix Moeschlin, S. 88.

vilegierten Anlagen ermöglicht. So heisst es: «Vielleicht wäre eine Welt ohne Gerechtigkeit gerechter. Vielleicht dürft man etwas mehr auf die Selbstregulation des Lebens vertrauten. Aber die Arbeit rief dringend und verheissend…».[26] Die Vereinigung von naturrechtlichen und geistigen Elementen findet ihr Pendant auf der politischen Ebene in dem Roman *Barbar und Römer* (1931). Hierin begibt sich der Protagonist Dr. Martin auf eine Geschäftsreise nach Italien und lässt sich dort, obgleich anfangs skeptisch, für den Faschismus begeistern. Zurück in der Schweiz erkennt er aber, dass dieses Modell sich nicht uneingeschränkt für sein Vaterland eigne und auch zu einseitig sei und daher nicht den ‹wahren› Weg menschlicher Erneuerung bezeichne. Es müsse vielmehr darum gehen, einen «Mittelweg einzuschlagen», was für ihn bedeutet, «das Wesentliche und Gute des Faschismus mit der Demokratie [zu] vermählen».[27] Es geht hier um eine Anverwandlung der italienischen Impressionen und ihre progressive Überformung durch den schweizerischen Geist, der die erdverbunden und monumentalischen Grundlagen des ‹Fascismo› sozusagen auf eine höhere Ebene transponiert. Im Politischen müsse sich etwas vollziehen, dass vergleichbar sei mit «der Befruchtung Goethes durch italienische Landschaft und Kultur»,[28] dessen Schriften diese ästhetisch und idealisch überformt, dadurch qualitativ steigert und letztlich überbietet.[29] In der kulturpoetischen Erneuerungsvision, die der Roman transportiert, soll eine Wiederanbindung des Menschen an seine natürlichen Grundlangen im Sinne des ‹Fascismo› erfolgen, aber an die Stelle brachialer Gewalt und imperialer Herrschaftsgelüste das Schöne und eine höhere Geistigkeit treten. So heisst es:

> Man braucht nicht immer mit dem imperialistischen Dreschflegel zu winken. Es gibt auch eine feinere und gerade darum um so eindrücklichere Art.[30] […] «Nicht gleich zu sein andern Völkern», sagt Dr. Martin zu seinem Freunde, «sondern dem zu gleichen, was in erleuchteten Stunden den Besten unter uns als Vision vor die Augen tritt, darum handelt es sich. Nicht einfach zu sein wie der Faschismus, sondern zweifach nach der Art des Menschen. Dass das schwerer ist […] soll uns nicht schrecken!»[31]

26 Moeschlin: Hermann Hitz, S. 375. Wenn man so will, erzeugt Moeschlin hier eine von einer rassenhygienischen Rechtfertigungsargumentation abgeleitete schweizerische Identitätskonstruktion.
27 Moeschlin: Barbar und Römer, S. 366.
28 Ebd., S. 23.
29 In diese kulturpoetische Denkrichtung weisen bereit die Parallelisierungen zwischen politischem Gestalten und künstlerischem Schaffen in dem Roman *Hermann Hitz*, dessen Protagonist ein Architekt ist und seine Arbeit mit dem Schaffen des Renaissancemalers Fra Angelico vergleicht. Vgl. Moeschlin: Hermann Hitz, S. 18.
30 Moeschlin: Barbar und Römer, S. 27.
31 Ebd., S. 368.

Antiasiatischer Rassismus als Instrument einer europäischen Appeasement-Politik

Die im Vorangehenden skizzierte politische Vision eines ‹dritten Wegs› und Moeschlins Überzeugung einer ideellen Überlegenheit der Schweizer bilden den ideologischen Hintergrund für die Broschüre *Weltkolonisation! Auswanderung!*. Anders als man vielleicht zunächst vermuten würde, handelt es sich hierbei nicht um eine satirische Schrift, sondern um einen sehr ernst gemeinten Vorschlag. *Weltkolonisation! Auswanderung!* trägt den Untertitel *Ein Beitrag zum eidg. Arbeitsbeschaffungsprogramm*, erscheint als Sonderheft des *Schweizerischen Beobachters* und wird im Dezember 1934 vom Verlag «dem schweizerischen Bundesrate» und «den Mitgliedern der Bundesversammlung […] zugestellt, mit der Bitte, den Inhalt einer Prüfung unterziehen zu wollen».[32]

In dieser Schrift geht es, des Untertitels zum Trotz, nicht nur darum, eine sinnstiftende Aufgabe für die vielen Arbeitslosen im Land zu finden und diese sozusagen gewinnbringend abzuführen. Vielmehr geht es Moeschlin auch darum, Kolonisation und Auswanderung als vielversprechende Option einer tatkräftigen Appeasement-Politik zu proklamieren. Europa sei überbevölkert, Spannungen zwischen den Völkern daher unausweichlich und ein neuerlicher Krieg, zu dem sich die Völker bereits rüsteten, wahrscheinlich. Die Lösung sei: «Weltkolonisation! Auswanderung!», denn es gäbe auf der Welt genügend kaum besiedelte Gebiete, die nur darauf warten würden, kolonisiert und kultiviert zu werden. «Um was handelt es sich denn, kurz gesprochen, beim Begriff der Weltkolonisation? Es handelt sich darum, dass es auf Gottes Erdboden überfüllte Gebiete gibt und leere Gebiete. Es handelt sich darum, dass in Europa heute wenig Platz ist, dafür aber immer noch sehr viel Platz in Afrika, Amerika und Australien.»[33] Es folgt eine Reihe von Berechnungen, wie viele Millionen Menschen wohl auf welchen Kontinenten untergebracht werden könnten, um Europa systematisch von dem kriegerische Spannungen erzeugenden Bevölkerungsdruck zu entlasten und damit auch den Konkurrenzkampf um die natürlichen Ressourcen zur Volksernährung einzudämmen.

Analog zu dem Unterfangen, die multikulturelle Schweiz auf ein gemeinsames kulturelles Erbe sowie eine schweizerische Mythologie einzuschwören und dadurch innenpolitische Grabenkämpfe zu vermeiden, wird auch hier ein höheres Gemeinsames der divergierenden Nationen gesucht. Dieses Gemeinsame bildet aber keine Mythologie, kein sich aus der Antike herlei-

32 Felix Moeschlin: Weltkolonisation! Auswanderung! Ein Beitrag zum eidg. Arbeitsbeschaffungsprogramm (Sonderheft 1 des Schweizerischen Beobachters), Basel 1934, S. 2.

33 Ebd., S. 4.

tendes gemeinsames kulturelles Erbe, sondern die «weisse Rasse».[34] Appelliert wird mithin nicht an einen europäischen Humanismus, sondern an den Instinkt der Arterhaltung, wobei «[a]uf der Grundlage rassischer* Gleichheit und Differenz» neue «Ein- und Ausschlüsse» konstruiert werden.[35]

Jüngst hat Martina Tißberger darauf hingewiesen, dass die Differenzierung der Menschheit nach den rassistischen Kategorisierungen von ‹white› und ‹off-white› flexibel gehandhabt werden kann und im Grund kontingent ist.[36] In diesem Sinne hat auch Wulf D. Hund gezeigt, dass Rassismen letztlich weniger biologistische als vor allem soziale Konstruktionen zur Absicherung kultureller Hegemonialität darstellen.[37] Dabei ist das Phänomen Rassismus «ausgesprochen anpassungsfähig an die ihn umgebenden gesellschaftlichen Strukturen».[38] Die Beweglichkeit rassistischer Kriterien der Humandifferenzierung zeigt sich deutlich in Moeschlins *Weltkolonisation! Auswanderung!*.[39] Hier werden die nationalen Differenzierungen innerhalb Europas durch die (selektiv) transkulturelle Kategorie ‹Whiteness› neutralisiert, welche alle Europäer und die Nachkommen europäischer Auswanderer umfasst, die nun in biologistischer Überformung aufklärerischen Gedankenguts zu Brüdern erklärt werden. Zugleich formiert sich eine neue, zu verteidigende Grenzlinie gegen das Andere, das sich jedoch nicht auf die Einwohner der zu kolonisierenden Gebiete in Afrika, Süd- und Nordamerika oder Australien bezieht. Auf diese kommt Moeschlin in dieser Publikation bezeichnenderweise überhaupt nicht zu sprechen. Auch markiert ‹Blackness› hier nicht das signifikante Andere. Trotz der durchgängig kapitalismuskritischen Tendenzen und der anfänglich faschistoiden Begeisterung wird aber auch kein antisemitischer Rassismus vertreten. Der gemeinsame ‹Feind› der europäischen Nationen wird nicht im Innen, sondern im Aussen lokalisiert. Es ist die «gelbe Rasse», die hier das signifikante Andere sowie

34 Ebd., S. 8.

35 Martina Tißberger: Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender, Wiesbaden 2017, S. 10.

36 Vgl. ebd., S. 96. Ähnlich auch schon bei Richard Dyer: White. Essays on Race and Culture, London 1997; Steve Garner: Whiteness. An Introduction, London 2007.

37 Vgl. Wulf D. Hund: Rassismus, Bielefeld 2007. «Alle Entwicklungsstufen des Rassenbegriffs belegen, dass er versucht, natürliche Elemente wie Blut, Hautfarbe, Haar, Knochenmaße, Gene etc. zur ideologischen Verhüllung seines herrschaftlich geprägten kulturellen Kerns zu benutzen.» Ebd., S. 15. Dabei ist die zentrale Funktion der Rassismen «der Kampf als ‹Rassen› imaginierter Gemeinschaften um Selbstbehauptung, Geltung, Überleben und Überlegenheit». Christian Geulen: Geschichte des Rassismus, München 2007, S. 10.

38 Gesine Drews-Sylla/Renata Makarska: Einleitung, in: dies. (Hg.): Neue alte Rassismen? Differenz und Exklusion in Europa nach 1989, Bielefeld 2015, S. 7–25, hier S. 15. Die Flexibilität rassistischer Konstruktionen und ihre Veränderung im geschichtlichen Verlauf betont auch Geulen. Vgl. Geulen: Geschichte des Rassismus, S. 8.

39 Zum Begriff der Humandifferenzierung vgl. Dilek Dizdar et al. (Hg.): Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen, Weilerswist 2021.

die Kategorie des ‹off-white› repräsentiert und deren Bevölkerungswachstum und strategischer Imperialismus als Bedrohung für eine globale Vorherrschaft der «weissen Rasse» markiert wird.[40]

Im Gegensatz zur These der kriegstreibenden Überbevölkerung Europas führt Moeschlin an dieser Stelle paradoxerweise den stetigen Geburtenrückgang in Europa als Problem an, während, wie es heisst, in «Süd- und Ostasien […] die Hälfte der Menschheit auf dem zehnten Teil der Erdoberfläche zusammengedrängt ist. Woran wir zu denken haben, wenn wir von der gelben Gefahr reden und von der japanischen Konkurrenz».[41] Während Japans imperialistische Expansionspolitik in den frühen 1930er-Jahren mit der Eroberung der Mandschurei ihren Höhepunkt erreicht und damit sein Herrschaftsgebiet effektiv ausweitet,[42] ignoriere Europa fatalerweise diese globale Konkurrenz. Dabei geht es für Moeschlin nicht nur um die Verteilung von Land und Ressourcen, sondern auch um Kulturentwicklungsmöglichkeiten, die Raum, die «Luft» bräuchten und nicht in einer stickigen Abgeschlossenheit nationaler Festungen gedeihen könnten. – Man erkennt hier deutlich die Parallele zu dem in der schweizerischen Literatur der Zwischenkriegsjahre populären Diskurs der geistigen Enge, zu der von Meinrad Inglin diagnostizierten «unerträgliche[n] Windstille»[43] oder der «Wüste» bei Jakob Bossart,[44] in der die «geistigen Wagnisse [versanden]».[45] Das Hinausgehen in die Welt, die physische Besiedlung und Urbarmachung fremder Räume zeigt sich bei Moeschlin eng gekoppelt an geistige Bewegungs- und schöpferische Entwicklungsmöglichkeiten.[46] Dabei findet der schweizerische Diskurs der Enge in *Weltkolonisation! Auswanderung!* eine Übertragung auf die europäische Ebene und wird zur Schicksalsfrage der «weissen Rasse» stilisiert.

> Die Kräfte Europas scheinen sich heute zu erschöpfen im Bau von Festungen und in der Aufrüstung von Armeen. Statt den im Innern aufgestauten Energien einen Abfluss zu verschaffen, statt der Jugend, die daheim keinen Platz hat,

40 Moeschlin: Weltkolonisation!, S. 8.
41 Ebd., S. 5.
42 Vgl. hierzu etwa Hee-Seok Park: Japanische Kolonialzeit, in: ders.: Hanguksa. Einblicke in die Geschichte Koreas, www.geschkult.fu-berlin.de/e/geschichte__koreas/modul4/kolonialzeit/phase3/index.html (zuletzt 29. 9. 2023).
43 Meinrad Inglin: Schweizerspiegel, Zürich 1987 (Gesammelte Werke in 10 Bänden, Bd. 5.1), S. 254.
44 Jakob Bosshart: Ein Rufer in der Wüste. Mit einem Nachwort von Martin Stern, Frankfurt a. M. 1990 (zuerst: Leipzig/Zürich 1921).
45 Beatrice von Matt: Nachwort, in: dies. (Hg.): Unruhige Landsleute. Schweizer Erzähler zwischen Keller und Frisch. Ein Lesebuch, Zürich/München 1980, S. 573.
46 Vgl. auch Felix Moeschlin: Die Vision auf dem Lofot, Zürich 1926.

> neue Lebensmöglichkeiten zu schenken, verharrt man den Kolonisationsmöglichkeiten gegenüber in Untätigkeit. Wir erstarren, statt dass wir uns bewegen. Wir Europäer erstarren nachgerade im Beton der Festungsgürtel und im Eisen der Waffen. Die Jugend aber versinkt in Hoffnungslosigkeit. Hoffnungslosigkeit und unüberwindliches Gefühl der Enge und der Ohnmacht sind die Brutstätte von Hass, Revolution und Krieg. Befreites Handeln hingegen bringt den Frieden. Aus lauter Verzweiflung weiss man schliesslich nichts besseres mehr zu predigen als die Geburtenkontrolle, das heisst die bewusste und gewollte Beschränkung der Kinderzahl, das langsame Aussterben des eigenen Volkes, den Selbstmord der weissen Rasse, während Japan jedes Jahr neunhunderttausend neue Menschen auf die Welt stellt.[47]

Das Überleben der «weissen Rasse» zu sichern, erklärt Moeschlin zur «Mission» der Schweiz,[48] weil

> [*d*]*ie Schweiz*, als ein Staat, der dank seiner Zusammensetzung aus verschiedenen Rassen [sic!], dank seiner Vielsprachigkeit, seiner Fülle von Klimaten, seiner besonderen Verkehrslage mehr als ein anderer Staat die Voraussetzung besitzt, eine internationale Mission zu erfüllen, die Schweiz, als ein Staat, der durch seine ganze Geschichte bewiesen hat, dass er sich frei weiss von jeglichem Imperialismus, *hat, in Zusammenarbeit mit dem Völkerbund die Pflicht, sämtliche Staaten der Erde zu einer Weltkolonisationskonferenz zusammenzurufen, um einen Bevölkerungsausgleich in die Wege zu leiten*.[49]

In der Vorstellung, dass die Schweiz dazu ausersehen sei, die organisatorische Führungsrolle hierbei zu übernehmen, spiegelt sich die im Kontext der Geistigen Landesverteidigung häufig bemühte Autoimagination des auserwählten Volkes. Dieses schweizerische Selbstbild entsteht allerdings nicht erst in den 1930er-Jahren, sondern ist literarturgeschichtlich vorgeprägt etwa bei Albrecht von Haller oder Jean-Jacques Rousseau.[50] Es rekurriert aber auch auf die emphatischen Zuschreibungen von aussen, natürlich bei Schiller, vor allem dann in der literarischen Moderne, insbesondere in den Schweizer Novellen von August Strindberg, den Moeschlin im Original las, sowie bei verschiedenen Vertretern des Expressionismus und Dadaismus,[51] die im Ersten Weltkrieg die Schweiz zum ‹Hort der Menschlichkeit› stilisierten. So schreibt etwa Hugo Ball am 15. August 1917 in sein Tagebuch:

---

47 Moeschlin: Weltkolonisation!, S. 7 f.
48 Ebd., S. 17 u. a.
49 Ebd., S. 18; Herv. i. O.
50 Vgl. hierzu Wiegmann: Das Image der Schweiz als ‹Gods Own Country›.
51 Vgl. hierzu auch Eva Wiegmann: Expressionistische Alpen-Passion. Pazifistische Idealisierung der Schweiz bei Yvan Goll und anderen, in: Hermann Gätje/Sikander Singh (Hg.): Konjunktionen. Yvan Goll im Diskurs der Moderne, Tübingen 2017, S. 73–86.

> Die Idee des natürlichen Paradieses – nur in der Schweiz hat sie geboren werden können. […] Die Schweiz ist die Zuflucht all derer, die einen neuen Grundriß im Kopf tragen. Sie war und ist jetzt, während des Krieges, der große Naturschutzpark, in dem die Nationen ihre letzten Reserven bewahren […]. Von hier, von der Schweiz aus, wird sich Europa wieder beleben. Alle, die sich die Köpfe zerbrechen oder zerbrachen über die Frage, wie der Menschheit wieder aufgeholfen, wie eine neue Zukunft zu garantieren sei, leben oder lebten einmal in diesem Lande.[52]

In der Zeit neuerlicher innereuropäischer Spannungen hatte das hieran anschliessende überhöhte Schweiz-Bild der Geistigen Landesverteidigung einerseits identitäts- und einheitsstiftende Funktion für die mehrsprachige Willensnation. Andererseits ist damit nach aussen hin auch ein stark hierarchisches Moment verknüpft, das die auserwählten Schweizer über alle anderen europäischen Völker erhebt. Wenngleich diese Konstruktion der (vor allem im Kontext allgemeiner Kriegsbegeisterung) durchaus schmerzhaft erlebten und als Ausschluss von den weltgeschichtlichen Schicksalskämpfen empfundenen Neutralität einen höheren Sinn verleiht, markiert die normative Überhöhung, die für das Motiv der Auserwähltheit konstitutiv ist, selbst keine neutrale Position. In der Behauptung einer natur- beziehungsweise gottgegebenen Suprematie gleicht sie durchaus rassistisch begründeten Überlegenheitsvorstellungen. Darüber hinaus impliziert die selbstgewählte Zuschreibung, die auf Gott oder eine höhere Geistigkeit rekurriert, aber auch eine ethisch-moralische Verpflichtung gegenüber den Anderen.[53] Mit dieser verhält es sich allerdings durchaus bigott. In *Weltkolonisation! Auswanderung!* besteht sie in erster Linie gegenüber den Mitgliedern der «weissen Rasse».

Brasilianische Kolonieplänе und der Traum von einer schönen neuen Welt der ‹Weissen›

Der Bund finanzierte 1935 trotz aller Vorbehalte immerhin zur Hälfte eine Sondierungsexpedition nach Brasilien, an der Moeschlin selbst teilnahm. Ein Blick in den im Anschluss erschienenen Reisebericht *Ich suche Land in Südbrasilien* (1936), den im gleichen Jahr publizierten *Kolonie-Plan für Schweiz-Paraná* und den die Reiseeindrücke künstlerisch verarbeitenden Roman *Siedler und Räuber* (1937) zeigt, dass es Moeschlin auch um eine andere, ‹humanere›

52 Hugo Ball: Die Flucht aus der Zeit, Luzern 1946, S. 177.
53 Vgl. hierzu auch Wiegmann: Das Image der Schweiz als ‹Gods Own Country›.

Form des Kolonialismus geht. Die ihm vorschwebende Form eines Siedler-Kolonialismus grenzt er in diesen Publikationen sehr deutlich von einem ausbeuterischen Imperial-Kolonialismus ab.[54] Das zu besiedelnde Land soll zwar grossflächig strategisch genutzt,[55] aber nicht militärisch erobert, sondern friedlich erworben oder gepachtet werden. Es soll auch nicht ausgebeutet, sondern nachhaltig kultiviert werden. In *Ich suche Land in Südbrasilien* bekommt die Moeschlin'sche Kolonisationsidee den Anstrich einer wechselseitigen Entwicklungshilfe: Die Brasilianer hätten Land, aber keine Menschen, die es kultivieren und entwickeln könnten,[56] deshalb seien sie auf die Zuwanderung kundiger Europäer angewiesen. Die Schweizer hingegen bräuchten eben solches Land, das sie urbar machen könnten, auch um selbst daran zu wachsen und in der Rückbindung an eine ganz ursprüngliche Kulturation des Bodens die ihnen angeborenen kulturpoetischen Anlagen zum Wohle Europas auszubilden.

Im Sinne primitivistischer Allochronie-Vorstellungen[57] wird hier die «Gegenwart des Fremden in die Vergangenheit des Eigenen» verlagert und ein urweltlicher Charakter Südamerikas betont.[58] Die nicht zu leugnende brasilianische Moderne wird dabei allenfalls dem europäischen Mittelalter gleichgesetzt,[59]

54 In *Wie ich meinen Weg fand* benennt Moeschlin seine Multatuli-Lektüre als wegweisend. Vgl. Moeschlin: Wie ich meinen Weg fand, S. 26. Der Schriftsteller Eduard Douwes Dekker, bekannt unter dem Pseudonym Multatuli, prangert u. a. in *Max Havelaar* (1860) die koloniale Ausbeutung der Bevölkerung der Niederländischen Inseln (dem heutigen Indonesien) an. Er war ein scharfer Kolonialkritiker, zugleich aber als Kolonialbeamter kein absoluter Antikolonialist, sondern plädierte letztlich für eine andere, ‹humanere› bzw. verantwortungsbewusstere Form des Kolonialismus.

55 Vgl. Felix Moeschlin: Gross-Siedlung in Brasilien? Ein Kolonie-Plan Schweiz-Paraná, Horw/Luzern 1936.

56 «Wir kommen mit großen Erwartungen. […] Ist das der Staat, mit dem die Schweiz ein auf gegenseitige Hilfe gegründetes Bündnis schließen kann? Uns fehlt Land, dem Staate Paraná fehlen Menschen, fehlen wissenschaftliche und technische Hilfskräfte. Die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Zusammenarbeit scheinen gegeben zu sein.» Moeschlin: Ich suche Land in Südbrasilien, S. 60. «Der Gouverneur Manoel Ribas […] ist ein Freud der Einwanderung. Er schätzt die Mitarbeit der Deutschen und Schweizer, hofft, daß eine Zusammenarbeit mit der Schweiz zustande komme, deutet die Möglichkeiten an, die für uns bestehen.» Ebd., S. 64. «*Brasilien braucht Siedler, die Schweiz braucht Land*. Nutzen gegen Nutzen. […] Grosses hat es uns zu geben. Grosses haben wir ihm zu geben.» Moeschlin: Gross-Siedlung in Brasilien?, S. 29, 32; Herv. i. O.

57 Vgl. hierzu Johannes Fabian: Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects. With a New Postscript by the Author, New York 2014; auch Erhard Schüttpelz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1969), München 2005, S. 381–410 (Kapitel: Die Zeit der Modernen/Die Zeit der Primitiven).

58 Herbert Uerlings: Inverser Primitivismus. Die ethnographische Situation als dialektisches Bild von Kafka bis Hubert Fichte, in: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5.1 (2015), S. 31–50, hier S. 31.

59 Vgl. auch Moeschlin: Ich suche Land in Südbrasilien, S. 63, 87.

und steht damit, anders als die japanische,[60] für Moeschlin keinesfalls in Konkurrenz zum europäischen Entwicklungsstand: «Das ist Brasilien, wie man es sich vorgestellt hat. […] Eine Welt am Anfang, trotz den Wolkenkratzern. Ein Chaos, das noch zu gestalten ist. […] Schon bin ich berauscht von dem Gefühl der geahnten und geschauten Möglichkeiten. […] Das Herz geht einem auf. Endlich darf man wieder an Großes denken.»[61] Brasilien, dessen Ursprünglichkeitscharakter Moeschlin durchgängig betont, wird hier zum Möglichkeitsraum eines neuen, besseren «Anfang[s] der Welt».[62] Damit löst es Afrika als ursprüngliche Wiege der Menschheit ab. Während in *Weltkolonisation! Auswanderung!* der afrikanische Kontinent durchaus noch als Siedlungsraum in Erwägung gezogen wird, scheint das ein Jahr später keine Option mehr zu sein. Moeschlin geht dabei offensichtlich von einer Korrelation von Bodenqualität und kulturbildenden Kräften aus, welche die in weiten Teilen wenig fruchtbare afrikanische Erde als Heimstatt einer neuen Weltordnung disqualifiziere. Die wenigen Worte, die er in *Ich suche Land in Südbrasilien* über die afrikanisch-stämmige Bevölkerung verliert, sind drastisch. Sie wird durchgängig als «Ameisenhaufen» bezeichnet,[63] wobei ein Mangel an kulturellem Entwicklungspotential dadurch markiert wird, dass die brasilianischen Afroamerikaner als durchweg nur auf kargem Sand- oder Steppenboden lebend beziehungsweise ‹hausend› beschrieben werden, was den eher im Animalischen verorteten Gegensatz zum ‹weiss› besetzten ‹siedeln› als Kulturationsakt bildet. Afrika mag ein «Platz an der Sonne» sein, aber ist für den lebensreformerisch-agrarisch denkenden Moeschlin kein ‹zeugungsfähiger› Boden, auf dem neue Kulturformen aufkeimen könnten. Dagegen wird Brasilien in dem kolonialromantischen Urwald-Abenteuer-Roman *Siedler und Räuber* zur Wiege des neuen Menschen verklärt.[64] Hier finde sich, wie sich aus den Schilderungen des Reiseberichts interpolieren lässt, ein fruchtbarer, ursprünglicher Boden, auf dem alles wächst und gedeiht. Insofern biete es den idealen Nährboden, in dem der ‹innere Samen› des Schweizer-Menschen zum Keimen gebracht werden könne. Unbeeinträchtigt von den zivilisatorischen Wirrungen könne er an diesem Ort seine Anlagen entfalten und zu

60 Auf einer metaphorischen Ebene kann der brasilianische Siedlungsplan als Kampf um die Deutungshoheit und Gestaltung der modernen Welt gelesen werden: «Und nun kommt das Schönste, was ich je gesehen habe: […] *Weiß leckt der Gischt der Brandung aus dem grünen Meer über den gelben Sand*.» Ebd., S. 12; Herv. E. W.

61 Ebd., S. 13, 16, 21.

62 Ebd., S. 41.

63 Ebd., S. 12 f., 25.

64 «Man muss in den Wald gehen, um ein Mensch zu werden.» Felix Moeschlin: Siedler und Räuber, Zürich 1937, S. 23–169, hier S. 125.



Abb. 1: «Caboclo vom indianischen Typus, auf die ‹Foice› gestützt». Fotografische Tafel Nr. 43 aus Felix Moeschlins *Ich suche Land in Südbrasilien* (1936).

kraftvoller Grösse heranwachsen.[65] «Auch der Tiger ist sanft, wenn er schläft. Wer weiss, was in uns schläft. Gott erbarme Dich unserer. Der Boden ist in uns, die Erde, die fruchtbare Erde, der Sturm, das Gewitter, die Ueberschwemmung, der Tiger.»[66]

In *Siedler und Räuber* werden die indigenen Südamerikaner zu namenlosen Geburtshelfern des neuen Menschen stilisiert, die den «Nabelstrang» durchschneiden,[67] der ihn noch mit der alten Weltordnung verbindet. Ein aus dem Wald kommender Schamane heilt den siedlungsgründenden Oberst nach dessen hochsymbolischen Sturz vom Pferd auf den Boden dieser neuen Welt.[68] Die Figur des Schamanen ist Teil einer «Urwaldromantik»,[69] bekommt aber selbst kein Gesicht und keine Stimme. Er steht für das Andere der Kultur, reine, ursprüngliche Natur. In vollständiger Ausserachtlassung der zivilisatorischen Leistungen der südamerikanischen Hochkulturen werden hier die kulturbildenden Kräfte allein als Bestandteil des europäischen Erbgutes markiert. Dieser Umstand wird explizit gemacht in der Beschreibung der Handlungsmotivation eines sog. ‹Intrusos›, eines Landbesetzers, der von den neuen Eignern vertrieben werden soll. Vom auktorialen Erzähler wird er markiert als ‹Caboclo›, als Angehöriger einer ‹Mischrasse›, in dem zwei entgegengesetzte Kräfte wirken – eine tierhafte indianische Natur und ein europäischer Siedlergeist: «Es war ein
130 Trieb in ihm, der drängte und rief: Flieh, flieh, wenn die Menschen kommen. […] Aber er war nicht nur ein Tier, da war auch etwas anderes in ihm, […]. Da war noch etwas in ihm, das von einem Bauern stammte, der vor hundert oder zweihundert Jahren aus Portugal ausgewandert war, einem Bauern, der den Platz, den er einmal urbar gemacht hat, nur in der äussersten Not verlässt.»[70]

Dabei prägt diesen exotistischen Abenteuer-Roman durchaus eine grosse Sympathie mit den ‹Caboclos›, die Naturursprünglichkeit und kultivierende Anlagen in ihrem Genpool vereinen. Dennoch ist klar: Der neue Mensch ist kein ‹Caboclo›. Der neue Mensch ist ‹weiss› und männlich. Die lebensreforme-

65 Nur der Abstand zu den «europäischen Gewohnheiten» (ebd., S. 64) ermöglicht für Moeschlin ein inneres Wachstum.

66 Moeschlin: Siedler und Räuber, S. 132.

67 Ebd., S. 76.

68 «Eine merkwürdige Welt. Durch den Sturz war er eingefügt und aufgenommen in sie, er betrachtete sie nicht mehr bloss von aussen, er ritt nicht nur vorbei. Mit der eigenen Sprache, die er mit Joao gesprochen, hatte er immer noch einen Teil der heimatlichen Atmosphäre mit sich getragen, nun war auch das zu Ende, es gab keinen Nabelstrang mehr, der ihn mit Europa verband.» Ebd., S. 75 f.

69 Ebd., S. 91. Ein wenig selbstironisch heisst es: «Ein altes Indianerweib wäre zwar noch romantischer gewesen, wenn es nun schon romantisch zugehen sollte, eine alte Hexe, eine Zauberin hätte noch besser […] gepasst». Ebd., S. 69.

70 Ebd., S. 108.



Abb. 2: ‹Kanaan› beziehungsweise «‹Campos geraes› (Kamplandschaft) im nördlichen Paraná». Fotografische Tafel Nr. 53 aus Felix Moeschlins *Ich suche Land in Südbrasilien* (1936).

risch inspirierte, spätexpressionistische Vorstellung vom ‹neuen Menschen› zeichnet sich hier im Sinne des Schiller'schen Idealbilds durch eine «zweite[ ], höhere[ ] Naivität»[71] aus – durch eine Wiederaneignung des Ursprünglichen, die sich bei Moeschlin nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch in Form einer neokolonialen Landnahme vollzieht. Reale Besitzverhältnisse werden dabei als zweitrangig erklärt. Der Boden gehöre rechtmässig dem, der ihn kultiviert. Das schliesst zunächst auch die ‹Caboclos› mit ein. Der in seiner genetischen Disposition aber vermeintlich zu Höherem bestimmte ‹weisse› Mann ist es, der gleichsam durch göttlichen Richterspruch zu ihrem Führer bestimmt sei. Er ist es, der hier ordnend eingreift und über eine kulturpoetische Potenz verfügt, die höhere Entwicklungs- und Sozialformen erst ins Werk setzen kann.[72]

71 Meinrad Inglin: Notizen des Jägers. Nachlese und Nachlaß; Chlaus Lymbacher. Komödie in fünf Akten (Gesammelte Werke in 10 Bänden, Bd. 10), Zürich 1991, S. 115.
In diesem Sinne lässt sich auch in Moeschlins *Hermann Hitz* lesen: «[D]as Überwinden der ‹bête humaine›, wie sich Zola ausgedrückt hat, ist das Ziel der Kultur.» Moeschlin: Hermann Hitz, S. 328. Dabei wird gerade im Kontext der eugenischen Tendenzen des Romans die pervertierende Rezeption der Ansätze Schillers oder Zolas sehr deutlich.

72 Vgl. auch: «Drüben im Urwaldgebiet und Kampgebiet ist der Einzelsiedler ohnmächtig, wenn er sich nicht begnügt, auf der Stufe der barfüssigen Caboclo stehen zu bleiben.» Moeschlin: Gross-Siedlung in Brasilien?, S. 25. «Die Großsiedlung allein ermöglicht Pflege der Kultur, Pflege des seelischen Lebens.» Ebd., S. 27.

Denn, wie Moeschlin schon in *Hermann Hitz* schreibt: «Mannespläne und Mannesentwürfe lassen sich nicht so leicht verwirklichen wie Kinderwünsche, zu deren Erfüllung ein Haufen Sand und ein Steinbaukasten ausreicht.»[73]

Der ‹weisse› Oberst in *Siedler und Räuber* ist der Mann mit dem Plan, mit der Vision.[74] Es ist seine «Bestimmung»,[75] eine bessere Welt möglich zu machen. Das biblische Motiv des auserwählten Volkes bemühend, blickt er wie einst Abraham über das Land, das ihm Gott zugedacht hat, um es mit den seinen zu bevölkern: «Tausende würden hinein ziehen. Man würde den Wald schonen. Die übliche unbedenkliche Verwüstung vermeiden. Plan würde sein. […] Also das ist vielleicht Kanaan!»[76]

Während der Architekt Hermann Hitz seine kulturrevolutionären Entwürfe in der europäischen Gegenwart nicht realisieren kann und an den Umständen scheitert, bieten sich in *Siedler und Räuber* der Figur Obersts Kemminski im Neuland Brasilien andere, ‹paradiesische› Bedingungen, in denen dem schaffenden Geist keine kleingeistigen Grenzen gesetzt sind.[77] Die Vision einer besseren Welt, die auf diesem Boden ihren Ausgang nehmen soll, bleibt aber eine ganz und gar eurozentrische. Denn es geht Moeschlin letztlich um die Kultivierung der natürlichen Anlangen der Schweizer zum Wohle Europas, zum Wohle der «weissen Rasse». Die Entwicklungshilfe vor Ort ist dabei höchstens ein willkommener Nebeneffekt, der die Innenkolonisation durch die Schweizer auch für die brasilianischen Regierungsverantwortlichen gewinnbringend erscheinen lässt.

Anders als der Imperial-Kolonialismus, wie ihn in den 1930er-Jahren die japanische Expansion repräsentiert, entspricht Moeschlins Idee der Weltkolonisation einem romantischen Siedlungsdenken im Sinne der Lebensreformbewegung. Die Landnahme erfolgt demnach nicht vornehmlich in Hinsicht einer Ausweitung des Herrschaftsgebiets, sondern dient einem (Rück-)Gewinn von «*Kulturboden*»,[78] auf dem neue und ‹gesunde› Lebens- und Kulturformen gedeihen können – im Anschluss an die individuelle Selbstkultivierung durch die basale Erfahrung der Urbarmachung reiner Natur – ähnlich wie in Knut Hamsuns *Segen der Erde* (1917) oder Henry David Thoreaus *Walden* (1854). Aus dieser kulturkritisch-naturverbundenen Perspektive spricht sich Moeschlin deutlich

73 Moeschlin: Hermann Hitz, S. 5.
74 Vgl. Moeschlin: Siedler und Räuber, S. 122.
75 Ebd., S. 106.
76 Ebd., S. 61.
77 «Ich werde eine Stelle suchen, wo ich bauen kann, wie ich will.» Moeschlin: Hermann Hitz, S. 11.
78 Hans Bernhard: Die Innenkolonisation der Schweiz, in: Zeitschrift für schweiz. Statistik und Volkswirtschaft 54.4 (1918), S. 423–434, hier S. 424; Herv. i. O.

gegen Bodenspekulationen und die Ausbeutung natürlicher Ressourcen aus, was durchaus auch die Ausbeutung der einheimischen Landbevölkerung impliziert, mit der eine harmonische Zusammenarbeit angestrebt wird. Man könnte das, was hier im engeren Sinne mit Kolonisation gemeint ist, als eine Form eines mit einem Entwicklungshilfe-Etikett bemäntelten ‹land grabbing› fassen. Der Begriff ‹land grabbing› verweist Paul Lorenz zufolge «semantisch […] nicht auf Okkupationen oder Annexionen, die den Imperialismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts prägten, sondern bezieht sich auf das Generieren bodenorientierter Machtpotentiale», die dazu führen, dass den «entsprechenden Investitionen […] neokolonialistische Charakteristika zugewiesen werden» können.[79] Kennzeichnend ist die Missachtung indigener Interessen und die ‹Entfremdung› des von ihnen besiedelten Bodens,[80] der den Siedlern zur landwirtschaftlichen Kultivierung überlassen wird. Zwar solle, nach Moeschlins Vorstellung, der Wald, wenn man so will, als Reservat nach Möglichkeit geachtet werden und nur Flächen gerodet werden, die auch sinnvoll genutzt werden können. Aber welcher Bereich und wieviel letztlich gerodet wird, liegt allein im Ermessen der ‹weissen› Plänemacher. Ob durch diese Pläne die Ausübung kultureller Praktiken der indigenen Bevölkerung beeinträchtigt oder «sichere[r] Zugang zu Nahrung und Wasser bedroht» ist,[81] spielt keine Rolle. Diese Entscheidungen richten sich allein nach dem strategischen Mehrwert für die Siedler und in zweiter Potenz nach dem erhofften Appeasement-Effekt und der Utopie einer europäischen Kulturerneuerung durch die Heimkehr der ‹neuen Schweizer›,[82] die ihre natürlichen Analgen in der ‹Fruchtbarkeit› eines fremden, zivilisationsfernen Bodens gewinnbringend entfalten könnten.[83] Auch der geforderte weitgehende Schutz des Waldes erfolgt letztlich nicht in Rücksicht auf die dort

79 Paul Lorenz: Land Grabbing als menschenrechtliche Herausforderung, in: KritV, CritQ, RCrit. Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft / Critical Quarterly for Legislation and Law / Revue critique trimestrielle de jurisprudence et de législation, 100.2 (2017), S. 172–196, hier S. 174.

80 Vgl. ebd., S. 175.

81 Ebd., S. 176.

82 Vgl. Leonhard Ragaz: Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen, Olten ²1918.

83 Hier zeigt sich eine Nähe zu dem Heimkehrmotiv bei Meinrad Inglin, so wie Elisabeth Schoeck es beschreibt: «Das Leben findet nicht in festen Verhältnissen statt; es manifestiert sich vor allem in den Außenseitern: in den Feckern und Vagabunden, die außerhalb geboren sind und doch in einer losen Beziehung zur Gesellschaft stehen müssen, in den Aussteigern, die auf Zeit oder für immer das ‹ewige Recht, als Mensch auf seiner Erde frei zu leben und das Mass der Dinge zu sein›, über die geltende Ordnung stellen, vor allem aber in den Heimkehrern, die Distanz und eine unbestimmte Freiheit gewonnen haben, die sich jetzt im Hergebrachten bewähren soll, damit das Leben auch hier flüssig bleibe.» Elisabeth Schoeck: «Gewähr, dass das Leben flüssig bleibt». Labiles Gleichgewicht von Freiheit und Ordnung im Denken Meinrad Inglins, in: NZZ, 24./25. März 1990, Nr. 70, S. 68.

lebenden Menschen, sondern im Hinblick auf den Erhalt urweltlicher Potentiale – selbstredend zum Nutzen der Europäer.
Als Inversion des Heimkehrer-Motivs in Moeschlins berühmtem Roman *Amerika-Johann* (1912) ist der nach (Süd-)Amerika ausgewanderte Schweizer in dieser Utopie kein vom kapitalistischen Spekulationsvirus infizierter Verderber, sondern ein Heilsbringer, der Bote einer friedlichen *Revolution der Herzen*, wie der Titel von Moeschlins 1918 erschienen «Schweizerdrama» lautet. Das Ziel dieser Revolution aber ist eine neue Weltordnung der ‹Weissen›, eine ‹humane› Moderne, von der weite Teile der Weltbevölkerung ausgeschlossen bleiben.

Ausblick: Von der Geistigen Landesverteidigung in die Gegenwart

Da es sich bei Felix Moeschlin nicht um eine marginale, sondern um eine zentrale Figur des schweizerischen Kulturbetriebs mit einem erheblichen Einfluss auf die Kulturpolitik der Eidgenossenschaft handelt, wird klar, dass sich «[d]as Problem des Rassismus» zumindest in der Zeitspanne von den Zwischenkriegsjahren bis in die 1950er-Jahre hinein nicht umstandslos «außerhalb der eigenen Gesellschaft, entweder im Anderen oder allenfalls an den extremistischen Rändern der eigenen Gesellschaft verortet» lässt.[84] Dass die «scharfe moralische Abgrenzung» gegen das biopolitische Denken im Nachbarland sich nicht mit der migrationspolitischen Praxis in der Zeit der Geistigen Landesverteidigung deckt,[85] wurde vielfach belegt. Dass dieses Denken auch in der intellektuellen Elite das Landes und bei den Kunstschaffenden zuhause war, belegt die Causa Moeschlin.
Am Beispiel des Moeschlin'schen Denkens wird auch deutlich, was am prominentesten wohl Gayatri Chakravorty Spivak kritisiert hat,[86] nämlich, dass nicht nur ‹Aufklärung›, sondern auch ‹Humanismus› im Wesentlichen westliche Konstruktionen sind, die sich vor allem auf die ‹Weissen› beziehen. Darüber hinaus wird deutlich, dass, wie Christian Geulen dargelegt hat, paneuropäisches Denken durchaus mit rassischen Diskursen verstrickt ist[87] und rassistische Modi der Humandifferenzierungen als Verhandlungen

84 Drews-Sylla/Makarska: Einleitung, S. 8.
85 Ebd.
86 Vgl. Spivak Gayatri Chakravorty: A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge/Massachusetts 1999; dt. Übersetzung: dies.: Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, hg. v. Andreas Nehring/Dors Feldmann, Stuttgart 2014.
87 Vgl. Geulen: Geschichte des Rassismus, S. 116 f.

von Zugehörigkeiten in einer sich verändernden Weltordnung «eng an die Herausbildung moderner Gemeinschaften und die Formen ihrer politischen Regulierung gebunden» sind.[88] Europäische Transkulturalität geht auch in der Gegenwart nicht mit grundsätzlicher Grenzauflösung einher, sondern erzeugt Grenzverschiebungen, welche zur Absicherung eines gemeinsamen europäischen Identitätsbewusstseins ein signifikantes Anderes konstruieren. Die Auflösung auf der einen Seite geht mit einer verstärkten Verteidigung der gemeinsamen Aussengrenzen einher.[89] In diesem Sinne schliesst europäisches Denken einen «Rassismus ohne Rassen»[90] nicht aus, wie er etwa die Identitäre Bewegung kennzeichnet, welche in transnationalen Kooperationen innerhalb Europas einen kulturellen Hegemonialanspruch der ‹Weissen› gegen die ‹Nicht-Weissen› zu verteidigen suchen. Und auch dies ist leider längst kein gesellschaftliches Randphänomen mehr, sondern ein Problem der Mitte,[91] ein Denken, dass sich eben nicht ausschliesslich auf bildungsferne Haushalte beschränkt. Es ist die Aufgabe der Geisteswissenschaften, hier ein kritisches Korrektiv zu bilden und – gerade auch vor dem (literatur-)geschichtlichen Hintergrund – gesellschaftliche Fehlentwicklungen sichtbar zu machen. In diesem Sinne ist die Integration von Ansätzen der Critical Whiteness Studies auch in eine germanistische Literaturwissenschaft ein unverzichtbarer Baustein, um dieser Aufgabe gewissenhaft Rechnung zu tragen.

88 Ebd., S. 120.

89 Diese Verteidigung der Aussengrenzen beschränkt sich dabei nicht auf räumlichen Grenzen, welche etwa von der Europäischen Agentur für die Grenz- und Küstenwache (Frontex) geschützt werden, sondern umfasst, wie Franziska Schutzbach gezeigt hat, tatsächlich auch biopolitische Massnahmen. Vgl. Franziska Schutzbach: Vom Aussterben Europas. Eine kritische Einschätzung von Fortpflanzungsdiskursen in europäischen Gesundheitsprogrammen, in: Gender 1 (2013), S. 72–87.

90 Dieser Terminus der modernen Rassismusforschung wurde geprägt von Étienne Balibar und Stuart Hall. Vgl. Étienne Balibar/Immanuel Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg 1989; Stuart Hall: Rassismus als ideologischer Diskurs, in: Nora Räthzel (Hg.): Theorien über Rassismus, Hamburg 2000, S. 7–17.

91 Vgl. die aufsehenerregende Mitte-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung: Andreas Zick/Beate Küpper/Nico Mokros (Hg.): Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23, Bonn 2023.

JAN GERSTNER

«hochgradig unschweizerisch»?

(Nicht) weisse Positionen und nationale Herkunft bei Friedrich Glauser

In der Ankündigung zu der Tagung, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, wird dem «Alltagsmythos […], dass ‹race› als Differenzkategorie in der Schweiz nie eine entscheidende Rolle gespielt habe, weil ‹people of colour› hier die längste Zeit kaum ansässig geworden seien», unter anderem mit dem Hinweis begegnet, dass die «Absenz realer ‹people of colour› […] durch ihre Omnipräsenz im Imaginären und Symbolischen […] gleichsam kompensiert» wurde.[1] Literarische Texte zählen zweifellos zu den wichtigsten Instanzen, die solchen imaginären Konstruktionen im Modus der Fiktion Gestalt geben können.[2] Im Fall von Friedrich Glauser freilich leitet sich die Präsenz nicht weisser Personen in vielen Fällen aus der sehr realen, zwar nicht gänzlich ‹unschweizerischen›, aber nicht unmittelbar zum nationalen Kontext der Schweiz gehörigen,[3] Erfahrung in der französischen Fremdenlegion her. Das heisst allerdings wiederum nicht, dass diese Erfahrungen und die Präsenz nicht weisser Personen in Glausers Texten völlig abgekoppelt wären vom nationalkulturellen Rahmen der Schweiz.

Nicht weisse Weisse

Es gibt in Glausers Werk Texte, in denen Zugehörigkeiten über Kategorien des Weissseins beziehungsweise Nicht-Weissseins verhandelt werden, ohne dass dabei nicht weisse Personen tatsächlich auftreten müssten.[4] In dieser

1 Melanie Rohner: Tagungsexposé ‹Whiteness› in der Schweizer Literatur, Universität Bern, Juni 2023.

2 Dies ungefähr im Sinne Wolfgang Isers: Vgl. Wolfgang Iser: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1991, S. 20 f.

3 Vgl. zum Anteil von Schweizern in der Fremdenlegion und zum Schweizer Diskurs über die Fremdenlegion Christian Koller: (Post-)Koloniale Söldner. Schweizer Fremdenlegionäre in den französischen Kolonien und ihre Erinnerungsschriften, in: Patricia Purtschert/Barbara Lüthi/Francesca Falk (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 289–314, hier S. 292–295.

4 Abgesehen davon, dass im vorliegenden Rahmen ohnehin nicht das Gesamtwerk in den

Hinsicht lässt sich sein Werk durchaus in den Kontext einer Schweizer Literatur einordnen, die den oben genannten «Alltagsmythos» von der ‹farblosen› oder ‹weissen› Schweiz insofern reflektiert, als hier die Wirksamkeit der Differenzkategorie ‹race› unter weitgehender Abwesenheit von nicht weissen Personen nachgewiesen werden kann.

Vergleichsweise konventionelle Formen nimmt dies etwa in der kurzen Erzählung *Hexen und Zigeuner* (1938) an, in der zwei Mädchen in einem Appenzeller Dorf ihre kindlichen Ängste auf zwei alte Frauen projizieren, die sie jeweils als «Hexe» beziehungsweise «Zigeunerin» bezeichnen und dergestalt als bedrohliche, ausserhalb der gesellschaftlichen Ordnung stehende Gestalten wahrnehmen.[5] Die Begegnung mit diesen von den Kindern in Spielen und Geschichten ausgestalteten vermeintlichen Gefahren erweist sich, so der Text, als untergründig prägend für das spätere Leben der beiden Mädchen. Dies wird auf den Versuch bezogen, «das Fremde zu bannen», das sich letztlich in der «Furcht vor der Einsamkeit» und der «Angst, an sich selbst zu denken», äussert.[6] Die Erzählung setzt demnach eine solche grundlegende, existenzielle Form intrasubjektiver Fremdheit in Verbindung mit sozialen Ausgrenzungsmechanismen, wie sie sich in der Bezeichnung «Zigeunerin» niederschlagen. Es erscheint dabei eher zweifelhaft, ob es sich bei der Frau, der die Kinder im Wald begegnen, überhaupt um eine Romni oder im allgemeineren Sinn eine Person ohne festen Wohnsitz handelt, aber für die Funktion der Bezeichnung im konkreten Kontext ist das selbstverständlich irrelevant. Ohne dass der Text dies explizierte, wird so zunächst die gemeinschaftsbildende Funktion der Zuordnung einer sozialen Gruppe (beziehungsweise der Zuordnung einer Person zu dieser Gruppe) zum Bereich des Bedrohlichen und Gemeinschaftsgefährdenden sichtbar. Zugleich ist damit deutlich, dass als nicht weiss markierte Personen – ob ‹real› oder nicht – durchaus in der Schweiz wie in ganz Mittel- und Westeuropa schon immer präsent waren.[7]

Blick kommen kann, möchte ich die in ihrer Beziehung zur Kategorie der Whiteness ohnehin problematische Dimension des Antisemitismus bei Glauser ausklammern; vgl. dazu Patrick Bühler: «Alarm in Zion». Antisemitische Stereotype in Friedrich Glausers Detektiv-Romanen, in: Neophilologus 92 (2008), S. 301–319.

5 Friedrich Glauser: Hexen und Zigeuner, in: ders.: Gesprungenes Glas, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2001 (Das erzählerische Werk, Bd. IV), S. 140–143, hier S. 140, 142.

6 Ebd., S. 142.

7 Vgl. allg. Klaus-Michael Bogdal: Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung, Berlin 2011; zu einer Diskussion der Critical Whiteness-Studies in Bezug auf die Situation von Roma vgl. Barbara Tiefenbacher: «Weil die Weißen es so möchten». Rassismus gegen Roma/Romnija in der Slowakei aus der Perspektive der Critical Whiteness Studies. Eine Annäherung, in: Gesine Drews-Sylla/Renata Makarska (Hg.): Neue alte Rassismen? Differenz und Exklusion in Europa nach 1989, Bielefeld 2015, S. 69–102, hier S. 74–78.

Die imaginäre oder eher metaphorische Präsenz von nicht weissen Personen prägt mit ganz ähnlicher Funktion wie in *Hexen und Zigeuner* den Studer-Roman *Der Chinese* (1938) bereits im Titel. Hier wird der gebürtige Schweizer James Farny von Wachtmeister Studer wegen seiner «geschlitzt[en]» Augen mit diesem titelgebenden Spitznamen belegt.[8] Das körperliche Merkmal ist dabei von vornherein nicht ethnisch kodiert, sondern nur Anlass für die uneigentliche Verwendung der Herkunftsbezeichnung. Allerdings hat Farny lange Jahre in Übersee verbracht, so dass sogar seine Aussprache – ein bei Glauser sehr häufiges Differenzierungsmerkmal – einen englischen Akzent angenommen hat. Mit der Fremdheit dieses Weitgereisten in der Dorfgemeinschaft des Romans scheint der exotistische Spitzname zu korrespondieren: Wer so lange nicht mehr dazugehörte, dass er nun keinen rechten Platz mehr findet – abgesehen vielleicht vom Friedhof, wo Farny gleich zu Beginn tot aufgefunden wird –, bei dem scheint sogar die Zugehörigkeit zu einer im Schweizer Dorfkontext so grundlegenden Normalitätskategorie wie dem Weisssein in Zweifel zu stehen.

Solche Beispiele, wie Nicht-Weisssein als Phantasma oder offen metaphorisch zur Markierung von Aussenseiterpositionen fungiert, liessen sich wahrscheinlich bei sehr vielen anderen Autor:innen auch finden. Sie machen deutlich, dass Weisssein zu seiner Konstitution und in seiner Funktion als unsichtbare Norm der Markierung des von ihr Abweichenden bedarf, und dies selbst dann, wenn objektiv kein Anlass für die Zuweisung einer nicht weissen Position besteht.

Weisssein in Nordafrika

Um nun die Frage nach Whiteness spezifischer für den Fall Glauser zu stellen, kommt man um den Komplex der Fremdenlegion nicht herum. Hier eröffnet sich zweifellos ein ergiebiger Komplex für eine Untersuchung von Weisssein als hegemonialer Position, die in ihren Ergebnissen freilich, zumindest was das Grundsätzliche angeht, zunächst wenige Überraschungen verspricht. Die Texte zur Fremdenlegion spielen in Algerien und Marokko, wo Glauser während seines Engagements stationiert war, und damit in einer kolonialen Gesellschaft, in der die soziale Differenzierung und Machtverteilung zu grossen Teilen über Konstruktionen der ethnischen Zugehörigkeit erfolgen. Allerdings werden bei Glauser gerade die Hybridisierungen einer kolonia-

8 Friedrich Glauser: Der Chinese, hg. v. Rudolf Bussmann, Zürich 2005, S. 11.

len Gesellschaft sichtbar, im Fremdenlegionsroman *Gourrama* etwa in Form der einheimischen Kolonialtruppen, deren marokkanischer Kommandant zumindest die koloniale Ordnung besser aufrechterhalten kann als der Befehlshaber der weitgehend europäisch besetzten Söldnertruppe.[9]

Dass sich in Glausers Texten ethnisch-kulturelle Einteilungen, körperliche Merkmale wie die Hautfarbe und koloniale Machtverteilung nicht immer in einfache Dichotomien ordnen lassen – ohne dass diese dadurch zu eindeutig kolonialkritischen Texten würden –, wird sehr gut deutlich in der Erzählung *Ali* (1938), die wie der autobiografische Bericht *Legion* (1937) für ein jugendliches Publikum geschrieben wurde. Schon der mit dieser Rezeptionsorientierung immer auch verbundene didaktische Einschlag macht die Erzählung interessant; darüber hinaus ist es die einzige Erzählung Glausers, soweit ich sehe, die zumindest teilweise aus einer marokkanischen und dezidiert nichteuropäischen Perspektive geschrieben ist. Für den vorliegenden Zusammenhang ist der Text einschlägig, weil hier gerade die Hautfarbe als Zeichensystem zur Markierung von Machtdifferenzen offen eingesetzt wird.

Der Text erzählt von dem anfänglich zehnjährigen Jungen Ali, Sohn eines Scheichs an den südlichen Hängen des Atlas, der nach einer verlorenen Schlacht durch Fremdenlegionäre gefangengenommen und am Ende vom
140 Oberbefehlshaber der französischen Kolonialarmee, einem namentlich nicht näher bezeichneten Marschall, mit einem Friedensangebot zu seinem Vater zurückgeschickt wird. Auch wenn der Text insgesamt, im Versuch, nordafrikanische Sprachelemente und Perspektiven sowie arabische Erzähltraditionen aufzunehmen, eine «hybride[] Textur» aufweist,[10] zeugt dieser Schluss mit dem Bündnis von Kolonialmacht und regionalen Herrschern deutlich von einer patriarchalen Kolonialideologie. Der interkulturelle Perspektivwechsel, der dem jugendlichen Lesepublikum nahegebracht wird, mündet somit in eine Apologie weisser Kolonialherrschaft.[11]

---

9 Dies habe ich ausführlicher dargelegt in: Jan Gerstner: Zwischen Rausch und Fremdenlegion. Friedrich Glausers Maghreb, in: Axel Dunker/Michael Hofmann (Hg.): Morgenland und Moderne. Orient-Diskurse in der deutschsprachigen Literatur von 1890 bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. u. a. 2014, S. 77–101.

10 Axel Dunker: Orientalismus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Am Beispiel von Hugo von Hofmannsthal, Gottfried Benn, Franz Kafka, Friedrich Glauser, Hermann Hesse, Arno Schmidt und Hubert Fichte, in: Gabriele Dürbeck/Axel Dunker (Hg.): Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren, Bielefeld 2014, S. 271–327, hier S. 299. Vgl. auch Beatrice von Matt: Friedrich Glausers Marokko. Durch Innenwelten verwandelte Außenwelt, in: dies.: Lesarten. Zur Schweizer Literatur von Walser bis Muschg, Zürich/München 1985, S. 104–113, hier S. 109.

11 Vgl. zu dieser Verbindung von kultureller Offenheit und der Verklärung kolonialer Herrschaft in ähnlicher Form auch Friedrich Glauser: Legion, in: ders.: König Zucker, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2001 (Das erzählerische Werk, Bd. III), S. 155–163, hier S. 155 f.

Eine wichtige Rolle spielt bei alledem die Figur des Protagonisten Ali, dessen Lebensumstände zwar in ihrer kulturellen Fremdheit inszeniert werden, der zugleich aber deutlich als Identifikationsfigur für das (potenziell eher männliche) jugendliche Publikum dieser «Bubengeschichte» angelegt ist.[12] Neben der ungefähren Altersübereinstimmung von Protagonist und Publikum sowie der im ersten Teil der Erzählung intern fokalisierten, oft mit erlebter Rede operierenden Erzählperspektive ist die Identifikation dadurch begünstigt, dass der Text bei aller Exotik eine ‹weisse› Identität entwirft. Weiss sind dabei zunächst einmal nicht die Europäer, sondern Alis Vater, der Scheich, und Ali selbst sowie die anderen regionalen Herrscher, die vor der Schlacht mit Alis Vater zur Beratung zusammenkommen.[13] Mit dieser Eigenschaft treten sie auch innerhalb ihrer sozialen Gruppe hervor, «denn», so heisst es in einer Reflexion Alis über diesen Sachverhalt, «die Gesichtshaut der andern Männer vom Stamme der Beni-Zeroual ist braun. Vielleicht ist die Weiße der Haut das Zeichen der Macht?» Seine bezeichnenderweise schwarze Amme bestätigt Ali in dieser Vermutung, als er sie nach seiner eigenen Hautfarbe fragt: «Weißer bist du, Söhnlein, weißer als Hammed ben Hamdouch [d. i. Alis Vater]. Wirst herrschen über die tapferen Männer» (ALI 58). Die Haut der Europäer dagegen hat «ein anderes Weiß» (ebd.), das zudem, wie es von einem Mann, der den Vater gelegentlich aufsucht, heisst, durch das von übermässigem Alkoholkonsum hervorgerufene Rot verdrängt wird. Die Fremdenlegionäre, die Ali bei der Beobachtung der Schlacht aus der Ferne sieht und die ihn schliesslich gefangen nehmen, werden als «gelbe Zwerge» (ALI 64) bezeichnet. Erst am Ende der Erzählung treten mit dem Marschall und seinem Gefolge Europäer auf, die ohne weitere Einschränkung als «weiß» bezeichnet werden: «das waren keine gelben Zwerge, das waren Männer, deren Gesichtsfarbe bleich war, bleichschimmernd, wie der Mond.» (ALI 74) Die schon über die Hautfarbe angedeutete Ähnlichkeit des Marschalls mit dem Vater bestätigt sich, wenn jener Alis Sprache mit der gleichen Betonung wie in dessen Herkunftsregion spricht und in einem Zelt wohnt, das dem von Alis Vater gleicht. Weisssein ist in diesem Text also nicht exklusiv europäisch konnotiert und dient nicht unbedingt der Aufteilung von Privilegien unter die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen im kolonialen Marokko, aber es ist das Zeichen der Macht. Die Farbsemiotik bereitet hier das am Ende auch politisch geschlossene

12 Friedrich Glauser: Briefe 2. 1935–1938, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2013, S. 579, 587.

13 Vgl. Friedrich Glauser: Ali. Eine Erzählung aus Marokko, in: ders.: Gesprungenes Glas, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2001 (Das erzählerische Werk, Bd. IV), S. 53–78, hier S. 62 (im Folgenden im Text mit der Sigle ALI).

Bündnis zwischen regionalen und kolonialen Herrschern vor, das im Blick auf andere Texte offenbar auch Glausers Ideal kolonialer Machtausübung darstellte.

Als Zeichen der Macht wird das Weisssein in *Ali* in einer Deutlichkeit ausbuchstabiert, die in Teilen sicherlich dem anvisierten Publikum geschuldet ist, dem mit der spannenden Abenteuergeschichte auch gleich das Deutungsangebot einer die erzählte Welt ordnenden symbolischen Struktur geliefert wird. Gerade die Wahl der Hautfarbe als konstitutives Element dieser Struktur erfüllt dabei eine weitere Funktion, als lediglich eine den Lektüreakt ordnende Textebene für ein literarisch weniger erfahrenes Publikum bereitzustellen. Weisssein wird in dieser Struktur und durch die damit verbundenen Identifikationsmöglichkeiten auch stabilisiert als eine interkulturell durchaus kompetente und damit überlegene Position, insofern sie einen souveränen Umgang mit fremden kulturellen Kontexten ermöglicht. Inhaltlich findet die Stabilisierung einer solchen Position ihren Ausdruck in den von Ali wie früher vom Marschall erfolgreich bewältigten Krisen.[14]

In anderen Fremdenlegionstexten stellt sich das Weisssein – das deutet sich in *Ali* mit der Beschreibung der Fremdenlegionäre als ‹gelb› schon an – eher als krisenhafte, unsichere Kategorie dar, was die Wirksamkeit der Kategorie freilich mehr stärkt als schwächt.

Dies äussert sich zunächst sehr deutlich, wenngleich in den Texten oft eher nebenbei, im Bereich der Sexualität. In der Legion sind drei Formen sexueller Beziehungen möglich: Homosexuelle Beziehungen unter den Legionären – die ich hier auslassen kann –, das Aufsuchen einheimischer Frauen im Bordell oder die Verbindung mit einer einheimischen Geliebten, was sich letztlich von der Prostitution im Bordell nur graduell unterscheidet. Vor diesem Hintergrund wird in *Gourrama* mehrfach die Sehnsucht nach «weißen Frauen» geäussert,[15] die es in Europa und im kolonial erschlossenen Norden Marokkos gibt. Die ‹weisse Frau›, implizit auch in abwertenden Bemerkungen der Legionäre über die nordafrikanischen Prostituierten und Geliebten präsent, stellt offensichtlich ein Ideal dar, in dessen Bemächtigung männliche Herrschaftsbestätigung mit der Wiederaneignung der ‹eigenen› Hautfarbe einhergeht.

14 Vgl. die Rede des Marschalls in ALI 76: «Ich habe nicht nur am Körper Schmerzen gelitten, sondern auch an der Seele. Aber sind Schmerzen nicht ein kostbares Gut? Sie haben dich als Sklaven behandelt, sie haben dich in den Staub gezerrt. Haben sie dich zerbrochen? […] Wärest du im Schloß geblieben, dort in den Bergen, hättest du noch lange Schutz gesucht unter den Röcken Itungus und hättest dich gewärmt bei ihr. Spät, viel zu spät wärest du ein Mann geworden. Doch nun bist du ein Mann.»

15 Friedrich Glauser: Gourrama, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 1999, S. 124, auch S. 22 (im Folgenden im Text mit der Sigle GOU).

In der Unerreichbarkeit dieses Ideals – die ersehnten Frauen befinden sich in Europa beziehungsweise in den europäisierten Küstenstädten wie Casablanca – zeigt sich die Krisenhaftigkeit des Weissseins der Legionäre (wobei das Krisenhaft-Unsichere wahrscheinlich für Kategorien wie Weisssein oder Männlichkeit ohnehin kennzeichnend und Teil von deren Macht ist, in der Legion allerdings in besonderer Form zutage tritt).

Diese Krisenhaftigkeit äussert sich nicht zuletzt in der aggressiven Bestätigung der Norm. Deutlich wird dies in Glausers Fremdenlegionstexten besonders anhand der Position von nicht weissen Legionären. Die Fremdenlegion setzt sich zwar in erster Linie aus Europäern zusammen, aber sie ist durchaus keine ausschliesslich weisse Truppe. Besonders aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Figur des dunkelhäutigen Korporals Seignac, von dessen jeweils unterschiedlich vonstattengehender Ermordung in *Gourrama* und in der Erzählung *Der Tod des Negers* (1933) – in einer späteren Variante *Ein Toter rächt sich* (1938) – erzählt wird.

In *Gourrama* stirbt Seignac beim Versuch, einen betrunkenen Sergeanten namens Farny, der einen Aufstand im Posten anzettelt, festzusetzen. Farnys Reaktion darauf und auf die unmittelbar folgenden Ereignisse zeugen von der erwähnten Krisenhaftigkeit des Weissseins im Rahmen der kolonialen Söldnertruppe: «[E]in dreckiger Neger, der sich an mir vergreifen will. Schlagt ihn tot, schlagt ihn tot!» (GOU 265) Nachdem Farnys Ordonnanz Seignac tatsächlich erschossen hat, lobt er ihn mit den Worten: «König wirst du […] König von Kamerun. Denn weißt du, Kamerun gehört uns, daß du's nur weißt.» (GOU 266) Da Farny Elsässer ist (vgl. GOU 77), ist nicht ganz klar, ob sich in diesen Worten nun deutschnationaler Kolonialrevanchismus äussert oder, da seine Ordonnanz wiederum Deutscher ist, französischer Nationalismus. In allen Fällen ist der Anlass für das delirierende Versprechen des betrunkenen Sergeanten die Ermordung eines dunkelhäutigen Menschen (bei dem von einer eventuellen kamerunischen Herkunft im Übrigen sonst nicht die Rede ist), dessen Eingreifen im Sinne der militärischen Ordnung er zuvor mit dem zitierten Ausdruck zu einem Übergriff einer nicht weissen auf eine weisse Person machte. Indem die eigentlich ‹farbenblinde› Ordnung der Fremdenlegion, so könnte man diese Passage interpretieren, im allgemeinen Aufruhr ausser Kraft gesetzt wird, tritt die in ihr bloss verdrängte, aber nicht aufgehobene Gewaltstruktur einer ‹weissen› Sozialordnung hervor.

In den beiden Varianten der eigenständigen Erzählung zum Tod Seignacs ist ebenfalls ein Sergeant namens Farny in den Mord verwickelt (Glauser verwendet in seinen Legionstexten oft die gleichen Namen für manchmal ähnliche, manchmal aber auch sehr unterschiedliche Figuren). In *Der Tod des Negers*

wird nahegelegt, dass der Täter wieder die Ordonnanz des Sergeanten ist; in der 1937 geschriebenen Variante *Ein Toter rächt sich* ist Farny sogar selbst der Mörder, allerdings scheint hier die dunkle Hautfarbe eher kein Motiv für den Mord darzustellen. Die allgemeine Eingangsbemerkung dieses Texts, Korporäle hätten es «in jeder Armee» schwer, und bei «farbigen» Korporälen sei dies umso mehr der Fall als bei «weißen»,[16] belegt die daran anschliessende Erzählung eigentlich nicht, denn Seignac wird als allgemein beliebter Vorgesetzter beschrieben.

Bei allen Unterschieden zwischen den genannten Texten und Varianten gibt es eine Konstante: Seignac wird immer als für die Fremdenlegion ungewöhnlich kultivierter und fast überkorrekter Mensch geschildert. Dass die Verbindung von Kultiviertheit und dunkler Hautfarbe im Diskurs der 1920er- und 30er-Jahre nicht zwingend als Widerspruch, aber doch als etwas Bemerkenswertes gelten konnte, bedarf wohl keiner ausführlichen Erläuterung. Speziell in *Der Tod des Negers* wird diese Kultiviertheit stark ausgestaltet: «Seignac, der Neger, wußte viel, sogar moderne Dichter kannte er. Übrigens sprach er tadelloses Französisch. Wer weiß, vielleicht hatte er einmal an der Sorbonne studiert.»[17] Dass durch den Einschub hier noch einmal Seignacs dunkle Haut – noch dazu mit einem damals zwar noch geläufigen, aber dennoch oft abwertend konnotierten Begriff – betont wird, zielt offenbar auf den Kontrast von Vorurteil und der konkreten Person ab. Später stellt sich heraus, dass Seignac sogar einen Roman veröffentlich hat und «drauf und dran [war], eine Berühmtheit zu werden» (TDN 243), bevor er in die Legion eintrat, um den Sohn – dies ist in dieser Erzählung der erwähnte Sergeant Farny – einer Frau zu finden, in deren Schwester er sich verliebt hatte. Seignacs Karriere war in den 1920er-Jahren in Frankreich durchaus möglich; 1921 gewann zum Beispiel mit René Maran zum ersten Mal ein schwarzer Schriftsteller den Prix Goncourt für seinen Roman *Batouala*. Den Erzähler veranlassen die Informationen zu Seignacs Vorgeschichte zu der Überlegung, «daß auch ein zivilisierter Negerromancier sich so nach dem Abenteuer sehnen kann, daß er gern das erstbeste edle Motiv ergreift, um sich aus der guten Gesellschaft zu drücken» (TDN 244). Die Bemerkung lässt offen, wie sie zu verstehen ist: Bezieht sich das «auch» im Sinn von «sogar» auf das ‹zivilisierte› und wird die Moti-

16 Friedrich Glauser: Ein Toter rächt sich, in: ders.: Der alte Zauberer, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2000 (Das erzählerische Werk, Bd. II), S. 406–410, hier S. 406.

17 Friedrich Glauser: Der Tod des Negers, in: ders.: Der alte Zauberer, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2000 (Das erzählerische Werk, Bd. II), S. 232–244, hier S. 234 (im Folgenden mit der Sigle TDN im Text). Vgl. ähnl. Formulierungen am Anfang der späteren Variante. Glauser: Ein Toter rächt sich, S. 407.

vation für den Ausbruch aus der guten Gesellschaft damit in der schwarzen Identität, die drastisch mit dem zitierten Ausdruck betont wird, gesucht; das heisst in dem Sinne, dass ‹dem Schwarzen an sich›, auch wenn er zivilisiert ist, jeder Vorwand für den Ausbruch recht ist? Oder ist selbst jemand so zivilisiertes wie ein schwarzer Romancier nicht vor der allgemein menschlichen Sehnsucht nach dem Abenteuer gefeit? Angesichts des allgemeinen Interesses für menschliche Abweichungen und Ausbruchsversuche in Glausers Werk spricht einiges für die letztere Interpretation, aber es bleibt doch die Unsicherheit, zumal angesichts der in der Erzählung ständig präsenten Betonung der dunklen Hautfarbe von Seignac.

Der Erzähler selbst grenzt sich dabei durchaus von rassistischen Vorurteilen ab – ohne dass der Text davon ganz frei wäre –, und legt sehr deutlich die prekäre Position eines Schwarzen in der weissen Gesellschaft der Fremdenlegion dar. In dieser Beziehung gibt es eine bemerkenswerte Passage bezüglich der Bevorzugung des homodiegetischen Erzählers selbst bei der Besetzung eines einträglichen Postens in der Legion, für den Seignac eigentlich geeigneter gewesen wäre: «Obwohl die Franzosen im allgemeinen nicht übertriebene Rassenvorurteile haben – die Hautfarbe scheint doch eine Rolle zu spielen. Es ist ja bei fast allen Weißen so, daß sie den Neger als ihr schlechtes Gewissen empfinden, vielleicht kommt ihre Abneigung daher» (TDN 234). Bezogen auf den bei Glauser oft präsenten, aber auch in seinem Scheitern vorgeführten universalistischen Anspruch der französischen Republik kann diese Bemerkung als Hinweis auf ein verleugnetes Weisssein in diesem Universalismus interpretiert werden, eine Verleugnung, die angesichts des als Abweichung wahrgenommenen Schwarzen aggressive Züge annimmt.

Obgleich sie sich letztlich auf ‹fast alle Weissen› bezieht, wäre die Überlegung zu den ‹Rassenvorurteilen› damit in erster Linie auf den französischen Kontext bezogen, was sich ja von den Texten zur Fremdenlegion im Allgemeinen sagen lässt. Will man die Fragestellung zur Whiteness in der Schweizer Literatur nun nicht nur auf die von Schweizer:innen oder in der Schweiz geschriebene Literatur beziehen, sondern eben auch auf eine spezifische Auseinandersetzung dieser Literatur mit der Schweiz, wäre nun die Frage anzuschliessen, was der dargelegte Kontext abgesehen davon, dass auch viele Schweizer in der Fremdenlegion dienten, nun mit so etwas wie einer Schweizer Identität zu tun hat.

Schweizerisches und Unschweizerisches

Dass es auch im Kontext der Fremdenlegion um eine spezifisch schweizerische Position gehen könnte, deutet – neben Texten wie der Erzählung *Der 1. August in der Legion* (1935), die sich konkret mit der Situation von Schweizer Legionären befasst[18] – eine Figur in der erwähnten Erzählung *Ali* an. Hier ist es nämlich ein Schweizer «Wachtmeister» – eigentlich Sergeant – namens Zuberbühler,[19] der sich als erster um den von den anderen Legionären völlig vergessenen Gefangenen Ali kümmert. Die Figur Zuberbühlers ist zweifellos im Blick auf das jugendliche Publikum als nationale Identifikationsfigur angelegt, so wie Ali als Kind beziehungsweise Jugendlicher dies hinsichtlich des Alters ist. Da auch hier die Leser:innenlenkung über die Fokalisierung verfährt – nach einer kurzen Passage im Nullfokus wechselt die Perspektive im zweiten Abschnitt der Erzählung zur internen Fokalisierung auf Zuberbühler –, wird gerade bei der Figur Zuberbühler die Hautfarbe nicht erwähnt, was in einem Text, der seine Figuren beinahe kategorial nach Hautfarben sortiert, durchaus auffällig ist. Der Schweizer muss sich im Gegensatz zum marokkanischen Kind seiner Hautfarbe offensichtlich nicht versichern.

Anstelle des äusseren und an Machtverteilungen gekoppelten Merkmals der Hautfarbe ist es hier das Kommunikationsmedium der Stimme, über das sich die Figuren einander annähern können und das Ali ausgerechnet einen schweizerisch konnotierten Zugang zur Welt der Europäer eröffnet. Das Vertrauen des marokkanischen Kinds kann der Wachtmeister nämlich wegen einer spezifisch schweizerischen Eigenschaft gewinnen. Es ist das «harte gaumige ‹Ch› […]. Auch das Arabische hat den gleichen harten ‹Ch›-Laut wie das Schweizerdeutsche. Und vielleicht, weil dieser Laut Ali an die Heimat gemahnte, änderte der Knabe seine Stellung.» (ALI 69) Indem die mit Zuberbühler eingeführte nationale Identifikation mit einer etwas skurrilen sprachlichen Annäherung verbunden ist, scheint sich zumindest auf der Ebene der Lautbildung das Schweizerische dem nicht weissen Anderen anzunähern. Der Schweizer Wachtmeister stellt offensichtlich eine Vermittlungsfigur dar, die Ali auf seinen Weg zum Weisssein innerhalb des kolonialen Systems auch im symbolisch-politischen Sinn bringt und die insofern an diesem System partizipiert, zugleich jedoch in einer gewissen Distanz zur kolonialen Macht bleibt. Wenn mit der Figur Zuberbühlers so etwas wie

18 Vgl. zu diesem Aspekt Rolf Kieser: Et in Arcadia ego. Friedrich Glausers Randfiguren und ihr verlorenes Paradies, in: Zygmunt Mielczarek (Hg.): Flucht und Dissidenz. Außenseiter und Neurotiker in der Deutschschweizer Literatur, Frankfurt a. M. u. a. 1999, S. 21–30, hier S. 22 f.

19 Zur Eindeutschung des Titels vgl. ALI 68.

eine Schweizer Identität implizit verhandelt wird, dann erscheint sie in dieser Erzählung von der Identitätsfindung eines marokkanischen Jungen im französischen Kolonialsystem also als gutmütige Helferfigur, bodenständig und ihrer eigenen Identität als Thurgauer sicher.

Durchaus problematischer ist eine solche Identität in der Konfrontation mit dem Kontext der französischen Fremdenlegion im Studer-Krimi *Die Fieberkurve* (1937/38). Die Ermittlungen in einem äusserst undurchsichtigen Fall, in den einige emigrierte Schweizer involviert sind, führen den Protagonisten hier über Frankreich nach Algerien und Marokko, in die Fremdenlegion, wo sich alles schliesslich in dem kleinen Posten Gurama mehr oder weniger auflöst. Schon recht früh fällt dem Wachtmeister auf, dass er es ständig mit Personen zu tun hat, die im Ausland leben – die «ganze Geschichte ist hochgradig unschweizerisch» beziehungsweise «auslandsschweizerisch».[20] Später wird Studer im Laufe der Ermittlungen gezwungen sein, sich eine falsche französische Identität und andere Kleidung zuzulegen und seinen Schnauzbart abzurasieren; er sieht dann selbst «ganz unschweizerisch» (FK 146) aus.

Der Roman greift damit unter der Hand und eher nebenbei also einen Kampfbegriff der sogenannten Geistigen Landesverteidigung auf, wie sie 1938 durch den Bundesrat als kulturpolitische Leitlinie der Schweiz formuliert wurde.[21] Im gleichen Jahr erschien, nach einem Vorabdruck in der *Zürcher Illustrierten* von Dezember 1937 bis Februar 1938, die Buchausgabe der *Fieberkurve*, die der Verlag mit der Stilisierung Studers zum «bereits […] volkstümlich geworden[en]» «schweizerischen Sherlock Holmes»[22] ankündigte. Obgleich solche Vermarktungsstrategien vor dem Hintergrund der Geistigen Landesverteidigung – die ja nicht erst 1938 das Schweizer Kulturleben zu prägen begann – auf eine von Glauser selbst problematisierte «heimatschutzlich[e]» Lesart der Studer-Krimis abzuzielen scheinen,[23] sperren diese sich, wie oft festgestellt, gegen eine solche Festlegung: «Es zeichnet die *Wachtmeister-*

20 Friedrich Glauser: Die Fieberkurve, hg. v. Julian Schütt, Zürich 2003, S. 54 (im Folgenden im Text mit der Sigle FK nachgewiesen).

21 Vgl. Ursula Amrein: Phantasma Moderne. Die literarische Schweiz 1880 bis 1950, Zürich 2007, S. 105–123; vgl. dort das Zitat der Erklärung des Bundesrats von 1938, demzufolge die «nationale[ ] Mission» in der «Abwehr gegen unschweizerisches Gedankengut» liege. Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der schweizerischen Kulturwahrung und Kulturwerbung vom 9. Dezember 1938, in: Bundesblatt 90.50/2 (1938), S. 985–1035, hier S. 996; zit. n. Amrein: Phantasma Moderne, S. 105. Vgl. zum weiteren Überblick: Beatrice Sandberg: Geistige Landesverteidigung (1933–1945), in: Peter Rusterholz/ Andreas Solbach (Hg.): Schweizer Literaturgeschichte, Stuttgart 2007, S. 208–231. Glauser wird hier unter den Autoren aufgeführt, «die nicht in das vorgegebene Schema passten». Ebd., S. 212.

22 Zürcher Illustrierte XIII.49 (1937), hier zit. n. dem Kommentar in FK 236.

23 Glauser: Briefe 2, S. 126.

Studer-Reihe aus, dass sie in vielerlei Hinsicht von Glauser als ein genuin Schweizerisches [sic] Projekt inszeniert wird, zugleich aber konsequent die Grenzen zwischen dem vermeintlich ‹Schweizerischen› und ‹Nicht-Schweizerischen›, dem ‹Eigenen› und ‹Fremden› verwischt und in Frage stellt.»[24] Die Frage nach dem ‹Unschweizerischen› und dessen Beziehung zum ‹Schweizerischen› betrifft also nicht nur die Sorgen des Protagonisten, sondern bestimmt die Anlage des Texts selbst. So wird umgekehrt in der *Fieberkurve* auch deutlich, dass zwar in der Tat wesentliche Teile der Handlung ebenso wie wichtige Zusammenhänge des Falls sich in Paris und vor allem Marokko ansiedeln, in diesem vermeintlich ‹unschweizerischen› Umfeld aber genuin heimische Interessen liegen. Das beginnt bei Studer selbst, der hofft, endlich den ‹Grossen Fall› lösen zu können, mit dem er das angemessene Renommee im Berner Amtshaus bekommen könnte; setzt sich über die Berner Polizei insgesamt fort, die ihren Fahnderwachtmeister unter anderem nach Marokko reisen lässt, um gegenüber den Baslern, die die Bedeutung des Falls nicht erkannt haben, zu brillieren; es betrifft aber auch den Kanton Bern, der hoffen kann, durch die Auflösung des Falls in den Besitz wertvoller Ölvorkommen in Marokko zu kommen – also von den kolonialen Unternehmungen Frankreichs profitieren zu können. Und schliesslich sind die Interessen des Berner Polizeidirektors im Spiel, der in seiner Freizeit Hunde züchtet und von Studer aus Marokko gerne ein Paar «[m]arokkanische Sennenhunde» mitgebracht bekäme – «Aber mit Pedigree!» (FK 126). Schweizer Interessen vielfältigster Art strukturieren also schon die Ermittlungsreise nach Marokko. Der wiederholt erwähnte Wunsch nach marokkanischen Sennenhunden, der auch Studer irritiert, ist dabei mehr als ein Kalauer. In ihm wird etwas genuin Schweizerisches, Sennenhunde, nicht einfach in die Fremde projiziert, sondern daraus auch der Wunsch abgeleitet, dieses Heimatliche aus der Fremde zu sich zu holen. Die Fremde wird ihrer Exotik beraubt, um sie sich ohne Schwierigkeiten aneignen zu können.

Die damit einhergehende, wenngleich uneingestandene Hybridisierung von Marokkanischem und Schweizerischem, die sich am Ende steigert, indem Studer beschliesst, dem Polizeipräsidenten einen schwarzen schottischen Terrier als marokkanischen Sennenhund anzudrehen (vgl. FK 215), ist bezogen auf die gesamte Reise des Wachtmeisters programmatisch. Allenthalben finden sich im Text, insbesondere in den Passagen zu Marokko, Hybridisie-

24 Mareike Schildmann: Die Spur des Stoffs. Ermittlungsrausch in Friedrich Glausers *Die Fieberkurve*, in: Sprache und Literatur 48.1 (2019), S. 57–89, hier S. 61, Anm. 8. Vgl. zu diesen Zusammenhängen weiter Christa Baumberger: «Ich bin kein ‹Düchter›». Mündlichkeit und Mundart bei Friedrich Glauser, in: Figurationen 10.1–2 (2009), S. 159–170, hier S. 162 f.

rungen und Figuren der Vermischung.[25] Das können so einfache Dinge sein wie Studers Reittier in Marokko, ein Maultier, also eine Mischung aus Pferd und Esel, dessen Geschrei sogar als «Zwitterding» (FK 156) bezeichnet wird. Diesem Tier gibt Studer mit Fridu zudem einen sehr schweizerischen Namen (der nebenbei auf den Autor verweist, der sich selbst in Briefen manchmal «mulet» nannte) und hält ihm schliesslich eine recht lange Rede auf Berndeutsch (vgl. FK 156).[26] Verbindungen von Fremdem und Bekanntem äussern sich auch in Vergleichen wie dem der Steigbügel eines Sattels ausgerechnet mit den «Finken» (FK 152), also den Hausschuhen, in Bern. Die Bezüge auf die Schweiz lassen sich nicht bloss aus der Figurenperspektive erklären, die ja ohnehin als ein weiteres Medium textueller Bedeutungskomplexion betrachtet werden kann. Eher noch wirken sie wie das rote Kreuz auf der Uniform von Marie, der jungen Frau, die als Tochter des vermeintlich verstorbenen Besitzers der Ölquellen und einer der anfangs ermordeten alten Frauen in der Schweiz eine zentrale Figur des Falls darstellt und die zugleich die emotionale Motivation für Studers ausserordentliches Engagement bei dessen Auflösung liefert: «Das Mädchen trug einen weißen Leinenschurz, wie er zur Uniform einer Krankenpflegerin gehört, ihre Haare waren eingehüllt in einen dünnen Schleier, dessen Leinenband ihre Stirn umspannte. Und mitten auf dem Leinenbande prangte ein rotes Kreuz.» (FK 182) Im Kontext verweist das rote Kreuz auf Maries Tätigkeit als Krankenschwester in Gurama, doch es stellt eben auch ein invertiertes Schweizer Kreuz dar, so wie Marokko stellenweise wie eine invertierte Schweizer Landschaft erscheint: «Ebenen, Ebenen, Ebenen und dann, ganz in der Ferne Berge, weiße Schneeberge … Sie erinnerten gar nicht an die Schweiz. Dort gab es auch am Fuße der Schneeberge Hotels mit Zentralheizung und warmem Wasser, sogar Skihütten gab es dort, heizbare Skihütten! Hier gab es nichts. Weit und breit kein Haus, kein Baum …» (FK 155) Das klingt nun zwar, als sei Marokko die negative Gegenwelt zur Schweiz, aber im Kontext verbinden sich hier eher die Erfüllung und die Ent-

25 Vgl. hierzu Stefan Hermes: «Die Sehnsucht nach den fernen Ländern und ihrer Buntheit». Zur Ambivalenz des Orientalismus in Friedrich Glausers Kriminalroman *Die Fieberkurve* (1937/38), in: Michaela Holdenried/Barbara Korte/Carlotta von Maltzan (Hg.): Kulturbegegnung und Kulturkonflikt im (post-)kolonialen Kriminalroman, Bern 2017, S. 203–227, hier S. 218–220; als komplementäres Phänomen liessen sich die omnipräsenten Figuren der Verdopplung begreifen, auf die Niimoto hingewiesen hat. Vgl. Fuminari Niimoto: ‹das junge jakobli läßt den alten jakob grüßen›. Poetik im Dazwischen der Sprachen und jenseits der Sprache in Friedrich Glausers Kriminalroman *Die Fieberkurve*, in: Paul Ferstl (Hg.): Dialogues Between Media, Berlin/Boston 2021, S. 227–234, hier v. a. S. 230 f.

26 Vgl. zur Selbstbezeichnung als «mulet» und zum Auftritt Fridus in der *Fieberkurve* Christa Baumberger: Resonanzraum Literatur. Polyphonie bei Friedrich Glauser, München 2006, S. 91–95.

täuschung von Studers «Sehnsucht nach fernen Ländern und ihrer Buntheit» (FK 37), die auch dafür gesorgt hatte, dass der Wachtmeister seine Ermittlungen bis nach Marokko ausdehnte: Nun erweist sich zumindest die Landschaft zwar als ganz anders als die Schweiz, aber zugleich als unglaublich öde.

Wir können in der *Fieberkurve* also zwei auf den ersten Blick gegenläufige Tendenzen beobachten: Einerseits Hybridisierungen oder Vermischungen von Schweizerischem und Marokkanischem, andererseits ihre differenzierende, invertierende Entgegensetzung. Beides muss sich nicht ausschliessen, denn wichtig ist in beiden Fällen, dass Schweizerisches und Marokkanisches beziehungsweise in weiterem Sinne ‹Unschweizerisches› in eine Beziehung gesetzt werden, aufeinander verweisen. Die im vorliegenden Zusammenhang zentrale Differenz weiss/nicht weiss scheint dabei zunächst nicht weiter relevant zu sein, als ob es sich bei ihr doch um eine Differenzkategorie handelte, an die sich – im Sinne des eingangs zitierten «Alltagsmythos» – das ‹Schweizerische› nur schwer anschliessen lässt. Doch auch sie hat ihren Platz.

Zur exotistischen Phantasie von «fernen Ländern und ihrer Buntheit» gehören auch die entsprechend ‹farbigen› Menschen: «Unendlich breit war die Wüste, Kamele trabten durch ihren goldgelben Sand, Menschen, braunhäutige, in wallenden Gewändern, schritten majestätisch durch blendendweiße Städte.» (FK 37) Wenn das erträumte Andere durch seine Farbe gekennzeichnet ist, dann ist die Schweizer Gesellschaft im Umkehrschluss selbstverständlich weiss konzipiert. Entsprechend erfüllen sich Studers exotistische Sehnsüchte am besten in der Begegnung mit einer dunkelhäutigen Person, dem ‹Mulatten› Achmed, der ihn in das Haschisch-Rauchen einführt. In mehreren Texten Glausers, die vom Kiffen in Marokko handeln, wird ein sogenannter ‹Mulatte› erwähnt – die Figur scheint wohl einen biografischen Hintergrund zu haben –,[27] aber im Kontext der *Fieberkurve* steht der Begriff mit seinem problematischen rassenkundlichen Einschlag wieder in einer Reihe mit anderen Hybrid-Formen.[28] Was die Hautfarbe angeht, haftet der Figur aber nichts von der Uneindeutigkeit eines ‹Hybriden›, wie man es vielleicht erwarten könnte, an. Die Uneindeutigkeit geht in eine andere, wieder ziemlich schweizerische Richtung: «Seine Hautfarbe erinnerte an eine mit aller Sorgfalt zubereitete Jubiläumsschokolade schweizerischen Ursprungs …» (FK 160) Damit ist der nicht weisse Andere wieder auf eine Position bezogen, in der die Exotik in

27 Vgl. z. B. GOU 55 oder die Erzählung *Kif* in Friedrich Glauser: Gesprungenes Glas, hg. v. Bernhard Echte, Zürich 2001 (Das erzählerische Werk, Bd. IV), S. 90–93; hier ist von einem «Neger oder Mischling[] mit schwarzem Blut» die Rede. Ebd., S. 93.

28 Zur, auch etymologischen, Verbindung von Maultier und ‹Mulatte› vgl. Hermes: «Die Sehnsucht nach den fernen Ländern und ihrer Buntheit», S. 219.

Europa ihren Platz finden konnte: die Werbung und das Produktdesign von Kolonialwaren wie Kaffee oder eben Schokolade.

Angesichts solcher Überblendungen erstaunt es dann auch nicht mehr unbedingt, wenn in den buntesten orientalistischen Haschisch-Träumen Studers plötzlich der «Bernermarsch von himmlischen Heerscharen gespielt» (FK 165) erklingt. Nach Christa Baumberger wird in dieser Szene «das Eigene vom Fremden nicht mehr geschieden […], sondern die dem Eigenen inhärente Fremdheit präsentiert».[29] Bezogen auf das Figurenbewusstsein scheint mir allerdings hier eher noch das Fremde in den Horizont des Eigenen eingeordnet zu werden. Wenn Studer im Rausch meint, er könne Arabisch sprechen, muss er dementsprechend merken, dass «ihm der heimatliche Dialekt im Wege» (FK 163) ist. Anders also als beim Wachtmeister Zuberbühler in der *Ali*-Geschichte folgt hier aus der lautlichen Nähe des gaumigen ‹Ch› keine grössere Verständigungsmöglichkeit.

In anderer Weise wird aber gerade im Vergleich der Hautfarbe mit der Schweizer Schokolade die ‹dem Eigenen inhärente Fremdheit› deutlich. Roman Rossfeld sowie Patricia Purtschert haben gezeigt, wie mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert «die Schokolade zu einem Symbol für die Schweiz und einem bedeutenden Faktor der nationalen Identität»[30] geworden ist und dass dabei neben nationalen Mythologemen wie Wilhelm Tell[31] «das exotische *Othering* […] einen wichtigen Bestandteil der Schokoladenwerbung» ausmachte.[32]

Indem in der *Fieberkurve* ein so stark mit der Schweiz verbundenes Produkt wie die Schokolade – deren Rohstoffe grösstenteils nicht schweizerischen Ursprungs sind – auf eine Figur bezogen wird, die nicht zuletzt durch ihre Hautfarbe dem Wunsch nach dem ‹ganz Anderen› am ehesten entspricht, zeigt sich ein weiteres Mal, dass die ganze Geschichte nicht so ‹unschweizerisch› ist, wie Studer anfangs meint. Dies weniger, weil die Schweiz immer noch Vergleichsmaterial für das Fremde bietet, sondern, weil in diesem Vergleichsmaterial deutlich wird, wie sehr das vermeintlich Fremde bereits zur Schweiz gehört. Die Fremdheit ist dem Eigenen inhärent, insofern sie kolonial angeeignet und unter anderem in durch die entsprechende Produktwerbung vermittelten exotistischen Phantasien präsent ist. Die eingangs zitierte

29 Baumberger: Resonanzraum Literatur, S. 153.

30 Roman Rossfeld: Schweizer Schokolade. Zum Verhältnis von Identität, Alterität und der Genese eines nationalen Symbols um 1900, in: Oliver Kühschelm/Franz X. Eder/Hannes Siegrist (Hg.): Konsum und Nation. Zur Geschichte nationalisierender Inszenierungen in der Produktkommunikation, Bielefeld 2012, S. 47–79, hier S. 47.

31 Vgl. ebd., S. 61 f.

32 Patricia Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz, Bielefeld 2019, S. 123.

Präsenz von nicht weissen Menschen im Symbolischen und Imaginären steht hier also ganz konkret im Kontext einer nationalen Identifikation und dies wirkt sich wieder auf die Fremdheitswahrnehmung des ‹schweizerischen Sherlock Holmes› aus.

Die andere Seite dieser Dynamik wird in der *Fieberkurve* konsequenterweise nur am Rand sichtbar, wie im Bericht von der fehlenden Krankenakte des für den Fall relevanten Toten: «Alle Krankengeschichten des Jahres 1917 waren vorhanden, selbst die eines namenlosen Negerleins, auf dessen Blatte stand: ‹Mulatte, fünfjährig, eingeliefert – Exitus.› Die Krankengeschichte meines Bruders fehlte.» (FK 51 f.) Die Aufnahme jenes afrikanischen Toten in die Akten integriert ihn selbst noch in der Verweigerung einer namentlich verbürgten Identität in das System der kolonialen Verwaltung des Lebens,[33] und der Text reproduziert diese Geste, indem die Unbedeutsamkeit, eigentlich Unsichtbarkeit des schwarzen Toten den Hintergrund abgibt, vor dem sich die Unwahrscheinlichkeit des Fehlens von Informationen über den weissen Toten umso schärfer abzeichnet. Mit dem namenlosen Toten ist der äusserste Rand des Aussen markiert, der die Grenze der weissen Norm markiert und der nicht nur deshalb für den Text keine grössere Relevanz bekommt, weil es sich schliesslich um eine Angelegenheit der französischen Kolonialverwaltung handelt, sondern viel mehr noch, weil *diese* nicht weissen Menschen für die Selbstverhandlung einer schweizerischen Identität bedeutungslos sind. Auf dieser Ebene legt die Selbstverständlichkeit, mit der die Relevanzkriterien, was ein bedeutsamer und was ein bedeutungsloser Tod ist, verteilt werden, nahe, dass ‹race› keine Differenzkategorie in der Schweiz darstellt (und dies liesse sich zu einem gewissen Grad auf Europa insgesamt ausweiten), weil die Bedeutsamkeit des Differenten selbst negiert wird. Aber schon der Akt der Negation – und sei er noch so versteckt – setzt in sehr grundsätzlicher Weise Bedeutungen. Wie in den Sehnsüchten Studers und in der Bezugnahme auf Achmeds Hautfarbe deutlich wird, kommt es letztlich auf die Zurichtung der Differenzkategorie an, um diese offen relevant und damit in die Verhandlungen des ‹Schweizerischen› integrierbar werden zu lassen.

Bei alledem wirkt sich die konkrete Begegnung mit dem als nicht weiss unterschiedenen ‹Anderen› in der *Fieberkurve* jedoch nicht unmittelbar auf die Frage nach dem ‹Schweizerischen› und ‹Unschweizerischen› aus. Beide Differenzierungen laufen parallel und berühren sich nur insofern, als dass das ‹Schweizerische› fraglos als weiss konzipiert ist. Die Konsequenz, mit der der

33 Vgl. zu diesem Aspekt Hubert Thüring: Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik 1750–1938, Paderborn 2012, S. 221–223.

Roman das ‹Schweizerische› auf allen Ebenen in seiner Verklammerung mit dem ‹Unschweizerischen› zeigt, subvertiert durchaus den mit diesem Schlagwort aufgerufenen Diskurs der Geistigen Landesverteidigung. In diesem Sinn lässt sich auch der im Haschisch-Rausch bei Achmed erfahrene grundlegende Zweifel an der Sinnhaftigkeit der sogenannten westlichen Zivilisation verstehen – der im Übrigen mit den Stichworten «Bureau», «Amtshaus», «Dienst» usw. (FK 164) auch den Bereich der Bürokratie aufruft, in dem selbst noch das namenlose schwarze Kind verzeichnet werden konnte. Wichtiger, und für die Bedeutung der Differenzkategorie ‹Rasse› ausschlaggebend, ist hier aber, dass für Studer in der besagten Passage wie in der *Fieberkurve* generell zwar das ‹Schweizerische›, nicht aber das Weisssein als krisenhaft erfahren wird. Wenn sich der Wachtmeister wenigstens in dieser Hinsicht nicht verunsichern lässt, dann offenbar deshalb, weil ihm das Nicht-Weisse nicht in der Form einer Verunsicherung, sondern gerade als das exotistisch bereits Bekannte begegnet. Es ist sozusagen das Andere, aber nicht wirklich Fremde.
Wie Studer auf einen kultivierten Romancier wie Seignac reagiert hätte, ist sicherlich eine müssige Frage. Mit ihr würde aber immerhin nicht nur die unterschiedliche Positionierung nicht weisser Personen in unterschiedlichen nationalen Kontexten erkennbar, sondern ebenso deren Platzierung in Texten. Eine Figur wie Studer ist auf eine solche Begegnung hin nicht angelegt, insofern für den Schweizer Kontext der 1930er-Jahre der Schwarze wohl weniger das ‹schlechte Gewissen des Weissen› darstellt, als eine spezifische schweizerische Version des ‹Unschweizerischen›, das zur Schweiz eben doch dazu gehört.

JOANNA NOWOTNY

Schweizer, Jude, «Asiate», *weiss*?

Der Fall Jonas Fränkel – Macht und Marginalisierung im Schweizer Literaturdiskurs

Sind Jüd:innen *weiss*? So allgemein gestellt, erscheint die Frage kaum sinnvoll. Sie muss ergänzt werden durch Angaben wie: zu welcher Zeit? In welchem nationalen, kulturellen oder religiösen Kontext? *Welche* Jüd:innen – Aschkenasim, Sephardim, Mizrachim…? Und in wessen Augen?

Der Status von Jüd:innen und das Verständnis von Antisemitismus als Diskriminierungsform wurden innerhalb der *Whiteness Theory* oder ihrer Mutterdisziplin, der *Critical Race Theory*, verschiedentlich und kontrovers diskutiert. Die grundlegenden Studien von Karen Brodkin, Eric L. Goldstein oder Matthew Frye Jacobson zeigen,[1] sehr kurz gesagt, dass Weisssein eine historisch variable Konstruktion darstellt, die politische, juristische, ökonomische und kulturelle Machtverhältnisse in US-Amerika zentral prägt. Rassismus und Diskriminierung richten sich gegen diejenigen, die nicht der *weissen*, anglo-protestantischen Mehrheit entsprechen, die handkehrum strukturelle Privilegien geniesst. Das Verschwinden von Diskriminierung(en) wird demgegenüber als ein ‹*weiss* Werden› gelesen, ein Prozess, den Jüd:innen ebenso wie Italiener:innen und Ir:innen durchlaufen hätten: «Despite its capacity to absorb and adapt unique, long-standing anti-Semitic notions of Jewish greed and the like, the racial ideology encompassing Jewishness in the United States in the latter half of the nineteenth century

1 Vgl. Karen Brodkin: How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America, New Jersey 1998; Eric L. Goldstein: The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity, Princeton 2006 (ein Werk, das eklektisch aus verschiedenen methodischen Ansätzen schöpft, die *Whiteness Theory* also nur ergänzend zu anderen Theorien in Anschlag bringt); dazu folgendes Werk, das sich allgemein mit europäischen Einwandernden beschäftigt, aber einen besonderen Fokus auf Jüd:innen legt: Matthew Frye Jacobson: Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race, Cambridge/London 1998. Der Status von Jüd:innen wird in vielen Grundlagewerken am Rande behandelt, z. B. Richard Dyer: White. Essays on Race and Culture, London 2013, S. 51–57. Vgl. auch Sander L. Gilman: Die jüdische Nase. Sind Juden/Jüdinnen weiß? Oder: Die Geschichte der Nasenchirurgie, in: Maureen Maisha Eggers et al. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005, S. 394–415.

did set Jews on a social trajectory similar to that traveled by many other probationary ‹white persons›.»[2]

Die Traditionslinie europäischer Folklore, die Jüd:innen als ‹dunkel› (und damit oftmals dämonisch oder teuflisch und böse) markierte, legte es nahe, sie in der US-amerikanischen, auf Hautfarbe basierenden Hierarchie der ‹dunklen› oder ‹schwarzen› Seite zuzuschlagen. So publizierte etwa Arthur T. Abernethy 1910 *The Jew a Negro. Being a Study of the Jewish Ancestry from an Impartial Standpoint*, um durch «ethnology» und «Scriptural proofs» zu beweisen, dass «the Jew of to-day, as well as his ancestors in other times, is the kinsman and descendant of the Negro».[3] Während Jüd:innen – ‹Hebrews› oder ‹Semites› – im 19. Jahrhundert noch unzweifelhaft als eigene, sich von den *Weissen* unterscheidende *race* verstanden wurden, ist dies Mitte des 20. Jahrhunderts und speziell nach der Shoah mit ihrer mörderischen Instrumentalisierung der vermeintlichen jüdischen ‹Rassendifferenz› hoch umstritten – oder, gemäss einigen Forscher:innen, zumindest für aschkenasische, in der Mehrheit hellhäutige Jüd:innen schon eindeutig nicht mehr gegeben. Jüd:innen waren «both white and Other»,[4] bis sie gemäss einer solchen Lesart vollständig *weiss* wurden. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt hier als Zeit des Umbruchs. Genau in diese Zeit fällt der Grossteil von Jonas Fränkels (1879–1965) Leben und Wirken in der Schweiz. Der Literatur- und Editionswissenschaftler arbeitete als Freund und Mitarbeiter Carl Spittelers sowie als Herausgeber der Werke Gottfried Kellers in der Zeit der Geistigen Landesverteidigung mit an der Konstitution eines schweizerischen Kulturguts – und wurde dabei teilweise brutal an den Rand gedrängt. Fränkel ist zwischenzeitlich weitgehend in Vergessenheit geraten – vielleicht auch, weil man sich nicht mit den Verfehlungen der Vergangenheit auseinandersetzen wollte. In der *Weltwoche* war schon 1954 die Rede davon, dass sich wohl erst «unsere Urenkel» eingehend mit seinem Werk «befassen werden».[5] Diese Zeit ist nun gekommen: Mit der Übergabe des Fränkel-Nachlasses ans Schweizerische Literaturarchiv im Jahr 2021 kann Einsicht genommen werden in Fränkels umfangreiche Dokumentation des Vorgefallenen.[6]

2 Jacobson: Whiteness of a Different Color, S. 179.

3 Arthur T. Abernethy: The Jew a Negro. Being a Study of the Jewish Ancestry from an Impartial Standpoint, Moravian Falls (N. C.) 1910, S. 1; zit. n. Leonard Rogoff: Is the Jew White? The Racial Place of the Southern Jew, in: American Jewish History 85.3 (1997), S. 195–230, hier S. 195.

4 Jacobson: Whiteness of a Different Color, S. 176.

5 Die Glosse aus der Weltwoche wird zitiert in Freies Volk, 23. April 1954, S. 6.

6 Ein gross angelegtes Forschungsprojekt des Schweizerischen Literaturarchivs und der Professur für Literatur- und Kulturwissenschaft der ETH Zürich hat im Oktober 2023 begonnen, sich vertieft mit dem Material zu beschäftigen: *Kryptophilologie. Jonas Fränkels*

Im vorliegenden Artikel geht es um antisemitische und antijüdische Diskriminierung im Schweizer Kulturbetrieb, die sich in intersektionaler Manier mit anderen Formen von Marginalisierung überschneidet. Die Konstruktion einer ‹Schweizer Nationalliteratur›, an der in der Zeit der Geistigen Landesverteidigung eifrig gewirkt wird, ist mit Vorstellungen von ‹Weissheit› verknüpft – und die Frage, wer diese Literatur auf welche Weise vermitteln und über Gesamtausgaben und Editionen überhaupt erst konstituieren darf, tangiert damit ebenso diese diskursiven Formationen. Nach einer Analyse von Fränkels Wirken und der gegen ihn gerichteten Agitation im zeitgeschichtlichen Kontext wird der Blick auf sein Selbstverständnis als Jude gelenkt und gezeigt, wie dieses durch Ausschlüsse vonseiten der und Diskursformationen der Mehrheitsgesellschaft geprägt war. Am Schluss wird explizit diskutiert, wie der ‹Fall Fränkel›[7] und die Situation von Jüd:innen allgemein im Kontext der *Whiteness Theory* zu verstehen sein könnte – und wo man an Grenzen stösst.

Fränkels Schaffen und Marginalisierung im zeitgeschichtlichen Kontext

Geboren 1879 in Krakau als «Spross einer alten Rabbinerfamilie», der selber Rabbiner werden wollte, wie es in einer autobiografischen Skizze aus den Vierzigern heisst,[8] wandte Jonas Fränkel sich bald einer anderen Form der Schriftgelehrsamkeit zu: der Literaturwissenschaft. Vor der Jahrhundertwende kam er auf Einladung des Philosophieprofessors Ludwig Stein nach

‹unterirdische Wissenschaft› im historischen und politischen Kontext, https://lit.ethz.ch/forschung/laufende-drittmittelprojekte/-kryptophilologie---jonas-fraenkels--unterirdische-wissenschaft-.html (zuletzt 19. 2. 2024).

7 Die Formulierung wird nicht nur schon im Titel des ersten ausführlichen Forschungstexts zum Thema von Schütt verwendet (Julian Schütt: Germanistik und Politik. Schweizer Literaturwissenschaft in der Zeit des Nationalsozialismus, Zürich 1996, das Kapitel zu Fränkel auf S. 177–204), sondern ist schon zu Fränkels Lebzeiten in Presse und juristischen Dokumenten belegt (vgl. z. B. Bundesarchiv, Brief Otto Morgenthaler an Markus Feldmann, 14. Juni 1954. Akte Jonas Fränkel, Signatur E4001D#1973/125#1661*), in denen die Formulierung «Fall Fränkel» auch schon selbstverständlich als Zitat verwendet wird. Fränkel selber verwendete die Formulierung u. a. in einem Brief an Robert Mächler vom 13. März 1955. Vgl. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Nachlass Jonas Fränkel. Brief an Robert Mächler vom 13. März 1955, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-MACHL. Wenn nicht anders angegeben, stammen alle weiteren hier zitierten Archivdokumente aus dem Nachlass Fränkel; wo bei laufender Erschliessung schon möglich, sind sie mit Signaturen versehen.

8 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Autobiografische Skizze für Emil Ludwig, 1946, Signatur SLA-Fraenkel-D-3-FRAE, S. 1.

Bern,[9] wo er 1902 promovierte. Nach «kurzer Zeit» empfand er die Schweiz nicht mehr bloss als «Wahlheimat»: «Meine geistige Persönlichkeit ist von der Schweiz geprägt worden», schrieb er an seinen Schriftstellerfreund Robert Mächler in den Fünfzigern.[10]

Diese Prägung zeigt sich auch in seiner literaturwissenschaftlichen Arbeit. Früh wandte er sich dem Werk Spittelers zu, mit dem ihn ab 1908 eine enge Freundschaft verband, die mit einer produktiven Zusammenarbeit einherging. Seinem Wirken ist es zu verdanken, dass Spitteler für den Nobelpreis empfohlen wurde, den er für das Jahr 1919 erhielt.[11] Spitteler sah Fränkel denn auch als Nachlassverwalter, Herausgeber seiner gesammelten Werke und Verfasser seiner Biografie vor, weswegen er ihm zahlreiche Dokumente überliess, von Briefen unter anderem von Friedrich Nietzsche, Conrad Ferdinand Meyer, Joseph Victor Widmann oder Gottfried Keller über Manuskripte von publizierten und unpublizierten Arbeiten bis hin zu eigens für Fränkel angefertigten autobiografischen Skizzen. Und ab 1926 erhielt Fränkel zudem nach seinen ausgezeichneten polemischen Aufsätzen über bisherige Keller-Forschungen und -Ausgaben Unterstützung von der Zürcher Regierung für sein eigenes Projekt einer ersten textkritischen Edition der Werke Gottfried Kellers.[12] Er war in den Zehner- und Zwanzigerjahren ein aufsteigender Stern mit exklusivem Zugang zu wertvollen kulturellen Dokumenten, und durch seine Heirat mit Erika Fränkel, geborene Wilisch, die Tochter der Spitteler-Freundin Antonie Wilisch, hatte er auch in Form eines geerbten Hauses über dem Thunersee eine leidlich sichere Lebensgrundlage.

Doch Fränkels Liebe für die Schweiz wurde nicht erwidert. Die Projekte Spitteler und Keller scheiterten: Nach Spittelers Tod übergaben dessen Töchter den Rest des Nachlasses der Landesbibliothek,[13] und auf Fränkel wurde Druck

9 Vgl. zu Steins Wirken in der Schweiz, seiner Unterstützung ostjüdischer Emigrant:innen und antisemitischen Kampagnen gegen ihn Beatrix Mesmer: Die Berner und ihre Universität, in: Kommission für bernische Hochschulgeschichte (Hg.): Hochschulgeschichte Berns 1528–1984, Bern 1984, S. 129–165; Stefanie Leuenberger: Narrative der Migration. Ludwig Stein, Jonas Fränkel und die intellektuellen Netzwerke in der Schweiz, 1890–1965, in: Eszter B. Gantner/Péter Varga (Hg.): «Transfer – Interdisziplinär!» Akteure, Topographien und Praxen des Wissenstransfers, Frankfurt a. M. 2013, S. 13–44.

10 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Fränkel an Robert Mächler 22. März 1955, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-MACHL.

11 Vgl. Fredi Lerch: Spittelers Nobelpreis. Serie in 3 Teilen, in: Journal B (2019), https://journal-b.ch/artikel/spittelers-nobelpreis-1-fraenkel-taucht-auf/ (zuletzt 19. 2. 2024).

12 Vgl. zu Aufbau und Geschichte der Keller-Edition besonders Walter Morgenthaler et al. (Hg.): Herausgeberbericht. Register, Zürich 2013 (Gottfried Keller. Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, Bd. 32), S. 33–39; Erwin Marti/Hans-Ulrich Grunder (Hg.): Partisan für die Menschenrechte, Zürich 2018 (Carl Albert Loosli 1877–1959, Bd. 3.2), S. 299–326 (ein weiteres Kapitel zu Fränkel auf S. 427–450).

13 Der Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Fränkel und den Töchtern Spittelers ist

ausgeübt, die Spitteler-Dokumente, die sich bei ihm befanden, dem Departement des Innern zu überlassen. Der Zugang zum Nachlass war ihm verwehrt, und auch von der Keller-Edition wurde Fränkel 1942 nach zermürbenden juristischen Streitigkeiten abgedrängt – nach 17 vollendeten Bänden. In beiden Fällen wurden Ressentiments gegenüber dem ‹ausländischen› (in Wahrheit seit 1919 eingebürgerten) ‹Emporkömmling› greifbar. Die Kampagnen gegen Fränkel hatten handfeste Auswirkungen auf seine akademische Karriere: 1919 war er auf Empfehlung Spittelers zum ausserordentlichen Professor an der Universität Bern ernannt worden, doch alle seine späteren Bewerbungen auf Lehrstühle scheiterten. Bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er für ein verhältnismässig geringes Gehalt und war, trotz zahlreichen sehr dankbaren und engagierten Studierenden, zu denen Walter Benjamin gehörte, im Vergleich mit Lehrstuhlinhabern wie Emil Ermatinger oder Robert Faesi und ihren institutionellen Netzwerken marginalisiert. Nach vielen Jahren Publikationstätigkeit, die auch im Schatten der Auseinandersetzungen stand und oft die Form von Streit- und Verteidigungsschriften annahm, starb Fränkel im Jahr 1965 ohne das Lebensprojekt der Spitteler-Biografie vollendet zu haben.[14]
Die Streitfälle Spitteler und Keller standen im Kontext der als Geistigen Landesverteidigung institutionalisierten Kulturpolitik und Leitideologie der Schweiz zur Zeit des Zweiten Weltkriegs (und später des Kalten Kriegs). Autoren wie Gottfried Keller und Carl Spitteler wurden zu potenziellen ‹Nationaldichtern›, deren Werk von Germanisten in Anschlag gebracht wurde, um die Eigenständigkeit der Schweiz zu betonen. So geriet auch Fränkel als Keller-Editor und Spitteler-Freund und -Vermittler ins Kreuzfeuer. Die Geistige Landesverteidigung als Besinnung auf vermeintlich ‹schweizerische Werte› war ohnehin in einem Wechselspiel aus Abgrenzung und Annäherung gegenüber dem Nationalsozialismus befangen, das später fast vollständig zugunsten des Mythos der widerständigen Schweiz verdrängt wurde. Man insistierte auf der politischen Unabhängigkeit, vertrat jedoch gleichzeitig ein Kulturideal, das in vielem mit dem der völkisch-nationalen Ideologie übereinstimmte, und übernahm auch deren Ausschlussmechanismen, betrieb selber eine Ausgrenzung von Emigrant:innen und Jüd:innen, wie Ursula Amrein eindrücklich nach-

kürzlich Magnus Wieland nachgegangen; er hat gezeigt, dass sie nicht zuletzt auf den Einfluss von Eugen Diederichs zurückzuführen ist. Der Verleger agitierte gegen Fränkel, der in Sachen Spitteler hart mit ihm verhandelt hatte. Vgl. Magnus Wieland: Front gegen den Juden, in: Republik (2021), www.republik.ch/2021/07/15/der-gecancelte-jude (zuletzt 19. 2. 2024).

14 Vgl. dazu Joanna Nowotny: Die Suche nach der Spitteler-Biografie, in: Jael Bollag et al. (Hg.): Carl Spitteler und sein Netzwerk. Neue Perspektiven in Wort und Bild, Zürich 2024, S. 151–156.

gewiesen hat.[15] Das «unschweizerische[] Gedankengut», dessen Abwehr in der Kulturbotschaft von 1938 gefordert wurde,[16] konnte mit nationalsozialistischen Ideologemen gefüllt werden – oder für eine als jüdisch, grossstädtisch und avantgardistisch vorgestellte Emigration stehen, und so konnte die Denkfigur auch gegen einen als ‹fremd› stigmatisierten Intellektuellen wie Fränkel eingesetzt werden. Die Geistige Landesverteidigung habe sich «dem Völkischen […] völkisch» widersetzt, wurde dieser Widerspruch in den Sechzigern durch Max Frisch auf den Punkt gebracht.[17]

Und «völkisch» waren weite Kreise der Schweizer Germanistik tatsächlich unterwegs, sowohl in ihrem Engagement gegen Fränkel als auch ganz allgemein:[18] Robert Faesi, Professor an der Universität Zürich, agitierte erstens gegen Fränkel in Sachen Spitteler und behauptete in einer öffentlichen Auseinandersetzung in der Zeitung *Der Bund*, dass «Bernergeist» und «Fränkelgeist» nicht eine Faser gemeinsam hätten.[19] So positionierte er sich zugleich im Feld der Spitteler-Forschung, und nach Fränkels Verdrängung erhielt er zusammen mit den Philologen Gottfried Bohnenblust und Wilhelm Altwegg den Auftrag, die von der Schweizerischen Eidgenossenschaft veranlasste Spitteler-Gesamtausgabe herauszugeben. Seine Fränkel-Gegnerschaft entsprach damit auch handfesten (kultur-)ökonomischen Interessen und diente dem Ausschluss eines als ‹unbernisch› Gebrandmarkten aus dem Feld, das Faesi selber besetzen wollte, ein für Fränkels Marginalisierung typischer Mechanismus. Zweitens sind Faesis theoretische Texte geprägt durch eine völkisch-nationale Rhetorik. Schon in den frühen Zwanzigern schrieb er in *Gestalten und Wandlungen schweizerischer Dichtung* von der «völkische[n] Eigenart» des «schweizerischen Schrifttums», die sich auch in Keller äussere, denn sein Werk wurzle tief in der «Muttererde»[20] «unserer Volks- und Staatsgemeinschaft».[21] Und auch Spittelers «Göttergeschlecht» im Versepos *Olympischer Frühling*, für das der Dichter durch das Wirken Fränkels ja den Nobelpreis des Jahres 1919 erhielt,

15 Vgl. Ursula Amrein: «Los von Berlin!» Die Literatur- und Theaterpolitik der Schweiz und das ‹Dritte Reich›, Zürich 2004.

16 Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der Schweiz. Kulturwahrung und Kulturwerbung vom 9. 11. 1938, in: Bundesbl. 90, 1938, Bd. 2, S. 985–1053, hier S. 996.

17 Zit. n. Amrein: «Los von Berlin», S. 132.

18 Das erste Standardwerk zum Thema ist Julian Schütts Studie *Germanistik und Politik*, die auch erstmals Fränkel ein grosses Kapitel widmete: S. 177–204.

19 Robert Faesi: Antwort an Jonas Fränkel, in: Der Bund, 4. Januar 1933, S. 1 f.; zit. n. Schütt: Germanistik und Politik, S. 194.

20 Robert Faesi: Gestalten und Wandlungen schweizerischer Dichtung. Zehn Essays, Zürich/Leipzig/Wien 1922, S. 22.

21 Ebd., S. 256.

stamme von der «robusten Schweizerrasse» ab.[22] Es entbehrt nicht einer tragischen Ironie, dass im Nachlass belegt werden kann, wie gerade die definitive Fassung des *Olympischen Frühlings* durch Spittelers Zusammenarbeit mit Fränkel geprägt ist. Für Faesi aber sind die Dinge klar: Spitteler ist urschweizerisch und Teil der eisig-*weissen* «großen zentralen Hochalpenkette unseres modernen Schrifttums» aus Gotthelf, Keller, Meyer und Spitteler[23] – eine topische Aufzählung, die Fränkel übrigens später in seiner Schrift *Gottfried Kellers politische Sendung* (1939) eins zu eins reproduzierte.[24]

Im Katalog der Landesausstellung von 1939 wurde Faesi noch deutlicher, wie Amrein gezeigt hat. Er schrieb, dass mit dem «Schlagwort von ‹Blut und Boden›» in der Schweiz nicht «geworben zu werden» brauche; «solche Mächte sind uns die tatsächlichen und selbstverständlichen Grundlagen der Kultur».[25] Amrein hat sich auch mit Emil Ermatinger beschäftigt, von der Keller-Nachlassverwaltung als Herausgeber der kritischen Edition vorgesehen, bis Fränkel seine Keller-Biografie und Briefbände 1916 scharf und kenntnisreich kritisierte: In *Das dichterische Kunstwerk* (dritte Auflage von 1939) wertete Ermatinger eine urbane, technisierte, avantgardistische Moderne ab und kodierte sie als jüdisch. Er schreibt, dass «jüdische Schriftsteller» den «deutsche[n] Roman wie die deutsche Lyrik» «mit geschlechtlichen oder verdauungsphysiologischen Unflätigkeiten aller Art beschmutzt» hätten,[26] und begrüsst in diesem Kontext den Nationalsozialismus als Überwindung dieser dekadenten Moderne. Ermatinger-Schüler Emil Staiger wiederum, der Fränkel ebenfalls in der Presse attackierte,[27] qualifizierte in den Worten Amreins «die Literaturpolitik des ‹Dritten Reichs› als Einlösung eines Programms, das sich im Zeichen des Gültigen gegen das bloss Interessante wende und sich darin dem ‹Willen zur Gemeinschaft› verpflichtet zeige. Von dieser Zielsetzung her rechtfertigte sich für ihn eine Gleichschaltung der Literatur, mit der die ‹politischen und rassischen Fremdkörper› ausgeschieden» werden.[28]

22 Ebd., S. 34.
23 Ebd., S. 29.
24 Vgl. Jonas Fränkel: Gottfried Kellers politische Sendung. Zürich/New York 1939, S. 14. An anderer Stelle wäre die komplexe Weise zu analysieren, in der Fränkel in *Gottfried Kellers politische Sendung* einerseits an den Diskurs der Geistigen Landesverteidigung anschliesst, diesen andererseits aber auch unterläuft rsp. für seine eigenen Anliegen fruchtbar macht.
25 Zit. n. Amrein: «Los von Berlin!», S. 192.
26 Emil Ermatinger: Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte, Leipzig/Berlin ³1939, S. 142 ff.; zitiert nach und analysiert bei Amrein: «Los von Berlin!», S. 186.
27 Vgl. Emil Staiger: Die kritische Ausgabe des «Martin Salander», in: Schweizer Monatshefte 24.6 (1944), S. 380 f.
28 Amrein: «Los von Berlin!», S. 194.

Fränkels Nachlass belegt, dass er, der Ordinarien wie Faesi und Ermatinger gegenüber in den Streitfällen Spitteler und Keller auf verlorenem Posten stand, mit allen Mitteln auf deren Verstrickung in die nationalsozialistische Ideologie aufmerksam zu machen suchte. Im April 1939 schrieb er an die Redaktion der *Schweizer Zeitung am Sonntag*, einer antifaschistischen, von Fritz Lieb, Eduard Behrens, Hermann Aeppli und Louis Moor gegründeten Zeitschrift, die sich vehement gegen Antisemitismus und Nazismus richtete und schon im Juni desselben Jahres verboten wurde.[29] Ohne Fränkels Namen zu nennen, solle die Zeitschrift bitte davon berichten, dass die Professoren Faesi, Ermatinger und weitere Schweizer Germanisten an einer Goethe-Feier in Weimar im Jahr 1935 als Ehrengäste «Heil Hitler!» gerufen und «Huldigungstelegramme an den ‹Führer des deutschen Volkes›» abgesendet hätten.[30] Weiter in die Enge getrieben, brachte Fränkel denselben Punkt später in seiner Verteidigungsschrift *Spittelers Recht* (1946) unter seinem eigenen Namen vor.[31]

Faesis Gegenüberstellung von «Bernergeist» und «Fränkelgeist» ist typisch für die Rhetorik, die gegen Fränkel in Anschlag gebracht wurde. Es werden Ausschlüsse konstruiert und Fränkel wird als qua Herkunft unfähig dargestellt, Schweizer Kulturgut angemessen zu vermitteln – sein Anspruch auf eine entsprechende Rolle wird als Anmassung gegeisselt. Vor explizitem Antisemitismus gegen Fränkel nehmen sich die Herren Professoren in Acht; er schwingt bei Faesi und Ermatinger mit ihrer fehlenden Distanz gegenüber oder sogar Sympathie für die nationalsozialistische Ideologie nur mit, entspricht damit der typisch ‹helvetischen› Spielart, tritt «leiser», «versteckter, tabuisierter»[32] auf als seine deutsche Variante.

Manch andere Angriffe hingegen zeugen nicht von solchen Hemmungen (oder zumindest von der Schläue, sich in öffentlichkeitswirksamen medialen Äusserungen von explizit antisemitischen Entgleisungen fernzuhalten). Schon 1912 und damit vor seinen Hauptaktivitäten für Spitteler und Keller wurde Fränkel als «Literaturjude[]» oder «hergewehter Asiate»[33] diffamiert: «Ein Jude uns unsere grossen Dichter vermitteln! Merci vielmals!», war in

29 Vgl. zur SZ am Sonntag Bruno Jahn (Hg.): A–L, München 2005 (Die deutschsprachige Presse. Ein biographisch-bibliographisches Handbuch, Bd. 1), S. 72 f., hier S. 73, s. v. ‹Behrens, Eduard›.

30 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Jonas Fränkel an die Redaktion der SZ, 25. April 1939, Signatur SLA-Fraenkel-D-5-LIT.

31 Jonas Fränkel: Spittelers Recht. Dokumente eines Kampfes, Winterthur 1946, S. 22.

32 Marlen Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer. Identitätsbilder und Geschichten des Selbst in der schweizerisch-jüdischen Presse der 1930er Jahre, Köln/Weimar/Wien 2013, S. 23 f.

33 Zit. n. Charles Linsmayer: Jonas Fränkel, in: ders.: Literaturszene Schweiz. 157 Kurzporträts von Rousseau bis Gertrud Leutenegger, Zürich 1989, S. 118 f.

der Basler Zeitschrift *Der Samstag* zu lesen.[34] Die Diskriminierung operiert hier mit Bildlichkeiten und einem Vokabular, das Fränkel explizit als nicht *weiss* zeichnet, und steht damit wie einleitend angeführt in einer langen Tradition: Jüd:innen wurden wahlweise als ‹Orientalen› aus der ‹weissen Rasse› ausgeschlossen, oder eben als ‹Asiaten› gleich vollends in den Osten verbannt. Dies geschieht zum Beispiel in Lothrop Stoddards Bestseller *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* (1920), ein zentrales Werk einer Eugenik-Bewegung, die die ‹weisse Rasse› gegen People of Color unter anderem aus den (zum Teil ehemaligen) Kolonien und den aufsteigenden Industrienationen China und Japan zu ‹verteidigen› suchte (wobei alle ‹nicht-nordischen Rassen› für Stoddard problematisch waren, also etwa auch «Alpines» und «Mediterraneans»). Für Stoddard gehörte ‹der Jude› explizit zu den «Asiatic elements», die die Qualität der ‹weissen Rasse› minderten.[35]

Eine wahrhafte Welle ausdrücklich und unumwunden antisemitischer Anfeindungen ereilte Fränkel, als er Kellers Werk in den Dreissigern in Bezug zur aktuellen politischen Situation und zum nationalsozialistischen Regime in Deutschland setzte. In der Einleitung des vierzehnten Bands seiner Keller-Ausgabe brachte er 1936 eine Bemerkung über die deutschen «Konzentrationslager» unter;[36] weiter hielt Fränkel Vorträge, die wenige Jahre später als *Gottfried Kellers politische Sendung* (1939) gedruckt erschienen. Er dachte ausgehend von Kellers Leben und Werk über das Verhältnis der Schweiz zu Deutschland nach und verdammte den als Krankheit imaginierten Nationalsozialismus,[37] diese «gedankliche[] Pest», mit einer Deutlichkeit, die für die vermeintlich neutrale Schweiz heikel war.[38]

Als Reaktion wurde fast obsessiv darauf insistiert, dass Fränkel nicht Schweizer sei und sich solche Verlautbarungen nicht erlauben dürfe. Walter

34 Charles Linsmayer: Anmerkungen zur Spittelerrezeption und zum Fall Fränkel, in: Quarto 4/5 (1995), S. 162–168, hier S. 164.

35 Theodore Lothrop Stoddard: The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy, New York 1921, S. 165: «Our country, originally settled almost exclusively by Nordics, was toward the close of the nineteenth century invaded by hordes of immigrant Alpines and Mediterraneans, not to mention Asiatic elements like Levantines and Jews. As a result, the Nordic native American has been crowded out with amazing rapidity by these swarming, prolific aliens, and after two short generations he has in many of our urban areas become almost extinct.»

36 Jonas Fränkel: Einleitung zu Gottfried Keller. Gedichte 1846, Bern/Leipzig 1936 (Gottfried Keller. Sämtliche Werke, Bd. 14), S. XV f.

37 Eine solche Bildsprache entbindet natürlich die ‹Opfer› dieser Krankheit bis zu einem gewissen Grad ihrer Verantwortung. In den Dreissigern imaginiert auch die Schweizer jüdische Presse den Antisemitismus gerne als Krankheit, die der Schweiz wesensfremd bleibe. Vgl. Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer, S. 250 f.

38 Fränkel: Gottfried Kellers politische Sendung, S. 32. Er prangerte auch die «ruchlose[]» deutsche «Propaganda» in Schweizer Medien an, die «mit wohlwollender Beihilfe unserer Behörden» erfolge. Ebd., S. 116 f.

Muschg, damals Nationalrat des Landesrings der Unabhängigen, der von Detailhändler und Gründer der Migros Gottlieb Duttweiler ins Leben gerufenen Partei, schrieb in einem Gutachten über die Spitteler-Affäre 1943, dass sich Fränkel in Sachen Keller «in einer für schweizerisches Empfinden unerträglichen Weise in den Vordergrund gedrängt»[39] und «ausserdem Keller zu einer politischen Agitation gegen das Dritte Reich missbraucht» habe.[40] Bei seinen Gegnern sei nirgends Antisemitismus im Spiel, auch wenn «der Mann» sich vielleicht «wirklich deshalb so unmöglich» aufführe, «weil er galizischer Jude & ausserdem mit den Defekten eines abnorm Schwerhörigen behaftet» sei. Muschg verschränkt in quasi mustergültiger, heute intersektional genannter Weise die Diskriminierung gegen Fränkel als Jude und als Mensch mit Behinderung und der Widerspruch zwischen Gehalt und Performanz der Äusserung – Antisemitismus wird abgestritten, indem man zutiefst antisemitische Äusserungen macht – ist eklatant. Der Zürcher Erziehungsdirektor Karl Hafner wiederum, der aufgrund der Finanzierung der Keller-Ausgabe durch den Zürcher Regierungsrat in die Affäre verwickelt war, formulierte den Vorwurf gegen Fränkel, er «benutze den Namen Gottfried Kellers», um seiner «Antipathie gegenüber dem heutigen Deutschland unbeherrschten Ausdruck zu geben». Wegen dieser «hebräische[n] Bosheit» laufe man Gefahr,[41] dass Deutschland den Vertrieb der Ausgabe blockiere (ein deutscher Verlag hatte sich schon 1935 geweigert, Fränkels Keller-Ausgabe anzuzeigen, denn der Herausgeber sei «Nichtarier», weswegen «keine Aussicht» bestünde, «dass diese in Deutschland Abnehmer findet»).[42]

39 Dieses Schweizer Stereotyp wird teilweise auch in der Schweizer jüdischen Presse bedient, in der ein Unterschied zwischen den ‹aufdringlichen› und ‹lauten› deutschen Juden und den Schweizer Juden konstruiert wird, ein Versuch, sich selber in der Zeit der Geistigen Landesverteidigung gegen Anfeindungen zu schützen. Vgl. Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer, S. 265–267.

40 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Gutachten Walter Muschg, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-d-2-MUSCHG (als Durchschlag im Nachlass erhalten); Fränkel zitiert daraus in *Spittelers Recht*, S. 166 f. Vgl. Schütt: Germanistik und Politik, S. 289. Anm. 175 weist darauf hin, dass das Gutachten Fränkel «von einem ihm wohlgesinnten LdU-Intimus zugespielt» wurde, also einem Vertrauten des Landesrings der Unabhängigen, und verzeichnet die Stellen im Briefwechsel Fränkel–C. A. Loosli, an denen vom Gutachten die Rede ist.

41 Alle Hafner-Zitate aus: Protokoll des Regierungsrates 1941, Sitzung vom 6. November 1941, S. 7; zit. n. Schütt: Germanistik und Politik, S. 189 f.

42 Zit. n. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Benteli an Jonas Fränkel, 16. September 1935, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-d-1-BENT; der deutsche Verlag hiess Teubner. In einem Brief (12. 11. 1935) an die Redaktion der NZZ spekuliert Fränkel darüber, dass die Weisung zu dieser Ablehnung eher aus «Zürich als […] Berlin» gekommen sei, da Emil Ermatinger mit der Zeitschrift eng verbandelt sei. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Fränkel an NZZ, 21. November 1935, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-b-NZZ.

Fränkel vermerkte in seinem Material alle antisemitischen Äusserungen, versah sie mit roten Ausrufezeichen, legte Dossiers an, die sich etwa mit dem *Schweizer Antisemitismus* beschäftigen – so der Titel einer Sammlung von Zeitungsartikeln, die sich unter anderem um die Schweizer Flüchtlingspolitik drehen. Später, in einem autobiografischen Versuch aus dem Jahr 1949, spricht Fränkel unumwunden davon, dass er von seinem «großen Gottfried-Keller-Werke» «auf den Druck der Zürcher Nazis verdrängt» worden sei,[43] und in einem Brief an seinen Freund Ernst Feder, einen jüdischen Schriftsteller, der im Exil in Brasilien lebte, schrieb er 1955:

> Man hat mir das Werk, an das ich die Arbeit eines halben Lebens gewendet, entrissen, weil ich im Jahre 1939 eine Schrift *Gottfried Kellers politische Sendung* veröffentlicht hatte, deren Inhalt sich gegen den Nationalsozialismus richtete. Da während des Krieges in der Schweiz Politiker wie Wissenschaftler, besonders Vertreter der deutschen Literaturwissenschaft sich ein warmes Plätzchen im künftigen Europa Hitlers sichern wollten, so musste eben der unbequeme jüdische Antihitlermann ausgeschaltet werden.[44]

Fränkels Selbstbild

Der «unbequeme jüdische Antihitlermann» – die erfahrene Diskriminierung wirkt zurück auf Fränkels Selbstbild. Als Jude verstand er sich auch nach seiner Abkehr von rabbinischen Ambitionen sein ganzes Leben lang: Er bezeichnete sich in einem Briefentwurf an Spitteler aus dem Jahre 1914 explizit als «kosmopolitischer Jude» mit dementsprechend offenen Ansichten,[45] und er und Erika Fränkel nannten ihren jüngsten Sohn 1929 Salomo, eine klar jüdisch markierte Namenswahl, die den stärksten Widerspruch der Schwiegereltern Wilisch erregte.[46] Sein Selbstverständnis als Schweizer und Jude ist Gegenstand verschiedener Reflexionen, nicht zuletzt, weil beide Zuschreibungen problematisch waren: Fränkel war konfrontiert mit Menschen, die einem Juden die Zugehörigkeit zur Schweizer Kultur prinzipiell abstritten;

43 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Autobiografische Skizze, geschrieben im Sommer 1949, Signatur SLA-Fraenkel-D-3-FRAE, S. 2.

44 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Jonas Fränkel an Ernst Feder, 9. September 1955, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-FEDE.

45 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Briefentwurf an Spitteler, 30. Dezember 1914, Signatur SLA-Fraenkel-D-1-B-FRAE. Der Kontext der Bemerkung ist, dass Fränkel gegen seinen engen Freund C. A. Loosli Partei dafür ergriff, dass jeder, der «sich als Schweizer fühlt, als Mitglied» in den Schweizerischen Schriftstellerverein solle eintreten können, die erste Autorenvereinigung der Schweiz. Es ist unklar, ob der Entwurf je abgeschickt wurde.

46 Vgl. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-a-SALO.

und dieselben, wahrscheinlich sogar breitere Kreise, betrachteten einen eingebürgerten Osteuropäer ganz sicher nicht als Schweizer.

In einem Notizbuch bezog sich Fränkel zur Zeit des Zweiten Weltkriegs auf die Vorstellung eines doppelten Orts, um diese prekäre Gemengelage aufzulösen. Der doppelte Ort bezeichnet die Tatsache, dass Schweizer Schreibende sich einerseits auf die Nation Schweiz, andererseits auf die Kulturräume ihrer jeweiligen Sprachen beziehen.[47] Diese «doppelte[] Verortung» der Schweizer Literatur steht, in den Worten Amreins, «dabei stellvertretend für eine Nation, die politisch erfolgreich verschiedensprachige Landesteile zu integrieren vermochte und die zugleich den kulturellen Austausch mit den angrenzenden Staaten pflegt».[48] Fränkel notiert: «Das Problem: *Jude und Schweizer.* Was dem Schweizer eigentümlich ist: sein Doppelsinn, der Kultur nach Deutscher oder Franzose oder Italiener, der Nationalität nach Schweizer – es ist in beispielhafter Weise ausgeprägt beim Juden (was aber der Schweizer nicht begreift!). Der Jude kann ein ebenso guter, vielleicht sogar besserer Schweizer sein wie einer, dessen Vorfahren bei Sempach gekämpft haben, *und* zugleich Jude.»[49] Der Gelehrte insistiert auf seiner Zwischenposition, auf einem jüdisch-schweizerischen doppelten Ort und auf einer Identität ‹mit Bindestrich›.[50] Damit schliesst er einerseits an Positionen an, die, wie Oehler Brunnschweiler gezeigt hat, in der schweizerisch-jüdischen Presse in den Dreissigern verbreitet waren: «Es wird beschworen und erinnert, dass die jüdische Minderheit gleichwertiger und gleichberechtigter Teil der Schweizer Nation sei und dass man innerhalb dieses ‹multiethnischen Gebildes›, in diesem ‹einig Volk von Brüdern› problemlos patriotischer Schweizer *und* guter Jude sein könne.»[51] Fränkel geht allerdings weiter: Überraschend ist im Notizbuch die Übertragung der spezifisch jüdischen kulturellen Hybridität auf die Situation ‹der Schweizer› überhaupt. Eine solche Zuschreibung ist relativ einmalig,[52] eine

47 Vgl. dazu u. a. Peter von Matt: Zirkelexistenzen. Die doppelte Heimat der Schweizer Literatur, in: Beat Schläpfer (Hg.): Swiss Made. Die Schweiz im Austausch mit der Welt. Ein Projekt zum 150-jährigen Bestehen des Schweizerischen Bundesstaates 1998, Zürich 1998, S. 93–100.

48 Ursula Amrein: Phantasma Moderne. Die literarische Schweiz 1880 bis 1950, Zürich 2007, S. 11.

49 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Notizbuch: Blindband Keller-Edition, Signatur SLA-Fraenkel-C-1-c-04; Herv. i. O.

50 Der mittlerweile in vielen Kontexten genutzte Begriff der ‹Bindestrich-Identität› stammt ursprünglich von Martin Bronfenbrenner, der die «Hyphenated Americans» in den USA zum Gegenstand seiner wirtschaftlich ausgerichteten Untersuchungen machte. Martin Bronfenbrenner: Hyphenated Americans. Economic Aspects, in: Law and Contemporary Problems 45.2 (1982), S. 9–27.

51 Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer, S. 389; Herv. i. O.

52 In der Schweizer jüdischen Presse wird das Dilemma der ‹doppelten Verortung› eher

aufschlussreiche Übertragung eines kulturell-literarischen Diskurses auf das Empfinden eines mehrfach Marginalisierten.[53] Fränkel konstruiert eine überraschende Verwandtschaft zwischen Schweizer:innen und Jüd:innen, die beide als kulturell hybrid im Sinne Homi K. Bhabhas begriffen werden, «a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy».[54]

Fränkels Erörterungen zum «Doppelsinn» von Juden und Schweizern sind durch die Arbeit an *Kellers politische Sendung* beeinflusst. Einer der Kapiteltitel, «Schweizer *und* Deutscher», einem Keller-Gedicht entnommen,[55] erinnert ebenso an Fränkels Reflexionen im Notizbuch wie ein Keller-Zitat aus der gleichen Schrift, das in Fränkels Eintrag in minimaler Variation wiederkehrt: «Wenn ein Ausländer die schweizerische Staatseinrichtung liebt, wenn er sich glücklicher fühlt bei uns als in einem monarchischen Staate, wenn er in unsere Sitten und Gebräuche freudig eingeht und überhaupt sich einbürgert, so ist er ein so guter Schweizer als einer, dessen Väter schon bei Sempach gekämpft haben.»[56] An anderer Stelle von *Kellers politische Sendung* denkt Fränkel über die Spaltung der Schweizer Identität nach, und man könnte diese Reflexionen fast eins zu eins auf den Problemzusammenhang «Jude und Schweizer» übertragen: «Damit ist der Zwiespalt in der Brust des Dichters – wie jedes kulturinteressierten Deutschschweizers – bedingt: auf der einen Seite das Bewusstsein des Andersseins, auf der anderen das Gefühl

gelöst, indem «das ‹Jüdische› im Selbstbild zu einer rein religiösen Angelegenheit und die Juden in der Schweiz als Schweizer jüdischen Glaubens verhandelt» werden. Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer, S. 263.

53 Man könnte hier bloss eine Strategie einiger weniger kulturzionistischer Publikationen der Dreissiger als bis zu einem gewissen Grad verwandtes Argumentationsmuster nennen: Die Bindung der Deutschschweizer:innen an Deutschland, der Romands an Frankreich sei vergleichbar mit der Bindung der Jüd:innen an Palästina respektive an eine jüdische Renaissancebewegung und bringe Jüd:innen damit nicht «in einen inneren Konflikt mit» ihrer «nationalen Zugehörigkeit zur Schweiz». Oehler Brunnschweiler: Schweizer Judentümer, S. 289. Vgl. die Thematik allgemein in ebd., S. 288–291. Hier stand allerdings jeweils die Frage im Zentrum, ob man jüdischer Bürger eines Landes und gleichzeitig Zionist sein könne – Fränkel hingegen argumentiert mit der Zugehörigkeit zu einer breiter verstandenen jüdischen Kultur überhaupt.

54 Homi K. Bhabha: The Location of Culture, London/New York 1994, S. 4.

55 Fränkel: Gottfried Kellers politische Sendung, S. 29; Herv. i. O. In der sehnsuchtsvollen Gedichtzeile steht das lyrische Ich am Rhein und darf «Schweizer […] *und* Deutscher sein». Zusammen mit der Schlusszeile «Du stiller Ort am Rhein – fahr hin!» deutet Fränkel das Gefühl der Einheit zwischen dem Schweizerischen und dem Deutschen freilich als illusorisch; «doch das bloße Auftauchen eines deutschen Grenzwächters, als des sichtbaren Vertreters deutscher Wirklichkeit, ernüchtert ihn und läßt ihn die Kluft erkennen, die den Schweizer vom Deutschen trennt.» Ebd., S. 34 f.

56 Ebd., S. 19 f.

geistigen Verbundenseins.»[57] Anhand von Keller – und Spitteler[58] – dachte Fränkel also über seine Position und seine Identität als Jude nach und eignete sich dabei Denkfiguren an, die konstitutiv sind für das Sprechen über Schweizer Schriftgut. Er deutete Begriffe und Konzepte der Mehrheitsgesellschaft um und erschuf so einen diskursiven Schwellenraum.

Die Utopie der schweizerisch-jüdischen Doppelidentität wird jedoch zunehmend prekär, was Fränkels Gefühl, einer *jüdischen* Gemeinschaft anzugehören, verstärkt zu haben scheint – die perfekte Waage «Jude *und* Schweizer» kippt in eine Richtung, es entsteht eine «hierarchy». In den Worten der autobiografischen Skizze aus den Vierzigern «erwachte» in Fränkel Jahrzehnte nach seinem «plötzliche[n] schmerzliche[n] Bruch» mit dem «religiösen» – das Wort ist von Fränkel später handschriftlich eingefügt worden – Judentum, «in dem ich so tief stak, mit dem ich durch Traditionsbande verbunden war, […] wieder das Gefühl der Verbundenheit mit den Ahnen und dem verfolgten Stamme, zugleich der Stolz ihm anzugehören».[59] Eine Rolle wird hier auch die tragische Familiengeschichte gespielt haben: Von seinen fünf Schwestern überlebten nur zwei die Kriegszeit durch Flucht in die USA.[60] In einem Brief an den Schriftsteller Rudolf Jakob Humm insistierte Fränkel 1950 darauf, dass er zwar mit dem «Talmud», das heisst für ihn: der «kirchlichen Gemeinschaft», gebrochen habe, aber nicht mit seiner «Abstammung, die zu ignorieren töricht und die zu verleugnen Feigheit wäre».[61] Wenn der Begriff ‹Judentum› oft im engeren Sinn religiöse Aspekte bezeichnet, so bezieht sich Fränkel hier auf ein ethnisches und historisches Verständnis jüdischer Identität – Judentum ist nicht oder nicht nur eine Glaubensgemeinschaft, sondern ein in der familiären Geschichte gegebenes Faktum ebenso wie der Grund für äusseren Druck, der seine Verleugnung erst zur «Feigheit» werden lässt. Und als ihm ein Bekannter rät, inmitten der Keller-Streitigkeiten seinen Kopf

57 Ebd., S. 33.

58 An einem anderen Ort wäre die vielfache und komplexe Bezugnahme von Fränkel auf den berühmten Vortrag zu analysieren, den Spitteler 1914 vor der Neuen Helvetischen Gesellschaft hielt: *Unser Schweizer Standpunkt*. Spitteler insistierte angesichts der Spannungen, die der Weltkrieg in der Schweiz auslöste, auf der Schweizer Neutralität, dem inneren Zusammenhalt trotz Differenzen und der Abgrenzung von Deutschland und Frankreich trotz Kulturverwandtschaft.

59 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Autobiografische Skizze für Emil Ludwig, 1946, S. 1.

60 Fränkel bemühte sich bei der schweizerischen Fremdenpolizei in diesen Fällen «dringender Natur» – so das Gesuch – vergeblich um Einreisebewilligungen. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Brief von Jonas Fränkel an die Eidgenössische Fremdenpolizei vom 2. September 1942 (informell gestelltes Gesuch), Signatur SLA-Fraenkel-B-2-EID. Vgl. Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-EINW.

61 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Jonas Fränkel an Rudolf Jakob Humm, 25. September 1950, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-HUMM.

unten zu halten, da seine «vermeintlichen Gegner» zwar «gewiss keine Antisemiten» seien, aber doch wie alle Schweizer «Zweifel in der Beurteilung der jüdischen Menschen» hätten,[62] schrieb Fränkel scharf zurück:

> Gerade *weil* ich Jude bin, wär es nicht nur feig, sondern *unverantwortlich*, wollte ich die Anschuldigungen des Zürcher Regierungsrates auf sich beruhen lassen und mich damit trösten, dass eine spätere Zeit mir gerecht würde. Gerade als Jude, der in dieser ‹verruchten Zeit› lebt, darf ich mich nicht mit diesem Trost zufrieden geben, sondern habe *die Pflicht*, mit allen Mitteln dagegen anzukämpfen, dass Lügen und öffentliche Verleumdungen und Anzweiflungen der Reinheit meines Wirkens im Dienste der schweizerischen Literatur in der Oeffentlichkeit Fuss fassen.[63]

Fränkels Worte erinnern hier in einer konkreten Bedrohungssituation an Gedanken, die der jüdische Philosoph Hermann Levin Goldschmidt im Jahr 1954 in der Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebunds formulierte: Judentum bestimmte er dort nicht nur als «eine Erinnerung», ein «Wissen» und «Schicksal», sondern auch als Selbstbewährung und Selbstbehauptung in einer immer wieder feindlichen Umwelt,[64] damit als Entscheidung. In Briefen ergreift Fränkel dezidiert als Jude das Wort zu einer Zeit, in der viele Schweizer Jüd:innen eine «konstante Überbetonung der eigenen ‹Gleichheit›» betrieben, in den Worten von Hanna Zweig-Strauss,[65] und damit die Strategie wählten, möglichst nicht aufzufallen. Fränkel freilich war diese Möglichkeit durch die Agitation gegen ihn ohnehin genommen. Die Verfolgung und der stigmatisierende Blick der Schweizer Mehrheitsgesellschaft ‹machten› ihn insofern wieder stärker ‹zum Juden›, wie man mit Jean-Paul Sartres *Réflexions sur la question juive* (1946) sagen könnte – wobei das Judentum für den ehemaligen angehenden Rabbinerschüler natürlich auch einen kulturellen und gemeinschaftlichen Gehalt repräsentierte und nicht nur durch Negation und Antisemitismus definiert war, wie es in Sartres Werk geschieht.[66]

62 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Hans Bluntschli an Fränkel, 7. Dezember1941. Dossier *Interpellation Hunziker*, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-d-2-INTER.

63 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Fränkel an Hans Bluntschli, 8. Dezember 1941. Dossier *Interpellation Hunziker*, Signatur SLA-Fraenkel-B-4-d-2-INTER; Herv. i. O.

64 Hermann Levin Goldschmidt: Fragen jüdischer Kulturarbeit in der Schweiz, in: Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (Hg.): Festschrift zum 50jährigen Bestehen, Basel/Zürich 1954, S. 143–152, hier S. 144.

65 Hanna Zweig-Strauss: Saly Mayer (1882–1950). Ein Retter jüdischen Lebens während des Holocaust, Köln 2007, S. 23.

66 Rybalka hat 1999 systematisch die Rezeption des Texts und auch die Kritik an ihm von jüdischer Seite erfasst: Michel Rybalka: Publication and Reception of *Anti-Semite and Jew*, in: October 87 (1999), S. 161–182. Vgl. auch die weiteren Beiträge in diesem Heft, das exklusiv

Als Jude *und* Schweizer wurde Fränkel die Daseinsberechtigung so gründlich aberkannt, dass er im Alter ohne Trost vor den «Trümmern seiner Lebensarbeit» stand.[67] Für Veröffentlichungen in späteren Jahren sei ihm «höchstens ein kleines jüdisches Blättlein» zur Verfügung gestanden; «sofern ich etwas zu sagen habe, was jüdische Belange berührt – und das ist selten».[68] Im Lichte solcher Briefstellen präsentieren sich auch einzelne Texte Fränkels noch einmal neu – schon Aufsätze wie *Carl Spitteler und der Geist der hebräischen Sprache* (1935) und *Gottfried Keller und die Juden* (1937; 1962) mögen in ihrer thematischen Ausrichtung nicht nur persönlichem Interesse, sondern auch der pragmatischen Suche nach Veröffentlichungsorten geschuldet gewesen sein.

Fazit – Der ‹Fall Fränkel› im Kontext der *Critical Whiteness Theory*

Um zusammenzufassen: Fränkel hatte zeitweise exklusiven Zugang zu zentralen Schweizer Kulturgütern, doch die Arbeit daran wurde ihm erschwert bis verunmöglicht und er wurde systematisch diskriminiert. Ich möchte nun zum Abschluss versuchen, den ‹Fall Fränkel› im Kontext der *Critical Whiteness Theory* und ihres Verständnisses von antijüdischer Diskriminierung zu lesen.

Auf die ausführliche Fallstudie folgt so die theoretische Reflexion darüber, wie das Vorgefallene in Bezug auf rassistische und antisemitische Muster zu beurteilen ist, eine Abstraktionsebene, die die bisher vorliegenden Studien zu Fränkel höchstens am Rande berühren. Erstens soll es um das Verhältnis von Privilegien und Marginalisierung und die Linearität des einführend erläuterten Narrativs gehen; zweitens um die Rückwirkung von Diskriminierung(en) auf das Selbstbild; und drittens um das Verhältnis von Metapher und Hautfarbe. Die drei Punkte sollten illustrieren, dass eine Sensibilität für die Kategorie der ‹Weissheit› einerseits fruchtbar ist, um die im ‹Fall Fränkel› zur Anwendung kommenden Diskriminationsmuster besser zu verstehen. Andererseits sollen sie zeigen, dass der Antisemitismus allgemein und der Antisemitismus im schweizerischen Kulturbetrieb im Besonderen nach eigenen Regeln operiert.
Fränkels Leben folgt erstens keiner linearen Trajektorie von ‹diskriminiert› zu ‹privilegiert›, vielmehr ist eine Gleichzeitigkeit von gewissen Privilegien und

---

Sartres *Réflexions* gewidmet ist. Vgl. für den geschichtlichen und ideologischen Kontext von Sartres Auseinandersetzung auch Maurice Samuels: The Right to Difference. French Universalism and the Jews, Chicago 2016, Kapitel 6.

67 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Jonas Fränkel an Ernst Feder, 20. März 1956, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-FEDE.

68 Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Jonas Fränkel an Ernst Feder, 6. Januar 1956, Signatur SLA-Fraenkel-B-2-FEDE.

Diskriminierung(en) ebenso zu konstatieren wie die Tatsache, dass Fränkel Rückschläge erleidet und nach einer Phase der Erfolge marginalisiert wird. Solche Komplexitäten haben durchaus Platz in den Arbeiten der *Whiteness Theory*, aber der Fall Fränkel lässt sich noch stärker zuspitzen: Die Diskriminierung Fränkels stützt sich eben gerade auf wahrgenommene ‹Privilegien› und zehrt von Ressentiments. Dies ist typisch für Antisemitismus, der zwar häufig rassistisch operiert, sich aber nicht in einer ‹klassischen› rassistischen Logik erschöpft. Jüd:innen werden gezeichnet als mächtige Elite, die sich unrechtmässig die Ressourcen anderer ‹Völker› aneigne, seien diese Ressourcen ökonomischer, politischer oder kultureller Natur – eine Argumentation, die wie gezeigt gegen Fränkel in Anschlag gebracht wird. Antisemitismus im 20. Jahrhundert unterstellt Jüd:innen eine nicht angemessene und für andere Gruppierungen – seien sie national, ‹rassisch› oder religiös kodiert – negative Einflussnahme. Er verschwindet damit auch nicht, wenn vermeintliche Erfolge erreicht sind und Jüd:innen zum Beispiel als Exponent:innen von Teilen einer ‹Nationalkultur› erfolgreich sind – ganz im Gegenteil, genau dort wird er aktiv. Somit weist Antisemitismus Elemente einer Verschwörungserzählung auf, was gerade heute wieder besonders ins Auge fällt, wo die in der extremen Rechten sehr verbreitete Verschwörungserzählung des ‹grossen Austauschs› Jüd:innen als Strippenzieher:innen einer ‹Entwertung› der ‹weissen Rasse› darstellt.[69]

Zweitens reflektiert die erfahrene Diskriminierung zurück auf Fränkels Selbstbild und sein Verhältnis zum Judentum. Eine komplexe und der Situation angemessene Einordnung beinhaltet so nicht nur die Frage nach der Marginalisierung und der Beurteilung von aussen, sondern auch die Rückwirkung der erfahrenen Marginalisierung auf das Selbstbild sowie die Strategien, mittels derer ein Selbstbild entworfen und gegebenenfalls wieder verworfen wird. Fränkels Diskriminierung kann nicht unabhängig davon verstanden werden, wie er selber jüdische Identität begreift – und sein Verhältnis zum Judentum (als religiöse, kulturelle, historische oder soziale Formation) lässt die Komplexität der Debatte manifest werden: Wie jüdische Identität bis heute auf man-

69 Die Vorstellung ist, dass Jüd:innen die ‹nicht *weisse*› Immigration in die als *weiss* imaginierten Länder Europas und US-Amerika unterstützen und bewusst lenken, samt der Vorstellung, dass sie durch ihre Ideologie und konkrete politische Handlungen ‹Mischehen› herbeiführen. Das Southern Poverty Center bringt es auf den Punkt: «Antisemitism is a central feature of the white power movement, with Jewish people cast as all-powerful manipulators who use Black people and other nonwhite persons to challenge white social and political dominance.» Southern Poverty Law Center: Antisemitism, in: Southern Poverty Law Center, www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/ideology/antisemitism (zuletzt 2. 2. 2024).

nigfache Weise verstanden werden kann und das ethnische Verständnis nur einen Zugriff repräsentiert, so ist auch Judenhass oder Diskriminierung gegen Jüd:innen ein Prisma, das das Licht entlang ganz unterschiedlicher Achsen brechen kann, vom Rassismus und ethnischen *Othering* über die Religion über die Geschichte der Verfolgung bis hin zu kulturellen Faktoren und sozialen Codes.
Der Kontext des ‹Falls Fränkel› ist ein Kampf um die Deutungshoheit über das Schweizer Kulturgut, die einem Konkurrenten um kulturelle Ressourcen vorenthalten werden soll, wobei die Frage von Zugehörigkeit und Ausschlüssen auf der Metaebene durch die involvierten Personen selber reflektiert wird («ein Jude uns unsere grossen Dichter vermitteln!»…). Fränkels Judentum, seine Identität als «galizischer Jude», wird als ‹Fremdheit› gegenüber einer europäisch-gesitteten Kultur verstanden, ihm wird «hebräische Bosheit» vorgeworfen, und damit wird er selber zum Teil als nicht *weiss* imaginiert («hergewehter Asiate»). Die *Whiteness Theory* schärft den Blick für solche ‹Exotisierungen›; sie sensibilisiert dafür, dass im Rahmen handfester (kultur-)politischer und ökonomischer Interessen rassistische Vorstellungen instrumentalisiert werden können, die nicht Zusammengehöriges vermischen (jüdisch vs. asiatisch). Zugleich ist im ‹Fall Fränkel› aber der diskursive und historische Kontext des Antisemitismus viel entscheidender als die ganz wenigen Zitate, in denen er explizit als nicht *weiss* gezeichnet wird. Die Zuschreibung von im strikten Sinn ‹rassischen› Merkmalen ist in den meisten hier katalogisierten, öffentlichen Ausfälligkeiten gegen Fränkel sekundär, sie kommt nach einer aggressiven Reaktion auf ein wahrgenommenes ‹Privileg›, den Zugang zum Schweizer Kulturgut, und den Mut, es zu deuten.
Somit stellt sich drittens die Frage, ob *Whiteness* die richtige Kategorie ist, um Fränkels Diskriminierung und Fälle von antisemitischer Diskriminierung überhaupt angemessen zu erfassen. Diese Frage ist dort relevant, wo die *Critical Race Theory* den Anspruch erhebt, rassistisch fundierte Diskriminierung gesamthaft zu konzeptualisieren und theoretisieren und in diesem Kontext auch den Anspruch erhebt, Antisemitismus als Phänomen gerecht zu werden. Gegen ein solches Verständnis der Theorie wurde mehrfach Einspruch erhoben, von eher publizistischer, aber auch auf wissenschaftlicher Seite.[70]

70 Ein frühes Beispiel ist Michael Lerner: The White Issue. «Jews Are Not White», in: Village Voice, 18. Mai 1993, S. 33 f.; für neuere Beispiele vgl. z. B. John-Paul Pagano: Anti-Racism Erases Anti-Semitism, in: Tablet (2016), www.tabletmag.com/sections/news/articles/anti-racism-erases-anti-semitism (zuletzt 19. 2. 2024); ders.: How Anti-Semitism's True Origin Makes It Invisible To The Left, in: Forward (2018), https://forward.com/opinion/393107/how-anti-semitisms-true-origin-makes-it-invisible-to-the-left/ (zuletzt 2. 2. 2024); Barton Swaim: How ‹Antiracism› Becomes Antisemitism, in: WSJ (2023), www.wsj.com/articles/how-antiracism-becomes-antisemitism-american-politics-9f611501 (zuletzt 2. 2. 2024).

Zu den wissenschaftlichen kritischen Studien gehören Beiträge von Berkovits und Kolchin.[71] Sie greifen das Problem auf, dass das vermeintliche ‹Weisssein› von Jüd:innen sie offensichtlich nicht vor Übergriffen schützt, bis heute, wo sich antisemitische Attacken in US-Amerika und Europa wieder häufen[72] – Attacken, angesichts derer gerade Fürsprecher:innen eines auf der *Whiteness Theory* basierten Denkens verschiedentlich behauptet haben, Antisemitismus weise, anders als Rassismus, keine systemische Komponente auf.[73] Und in der kollektiven Imagination vieler Menschen waren und sind Jüd:innen nach wie vor als ‹Andere› präsent, deren vermeintliche Privilegien eine Gefahr darstellen – im Denken der Neuen Rechten, der *White Supremacists* oder *alt right*-Fanatiker:innen explizit eine Gefahr für die *Weissen*. *Whiteness* könnte man denn auch als eine Frage der Sicherheit verstehen, wie David Baddiel das tut[74] – und gemäss einem solchen Verständnis wären Jüd:innen bis heute nicht *weiss*.

Dass eine solche Öffnung der Kategorie *Whiteness* kontrovers ist, hängt mit der Begriffswahl ebenso zusammen wie mit der Geschichte der Theorie, die ursprünglich primär den systemischen Rassismus gegen Schwarze in US-Amerika und dessen (bewusste und unbewusste) Profiteure zu exponieren suchte. *Whiteness* ist schillernd und schwer zu greifen; Menschen können, wie in Goldsteins differenzierter Studie die Jüd:innen, «both white and Other» sein.[75] Die Mutabilität der ‹Weissheit› kann als ihre grosse Stärke betrachtet werden; sie kann aber auch problematisch sein. Darauf zielen Kolchin und Berkovits in ihren Beiträgen. Sie arbeiten heraus, dass *Whiteness* einerseits metaphorisch zu verstehen ist, als Privileg, als Machtposition etc.; damit ist sie fluid und verändert sich ständig (diese Dimension des Begriffs wird im Deutschen durch die Kursivierung angedeutet). Andererseits kann in Studien zum Thema doch wieder die Vorstellung vorherrschen, dass *Whiteness* eine Hautfarbe ist, und zwar explizit ebenso wie zwischen den Zeilen – man denke

71 Vgl. Balázs Berkovits: Critical Whiteness Studies and the ‹Jewish Problem›, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 5.1 (2018), S. 86–102; Peter Kolchin: Whiteness Studies. The New History of Race in America, in: The Journal of American History 89.1 (2002), S. 154–173.

72 Ein Befund, der schon vor den Hamas-Attacken und dem Gaza-Krieg ab Oktober 2023 gemacht wurde, sich seither aber noch verschärft hat; vgl. z. B. Nicole Chavez: ADL Records More Than 3'200 Antisemitic Incidents Since Start of Israel-Hamas War, in: CNN (2024), https://edition.cnn.com/2024/01/10/us/adl-antisemitism-reports-soar-reaj/index.html (zuletzt 19. 2. 2024).

73 Vgl. die Äusserungen von Linda Sarsour, die Pagano in seinem Artikel zitiert: Pagano: Anti-Racism Erases Anti-Semitism.

74 Vgl. David Baddiel: Jews Don't Count. How Identity Politics Failed One Particular Identity, London 2021; freundlicher Hinweis von Melanie Rohner, Bern, Juni 2023.

75 Jacobson: Whiteness of a Different Color, S. 176.

an das klassische Verständnis von «white privilege» als «skin privilege» oder «skin color privilege» bei Peggy McIntosh.[76] Dieses Verhältnis von Metapher und Hautfarbe wird oft kaum reflektiert:

> There is a persistent dualism evident in the work of the best whiteness studies authors. At times, race – and more specifically, whiteness – is treated as an artificial construct with no real meaning aside from its particular social setting; at other times it becomes not only real, but omnipresent and unchanging, deserving attention as an independent force. Race appears as both real and unreal, transitory and permanent, ubiquitous and invisible, everywhere and nowhere, everything and nothing.[77]

Wenn *Whiteness* ‹bloss› eine Metapher ist, stellt sich die Frage, ob der Begriff wirklich ideal gewählt ist für eine Theorie der Diskriminierung mit universellem Anspruch, da er ein gedankliches und konzeptionelles Zurückfallen auf die Hautfarbe quasi unumgänglich macht. Passiert ein Zurückfallen auf ein Verständnis von *Whiteness* als Hautfarbe, wird in Bezug auf (zumindest aschkenasische) Jüd:innen in US-Amerika oder in Europa eine unterkomplexe Erzählung nahegelegt; und dies trifft ebenso auf andere diskriminierte Minderheiten zu, zum Beispiel die Jenischen in der Schweiz. Dass solche Fragen dort virulent werden, wo die Diskriminierung von «unstable Other[s]» zur Disposition steht,[78] von Jüd:innen, die zudem im antisemitischen Denken immer schon als unfair privilegiert verstanden wurden und werden, kommt nicht von ungefähr. Ein Nachdenken über den ‹Fall Fränkel› kann so beitragen zu einem differenzierten Verständnis von Macht- und Diskursstrukturen, die nicht zwingend oder nicht nur einer Logik der ‹color line› gehorchen – und die *Critical Race Theory* oder die *Whiteness Theory* wird so zu einem wichtigen Instrument, das ergänzend etwa zur klassischen Antisemitismusforschung in Anschlag gebracht werden kann.[79]

76 Peggy McIntosh: White Privilege. Unpacking the Invisible Knapsack, in: Peace and Freedom Magazine, (1989), S. 10–12, https://nationalseedproject.org/key-seed-texts/white-privilege-unpacking-the-invisible-knapsack (zuletzt 19. 2. 2024).

77 Kolchin: Whiteness Studies, S. 160.

78 Goldstein: The Price of Whiteness, S. 35 et passim.

79 Ein Anspruch, den Goldstein in *The Price of Whiteness* verfolgt.

SABINE BARBEN

«In diesem Kehraus der weißen Rasse»

Weisssein und Nicht-Weisssein in Friedrich Dürrenmatts *Der Verdacht* (1951/52)

«Die Tragödie», schreibt Friedrich Dürrenmatt 1954 im Essay *Theaterprobleme*,

> setzt Schuld, Not, Maß, Übersicht, Verantwortung voraus. In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. […] Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter. […] Uns kommt nur noch die Komödie bei. Unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt wie zur Atombombe […]. Doch das Groteske ist nur ein sinnlicher Ausdruck, ein sinnliches Paradox, die Gestalt nämlich einer Ungestalt, das Gesicht einer gesichtslosen Welt […].[1]

Die Dürrenmattforschung hat diese Passage[2] und Stellen, die auf der Handvoll

1 Friedrich Dürrenmatt: Theaterprobleme [1954], in: ders.: Theater. Essays, Gedichte und Reden, Zürich 1998 (Werkausgabe in siebenunddreissig Bänden [WA], Bd. 30), S. 31–72, hier S. 62.

2 Vgl. z. B. Rudolf Käser: C wie Chaos, in: Irmgard M. Wirtz/Ulrich Weber (Hg.): Dürrenmatt von A–Z. Eine Fibel, Göttingen/Zürich 2022, S. 57–74, hier S. 61 f.; Bernhard Greiner: Komödie (tragische), in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 345–349, hier S. 345 f.; Rudolf Käser: Technik, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 308–310, hier S. 308; Peter Rusterholz: Prozessualität, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 357 f., hier S. 357; ders.: Nachkrieg – Frisch – Dürrenmatt – Zürcher Literaturstreit – Eine neue Generation (1945–1970), in: ders./Andreas Solbach (Hg.): Schweizer Literaturgeschichte, Stuttgart 2007, S. 241–327, hier S. 295; Philippe Wellnitz: Parodie/Satire/Groteske, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 353–356, hier S. 353; Ulrich Weber: Friedrich Dürrenmatt. Eine Biographie, Zürich 2020, S. 187; ders.: Friedrich Dürrenmatt oder Von der Lust, die Welt nochmals zu erdenken, Bern/Stuttgart/Wien 2006, S. 38; Daniel Cuonz: Die Sprache des verschuldeten Menschen. Literarische Umgangsformen mit Schulden, Schuld und Schuldigkeit, Paderborn 2018, S. 313; Andrea Bartl: Kriminalliteratur seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, in: Susanne Düwell et al. (Hg.): Handbuch Kriminalliteratur. Theorien – Geschichte – Medien, Stuttgart 2018, S. 326–349, hier S. 327; Peter Gasser: «… unsere Kunst setzt sich aus etwas Mathematik zusammen und aus sehr viel Phantasie.» Zu Friedrich Dürrenmatts Kriminalromanen, in: ders./Elio Pellin/Ulrich Weber (Hg.): «Es gibt kein größeres Verbrechen als die Unschuld». Zu den Kriminalromanen von Glauser, Dürrenmatt, Highsmith und Schneider, Göttingen/Zürich 2009, S. 53–75, hier S. 69; Sabine Schu: Deformierte Weiblichkeit bei Friedrich Dürrenmatt.

Seiten darum herum stehen,[3] als besonders aufschlussreich für die Interpretation seines Werks gelesen. Man dürfe darin nicht mit einer abbildenden Ästhetik rechnen, sondern mit einer labyrinthischen, vielperspektivischen Darstellung der Welt.[4] Mit seinen überdrehten Gestalten, seinen Zufällen und seinem grotesken Humor distanziere der Autor sich sowohl in seiner Dramatik als auch in seiner Prosa von der Idee einer sinnvoll strukturierten, überschaubaren Erfahrungswirklichkeit.[5] Er selbst erklärt im Essay, in seinen Texten suche er «Distanz»[6] zu einer «Gegenwart», die er als «ungeformt[]» und «ungestaltet[]»,[7] als «Chaos» empfinde.[8]

Seine Bezugnahme auf eine «weiße Rasse», auf ein «kollektiv[es]» weisses Wir in der Passage wurde bisher hingegen nicht eingehend diskutiert.[9]

Eine Untersuchung des dramatischen Werkes, St. Ingbert 2007, S. 22; Bernhard Greiner: Die Komödie. Eine theatralische Sendung. Grundlagen und Interpretationen, Tübingen/Basel ²2006, S. 445–447; Gerhard P. Knapp: Friedrich Dürrenmatt, Stuttgart/Weimar ²1993, S. 57; Kenneth S. Whitton: Friedrich Dürrenmatt and the Legacy of Bertolt Brecht, in: Forum for Modern Language Studies 12.1 (1976), S. 65–81, hier S. 67.

3 Allein im neuen Dürrenmatt-Handbuch verweisen neunzehn Artikel auf eine oder mehrere der Seiten 59–63 von *Theaterprobleme*, neben den vier in Anm. 2 bereits nachgewiesenen auch: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 70, 84, 89, 92, 132, 152, 185, 249, 259, 270, 276, 315, 324, 336, 343. Vgl. z. B. auch Ursula Amrein: Z wie Zufall. Dürrenmatt und der Lauf der Dinge, in: Irmgard M. Wirtz/Ulrich Weber (Hg.): Dürrenmatt von A–Z. Eine Fibel, Göttingen/Zürich 2022, S. 335–351, hier S. 339 f., 346 f.; Moritz Wagner: D wie Distanz. Zu einem poetologischen Kernbegriff Dürrenmatts, in: Irmgard M. Wirtz/Ulrich Weber (Hg.): Dürrenmatt von A–Z. Eine Fibel, Göttingen/Zürich 2022, S. 75–89, hier S. 81 f.

4 Vgl. z. B. Jan Knopf: Friedrich Dürrenmatt, München 1976, S. 82; Käser: C wie Chaos, S. 68–71; Lucas Marco Gisi: Wirklichkeit als Fiktion – Fiktion als Wirklichkeit. Vorwort, in: ders./Irmgard M. Wirtz (Hg.): Wirklichkeit als Fiktion – Fiktion als Wirklichkeit. Neue Perspektiven auf Friedrich Dürrenmatt, Göttingen 2024, S. 9–13, hier S. 9 f.

5 Vgl. z. B. Moritz Wagner: D wie Distanz; ders.: Distanz/Gegenwelt, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 324–326; Ursula Amrein: Phantasma Moderne. Die literarische Schweiz 1880 bis 1950, Zürich 2007, S. 144–166.

6 Z. B. Dürrenmatt: Theaterprobleme [WA 30], S. 61, 63; ders.: Anmerkungen zur Komödie [1952], in: ders.: Theater. Essays, Gedichte und Reden, Zürich 1998 (Werkausgabe in siebenunddreissig Bänden, Bd. 30), S. 20–25, hier S. 24 f.

7 Dürrenmatt: Theaterprobleme [WA 30], S. 66.

8 Ebd., S. 63.

9 Der Verfasserin sind zwei Artikel bekannt, die die Erwähnung einer «weißen Rasse» am Rande deuten. Zum einen übersetzt Cassis Kilian den «Kehraus» als «last dance», womit das Zitat für die zwar widerlegte, aber nichtsdestotrotz verbreitete Überzeugung stehe, nach dem Zweiten Weltkrieg habe man sich in Europa endgültig von ‹Rassekonzepten› losgesagt. Cassis Kilian: Post-Colonial Experiments. The Appropriation of ‹White Roles› in African Film, in: Lucy Michael/Samantha Schulz (Hg.): Unsettling Whiteness, Oxford 2014, S. 232–240, hier S. 233, 237, Anm. 14. Diese Interpretation trifft für Dürrenmatt insofern nicht zu, als dass die Kategorien ‹whiteness› und ‹non-whiteness› nach *Theaterprobleme* nicht aus seinem Werk verschwinden. Vgl. Melanie Rohner: #KritischesWeißsein: Friedrich Dürrenmatt. ‹Weisssein› als Analysekategorie in der germanistischen Literaturwissenschaft, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur

Obwohl er eine absolut kontingente Welt postuliert, spricht er von einer «weißen Rasse», die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen letzten Tanz, einen Kehraus tanze oder getanzt habe. Offenbar ist es in einer ansonsten durchwegs chaotisch-unberechenbaren Welt immer noch möglich, Weisssein und Nicht-Weisssein zu unterscheiden. Ähnliche Bewegungen einer gleichzeitigen Suspendierung bestehender Ordnungen und einer Beibehaltung der Kategorie ‹whiteness› finden sich, so wird das Folgende zeigen, in Dürrenmatts Kriminalroman *Der Verdacht*.

Dieser erschien im Winter 1951/52 in zwölf Teilen im *Schweizerischen Beobachter* und 1953 in Buchform im Benziger-Verlag, also nur ganz kurz vor *Theaterprobleme*. Er handelt wie sein ein Jahr älterer Vorgänger, *Der Richter und sein Henker*, vom Berner Kommissär Hans Bärlach, bezieht sich aber stärker auf die unmittelbare Nachkriegszeit.[10] Bärlach liegt Ende 1948 krebskrank im Berner Salem-Spital. Dort weckt ein Foto in der Zeitschrift *Life* in ihm den titelgebenden Verdacht, bei dem darauf abgebildeten, totgeglaubten KZ-‹Arzt› Nehle könnte es sich in Wahrheit um den in einer Zürcher Privatklinik praktizierenden Chirurgen Fritz Emmenberger handeln. Mit dieser Ausgangslage wendet sich der Roman gegen kollektive Strategien in der Schweiz, sich nach dem Zweiten Weltkrieg als unparteiisch und neutral zu positionieren[11] – ein vielzitiertes Statement Bärlachs lautet: «Was in Deutschland geschah, geschieht in jedem Land, wenn gewisse Bedingungen eintreten.»[12] In Zürich liegt entsprechend tatsächlich eine Klinik, die Assoziationen mit einem Konzentrationslager zulässt[13] und

49.2 (2024), S. 1–16. Zum anderen kritisiert André Müller, Theaterkritiker aus der DDR, «Spenglersche Philosophiefetzen» in Dürrenmatts Bild eines «Kehraus der weißen Rasse» – aus einer «sozialistischen Perspektive» heraus argumentiert Müller, Dürrenmatt könne «den wirklichen Gang der geschichtlichen Entwicklung», also «die sich entwickelnde sozialistische Gesellschaft», nicht «begreifen». André Müller: Die Haltung des Friedrich Dürrenmatt, in: Theater der Zeit 14.2 (1959), S. 9–11, 14, hier S. 14. Vgl. zu Müller Knapp: Friedrich Dürrenmatt, S. 172; zu Spengler die Ausgabe in Dürrenmatts Bibliothek: Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München [21]1921–1924.

10 Vgl. z. B. Weber: Friedrich Dürrenmatt, S. 148 f.; Andreas Mauz: *Der Verdacht*, in: ders./Ulrich Weber/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 66–70, hier S. 68.

11 Vgl. z. B. ebd., S. 69; Ulrich Weber: Starke und weniger starke Abgänge. Zerfallserscheinungen der Detektivfigur bei Dürrenmatt und Highsmith, in: Quarto 21/22 (2006), S. 80–98, hier S. 88 f.; ders.: Friedrich Dürrenmatt oder Von der Lust, die Welt nochmals zu erdenken, S. 71 f.

12 Friedrich Dürrenmatt: Der Verdacht, in: ders.: Der Richter und sein Henker. Der Verdacht. Die zwei Kriminalromane um Kommissär Bärlach, Zürich 1998 (Werkausgabe in siebenunddreissig Bänden [WA], Bd. 20), S. 119–265, hier S. 203.

13 Vgl. ebd., S. 203, 252; Caspar Battegay: «Wahnsinn als Methode». Friedrich Dürrenmatts *Der Verdacht* als Kriminalroman nach der Shoah, in: Clemens Peck/Florian Sedlmeier (Hg.): Kriminalliteratur und Wissensgeschichte. Genres – Medien – Techniken, Bielefeld 2015, S. 173–196, hier S. 178, 191.

die mit Emmenberger von einem Schweizer betrieben wird,[14] dessen Name ans Emmental denken lässt.[15]

Obwohl – oder weil – Bärlach im Lauf der Handlung pensioniert wird, kann er sich dem Fall nicht entziehen. Mit Hilfe seines Freundes und behandelnden Arztes Samuel Hungertobel lässt sich Bärlach als Patient in Emmenbergers Zürcher Klinik einliefern, um ihn zu stellen. Der Verdacht des Kommissärs bestätigt sich dort zwar, doch kann der Kranke nichts gegen den Verbrecher ausrichten, weil er so gut wie die ganze Zeit machtlos im Bett liegt. Ein alter Bekannter muss ihn denn auch befreien: Der wiederholt so genannte «Jude Gulliver»[16] tötet Emmenberger,[17] bevor dieser Bärlach operieren beziehungsweise umbringen kann.

Die Sekundärliteratur hat Bärlachs Scheitern einheitlich interpretiert: Der Autor dekonstruiert die klassische rational-vernünftige Detektivfigur, weil sie nicht mit seinem eingangs zitierten Bild einer kontingenten, vom Zufall durcheinandergebrachten Realität vereinbar ist.[18] Jüngst hat Caspar Battegay diese Dekonstruktion historisch kontextualisiert und den Roman als eine frühe Holocaust-Fiktion gelesen.[19] In dem versagenden Ermittler drücke sich aus, was Dan Diner ‹Zivilisationsbruch› genannt hat:[20] Konnte man vor dem Zweiten Weltkrieg noch an die Ideale der Aufklärung und damit an einen Kriminalisten wie Bärlach glauben, der durch methodisches Handeln einen Kriminellen überführt, haben die unvorstellbaren Verbrechen der Shoah das Vertrauen in die menschliche Vernunft grundlegend erschüttert.[21]

Nicht nur der alte, kranke Bärlach widerspricht dem Bild, das man sich gemein-

14 Vgl. Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 128, 200, 204.

15 Vgl. z. B. Peter Spycher: Friedrich Dürrenmatt. Das erzählerische Werk, Frauenfeld/Stuttgart 1972, S. 170; Reto Sorg: Von Konolfingen nach Auschwitz. Topografie und Poetologie in den *Stoffen* Friedrich Dürrenmatts, in: Text + Kritik 50/51 (³2003), S. 36–46, hier S. 46, Anm. 35; Weber: Friedrich Dürrenmatt, S. 149.

16 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 259. Vgl. ebd., S. 160, 264.

17 Vgl. ebd., S. 263.

18 Vgl. ebd., S. 260. Vgl. die Übersicht bei Gasser: «… unsere Kunst setzt sich aus etwas Mathematik zusammen und aus sehr viel Phantasie.», S. 55 f. Vgl. auch ebd., S. 59 f., 67 f.; Weber: Starke und weniger starke Abgänge, S. 80 f., 85–89; ders.: Friedrich Dürrenmatt oder Von der Lust, die Welt nochmals zu erdenken, S. 71 f.; Bertram Salzmann: Dichter futsch? Friedrich Dürrenmatts Roman *Der Verdacht* als Probe auf das Prinzip globaler Verantwortung, in: Cornelia Blasberg/Franz-Josef Deiters (Hg.): Geschichtserfahrung im Spiegel der Literatur. Festschrift für Jürgen Schröder zum 65. Geburtstag, Tübingen 2000, S. 337–356, hier S. 342–344; Knopf: Friedrich Dürrenmatt, S. 51, 56; Peter B. Gontrum: Ritter, Tod und Teufel. Protagonists and Antagonists in the Prose Works of Friedrich Dürrenmatt, in: Seminar 1.2 (1965), S. 88–98, hier S. 97 f.

19 Vgl. Battegay: «Wahnsinn als Methode»; Weber: Friedrich Dürrenmatt, S. 149; Mauz: *Der Verdacht*, S. 68 f.

20 Dan Diner (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1988.

21 Vgl. Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 174–176, 180 f., 188 f., 193 f.

hin von ihm als einem Detektiv macht; Dürrenmatts Fiktion sträubt sich insgesamt dagegen, Identitäten festzulegen. Als nur eines von vielen Beispielen wäre die Ärztin Edith Marlok zu nennen. Sie ist auf den ersten Blick «schön»,[22] das Klischeebild einer hübschen Assistentin. Wie übrigens auch Gulliver hat sie Emmenberger im Konzentrationslager Stutthof getroffen, wo er unter Nehles Namen als «SS-Arzt» mordete und sie als «Kommunistin» inhaftiert war.[23] Um sich zu retten, wurde Marlok zwar Emmenbergers «Geliebte»,[24] sie lässt sich aber nicht darauf reduzieren: Er und ihre alten Ideale seien ihr jetzt «gleichgültig»,[25] unter Schminke verbirgt sie «welke[], verschwollene[] Züge[]»,[26] und sie sagt, sie sei «weder Weib noch Mann, nur Fleisch, das immer größere Mengen Morphium braucht».[27] Der Text destabilisiert weiter nicht nur klischierte Bilder solcher einzelner Identitäten, sondern auch die ‹imaginierter Gemeinschaften›.[28] Gulliver und Bärlach sprechen sich dagegen aus, Gruppen von Menschen zu hierarchisieren; für sie gibt es «nur Menschen», also keinen «Unterschied zwischen den Völkern», bloss einen «zwischen Peinigern und Gepeinigten».[29]

Auch Weisssein und Nicht-Weisssein sind Teil dieses Verwirrspiels mit Identitätskategorien. Wie im Folgenden anhand des Überlebenden Gulliver und des ehemaligen «SS-Folterknecht[s]» Emmenberger zuerst gezeigt wird,[30] konstituiert der Roman mit ihnen prima vista eine nicht weisse und eine ihr klar entgegengesetzte weisse Figur. Danach wird dargelegt, wie aber auch diese Festlegungen dem kontingenten Weltbild Dürrenmatts entsprechend verunklart werden. Dennoch bleiben die Kategorien ‹whiteness› und ‹non-whiteness›, wie abschliessend argumentiert werden soll, als strukturbildende Elemente des Romans erkennbar. Der *Verdacht* nimmt zwar «Distanz» zu Vorstellungen einer berechenbaren, «gestaltete[n] Welt» ein,[31] abstrahiert aber nicht völlig von Ungleichheitsbeziehungen – ganz ähnlich, wie Dürrenmatt wenig später in *Theaterprobleme* nicht umhinkommt, eine «weiße Rasse» in seine ansonsten zufällig-wirre Welt zu integrieren.

22 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 200. Vgl. ebd., S. 213.
23 Ebd., S. 217.
24 Ebd. Vgl. ebd., S. 220.
25 Ebd.
26 Ebd., S. 213. Vgl. ebd., S. 226.
27 Ebd., S. 223.
28 Vgl. Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York 1983.
29 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 157 f. Vgl. ebd., S. 203 f.
30 Ebd., S. 229.
31 Dürrenmatt: Theaterprobleme [WA 30], S. 60 f. Vgl. Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 180–184.

Gulliver vs. Emmenberger

Während Bärlach als «Mann einer sittlichen Weltordnung» bezeichnet wird,[32] agieren Gulliver und Emmenberger jenseits einer solchen Ordnung.[33] Das zeigt sich zum Beispiel in ihrer räumlichen Mobilität. Bärlach ist wie gesagt an sein Krankenbett gebunden und muss sich in die Privatklinik chauffieren lassen; aber deren Chef bewegt sich trotz seiner Verbrechen frei über Landesgrenzen hinweg: «Alles, was Emmenberger in Stutthof tat, […] das tut er nun auch hier, mitten in der Schweiz».[34] Auch für Gulliver gibt es «keine Grenzen».[35] Wie sein Namensgeber bei Jonathan Swift ist er ein Reisender,[36] ein «vielgewanderte[r] Mann[]».[37] Emmenberger und Gulliver sind so mobil, auf ihre je eigene Weise, weil sie – mit Battegay gesprochen – für eine Welt nach der Shoah stehen, in der es Mörder wie den Nazi-Mediziner überall[38] geben kann und in der Konzentrationslager an jedem Ort möglich sind.[39]

Gullivers und Emmenbergers jeweilige Position ausserhalb von Bärlachs «sittlicher Weltordnung» unterscheidet sich aber eben systematisch. Zunächst sehen die jüdische Figur und der Chirurg anders aus. Gulliver hat, das hat Christine Weder herausgearbeitet, eine äusserst präsente Körperlichkeit.[40] Er ist ein «Riese»,[41] «ein riesenhafter Jude»,[42] ist «mit fürchterlichen Narben bedeckt», sein «Kopf» ist «kahl und mächtig».[43] Als «massiger»[44] Golem[45] ist er aber nicht einfach nur «mächtig und breit»,[46] sondern er überschreitet geradezu die Gren-

32 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 159.
33 Vgl. Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 175 f., 191 f., 194.
34 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 224.
35 Ebd., S. 151.
36 Vgl. ebd., S. 138, 265.
37 Ebd., S. 162. Er ist «in ganz Europa» gesucht und hat «keine Papiere». Ebd., S. 150 f.
38 Vgl. ebd., S. 203.
39 Vgl. Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 175, 185–194.
40 Vgl. Christine Weder: K wie Körper. Prothesen, Zwerge, Tiermenschen, in: Irmgard M. Wirtz/Ulrich Weber (Hg.): Dürrenmatt von A–Z. Eine Fibel, Göttingen/Zürich 2022, S. 161–175, hier S. 162; dies.: Körper, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 268–271, hier S. 268. Gullivers kräftiger Körper liesse sich auch in Zusammenhang mit Vorstellungen eines ‹Muskeljudentums› sensu Max Nordau untersuchen: Vgl. z. B. Max Nordau: Muskeljudentum, in: ders.: Reden und Schriften zum Zionismus, hg. v. Karin Tebben, Berlin/Boston 2018, S. 136 f.
41 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 147–153, 155–157, 160, 259–264. Vgl. ebd., S. 156.
42 Ebd., S. 147.
43 Ebd.
44 Ebd., S. 164.
45 Vgl. Weber: Friedrich Dürrenmatt, S. 149; Maria Szrajber-Czerwińska: Ahasver, Golem und der mutige Mensch. Die Figur Gullivers als Spiegelbild der Dürrenmattschen Welt, in: Studia Niemcoznawcze 44 (2009), S. 363–374, hier, S. 371.
46 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 259.

zen des Menschlichen.[47] Nachdem er Bärlach gerettet hat, zeigt er seine Kraft: «[D]ann griff er mit beiden Händen hinein ins Gitter, bog die Eisenstäbe auseinander und schwang sich zum Fenster hinaus.»[48] Er versteht sich darauf, Wände hoch- und herunterzuklettern und in Häuser einzudringen, als gäbe es keine physikalischen Einschränkungen.[49] Weiter ist seine Kleidung ausgerechnet schmutzig. Er trägt einen Kaftan, der «zerfetzt»,[50] «fleckig[]»,[51] «zerrissen[]»[52] und «verschimmelt[]» ist.[53] Gulliver sei ein «zerlumpte[r] Jude».[54]

Diese Assoziationen mit Dreck und Gestank sowie Gullivers grenzüberschreitende Beweglichkeit evozieren antisemitische Diskurse.[55] Der Eindruck, bei ihm könne es sich um ein daraus stammendes Schreckbild handeln, wird noch verstärkt, wenn sein Körper etwas Animalisches an sich hat.[56] Er strahlt eine «tierhafte[] Wildheit»[57] aus, gleicht einer «riesige[n] Fledermaus»[58] und seine Hände sind «Tatzen».[59] Solche entmenschlichenden Anlehnungen ans Tierreich haben im judenfeindlichen Sprechen bekanntlich eine lange Tradition.[60] Insgesamt erscheint Gullivers Körper also als kategorisch anders – als monströs,[61] beschmutzt, animalisch.[62]

Konträr dazu ist Emmenberger körperlich nicht recht fassbar.[63] Sein Gesicht

47 Vgl. Claudia Paganini: Das Scheitern im Werk von Friedrich Dürrenmatt. «Ich bin verschont geblieben, aber ich beschreibe den Untergang», Hamburg 2004, S. 36.

48 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 265.

49 Vgl. ebd., S. 147, 149.

50 Ebd., S. 259. Vgl. ebd., S. 151, 155, 261.

51 Ebd., S. 147.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 157.

54 Ebd., S. 152.

55 Vgl. z. B. George L. Mosse: Toward the Final Solution. A History of European Racism, London 1978, S. 111–115; Wulf D. Hund: Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus, Stuttgart 2016, S. 41–43; Patricia Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz, Bielefeld 2019, S. 105 f.

56 Vgl. Weder: K wie Körper, S. 162–164; dies.: Körper, S. 268.

57 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 160.

58 Ebd., S. 155.

59 Ebd., S. 160.

60 Vgl. Nicole Hortzitz: Die Sprache der Judenfeindschaft, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Augsburg 1999, S. 19–40, hier S. 21–24.

61 Vgl. Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 157.

62 Vgl. z. B. Véronique Sina: Epistemologie der Un/Sichtbarkeiten. Körperbilder des Jüdischen in *Gainsbourg (Vie héroïque)*, in: Vanessa Höving/Lena Wetenkamp (Hg.): Text/Körper. Ästhetiken und Praktiken literarischer (Un-)Sichtbarkeit, Baden-Baden 2024, S. 131–154, hier S. 133–137; dies.: Geschlechtlich codierte Zerrbilder des Jüdischen in Kunst und Karikatur, in: Evangelische Theologie 83.2 (2023), S. 130–145, hier S. 143 f.; Sander L. Gilman: The Jew's Body, New York/London 1991.

63 Sein einziges auffälliges Erkennungsmerkmal ist eine «Narbe an der rechten Augenbraue». Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 167. Vgl. Salzmann: Dichter futsch?, S. 344.

ist «maskenhaft[]»[64] und Gulliver beklagt sich darüber, dass er «seinen Peiniger nie anders als mit halbverhülltem Gesicht» gesehen habe.[65] Er beschreibt Emmenberger als «hagere Gestalt, die leicht gebückt, wie aus Furcht, sich anzustecken, […] herumging».[66] Auch Bärlach zeigt der Arzt sich als «sorgfältig hergerichtete Erscheinung», die Handschuhe trägt, um sich nicht «zu beschmutzen».[67] Emmenberger ist buchstäblich austauschbar, gleicht nämlich «genau» Nehle, dem Nazi, dessen Identität er in Stutthof übernommen hat: Beide haben «grau[e], früher braunrot[e]» Haare und «grünlichgrau[e]» Augen.[68] In seinem Ärztekittel ist Emmenberger eine saubere, helle, Gulliver in seinem «schwarzen Kaftan»[69] eine ausdrücklich «dunkle Gestalt».[70] Somit ist ihnen die von Mary Douglas in *Purity and Danger* (1966) analysierte typische Spannung zwischen sittlicher Sauberkeit und abweichender Verschmutzung eingeschrieben.[71]

Augenscheinlich wird das Gefälle zwischen den beiden auch hinsichtlich ihrer jeweiligen räumlichen Lage. Emmenberger lebt «mitten in Zürich»,[72] Gulliver stets auf der Flucht – weiter übernachtet letzterer in der «Matte»,[73] einem ehemaligen Berner Armenviertel am Fuss der Altstadt, und dort wiederum in einem «feuchten Keller»,[74] also so tief unten, wie man in der auf Hügeln erbauten Berner Altstadt nur wohnen kann. Auch anderswo lebt Gulliver eigenen Aussagen zufolge «in der Dunkelheit der Gräber», in «Kellern und ähnlichem».[75] Emmen*berger* hingegen ist schon dem Namen nach mit Höhe verbunden. Seine Klinik befindet sich «auf dem Zürich*berg*» und heisst «*Sonnen*stein».[76] Und die Episode aus Hungertobels Studienzeit, in der er miterlebt hat, wie Emmenberger einen Kommilitonen «ohne Nar-

64 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 203.
65 Ebd., S. 163.
66 Ebd.
67 Ebd., S. 236.
68 Ebd., S. 167. Vgl. ebd., S. 171.
69 Ebd., S. 259.
70 Ebd., S. 258.
71 Vgl. Mary Douglas: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966; Stuart Hall: The Spectacle of the ‹Other›, in: ders. (Hg.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices, London/Thousand Oaks/New Delhi 1997, S. 223–279, hier S. 236 f., 243; Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 102–106.
72 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 224.
73 Ebd., S. 138.
74 Ebd., S. 162.
75 Ebd., S. 150.
76 Ebd., S. 128; Herv. S. B.

kose» operiert hat,[77] spielt sich in einer «Hütte» auf der «Blümlisalp[]» ab, auf über 3000 Metern über Meer.[78] Demnach nehmen beide, Gulliver und Emmenberger, die Plätze ein, die ein nationalsozialistischer Ideologe ihnen zugedacht hätte:[79] Der Nazi ist dem Ariermythos entsprechend mit Bergen assoziiert,[80] der Text verortet die jüdische Figur in «Kellerlöchern mit […] Ratten».[81]

Eine zeitgenössische Rezension erkannte im *Verdacht* nachvollziehbarerweise eine «grauenhafte Wiedererweckung von Visionen aus den Nazi-Zeiten».[82] Emmenberger als Lagerarzt und Gulliver als jüdische Figur lassen sich auf den ersten Blick tatsächlich als solche nationalsozialistischen, einander entgegengesetzte ‹Visionen› lesen. Der sterile Mediziner und der «gemarterte[]» Überlebende, der «Peiniger» und der «Gepeinigte» werden zu grotesken Extrembildern, die jene entgegengesetzten Pole besetzen, die der nazistische Diskurs für Juden:Jüdinnen und eine vermeintliche ‹Herrenrasse› vorsah. Vor diesem Hintergrund lässt sich Gulliver als nicht weiss lesen, wenn man Weisssein wie David Baddiel als eine Frage der *Sicherheit* definiert, auf die sich Juden:Jüdinnen bis heute nicht verlassen können.[83]

77 Ebd., S. 140.
78 Ebd., S. 141.
79 Vgl. z. B. Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts. 1. Hälfte, München 1899, S. 221–223, 410 f., 483 f., 503.
80 Vgl. z. B. Richard Dyer: White, London/New York 1997, S. 20 f.; Léon Poliakov: The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, London 1974, S. 173, 186–188, 256, 312. Zum Forschungsdesiderat, das Verhältnis zwischen Ariermythos und ‹whiteness› genauer zu bestimmen: Vgl. Katharina Röggla: Critical Whiteness Studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für Weiße AntirassistInnen. INTRO. Eine Einführung, Wien 2012, S. 46–49; Stefan Gerbing/Rona Torenz: Kritische Weißseinsforschung und Deutscher Kontext. Über das Verhältnis von Deutschsein, Weißsein und die Konstruktion des Ariers, Saarbrücken 2007.
81 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 157. Vgl. Konrad Kwiet: Nach dem Pogrom. Stufen der Ausgrenzung, in: Wolfgang Benz (Hg.): Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft, München 1988, S. 545–659, hier S. 631–651.
82 [Wt]: Der Verdacht, in: Berner Tagblatt, 19. Dezember 1953, S. 16.
83 Vgl. David Baddiel: Jews Don't Count. How Identity Politics Failed One Particular Identity, London 2021, S. 43, 47. Auch viele kanonische Publikationen der ‹Critical Whiteness Studies› führen Juden:Jüdinnen als Beispiel für eine Gruppe an, deren Zugehörigkeit zur privilegierten ‹race›-Kategorie auch im europäischen Kontext nie gewiss war. Vgl. z. B. Dyer: White, S. 51–57; Sander L. Gilman: Die jüdische Nase. Sind Juden/Jüdinnen *weiß*? Oder: Die Geschichte der Nasenchirurgie, in: Maureen Maisha Eggers et al. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005, S. 394–415; Steve Garner: Whiteness. An Introduction, New York 2007, S. 63, 99–119; Hund: Wie die Deutschen weiß wurden, S. 27–44. Zu den Herausforderungen, die es mit sich bringt, ‹whiteness› als Analysekategorie auch auf jüdische Figuren oder Menschen anzuwenden: Vgl. z. B. den Beitrag von Joanna Nowotny in diesem Band; Balázs Berkovits: Critical Whiteness Studies and the «Jewish Problem», in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 5.1 (2018), S. 86–102.

Dagegen ist Emmenberger nicht in Gefahr, er kann sich wie gesehen «unberührt von der Polizei» und von jeglichen «Gesetzen» bewegen und weiterhin praktizieren.[84] Seine rundum privilegierte Position legt nahe, ihn als weiss zu lesen. Dürrenmatt greift zwar auf unterschiedliche Vorstellungsbereiche zurück, um das Bild seines «absoluten Bösewicht[s]» zu konstituieren.[85] So wird der Arzt mit dem «Teufel»[86] identifiziert und in seiner «gläserne[n], modern konstruierte[n]»[87] Klinik klingen typische, in dystopischer Science-Fiction oft in ähnlicher Weise verbildlichte Zukunftsängste an; Dürrenmatt lässt seinen Mörder in einem «kalt[en] und unpersönlich[en]»,[88] «moderne[n] Gebäude» praktizieren.[89] Nicht zuletzt hat Emmenbergers brutaler Charakter aber auch insofern etwas mit ‹whiteness› zu tun.[90]

Die Figur Emmenberger lässt an Rassentheorien denken, die vermeintlichen Weissen einen wissenschaftlich-zivilisatorischen Verstand und eine überragende Emotionskontrolle attestierten, um sie an der Spitze der ‹great chain of being› zu verorten.[91] Sein Vorgehen hat etwas Mechanisches; wenn er seine Patient:innen quält, dann ist das «saubere Facharbeit», er arbeitet «vorsichtig, gründlich und pedantisch»,[92] hält seine «chirurgische[n] Instrumente» «säuberlich und ordentlich»[93] und tötet «langsam und exakt wie eine Uhr».[94] Emmenberger ist eine «Bestie»[95] und wie Gulliver ein «Ungeheuer»;[96] nur

liegt die «Bestialität» des Klinikleiters anders als die der jüdischen Figur eben nicht in seinem Körper begründet,[97] sondern in seiner Kaltblütigkeit. Bei ihm kippen übersteigerte Rationalität und fehlendes Mitgefühl in erbarmungslose «Freude, zu quälen»,[98] er wird zu einer Art tödlicher Maschine. Passenderweise wird die Shoah im *Verdacht* als ein systematisch-bürokratisches Verbre-

84 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 224.
85 Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 173.
86 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 141, 153 f., 157, 177, 224, 232. Vgl. ebd., S. 144, 159, 163, 226; Andreas Hapkemeyer: Höll' und Teufel. Ein Motivkomplex im Werk Friedrich Dürrenmatts, Innsbruck 1997, S. 111–114; Gontrum: Ritter, Tod und Teufel, S. 89 f.; Mauz: *Der Verdacht*, S. 69.
87 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 196.
88 Ebd., S. 208.
89 Ebd., S. 197.
90 Emmenbergers Weisssein liesse sich als Beispiel dafür einordnen, was Dyer später tödliche, markierte ‹extreme whiteness› nennen wird: Vgl. Dyer: White, S. 222 f.
91 Vgl. z. B. Mosse: Toward the Final Solution, S. 4–16, 87; Dyer: White, S. 22–25, 30–32, 209 f.
92 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 242.
93 Ebd., S. 237.
94 Ebd., S. 258.
95 Ebd., S. 126, 152, 230. Vgl. ebd., S. 125.
96 Ebd., S. 157, 217.
97 Ebd., S. 230.
98 Ebd., S. 144.



Abb. 3: Blüemlisalp (Sabine Barben, Fotografie vom 13. Juni 2024)

chen dargestellt; Gulliver hat nach dem Krieg seinen «Totenschein gesehen», und sagt dazu, das Formular «war gründlich ausgeführt und machte den guten Schulen alle Ehre, in denen man dieses Volk zur Zivilisation erzieht».[99] Um die Lesart zu untermauern, Emmenberger sei nachdrücklich weiss, kann auf die Farbsymbolik des Romans zurückgegriffen werden. Nicht nur ist Emmenberger «bleich»,[100] sondern in seinem Ärzteaufzug als weiss beschrieben, als eine «in Weiß gehüllte […] Gestalt».[101] Bärlach erscheinen Emmenberger und Marlok als «weiße[] Gestalten»,[102] und bereits die Jugendepisode spielt sich wie gesagt auf der Blüemlisalp und damit auf einem Bergmassiv

99 Ebd., S. 151. Das erinnert an die damals zwar bereits publizierte, aber erst später popularisierte *Dialektik der Aufklärung*. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947.

100 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 167.

101 Ebd., S. 163.

102 Ebd., S. 201. Vgl. ebd., S. 213.

ab, das ganzjährig vereist und verschneit ist, weshalb einer der Gipfel ‹Wyssi Frou›, also ‹Weisse Frau› heisst. Auch im Roman wird die helle Umgebung betont, die Alp ist eine «Welt von Eis und Stein» und «das Holz» der dortigen Berghütte ist «nicht schwarz, sondern weißlich».[103]
Mit einer ethnischen Konnotation der Farbe Weiss[104] in einem hochgebirgigen Kontext wäre *Der Verdacht* seinerzeit nicht allein gewesen. In damaligen Schweizer Bergsteigerberichten beispielsweise trägt weisse Natur laut Patricia Purtschert zu Imaginationen mutig-entdeckender weisser Männer bei.[105] James Baldwin beschreibt den Walliser Kurort Leukerbad in seinem im gleichen Jahr wie die Buchfassung des *Verdachts* publizierten *Stranger in the Village* (1953) bezeichnenderweise als «white wilderness»[106] – und meint damit nicht nur die Alpen.[107] Daher ist es wohl auch kein Zufall, dass die Klinik Sonnenstein ein explizit «weiße[r]»[108] Ort ist und es dort die ganze Zeit schneit.[109]

Verunsicherung

Die Opposition zwischen Emmenberger und Bärlachs Retter ist aber eben nicht bruchlos. Gulliver verkörpert trotz allem kein plumpes Klischeebild.

Einerseits erinnert er als kräftiger Verteidiger von Juden:Jüdinnen wie erwähnt an den Golem, eine Gestalt aus einer jüdischen Erzähltradition, die «Sinnbild der Selbstermächtigung» sein kann;[110] und andererseits ist er *eine* ambivalente Figur des *gesamthaft* ambivalenten Romanpersonals: Im *Verdacht* sind schlichtweg alle Menschen Tiere.[111] Entweder ist man als «Peiniger» ein Tier, oder Menschlichkeit wird einem als «Gepeinigte[m]» abgesprochen.[112] Dementsprechend schwört sich Gulliver erst *wegen* seinen Kriegserfahrungen, die «armselige Existenz eines geschändeten und geprügelten Stück Viehs

103 Ebd., S. 142.
104 Zum von Dyer als ‹slippage› beschriebenen Phänomen, dass moralische und ethnische Farbkonnotationen sich nicht ausschliessen müssen: Vgl. Dyer: White, S. 61–70.
105 Vgl. Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 271.
106 James Baldwin: Stranger in the Village, in: Harper's Magazine 207.1241 (1953), S. 42–48, hier S. 42.
107 Vgl. Purtschert: Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert, S. 63–66, 271; den Beitrag von Robert Leucht in diesem Band.
108 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 196. Vgl. S. 198, 209, 252, 256.
109 Vgl. ebd., S. 195–198, 204.
110 Daniel Laufer: Der Golem zwischen jüdischer Selbstermächtigung und Zuschreibung, in: Max Czollek/Erik Riedel/Mirjam Wenzel (Hg.): Rache. Geschichte und Fantasie, München 2022, S. 76–81, hier S. 77.
111 Vgl. Salzmann: Dichter futsch?, S. 354, mit Anm. 50.
112 Vgl. Weder: K wie Körper, S. 164; dies.: Körper, S. 268.

zu führen».[113] Er ist also nicht animalisch und «zerlumpt[]», weil er jüdisch ist. Die Nazis sind für sein abschreckend-vernarbtes Aussehen und seine ‹unzivilisierte› Lebensführung verantwortlich – sie haben ihn zu einer ‹wilden› Figur erst gemacht.

Der Roman fügt sich damit in eine Diskussion, die Jean-Paul Sartre vorangetrieben hat. 1946 erläuterte er in *Réflexions sur la Question Juive* die These, ‹der Jude› als antisemitisches Zerrbild entstehe nur, weil Antisemit:innen Juden:Jüdinnen als solche behandeln würden und diese sich ihrerseits an Fremdbilder anpassen müssten.[114] Dürrenmatts Krimi beantwortet Sartres *Question Juive* ähnlich.[115] Gulliver ist nicht freiwillig so «unheimlich in seiner wilden Zerlumptheit»:[116] Erst in den Konzentrationslagern machte man ihn zu einem ‹Anderen› – Gulliver, wie er im Roman erscheint, wurde so «geschaffen»,[117] das «Wilde und Höhnische» an ihm erklärt sich aus seinen schrecklichen Erfahrungen.[118] Er wird zu einer lebenden Legendengestalt, die die Dürrenmattforschung[119] und

113 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 150. Dementsprechend sagt Gulliver, er trage seinen schwarzen Kaftan als «Ausdruck einer unermeßlichen Trauer» über die Shoah. Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 156. Vgl. Véronique Brandner: Der andere Dürrenmatt. Auf der Brücke zwischen zwei Welten, Frankfurt a. M. u. a. 1993, S. 19. Die Forschung hat den «gemarterten Juden» (Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 262) mit seiner Trauerkleidung und seinen «fürchterlichen Narben» (ebd., S. 147) deshalb symbolisch für die Geschichte aller Juden:Jüdinnen gelesen, die von Hass und Gewalt geprägt war und es immer noch ist. Vgl. z. B. Annette Mingels: Dürrenmatt und Kierkegaard. Die Kategorie des Einzelnen als gemeinsame Denkform, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 335; Spycher: Friedrich Dürrenmatt, S. 179 f.

114 Vgl. Jean-Paul Sartre: Réflexions sur la Question Juive, Paris 1946, z. B. S. 88 f. Sartres *Réflexions* wurden kritisiert, weil sie keinen Raum für jüdische Identitäten und Selbstdefinitionen lassen, die nicht auf antisemitischen Zuschreibungen beruhen würden; freundlicher Hinweis von Joanna Nowotny, Bern, 8. November 2023. Vgl. zu dieser Kritik z. B. den Beitrag von Joanna Nowotny in diesem Band; Elad Lapidot: Jews Out of the Question. A Critique of Anti-Anti-Semitism, New York 2020, S. 70–84.

115 Diese Parallele zu Sartre findet sich auch in Dürrenmatts *Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption* (1975): Vgl. Andreas Kilcher: Gletscherzungen für Israel. Dürrenmatts Solidarität mit dem Land in Not, in: Lucas Marco Gisi/Irmgard M. Wirtz (Hg.): Wirklichkeit als Fiktion – Fiktion als Wirklichkeit. Neue Perspektiven auf Friedrich Dürrenmatt, Göttingen 2024, S. 81–100, hier S. 96 f.

116 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 261.

117 Ebd., S. 156. Vgl. Paganini: Das Scheitern im Werk von Friedrich Dürrenmatt, S. 36.

118 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 156. Auch Gullivers auffällige Sprechweise ist nicht auf das passende antisemitische Stereotyp zurückzuführen, das sogenannte ‹Mauscheln›, sondern auf seine Reisen in verschiedene Länder. Er spricht zwar «merkwürdig» (ebd.), aber ausdrücklich «akzentlos» (ebd., S. 148).

119 Vgl. z. B. Caspar Battegay: Spielmaterial. Dürrenmatts Stereotype, in: Lucas Marco Gisi/Irmgard M. Wirtz (Hg.): Wirklichkeit als Fiktion – Fiktion als Wirklichkeit. Neue Perspektiven auf Friedrich Dürrenmatt, Göttingen 2024, S. 342–352, hier S. 342 f.; ders.: «Wahnsinn als Methode», S. 175, 189, 192; Weber: Friedrich Dürrenmatt, S. 149; Szrajber-Czerwińska: Ahasver, Golem und der mutige Mensch, S. 369–371; Mingels: Dürrenmatt und Kierkegaard, S. 242, 335–337.

schon die zeitgenössischen Rezensionen[120] in ihm erkannt haben und auf die sich der Text denn auch wörtlich bezieht: Gulliver ist ein «Ahasver».[121] Er ist «aus der menschlichen Gesellschaft *gestoßen*»;[122] seit dem Krieg wird er «*weitergeschwemmt* durch die Strudel unserer Zeit».[123]

Als Ahasver ist Gulliver unfreiwillig mobil, er ist ein Getriebener – demgegenüber bewegt sich Emmenberger wie gesagt selbstbestimmt. Er ist derjenige, der Gulliver in Stutthof operiert und damit entscheidend zu dessen ‹othering› beiträgt. Trotz der einschlägigen Oppositionen vertritt der Chirurg aber nicht rundweg die weisse Gegenposition, die man als «Vision[] aus den Nazi-Zeiten» erwarten würde, weder ideologisch noch äusserlich. Emmenberger ist eher Opportunist als Rassist. Zum Beispiel verschont er im KZ die bizarrste Figur des Romans, einen «affenartig[en]»[124] «Zwerg»,[125] obwohl er ihn «nach dem Reichsgesetz des Herrn Heinrich Himmler hätte […] töten müssen», denn einen «arische[n] Riese[n]» hält er nicht für «lebenswerter».[126] Ein vermeintlicher ‹Volkskörper› interessiert den unabhängig und international agierenden Emmenberger nicht – es ist ihm gleichgültig, ob seine Opfer jüdisch sind; nach dem Krieg tötet er in seiner Privatklinik einfach andere Andere, nämlich *reiche* Menschen.[127]

Auch seinem Aussehen wird im Roman kaum Bedeutung beigemessen. Hätte Dürrenmatt Emmenberger unmissverständlich als Gulliver entgegengesetzte, vom damaligen Rassismus produzierte Idee eines Idealmenschen ausstellen wollen, wären für das Klischeebild eines SS-Arztes eindeutige Bilder verfügbar gewesen – Bilder à la Hans F. K. Günther, der während der nationalsozialistischen Zeit entscheidend zur Verbreitung des Begriffs «nordische Rasse» beitrug, und der deren Aussehen unter anderen mit den folgenden Attributen versah: «hochgewachsen, […] weiches, helles Haar; […] helle Augen; rosigweiße Hautfarbe».[128]

120 Vgl. [As]: Friedrich Dürrenmatt: *Der Verdacht*, in: Die Tat, 5. Dezember 1953, S. 20; [Rh]: *Der Verdacht*, in: Neue Zürcher Zeitung, 11. Dezember 1953, S. 13; [Hal]: Eine Kriminalgeschichte – aber von Dürrenmatt!, in: Basler Volksblatt, 12. Dezember 1953, S. 8; [MR]: Ahasvers Rache. Friedrich Dürrenmatt. *Der Verdacht*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Februar 1954, Schweizerisches Literaturarchiv, Bern, Pressematerial zu *Der Verdacht*, Signatur SLA-FD-D-10-b-VERD; Elizabeth Janeway: Gulliver to the Rescue, in: The New York Times, 4. Februar 1962, S. 4, 29, hier S. 4.

121 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 156, 162, 263.

122 Ebd., S. 265; Herv. S. B.

123 Ebd., S. 162; Herv. S. B.

124 Ebd., S. 261. Vgl. ebd., S. 196.

125 Ebd., z. B. S. 195.

126 Ebd., S. 247.

127 Vgl. ebd., S. 220.

128 Hans F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes, München [16]1934, S. 22. Vgl. Cornelia

Würde man Emmenberger als solche widerspruchslose ‹Vision› eines ‹blonden Germanen›, als ein Prototyp eines antisemitischen Nazis lesen, wäre das simplifizierend. Eher als Vorstellungen einer angeblichen ‹Herrenrasse› verkörpert Emmenberger nämlich das in *Theaterprobleme* beschworene «Gesicht einer gesichtslosen Welt». Der Mediziner positioniert sich «außerhalb jeder Menschenordnung» und sei deshalb «frei»,[129] denn seine Ungebundenheit gebe ihm das «Recht»,[130] sich seiner Mordlust hinzugeben. «Humanismus» und «Gerechtigkeit»[131] hält er für inexistent und er «glaub[t]», er sei «Teil» einer «Materie», also bloss «Atom, Kraft, Masse, Molekül» oder «nur ein Augenblick, nur Zufall».[132] Er steht, wie Battegay erläutert hat, für den absoluten «Ausnahmezustand», der nach der Shoah im Bereich des Möglichen liegt – seine Handlungen sind nicht nachvollziehbar, aus Moral und Logik macht er sich nichts, und seine Klinik existiert wie die Konzentrationslager als Ort jenseits des Erwartbaren.[133] Für ihn ist die Welt eine «Lotterie»,[134] er sagt: «[A]us Zufall wird man recht und aus Zufall schlecht».[135]
Daran anschliessbar schreibt Dürrenmatt in *Theaterprobleme* über Adolf Hitler und Josef Stalin, deren «Macht» sei «so riesenhaft, daß sie selber nur noch zufällige, äußere Ausdrucksformen dieser Macht sind, beliebig zu ersetzen».[136] Auch bei Emmenberger ist es «beliebig», gegen wen sich seine Brutalität richtet.[137] Er agiert losgelöst von den sich in der Entstehungszeit des Romans aufdrängenden rassistischen Differenzmarkierungen und entlarvt sie so als «sinnlos».[138]

Beibehaltung

Indem der Roman damalige ‹Visionen› so in Widersprüche verfängt, Gulliver zum Zerrbild eines Juden gemacht wird und Emmenbergers Macht zufällig ist, unterwandert der Text also eine starre Entgegensetzung von Weisssein

Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin/New York ²2007, S. 429–432, s. v. ‹nordische Rasse›.

129 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 252. Vgl. Salzmann: Dichter futsch?, S. 339.
130 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 251.
131 Ebd., S. 252.
132 Ebd., S. 251.
133 Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 189 f., 192. Vgl. ebd., S. 187–194.
134 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 251.
135 Ebd., S. 248.
136 Dürrenmatt: Theaterprobleme [WA 30], S. 59.
137 Vgl. auch Marloks Analyse. Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 219.
138 Dürrenmatt: Theaterprobleme [WA 30], S. 59.

und Nicht-Weisssein. Diese Verunsicherung entbehrt nicht einer gewissen Problematik, die mit dem nicht erst aus heutiger Sicht befremdlichen Gestus aus dem Einstiegszitat zu tun hat, nach dem Holocaust jegliche «Verantwortung» und die Existenz von «Verantwortlichen» zu negieren.[139] Bei einer Figur wie Emmenberger, der in einem Konzentrationslager gemordet hat, hat es nämlich seine Tücken, wenn er sich nach dem Krieg in Zürich einfach neue Opfer aussucht, von da an also reiche Patient:innen tötet, und der «Christ»[140] Bärlach in Sonnenstein dem Bild eines KZ-Häftlings[141] angenähert wird. Eine derartige Beliebigkeit verschleiert, dass die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung jüdischer und anderer Menschen rassistisch war und es «Verantwortliche[]» gab.

Diese enthistorisierende Tendenz dürfte auch ein Effekt einer autonomen, von der Politik losgelösten Ästhetik sein, die die literarische Schweiz laut Ursula Amrein bis in die 1960er-Jahre hinein prägte.[142] In diesen literaturgeschichtlichen Zusammenhängen, so Amrein, kultivieren sowohl Dürrenmatt als auch Max Frisch Darstellungsverfahren, die vom historischen Kontext abstrahieren, anstatt ihn zu dokumentieren versuchen.[143] Die «[m]odellhafte[n]», «[p]arabelhafte[n]»[144] Theaterstücke der beiden Autoren distanzieren sich vom aktuellen Geschehen, ohne dass sie Aktualitätsbezüge gänzlich verabschieden würden: «Zeitgeschichte» wird etwa in Dürrenmatts *Besuch der alten Dame* (1956) «über die Modalität einer Darstellung vermittelt, die nicht das geschichtlich Singuläre, sondern das zeitlos Gültige zur Sprache bringen will».[145]

139 Vgl. Otto Böni: Friedrich Dürrenmatt. Versuch einer Interpretation, in: Rote Revue 41.6 (1962), S. 154–161, hier S. 155; Knopf: Friedrich Dürrenmatt, S. 83; Bernhard Greiner: *Theaterprobleme*, in: Ulrich Weber/Andreas Mauz/Martin Stingelin (Hg.): Dürrenmatt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin 2020, S. 184–186, hier S. 185. Schon 1959 beanstandete Müller in seiner bereits zitierten Kritik, Dürrenmatt schliesse in *Theaterprobleme* die Möglichkeit individueller Verantwortung aus. Der Kritiker prangerte Dürrenmatt «eine[r] offene[n] Apologie der imperialistischen Bourgeoisie» an, denn diese habe «ein natürliches Interesse, ihre Verbrechen auf das Konto einer höheren Gewalt geschrieben zu sehen, also Kriege, Morde und Erpressungen als Vorkommnisse beschrieben zu finden, für die alle nichts können». Die Shoah deutet Müller hier aber höchstens an; sein Artikel zielt auf die Kategorie ‹class› ab, er sieht in Dürrenmatt einen Apologeten «der kapitalistischen Gesellschaftsordnung». Müller: Die Haltung des Friedrich Dürrenmatt, S. 14. Vgl. J. H. Reid: Dürrenmatt in the GDR. The Dramatist's Reception up to 1980, in: The Modern Language Review 79.2 (1984), S. 356–371, hier S. 361; Knapp: Friedrich Dürrenmatt, S. 172.

140 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 151, 158, 160–162, 250, 253, 260, 263.

141 Vgl. ebd., S. 209, 252, 256 f.; vgl. z. B. Battegay: «Wahnsinn als Methode», S. 191.

142 Vgl. Amrein: Phantasma Moderne, z. B. S. 89–98.

143 Vgl. ebd., S. 149–166.

144 Ebd., S. 155.

145 Ebd., S. 164. Vgl. ebd., S. 94 f.; Wagner: Distanz/Gegenwelt, S. 324.

Es ist demnach wenig erstaunlich, dass diese «Ästhetik der Distanz»[146] auch im *Verdacht* zum Tragen kommt, es zum Beispiel bei Emmenberger eben um die Darstellung einer allgemein-menschlichen Bosheit geht. Im Identitätsgewirr des Kriminalromans lässt sich konsequenterweise jedoch auch die generelle «Kehrseite» dieser Ästhetik beobachten, die Amrein pointiert formuliert: «[D]er Verallgemeinerung» ist «ein Vergessen eingeschrieben».[147] Der Roman, so lässt sich diese Kehrseite in seinem Fall explizieren, referenziert antisemitische Diskurse und repräsentiert die dazugehörigen Zuschreibungen als veränderlich, als abgerückt von verfestigen Machtbeziehungen. Es entsteht der Eindruck, als könne jeder und jede alles sein, als könnten alle zu ‹Peinigern› oder zu ‹Gepeinigten› werden.[148] Solche Ansichten werden heute unter dem Stichwort ‹farbenignoranter Rassismus› verhandelt – wenn alle Menschen gleich sind, und zwar im Sinn von Dürrenmatt gleich «schuldig», dann verliert man gesellschaftliche Strukturen aus dem Blick, die bestimmte Personengruppen eben doch benachteiligen und gefährden.

Tatsächlich widerspricht eine zuletzt noch zu betrachtende Opposition zwischen der jüdischen Figur und dem SS-Arzt denn auch gerade dem scheinbar allumfassenden Prinzip der Beliebigkeit. Anders als bei Gulliver, an dem sich der Prozess rassistischer Entmenschlichung nachvollziehen lässt, wird Emmenbergers Identität nicht konsequent als Effekt eines Zuschreibungsprozesses deutlich. ‹Whiteness› respektive rassistische Hierarchisierungsprozesse sind für ihn nebensächlich, während Gulliver nachdrücklich, ja geradezu penetrant auf sein Jüdischsein festgelegt ist – rund vierzig Mal wird er als «Jude» bezeichnet oder spricht von sich selbst als dem «Juden Gulliver».[149] Emmenberger hingegen kommt es zu, statt eines Klischee-Nazis die absolut kontingente Welt zu verkörpern. Ausgerechnet er, also die Figur, die am ehesten weiss ist, nimmt eine universale Machtposition ein, braucht sich nichts aus Staatsgrenzen oder Religion zu machen, und ist eher Prinzip als Mensch, eher allgemeiner Ausdruck einer sinnlosen Gegenwart. Er kann sich «außerhalb jeder Menschenordnung» bewegen und zum «Gesicht einer gesichtslosen Welt» werden, weil er ein weisser Mann ist.

146 Amrein: Phantasma Moderne, S. 149. Vgl. Käser: C wie Chaos, S. 60; Wagner: D wie Distanz, S. 80 f.; Sorg: Von Konolfingen nach Auschwitz, S. 40.

147 Amrein: Phantasma Moderne, S. 96. Zu diesem Problem in *Andorra* (1961) und *Der Besuch der alten Dame* (1956): Vgl. John Milfull: «Anders Sein». Marginalität und Integration bei Frisch und Dürrenmatt, in: Walter Schmitz (Hg.): Max Frisch, Frankfurt a. M. 1987, S. 385–394.

148 Vgl. zu einem ähnlichen Problem in Dürrenmatts Novelle *Der Auftrag* (1986): Rohner: #KritischesWeißsein.

149 Dürrenmatt: Der Verdacht [WA 20], S. 147–155, 157 f., 160 f., 163, 203, 259, 261, 262–265.

ROBERT LEUCHT

Stranger in the Village von James Baldwin

Eine ‹Schweizer Dorfgeschichte› aus der Feder eines Nordamerikaners

> Ich dachte an die Weißen, die zum erstenmal in ein afrikanisches Dorf kamen und dort Fremde waren, wie ich jetzt hier ein Fremder bin, und ich versuchte mir vorzustellen, wie die überraschten Eingeborenen das Haar der Fremden befühlten und ihre Hautfarbe bestaunten. Aber es ist ein großer Unterschied, ob man der erste Weiße ist, den die Afrikaner zu Gesicht bekommen, oder ob man der erste Schwarze ist, den die Weißen zu Gesicht bekommen. Der Weiße nimmt das Erstaunen als Huldigung entgegen, denn er ist gekommen, um die Eingeborenen, deren Minderwertigkeit von vornherein feststeht, zu unterwerfen und zu bekehren, während ich, ohne überhaupt an Eroberung zu denken, mich unter Menschen wiederfinde, deren Kultur auch mein Maßstab ist, die mich in gewisser Weise sogar geformt hat, Menschen, die mich mehr in Angst und Zorn versetzt haben, als sie jemals ahnen werden, und die trotzdem nicht einmal wissen, daß es mich gibt.[1]

Dieses Zitat stammt aus dem Text *Stranger in the Village* von James Baldwin, zuerst 1953 im *Harper's Magazine*, zwei Jahre später in der Sammlung *Notes of a Native Son*[2] und dann 1963, übersetzt von Leonharda Gescher-Ringelnatz, unter dem Titel *Ein Fremder im Dorf* erstmals in deutscher Übersetzung im Rowohlt-Verlag publiziert.[3] Es handelt sich um einen Text, der, wie das Eingangszitat erahnen lässt, um die Nicht-Anerkennung schwarzer Menschen als gleichberechtigt sowie um die Dominanz weisser Normen und deren repressive Wirkung kreist.

Diese Reflexionen entfaltet Baldwin in einer vergleichenden Perspektive, aus der heraus er die Situation in Europa und jene in den USA einander gegen-

1 James Baldwin: Ein Fremder im Dorf, in: ders.: Mein Kerker bebte. Essays, Berlin 1973, S. 114–30, hier S. 118 f.

2 Die Sammlung ist in drei Teile strukturiert: in einen ersten (Teil I), in dem Baldwin kulturelle Antworten auf die sogenannte Rassenfrage reflektiert; einen zweiten (Teil II), in dem er über seine Erfahrungen in Nordamerika, und einen dritten (Teil III), in dem er über Europa, Paris und die Schweiz spricht. *Stranger in the Village* ist im Rahmen der Sammlung insofern singulär, als kein anderer Text der Sammlung einen derart hohen Erzählanteil aufweist.

3 Eine weitere deutsche Übersetzung erschien 2011 in der edition sacré: Vgl. James Baldwin: Fremder im Dorf. Ein schwarzer New Yorker in Leukerbad. Aus dem amerikanischen Englisch von Pociao, Zürich 2011.

übergestellt. Zu den Merkmalen seines weniger als 15 Seiten langen Textes gehört weiter, dass er sich zum einen aus stärker narrativen Teilen zusammensetzt, in denen uns die Erfahrungen eines schwarzen Icherzählers, der zurecht als Baldwin identifiziert wurde, in einem Schweizer Dorf mitgeteilt werden; zum anderen aus stärker reflexiven Teilen, die aus den Erfahrungen des Icherzählers motiviert sind.

Baldwin, 1924 in Harlem geboren, war Anfang der 1950er-Jahre, noch vor der Publikation seines ersten Romans, *Go Tell it on the Mountain* (1953), vermittelt durch seinen Freund Lucien Happersberger, mehrmals in das Walliser Dorf Leukerbad gekommen, um dort zu schreiben. Vor dieser Folie ist *Stranger in the Village* gerne als Erfahrungsbericht Baldwins in den Schweizer Alpen gelesen worden.[4] Pierre Koralniks Film, *Un étranger dans le village* (*d'après Notes of a Native Son de James Baldwin*) aus dem Jahr 1962, der im Auftrag der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft (SRG) produziert wurde und den US-amerikanischen Autor in den Schweizer Bergen zeigt, wo er Passagen aus seinem Text vorträgt und über seine Erlebnisse Auskunft gibt, hat diese Sicht auf den Text verstärkt.

Doch das Dorf, von dem *Stranger in the Village* erzählt, ist mehr als nur ein Schauplatz persönlicher Erfahrungen. Es ist der rhetorische Dreh- und Angelpunkt dieses Textes, der in der bisherigen Diskussion als solcher weder genauer in den Blick genommen noch literaturgeschichtlich eingeordnet worden ist. Es sollte nicht übersehen werden, dass das Dorf, das Baldwin vor unseren Augen entstehen lässt, an keiner Stelle namentlich festgelegt wird. Im Gegenteil zeigt schon der Titel, *Stranger in the Village*, *Ein Fremder im Dorf*, *Un étranger dans le village*, eine deutliche Tendenz weg von einem subjektiven Erfahrungsbericht hin zu einer Verallgemeinerung und erinnert in seiner Unbestimmtheit an Titel aus der Tradition der ‹village sketches› der anglophonen Literatur, beispielsweise *The Deserted Village* (1770), *The American Village* (1772) oder *The Rising Village* (1825).[5] Die hier vorliegende Analyse ist von der These geleitet, dass *Stranger in the Village* ein besonderes Naheverhältnis zur literarischen Gattung der Dorfgeschichte unterhält; dass die Art und Weise, in der dieser Text vom Dorf erzählt und dieses narrativ einsetzt, Züge dieser Gattung trägt. Diese Behauptung weicht nun von der Gattungszuschreibung

4 Beispielsweise von den folgenden Autor:innen: Vgl. Teju Cole: Black Body. Rereading James Baldwin's *Stranger in the Village*, in: ders.: Known and Strange Things. Essays, New York 2016, S. 3–16; Monika Gehlawat: Strangers in the Village. James Baldwin, Teju Cole, and Glenn Ligon, in: James Baldwin Review 5 (2019), S. 48–72; Carlos Hanimann: Fremder im Dorf, in: Republik, 20. 6. 2021, www.republik.ch/2021/06/26/fremder-im-dorf (zuletzt 1. 7. 2023).

5 Es handelt sich um Texte von Oliver Goldsmith, Philipp Freneau und Oliver Goldsmith II.

der historischen Akteure, beispielsweise der Rezensenten ab,[6] die den Text als Essay qualifizierten, und gründet sich methodisch auf die Zuordnung eines Beobachters, der den Text im Nachhinein als Teil eines den Akteuren nicht sichtbaren Gattungszusammenhangs lokalisiert. Der Anspruch, der sich damit verbindet, ist, *Stranger in the Village* als Teil eines globalen Erzählparadigmas nach 1945, der Dorfgeschichte, zu zeigen und vor allem ein Problem zu formulieren: Denn, wenn es plausibel ist, dass Baldwins Text an der Tradition der Dorfgeschichte teilhat, wirft das auch Implikationen für dessen Argumentation auf, denen am Ende unserer Textanalyse nachzugehen sein wird.
Zuvor ist aber noch die Frage zu klären, wie sich eine solche Analyse von Baldwins Text in das Rahmenthema des vorliegenden Bandes, *Weisssein* in der Schweizer Literatur, einordnet, zumal *Stranger in the Village* im nationalliterarischen Sinne ja keineswegs Teil dieser Literatur ist. Man wird für dieses Vorhaben zumindest drei Punkte ins Treffen führen können: Erstens dokumentiert dieser Text eine Realität, die Ausgangspunkt des vorliegenden Sammelbandes ist, dass nämlich PoC in der Alltagskultur der Schweiz immer schon eine Rolle gespielt haben. An einer der eindrücklichsten Stellen aus *Stranger in the Village* ist von Dorfkindern die Rede, die sich während des Karnevals ihre Gesichter schwarz anmalen: «Während des *carnaval* […] malen sich zwei Dorfkinder ihr Gesicht schwarz an – aus dieser blutlosen Schwärze leuchten ihre blauen Augen hervor wie Eis – und stülpen sich abenteuerliche Roßhaarperücken auf ihre blonden Köpfe».[7] Als Erfahrungsbericht gelesen, spricht *Stranger in the Village* also von den Funktionen, die *race* als Differenzkategorie im Brauchtum der Schweiz zukommt und damit auch vom kollektiven Imaginären, den geteilten Vorstellungen dieses Landes, auf die sich seine Literatur, sei es in affirmativer oder reflexiver Form, bezieht. Zweitens – und damit eng verbunden – liegt ein besonderer Wert von Baldwins Text für das Gespräch über *Whiteness* in der Schweizer Literatur in seinem Blick von Aussen, dem eines US-amerikanischen Autors schwarzer Hautfarbe auf die Schweiz. Ein Effekt dieses Blicks ist, was als De-Zentrierung der Schweiz bezeichnet werden könnte. Das bedeutet, dass uns Baldwin die Folgen der Dominanz weisser Normen in der Schweiz als Teil eines Zusammenhangs sichtbar werden lässt, der weit über ihre Grenzen hinausweist. Schliesslich ist drittens eine Verbindung zwischen Baldwins Text und der Schweizer Literatur auch deshalb nicht ganz in Abrede zu stellen, weil in der spezifischen Art und Weise, in der

6 Die auf dem Buchrücken von *Notes of a Native Son* versammelten Rezensionen aus dem *Independent* und dem *Times Literary Supplement* sprechen von «essays». Vgl. die Neuauflage bei Penguin Press, James Baldwin: Notes of a Native Son, London 1995.

7 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 117 f.

Stranger in the Village von einem Dorf und mittels eines Dorfes erzählt, wie zu zeigen sein wird, Echos hörbar werden auf die auch in der Schweizer Literatur so gerne aufgegriffene Gattung der Dorfgeschichte.

Das Dorf als doppelt codierter Raum

Wie wird nun aber das Dorf in diesem Text gezeichnet?

> Im Dorf gibt es kein Kino, keine Bank, keine Bibliothek, kein Theater; sehr wenige Radioapparate, einen Jeep, einen Caravan; […] Es gibt vier oder fünf Hotels, die jetzt alle geschlossen sind, und vier oder fünf Bistros, von denen jedoch nur zwei während des Winters in Betrieb sind. In diesen beiden ist nicht viel los, denn das Leben im Dorf erlischt offenbar gegen neun oder zehn Uhr abends. Es gibt ein paar Läden, Fleischer, Bäcker, *épicerie*, einen Eisenwarenhandel und einen Geldwechsler, der Travellerschecks nicht einlösen kann […]. Es scheint im Dorf nur eine Schule zu geben, und zwar für die ganz kleinen Kinder; das bedeutet vermutlich, daß ihre älteren Geschwister eines Tages von diesen Bergen hinuntersteigen, um ihre Ausbildung fortzusetzen – möglicherweise ebenfalls in der Stadt am Fuße des Berges.[8]

Auffällig ist an dieser Passage die Fülle an Negativ-Konstruktionen, mit denen der Text enumeriert, was in diesem Dorf nicht oder nur in geringem Masse vorhanden ist. Wir haben es mit einem literarischen Muster zu tun, der Darstellung des primitiven Dorfes, gesehen aus der Perspektive eines Fremden.[9] Ein Effekt dieser Rhetorik ist, dass das Dorf als rückständig und am Ende der Passage («von diesen Bergen hinuntersteigen, um ihre Ausbildung fortzusetzen») als abgeschieden dargestellt ist.

Dieser Eindruck wird verstärkt, wo die Sicht der Dorfbewohner auf den Fremden evoziert wird. Beispielhaft hierfür ist eine Stelle, an der es heisst, dass dessen Körper «in den Augen der Dorfbewohner nichts weniger als wunderbar – oder teuflisch» sei.[10] Dass der Fremde als Wunder oder Teufel gesehen wird, deutet auf eine Bevölkerung hin, die solchen archaischen Ideen noch anhängt und eine vorzeitliche Mentalität aufweist. Eine ganz ähnliche Wirkung produziert die Schilderung einer Dorfbewohnerin, die noch nie eine Schreibma-

8 Ebd., S. 114 f.

9 Zu denken ist an das Genre des Reiseberichts, beispielsweise an Louis-Antoine de Bougainvilles *Voyage autour du monde* (1771) oder Georg Forsters *Reise um die Welt* (1778–1780), in dem die Begegnung mit Bewohner:innen der Südsee in einer ähnlichen Weise dargestellt ist.

10 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 116 f.

schine gesehen habe.[11] Kurzum, wird den Leser:innen eine bäuerliche Bevölkerung vor Augen geführt, die derart zurückgeblieben ist, dass sie sogar vor Errungenschaften des 19. Jahrhunderts erstarrt.

Noch ein anderes von Baldwins Erzählverfahren verstärkt diesen Eindruck von den Dörflern: jenes der Figurenrede. Der Text lässt nämlich die Dorfbevölkerung punktuell zu Wort kommen, doch was wir hören, ist ihre Einsilbigkeit, Grussworte («*saluts*», «*bonsoirs*») oder Beschimpfungen («*le sale nègre*»),[12] während hiervon abgesetzt die eloquente Stimme des Icherzählers erklingt. Weil dieser nicht nur von dieser Welt erzählt, sondern auch in ihr (also einen homodiegetischen Icherzähler darstellt), stehen einander in der Fiktion zwei Redeweisen, die ungebildete der dörflichen Welt und die reflektierte Sprache des Fremden, kontrastierend gegenüber. An diesem Punkt des Textes entsteht nun ein satirischer Effekt, der bewirkt, dass die Weltsicht der Dorfbewohner in unterhaltsamer Weise als verkehrt enthüllt wird. Das zuletzt aufgewiesene sprachliche Gefälle steht nämlich in scharfem Gegensatz dazu, dass die Dorfbewohner den Fremden als «Nachzügler» sehen.[13] Dieses Bild von ihm will mit der Diskrepanz der Sprechweisen, die zwischen ihnen und dem Fremden besteht, sowie ihrer Unkenntnis nicht zusammengehen, ja wird durch sie als falsch entlarvt.

Die Darstellung, die Baldwin hier von einem alpinen Dorf gibt, greift, wie Patricia Purtschert in *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert* bemerkt, auf Topoi zurück und sei von einem «mythischen Bild der Schweizer Alpen geprägt».[14] Damit hebt Purtschert hervor, dass der Text gewisse Vorstellungen von den Schweizer Alpen aufnimmt und reproduziert. In der Tat lautet ein Gemeinplatz über das Wallis, dieses sei bäurisch und hinterwäldlerisch und dessen Bevölkerung würde einem anderen Zeitalter angehören.[15] Purtscherts Einschätzung erhärtet sich, liest man *Stranger in the Village* vor der Folie von Studien zur Industriegeschichte der Schweiz nach 1945. Werner Bellwalds und Sandro Guzzi-Heebs Band *Ein industriefeindliches Volk? Fabriken und Arbeiter in den Walliser Bergen* legt den Befund nahe, dass sich Baldwins Bild dieser Region nicht bruchlos in die Zeit fügt, in der er sie besucht hatte: Gerade nach

11 Vgl. ebd., S. 114. Eine weitere Parallelstelle ist: «[S]ie sehen in mir nicht nur einen Fremden in ihrem Dorf, was ihr gutes Recht ist, sondern auch einen verdächtigen Nachzügler, ohne Anrecht auf das, was sie – wenn auch unbewußt – ererbt haben.» Ebd., S. 119.

12 Ebd., S. 119, 123.

13 Ebd., S. 119.

14 Patricia Purtschert: Kolonialität und Geschlecht. Eine Geschichte der weissen Schweiz, Bielefeld 2019, S. 63.

15 Vgl. Werner Bellwald/Sandro Guzzi-Heeb (Hg.): Ein industriefeindliches Volk? Fabriken und Arbeiter in den Walliser Bergen, Baden 2006, S. 19.

dem Zweiten Weltkrieg, als dieser Text entstanden war, setzte, so Bellwald und Guzzi-Heeb, eine Phase der Industrialisierung ein, durch welche die selbstversorgungsorientierte Landwirtschaft immer mehr verschwand und durch Industrie verdrängt wurde: «Tatsache ist, dass das Wallis in den Jahren 1950 bis 1970 ein klar überdurchschnittliches industrielles Wachstum verzeichnete, während die Beschäftigung in der Landwirtschaft markant abnahm.»[16] Damit ist *Stranger in the Village* sein Status als Erfahrungsbericht nicht abgesprochen, sehr wohl aber hervorgehoben, dass die Art und Weise, in der dieser Text vom Dorf erzählt, Teil eines Paradigmas ist und, wie noch zu zeigen sein wird, ein Rede-Ziel verfolgt.[17]

Für die Frage nach der *Whiteness* besonders relevant ist, dass die aufgewiesene Opposition zwischen den Dorfbewohnern und dem Fremden durch den Gebrauch von Farben verstärkt wird. So ist die als rückständig gezeichnete Dorf-Welt konsequent mit der Farbe Weiss verknüpft. An jener Stelle an der das Wort weiss zum ersten Mal vorkommt, heisst es: «In this white wilderness, men and women and children move all day, carrying washing, wood, buckets of milk or water, sometimes skiing on Sunday afternoons. All week long boys and young men are to be seen shovelling snow off the rooftops, or dragging wood down from the forest in sleds.»[18] In der deutschen Übersetzung steht hier: «In dieser weißen Wüste bewegen sich die Männer, Frauen und Kinder den ganzen Tag. Sie tragen Wäsche, Holz, Eimer voll Milch oder Wasser. Manchmal, an Sonntagnachmittagen laufen sie Ski. Die ganze Woche lang sieht man Jungen und junge Männer Schnee von den Dächern schaufeln oder Schlitten Holz aus dem Walde holen.»[19] Weisse Wüste, Milch, Schnee – mit diesen Worten wird eine Welt pleonastischer Weisse erzeugt. Im englischen Original ist die Rekurrenz der sich wiederholenden Anlaute (W + Vokal), durch welche die Elemente dieser weissen Welt, Menschen und Landschaft, miteinander verbunden werden, noch stärker ausgeprägt.

Überhaupt zeigt der Text ein Bemühen, die weisse Landschaft und ihre Bewohner zu verschmelzen. Zu denken ist hier auch an die zuvor zitierte Stelle, an der die Augenfarbe jener Kinder, die in der Faschingszeit ihre Gesichter schwärz-

16 Ebd., S. 53.

17 In diese Richtung argumentiert bereits Jovita dos Santos Pinto: «In *Stranger in the Village*, Baldwin uses the village as a scene from which he deploys critical thoughts about the logics of racism, race and colonialism in the US. One could say that he slightly instrumentalizes Switzerland in order to be critical about his own society.» Jovita dos Santos Pinto et al.: Baldwin's Transatlantic Reverberations. Between *Stranger in the Village* and *I Am Not Your Negro*, in: James Baldwin Review 6 (2020), S. 176–198, hier S. 186.

18 James Baldwin: Stranger in the Village, in: ders.: Notes of a Native Son, London 1955, S. 151–165, hier S. 152.

19 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 115.

ten, mit Eis verglichen wird: «leuchten ihre Augen hervor wie Eis». Dieser explizit als weiss markierten Welt ist nun der schwarze Icherzähler gegenübergestellt, der von sich selber sagt: «Jeder im Dorf kennt meinen Namen, obwohl ihn kaum jemand benutzt, jeder weiß, daß ich aus Amerika komme – obwohl das anscheinend niemand richtig glauben kann: Schwarze kommen aus Afrika, und jeder weiß, daß ich der Freund des Sohnes einer Frau bin, die hier geboren ist, und daß ich in deren Hütte wohne. Aber ich bin heute noch genauso ein Fremder wie am Tag meiner Ankunft […].»[20]

Zusammengenommen lässt sich sagen, dass *Stranger in the Village* eine vielgliedrige Opposition zwischen dem Dorf – weiss und rückständig –, und einem Fremden – schwarz und elaboriert sprechend – aufbaut, der in diesem bäuerlichen Milieu als Mensch nicht anerkannt wird. Wo die beiden Pole dieser Opposition sich berühren, entsteht, was in der Forschungsliteratur zu einer der paradigmatischen Dorfgeschichten der deutschsprachigen Literatur, Annette von Droste Hülshoffs *Judenbuche* (1842), als «doppelt codierter Raum» beschrieben worden ist, «in dem die Idylle von der Anti-Idylle durchzogen […] ist».[21] Anders formuliert: In *Stranger in the Village* lässt der Eintritt des Fremden in die dörfliche Welt, die zunächst Reminiszenzen auf die Idyllen-Dichtung zeigt, die Schattenseiten ebendieser Welt hervortreten. Der narrative Effekt hiervon ist, dass an diesem Ort etwas nicht stimmt.

Erzählkonstellationen, in denen eine dörflich-kleinstädtische Welt durch die Ankunft einer Figur, die der Dorf-Welt nicht oder nicht mehr angehört, in ein problematisches Licht getaucht wird, finden wir zur selben Zeit auch in der deutschsprachigen Literatur, so auch in jener der Schweiz. In Friedrich Dürrenmatts *Der Besuch der alten Dame* (1956), nur wenige Jahre nach *Stranger in the Village* uraufgeführt, ist es eine von aussen hinzukommende Frauenfigur, Claire Zachanassian, durch deren Ankunft das hässliche Gesicht dieses Ortes, dessen Scheinmoral und Käuflichkeit, immer sichtbarer werden.

Als eine Steigerung dieses Prinzips ist wohl die Erzählung von dem fiktiven Dorf Weng in Thomas Bernhards 1963 publiziertem Debütroman *Frost* zu sehen. Hier verfolgen wir die Ankunft eines Icherzählers in Weng – das bedeutet im österreichischen Dialekt wenig –, in dem von einer ambivalenten Codierung nicht mehr viel übrig ist. Denn dieses Dorf, das als exemplarisch

20 Ebd., S. 116. Der schon erwähnte Film Pierre Koralniks affirmiert die farbliche Kontrastierung, die wir dem Text entnehmen können. Er zeigt gleich zu Beginn das schneebedeckte Leukerbad und den sich dort bewegenden Baldwin.

21 Marcus Twellmann: Dorfgeschichte. Wie die Welt zur Literatur kommt, Göttingen 2019, S. 106 f.

für die Renaissance der Dorfgeschichte in der Anti-Heimatliteratur nach 1945 gelten kann, ist Inbegriff des Düsteren und Hässlichen:

> Weng ist der düsterste Ort, den ich jemals gesehen habe. Viel düsterer als in der Beschreibung des Assistenten. […] Tatsächlich erschreckt mich diese Gegend, noch mehr die Ortschaft, die von ganz kleinen, ausgewachsenen Menschen bevölkert ist, die man ruhig schwachsinnig nennen kann. Nicht größer als ein Meter vierzig im Durchschnitt, torkeln sie zwischen Mauerritzen und Gängen, im Rausch erzeugt. Sie scheinen typisch zu sein für das Tal. Weng liegt hoch oben, aber noch immer wie tief unten in einer Schlucht. Über die Felswände zu kommen ist unmöglich. Allein die Bahn schafft einen Ausweg. Es ist eine Landschaft, die, weil von solcher Häßlichkeit, Charakter hat, mehr als schöne Landschaften, die keinen Charakter haben.[22]

Baldwins Text vor der Folie der zitierten deutschsprachigen Texte zu betrachten, macht noch einen weiteren, punktuellen Konnex sichtbar. Für die Frage nach der *Whiteness* bemerkenswert ist die folgende Beschreibung des Dorfes Wengs aus Bernhards *Frost*:

> Es gibt im Dorf Leute, die noch nie aus dem Tal herausgekommen sind. Die Brotausträgerin zum Beispiel, die mit vier Jahren angefangen hat, Brot auszutragen, und nie mehr aufgehört hat, Brot auszutragen, bis zum heutigen Tag, an dem sie siebzig ist. Der Milchführer. Beide haben die Eisenbahn bis jetzt nur von außen gesehen. Und die Schwester der Brotausträgerin und der Messner. Der Pongau ist für sie so wie für einen anderen das finstere Afrika. Der Schuster. Sie bleiben da, wo sie ihr Einkommen haben, und etwas anderes interessiert sie nicht.[23]

Wie Baldwin in der eingangs zitierten Passage schlägt hier auch Bernhard einen Bogen von einem mitteleuropäischen zu einem afrikanischen Dorf. Während Bernhard damit die Rückständigkeit Wengs hervorhebt («so wie»), dient Baldwin dieser Vergleich dazu, auf eine Ungleichheit hinzuweisen: Ein hinzukommender Weisser würde sich in einem afrikanischen Dorf gehuldigt fühlen, während er als Schwarzer in einem europäischen Dorf Angst und Zorn empfände. Die Wiederkehr des Vergleichs zwischen europäischen und afrikanischen Dörfern ist zu punktuell, um hier von einem Paradigma zu sprechen, doch ist sie bemerkenswert.[24]

Blicken wir auf das bis hierher Gesagte zurück, ist festzuhalten, dass Baldwins

22 Thomas Bernhard: Frost, Frankfurt a. M. 1972, S. 10 f. Vgl. ebd., S. 14 f.

23 Ebd., S. 20.

24 In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist auch eine filmische Adaption von Dürrenmatts *Besuch der alten Dame*: 1992 inszeniert der Senegalese Djibril Diop Mambéty Dürrenmatts Stück in dem Film *Hyènes* ausgerechnet in einem afrikanischen Dorf.

Stranger in the Village einem narrativen Prinzip folgt, nach dem die Ankunft eines Fremden das hässliche Gesicht eines scheinbar idyllischen Dorfes offenbart. Dieses Prinzip ist eines der Dorfgeschichte (Stichwort: doppelt codierter Raum), das auch in der deutschsprachigen Literatur nach 1945 aufgegriffen wird.

Das Dorf als Pars pro Toto

Noch in einem anderen Punkt zeigt sich das Naheverhältnis, das *Stranger in the Village* zur Gattung der Dorfgeschichte unterhält.[25] Marcus Twellmann hat in seiner 2019 publizierten Globalgeschichte dieser Gattung, *Dorfgeschichten. Wie die Welt zur Literatur kommt*, gezeigt, dass es sich bei der Dorfgeschichte um eine weltweit verbreitete Form handelt, die formal nur wenige distinkte Merkmale aufweise; und die, wie er nahelegt, etwas erzählerisch anschaulich mache. Diese Veranschaulichung erfolge dergestalt, dass das Dorf den Leser:innen einen grösseren Zusammenhang, beispielsweise eine Idee oder Form des Zusammenlebens, vor Augen stelle, oder, wie Spies argumentiert, ein übersichtliches Geschehen von exemplarischer Aussagekraft evoziere.[26]
Diese Spur aufnehmend, sei noch einmal an die argumentative Struktur des Textes *Stranger in the Village* erinnert, der, wie eingangs gesagt, von der Erzählung einer Rassismus-Erfahrung in einem Dorf zu einer Reflexion über die viel breitere Nicht-Anerkennung schwarzer Menschen als gleichberechtigt sowie die Dominanz weisser Normen übergeht, und dabei die europäische Situation mit jener in den USA vergleicht.
In dieser Text-Architektur steht das namentlich wie geografisch unterdeterminierte Dorf für die Situation in Europa. Wie in einer Dorfgeschichte, in der vom Dorf erzählt wird, um etwas anschaulich zu machen, führt uns das erzählte Dorf hier die europäische Situation vor Augen. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass eine Formulierung wie «Dieses Dorf macht mir

25 Von Dorfgeschichten, im Sinne eines im Dorf zirkulierenden Geredes, erfahren wir in *Stranger in the Village*, wo der Icherzähler zum Gegenstand von Erzählungen der Dörfler wird: «Aber einige haben auch *le sale nègre* beschuldigt – hinter meinem Rücken –, Holz gestohlen zu haben, und in den Augen mancher blitzt schon etwas jener sonderbaren, sprungbereiten, irren Feindseligkeit auf, die man manchmal in den Augen amerikanischer Weißer sieht, wenn sie mit ihrem Sonntagmädchen ausgehen und einen Neger auftauchen sehen». Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 122.

26 Vgl. Twellmann: Dorfgeschichte, S. 9 (zur formalen Offenheit der Gattung), sowie S. 45 und 189 (zu dem Prinzip, durch das erzählte Dorf etwas Grösseres zu veranschaulichen); Bernhard Spies: Dorfgeschichte, in: Dieter Lamping (Hg.): Handbuch der literarischen Gattungen, Stuttgart 2009, S. 137–142, hier S. 137.

deutlich» verwendet wird, und der Text einmal expressis verbis von einem «europäischen Dorf[]» spricht.[27] Auch Friedrich Dürrenmatt, der anhand der fiktiven Kleinstadt Güllen zweifellos nicht nur über die fiktive Kleinstadt Güllen spricht, lokalisiert diese in den Anmerkungen zur Neufassung des *Besuchs der alten Dame* von 1980 «irgendwo in Mitteleuropa».[28]

In dem paradigmatisch europäischen Dorf aus *Stranger in the Village* dominiert die weisse Norm dergestalt, dass der hinzukommende Fremde schwarzer Hautfarbe als Wunder, als exotische Realität, als Nachzügler gesehen, jedoch als Mitmensch nicht anerkannt wird. Dieser Situation gegenübergestellt ist Baldwins Bild der USA, in der ein neuer Weisser und ein neuer Schwarzer entstünden. Anders gesagt: Vor der Negativfolie Europas, exemplifiziert anhand des erzählten Dorfs, fordert Baldwin eine genuin amerikanische Antwort auf den Rassismus, die sich von Europa löst und Schwarz und Weiss zugunsten einer neuen, einer amerikanischen Identität koexistieren lässt. James Miller beschreibt diese amerikanische Utopie Baldwins und deren Verhältnis zu Europa folgendermassen:

> Unlike Europe, where encounters with the racial ‹other› occurred far away and in a very different context, Baldwin argues that the experience of the interracial encounter in an alien land forms the key narrative of American history. ‹As a result, Americans are as unlike any other white people in the world as it is possible to be,› just as the African American, ‹is unique among the Black men of the world›. For as long as the white American's sense of identity is dependent on such strategies of denial and evasion, Baldwin suggests that America, as a nation, will merely repeat and re-create the same repressive forces that their ancestors originally sought to escape from by crossing the Atlantic.[29]

Das Potenzial der US-amerikanischen Situation betont Baldwin auch in einem Interview mit François Bondy aus dem Jahr 1964, in dem er sagt:

> After all, the American experiment, as far as I know, is without precedent in the world's history: it is the only place in the world, as far as I know, where so many various people came together and created out of a wilderness a nation, and where, in principle, all of the constructions, let us say, of the European social order were not present, and it is an experiment which is still, after all, in great

27 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 123, 130. Von diesen Passagen abgesehen ist konsequent von Dorf, einmal von «diesem kleinen Schweizer Dorf» (ebd., S. 114) die Rede.

28 Friedrich Dürrenmatt: Anmerkung 1, in: ders.: Der Besuch der alten Dame. Eine tragische Komödie. Neufassung 1980, Zürich 1998 (Werkausgabe in 37 Bänden, Bd. 5), S. 141–144, hier S. 141.

29 James Miller: What Does It Mean to Be an American? The Dialectics of Self-Discovery in Baldwin's «Paris Essays» (1950–1961), in: Journal of American Studies 42.1 (2008), S. 51–66, hier S. 62.

> jeopardy and in great doubt, because it seems to be very hard for a people to overcome or to face their real past.[30]

Und dann im selben Interview: «If Americans could manage to make this experiment work – the American experiment – it might prove of great value to all the rest of the world.»[31] Es ist bemerkenswert, dass Baldwin in diesem Gespräch, um die USA vor deren Unabhängigkeit zu beschreiben, das Wort «wilderness» verwendet, das in *Stranger in the Village* – in der Alliteration «white wilderness» – dazu benutzt wird, um die Rückständigkeit dieses mitteleuropäischen Dorfs und seiner Bewohner hervorzuheben. Spannt man diese beiden Passagen zusammen, würde das europäische Dorf in *Stranger in the Village* einen Zustand repräsentieren, den die USA seit ihrer Unabhängigkeit überwunden hätten. Diese Überlegenheit der USA gegenüber Europa liegt der Gegenüberstellung der beiden, wie *Stranger in the Village* sie entwirft, zugrunde und wird dort folgendermassen ausbuchstabiert:

> Die Zeit ist gekommen, da man einsehen muß, daß das Drama, das sich auf dem amerikanischen Kontinent zwischen den Rassen abspielt, nicht nur einen neuen Schwarzen hervorgebracht hat, es hat auch einen neuen Weißen hervorgebracht. Es gibt keinen Weg für Amerikaner, der zu der Einfachheit dieses europäischen Dorfes zurückführt, wo Weiße sich noch den Luxus leisten können, mich als einen Fremden zu betrachten.[32]

Baldwins Text tut, was Dorfgeschichten tun: Er erzählt von einem Dorf, um ein grösseres Ganzes, hier Europas Rückständigkeit in der sogenannten Rassenfrage zu zeigen.

Abschliessende Überlegungen

Stranger in the Village, daran ist zu erinnern, ist alles andere als eine rein Schweizer Angelegenheit. Der Text hat in den nunmehr 70 Jahren seit seiner Publikation international ein beachtliches Echo entfaltet; zum einen in der akademischen Welt, zum anderen in der Kunst. Mit Blick auf Letztere sei auf den nigerianischen Schriftsteller Teju Cole verwiesen, der Leukerbad, jenes Dorf, das Baldwin in den frühen 1950er-Jahren aufgesucht hatte, 2014 besuchte und mit *Black Body* auf Baldwins Reflexionen eine ebenso würdigende wie kritische Antwort verfasst hat; oder auf das Gemälde *Stranger #73*

30 James Baldwin/François Bondy: James Baldwin as Interviewed by François Bondy, in: Transition 12 (1964), S. 12–19, hier S. 14 f.
31 Ebd., S. 18.
32 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 129 f.

des bildenden Künstlers Glenn Ligon.[33] Auch die erste schwarze Literaturnobelpreisträgerin, Toni Morrison, hat 1987 in ihrer Rede zu Baldwin auf diesen Text Bezug genommen. Dort hat sie von den drei Geschenken gesprochen, die Baldwin ihr hinterlassen habe, seine Sprache, seine Güte, sowie:

> The second gift was your courage, which you let us share. The courage of one who could go as a stranger in the village and transform the distances between people into intimacy with the whole world; courage to understand that experience in ways that made it a personal revelation for each of us. It was you who gave us the courage to appropriate an alien, hostile, all-white geography because you had discovered that «this world [meaning history] is white no longer and it will never be white again».[34]

In dieser Rede, die als ein ‹self-empowerment› der schwarzen Autor:innen Nordamerikas zu lesen ist, zitiert Morrison den letzten Satz aus *Stranger in the Village*, als eine Entdeckung, als ein Zeichen von Mut, das sie sich zur Leitlinie nähme. In der akademischen Diskussion schliesslich ist *Stranger in the Village* bislang zum einen als Essay über strukturellen Rassismus und die amerikanische Identität gelesen worden; zum anderen, um es zu wiederholen, als autobiografischer Erfahrungsbericht Baldwins über seinen Aufenthalt in den Walliser Alpen.[35] Lenkt man die Aufmerksamkeit, wie das die vorliegende Analyse getan hat, nun stärker auf die Form des Textes und nimmt man den Umstand ernst, dass das erzählte Dorf namentlich und geografisch unterdeterminiert bleibt, dann werden Echos hörbar auf die Gattung der Dorfgeschichte, der dieser Text nicht vorbehaltlos zugeordnet werden kann – dagegen sprechen allein die langen nicht-narrativen Teile –, an die er jedoch erinnert; Letzteres, weil das erzählte Dorf zum einen jenen doppelt codierten Raum bildet, von dem die Rede war, und zum anderen als übersichtliches Ganzes einen grösseren Zusammenhang veranschaulicht – beides Spezifika dieser Gattung. Aus dem Naheverhältnis, das dieser Text

33 Im Zoe-Verlag sind die Texte von Baldwin und Cole 2019 gemeinsam publiziert worden. Vgl. James Baldwin/Teju Cole: Un étranger au village/Corps noir. Leukerbad 1951/2014. Textes traduits de l'anglais par Marie Darrieussecq et Serge Chauvin, Genf 2019. Nähere Informationen zu Ligons Kunstwerk finden sich in: Gehlawat: Strangers in the Village, S. 60–67.

34 Toni Morrison: James Baldwin Eulogy, in: dies.: Mouth Full of Blood. Essays, Speeches, Meditations, London 2019, S. 229–232, hier S. 231. Das Zitat geht wie folgt weiter: «Yours was the courage to live life in and from its belly as well as beyond its edges. To see and say what it was; to recognize and identify evil but never fear or stand in awe of it. It is a courage that came from a ruthless intelligence married to a pity so profound it could convince anyone who cared to know that those who despised us ‹need the moral authority of their former slaves, who are the only people in the world who know anything about them and who may be, indeed, the only people in the world who really care anything about them.›»

35 Vgl. Miller: What Does It Mean to Be an American? und Purtschert: Kolonialität und Geschlecht.

zur Dorfgeschichte unterhält, lassen sich zwei miteinander nicht kompatible Perspektiven entfalten, die verschiedene Problemfelder eröffnen und hier abschliessend skizziert sein sollen:

Die Dorfgeschichte als europäische Form: Baldwin greift mit der Dorfgeschichte eine literarische Form auf, die im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts ihre Prägung erfahren hat und in der deutschsprachigen Literatur, auch jener der Schweiz, eine intensive Geschichte hat. Man denke für die Schweiz des 18. Jahrhunderts an Johann Heinrich Pestalozzi, für das 19. Jahrhundert an Johann Heinrich Zschokke und Jeremias Gotthelf, und für das 20. Jahrhundert an E. Y. Meyer. Besonders die Beschreibung des Dorfes als doppelt codierter Raum, das heisst, dessen Darstellung als ein idyllischer Ort, der durch den Blick eines Fremden als Anti-Idyll sichtbar wird, ist ein wiederkehrendes Merkmal von dörflichen ‹settings› in der deutschsprachigen Literatur.

Vor der Folie dieses Naheverhältnisses muss auffallen, dass Baldwin nicht nur in *Stranger in the Village* betont, dass er der westlichen Kultur «merkwürdig aufgepfropft worden»[36] sei und damit eine Distanz zu ihr behauptet. In den *Autobiographical Notes*, im selben Band enthalten wie *Stranger in the Village*, sagt er hierzu explizit:

> I was forced to recognise that I was a kind of bastard to the West; when I followed the line of my past I did not find myself in Europe but in Africa. And this meant that in some subtle way, in a really profound way, I brought to Shakespeare, Bach, Rembrandt, to the stones of Paris, to the cathedral at Chartres, and to the Empire State Building, a special attitude. These were not really my creations, they did not contain my history; I might search in them in vain forever for any reflection of myself. I was an interloper; this was not my heritage. At the same time I had no other heritage which I could possibly hope to use – I had certainly been unfitted for the jungle or the tribe. I would have to appropriate these white centuries, I would have to make them mine – I would have to accept my special attitude, my special place in this scheme, otherwise I would have no place in *any* scheme.[37]

Es ist besonders der Satz «I might search in them in vain forever for any reflection of myself», der hier unsere Aufmerksamkeit erregt. Wenn nämlich die Dorfgeschichte in *Stranger in the Village* jene Rolle spielt, die hier aufgewiesen wurde, dann entsteht zwischen der Argumentation dieses Textes, nach der die Übertragbarkeit kultureller Formen der europäischen Tradition zur Darstellung der Erfahrung von schwarzen Menschen in Zweifel steht, und seiner

36 Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 119.

37 James Baldwin: Autobiographical Notes, in: ders.: Notes of a Native Son, London 1995, S. 11–16, hier S. 14.

Formenlogik eine Spannung. Denn der Text führt die Übertragbarkeit europäischer, deutschsprachiger Formen gewissermassen vor. Eine detaillierte Analyse des Referenznetzes von *Notes of a Native Son*, in dem auch *Stranger in the Village* enthalten ist, würde Bezüge in verschiedene Richtungen sichtbar werden lassen. Diese reichen von Richard Rights *Native Son* (1940), einem der bekanntesten Romane der schwarzen Literatur Nordamerikas, zu James Joyces *Ulysses* (1922)[38] und, so die These der vorliegenden Analyse, auch zur Dorfgeschichte. Zwischen der dezidierten Problematisierung der Beziehung zwischen einem nordamerikanischen Autor schwarzer Hautfarbe und der westlichen Kultur auf der Ebene der Argumentation einerseits und den formalen Bezügen dieses Textes andererseits klafft eine Aporie. Die behauptete Distanz zur kulturellen Tradition Europas wird auf der Ebene der Form nicht eingelöst und führt die grundsätzliche Schwierigkeit einer Entkoppelung von kulturellen Mustern vor Augen.

Die Dorfgeschichte nach 1945 als globale Form: Aus dem Blickwinkel von Twellmanns globaler Historiografie der Dorfgeschichte gesehen, greift Baldwin mit dieser Gattung eine literarische Form auf, die zweifellos einen europäischen, wenn auch keinen deutschsprachigen Ursprung hat, die aber, so das Hauptargument von Twellmann, eine Gattung der Weltliteratur sei und sich durch ein besonders hohes Mass an Übertragbarkeit auszeichne. Wir haben es, so Twellmann, mit einer scheinbar provinziellen Erzählform zu tun, die tatsächlich welthaltig sei und deren vielfältiges Vorkommen in der Weltliteratur den Zugriff einer Globalgeschichte verdiene. Nach 1945, das zeigt Twellmanns materialreiche Studie überzeugend, werden Dorfgeschichten sowohl in diversen europäischen Literaturen geschrieben – für die deutschsprachige Literatur nach 1945 sei neben der Schweiz und Österreich noch jene der DDR erwähnt[39] –, als auch ausserhalb Europas verfasst. Zu denken ist an die afrikanische Literatur, beispielsweise *Things Fall Apart* (1958) des nigerianischen Autors Chinua Achebe oder Gabriel Ruhumbikas *Village in Uhuru* (1969) aus Tansania, ein Text, der uns die komplexen gesellschaftlichen Transformationsprozesse Tansanias nach 1945 anhand eines Dorfes exemplarisch vor Augen stellt.[40]

38 Der Satz «Joyce hat recht, wenn er sagt, die Geschichte sei ein Albtraum.» (Baldwin: Ein Fremder im Dorf, S. 117) referiert auf die zweite Episode des *Ulysses*, in der es in Figurenrede heisst: «‹History›, Stephen said, ‹is a nightmare from which I am trying to awake.›» Zitiert nach: Stuart Gilbert: James Joyce's *Ulysses*. A Study, New York 1955, S. 114.

39 In der DDR, so Twellmann, wurden Dorfgeschichten erzählt, um ein besseres Verständnis für die ländliche Welt zu entwickeln. Vgl. Twellmann: Dorfgeschichte, S. 322.

40 Instruktiv ist hier John Wakota: Ujamaa's Villagization and Gender Dynamics in Selected Tanzanian Fiction, in: Journal of African Cultural Studies 30.1 (2018), S. 49–64.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, greift Baldwin, um seine Erfahrungen und Überlegungen als schwarzer Schriftsteller zu veranschaulichen, auf ein weltweit ebenso verständliches wie erfolgreiches Erzählmodell zurück. Damit gibt er der weltumspannenden Problematik, die im Herzen seiner ‹Schweizer Dorfgeschichte› steckt, die Nicht-Anerkennung schwarzer Menschen als gleichberechtigt, eine wahrlich globale Form. Wie sich Baldwins Art, vom Dorf zu erzählen in das globale Vorkommen der Dorfgeschichte nach 1945 einordnet, besonders in ihre Bedeutung für die antikolonialistische Literatur, ist eine Frage, die sich auf Grundlage der hier vorgebrachten Überlegungen stellt und weiterzuverfolgen sein wird.

TEVODAI MAMBAI

«Nun ist der weiße Mann gekommen»

René Gardis Perspektivierung der Mafa in *Mandara, unbekanntes Bergland in Kamerun* (1953)

Die Mafa, zu denen auch ich gehöre, bilden mit etwas über einer Million Menschen die grösste und politisch dominante ethnische Gruppe,[1] die in den Bergen an der Grenze zwischen Nordkamerun und Nordostnigeria ansässig ist. Aus hauptsächlich zwei endogamen Gruppen setzt sich ihre Bevölkerung zusammen:[2] zum einen aus den ‹gwalda›, die als Schmiede gelten und deren Männer Erz zu Eisen verarbeiten und Werkzeuge wie Sicheln, Hacken, Messer, Lanzen usw. herstellen, während die Frauen als Töpferinnen und Hebammen arbeiten. Zum anderen gibt es die ‹vavi›, Bäuer:innen. Sie bauen Hirse, Mais, Erdnüsse, Sesam, Bohnen, Soja und Baumwolle an und züchten Kleinvieh (Ziegen, Schafe und Geflügel) für Opferrituale, den Eigenbedarf und für den Handel. In den 1950er-Jahren besuchte der Berner René Gardi die Mafa. Gardi wurde am 1. März 1909 in Bern geboren, studierte Mathematik, Physik und Zoologie an der Universität Bern und liess sich daraufhin zum Sekundarlehrer ausbilden. Er arbeitete an einer Schule in Brügg bei Biel, reiste viel und schrieb ab seinem 27. Lebensjahr Bücher, zum Beispiel ein Wanderbuch mit dem Titel *Mit Rucksack, Zelt und Kochtopf* (1936),[3] ehe er seinen Lehrerberuf aufzugeben gezwungen wurde. Denn 1945 wurde Gardi, wie der Dokumentarfilm *African Mirror* von Mischa Hedinger 2019 enthüllte, der «Unzucht mit Kindern» schuldig gesprochen.[4] Das Obergericht Bern verurteilte ihn zu einer bedingten Gefängnisstrafe und einem 10-jährigen Berufsverbot.[5] Die Verurteilung war für Gardi ein Schock und liess ihn einen Suizidversuch begehen. Erst als er das Reisen für sich entdeckte, fand er für sein Leben neuen Sinn und gleichzeitig einen neuen Beruf.

1 Vgl. Zacharie Perevet: Les Mafa. Un peuple, une culture, Yaoundé 2008, S. 19; vgl. auch Godula Kosack: Die Mafa im Spiegel ihrer oralen Literatur. Eine Monographie aus der Sicht von Frauen, Köln 2001, S. 13.

2 Vgl. Perevet: Les Mafa, S. 2.

3 Gardis erstes Reisebuch, das 1936 in Aarau, Verlag Sauerländer, erschien.

4 Mischa Hedinger: African Mirror. Reader zum Dokumentarfilm, Bern 2019, S. 15; vgl. auch die Akte der Sitzung des Strafgerichtes Nidau, 28. Oktober 1943.

5 Vgl. das Urteil der Strafkammer des Obergerichts des Kantons Bern, 1. März 1945. Akte Nr.1/45 (Staatsarchiv).

Er wurde «selbständiger Reiseschriftsteller, Fotograf und Filmemacher».[6] Als solcher hat er zahlreiche Bücher und Filme über die Mafa verfasst beziehungsweise gedreht, darunter ein Buch und ein Film namens *Mandara*.
Ich erinnere mich: Ich war 13 Jahre alt, ging noch in die Primarschule, als ich das Buch *Mandara* (1953) auf dem Marktplatz von Mokolo in der Buchhandlung eines Bekannten zum ersten Mal sah. Meine Neugier beschränkte sich auf den Buchdeckel. Auf den Inhalt aber konnte ich nicht zugreifen, denn *Mandara* war selbstverständlich auf Deutsch geschrieben. Jahre später, zu Beginn meines Studiums, sah ich das Buch im *Centre Culturelle Français*, in Yaoundé, wieder. Dank Alfred Tanadi, meinem Kommilitonen und dem Enkelkind von Kiligai, der Gardi in den fünfziger Jahren als Dolmetscher gedient hatte, konnte ich den zum Buch gehörenden Film *Mandara* anschauen. Er löste ambivalente Gefühle in mir aus. Daher traf ich die Entscheidung, das Studium der Philosophie mit jenem der deutschen Philologie zu ersetzen, um mehr über Gardi und *Mandara* zu erfahren.

Erfolgreicher Expeditionsbericht

Mandara stellt sowohl als Film als auch als Text die Erlebnisse und Erfahrungen Gardis auf seiner etwa drei Monate dauernden Expedition 1953 im noch kolonialen Kamerun dar. Im Mittelpunkt steht die Beschreibung der Menschen, ihrer Lebensumstände und Aktivitäten. Besonderes Interesse gilt der traditionellen Eisengewinnung. Darüber hinaus behandelt *Mandara* einheimische Rituale wie Hochzeiten, Heilungen, Bestattungen, aber auch die lokale Architektur und Musik. Weiter werden in *Mandara* Themen aufgegriffen und dargestellt, die in der Kolonialreiseliteratur immer wieder auftauchen: Krankheit, Armut, Raub und Krieg.[7] Schliesslich schildert das Buch detailliert die Reisestationen und Unternehmungen Gardis und seines Mitreisenden, Paul Hinderling, Basler Ethnologe und Mitarbeiter des damals noch so genannten Museums für Völkerkunde.
Daher erfährt man etwa, dass die beiden den ersten Teil ihres Aufenthalts in Mokolo neben französischen Kolonialherren zubrachten.[8] Sie begleiteten die französischen Kolonialbeamten auf ihren «Tournées» in die Berge, «waren

6 Hedinger: African Mirror, S. 15.
7 Vgl. Oliver Lubrich: Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken. Alexander von Humboldt – Bram Stoker – Ernst Jünger – Jean Genet, Bielefeld 2009, S. 14.
8 Vgl. René Gardi: Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun, Zürich 1964, S. 8.

bei Volkszählung dabei und halfen mit beim Einziehen von Steuern»[9] sowie beim Kauf von Baumwolle[10] für die französische Kolonialregierung, nahmen kurzum Anteil an kolonialen Praktiken. Den zweiten Teil ihres Kamerunaufenthaltes verbrachten Gardi und Hinderling auf einer Missionsstation in Souledé bei einer Schweizer Familie namens Eichenberger, wo sie ihre ethnographischen Arbeiten aufnahmen.

Gardis Reisebericht *Mandara* war ausgesprochen erfolgreich. Das Buch stiess auf immenses Interesse beim Lesepublikum. Laut Bernhard Gardi, dem Sohn Gardis, wurde es in drei deutschen Auflagen veröffentlicht und zusätzlich ins Spanische, Italienische, Holländische, Japanische und Katalanische übersetzt.[11] So konnte *Mandara* das Bild der Mafa in der Schweiz und darüber hinaus nachhaltig prägen. Kein Wunder ist Gardis Afrika-Bild im kollektiven Gedächtnis der Schweiz noch heute präsent. Das «zeigt schon alleine der Umstand, dass seine Filme von den Schulen, beispielweise der Schulwarte Bern, bis nach seinem Tod [im Jahre 2000] weiterverbreitet und gezeigt wurden».[12] Ich kann ausserdem mit anekdotischer Evidenz aufwarten, mit meinen Gesprächen mit Schweizer:innen an der Universität Bern, im Museum oder im Zug. Fast alle kennen *Mandara* als Reisebericht. «In jeder Familie gab es ein *Mandara* im Regal. Wir hatten zu Hause auch ein Exemplar», sagte mir beispielsweise mein Berner Kollege Thomas Schneider.

Gardi wurde dank *Mandara* zu einer bekannten und geachteten Persönlichkeit. 1967 verlieh ihm die Universität Bern den Titel eines Dr. honoris causa der Ethnologie. 1969 erhielt er den Literaturpreis der Stadt Bern. Vier Jahre nach seinem Tod wurde im Rahmen des Projekts «Große Held:innen – Kleine Held:innen» eine Strasse in Bern nach ihm benannt. Wieso *Mandara* derart einschlagen konnte, hat Gaby Fierz 2019 in ihrem Artikel *Das Making-of von Gardis Afrika* untersucht. Sie analysiert darin seinen Nachlass, der Filme, Fotos und Tagebücher umfasst, und kommt zu dem Schluss, dass seine Popularität auf zwei Pfeilern beruhte: einerseits auf Gardis Perpetuierung des kolonialen Diskurses. Andererseits lassen sich in seinem Bild von Afrika auch Spuren als typisch schweizerisch geltender Werte wie Bescheidenheit, Freiheit und Naturnähe erkennen, die er übertriebenem materiellen Luxus gegenüberstellt.[13]

9 Hedinger: African Mirror, S. 20.

10 Der Anbau von Baumwolle wurde von den französischen Kolonialherren eingeführt. Die Einheimischen kultivierten sie vor allem, um Steuern zu bezahlen.

11 Vgl. Bernhard Gardi: Einleitung, in: ders. (Hg.): Momente des Alltags. Fotodokumente aus Nordkamerun, 1950–1985, Basel 1995, S. 34–38, hier S. 36.

12 Hedinger: African Mirror, S. 19.

13 Vgl. Gaby Fierz: Das Making-of von Gardis Afrika, in: Mischa Hedinger (Hg.): African Mirror. Reader zum Dokumentarfilm, Bern 2019, S. 25–38, hier S. 33.

Fierz' Analyse ist durchwegs zuzustimmen. Ihre Schlussfolgerungen zieht sie aber stets auf der Grundlage deutschsprachiger Quellen. Sie kennt Afrika kaum und weiss wenig über die Bergbewohner:innen von Nordkamerun. Ich möchte mir – gerade auch als Angehöriger der Mafa – Gardis *Mandara* daher meinerseits nochmals vornehmen, zunächst die es grundierenden Oppositionen herausarbeiten und hernach ausgewählte Passagen auf der Grundlage meines lokalen Wissens auf ihren Wahrheitsgehalt hin prüfen. Indem ich sodann Schlaglichter auf exemplarische Stellen des Buchs *Mandara* werfe, will ich erneut zeigen, dass die dokumentierten Erfahrungen, Beobachtungen und Schilderungen Gardis immer wieder lediglich Ausdruck seines Rassismus und seiner kolonialistischen Einstellung sind.

Wir und die ‹Anderen›

Gardi verwendet stets die Pronomen ‹ich› und ‹wir›, um eine Unterscheidung zwischen sich beziehungsweise den Europäer:innen und den Mafa herzustellen. Die Wir-Welt umfasst dabei die ‹Weissen›, also die Machthabenden, die zu seiner Zeit in Mokolo ansässigen Europäer:innen. Im Text werden sie durchwegs mit einer herrenhaften Attitüde und einer privilegierten Position versehen. Ausserdem werden sie konsequent mit ihrem Titel und Beruf angesprochen (Monsieur Duc, der Administrator; Monsieur Broux, der Mechaniker; Doktor Richard, der Arzt; Missionar Eichenberger, der Pastor). Die Kombination von Anrede, Titel und Beruf verstärkt den eigentlich von allem Anfang an gegebenen Eindruck von Hierarchie und Distanz zwischen den ‹weissen› «Herren» und den untergeordneten Bergler:innen, denn städtische Kameruner:innen, die Gardi durchaus kennenlernte, kommen in *Mandara* nur ganz am Rande vor.[14]

Charakteristisch für diese Oppositionsbildung zwischen der Wir-Welt und den ‹Anderen› ist etwa folgende Beschreibung einer Sitzordnung, die Gardi in einer Szene während einer Volkszählung schildert (eine Volkszählung, die selbstredend durchgeführt wurde, um die Effizienz der kolonialen Steuerakquirierung zu optimieren, worüber Gardi kein Wort verliert): «Wir, Herren, saßen in Liegestühlen, lasen im Scheine der Lampen oder lauschten der großen Stille des friedlichen Landes.»[15] Ein fast schon allegorisches Bild: Ein Stuhl repräsentiert die Macht der darauf Sitzenden beziehungsweise in diesem Fall sogar

14 Gardi: Mandara, S. 18.
15 Ebd.

Liegenden.[16] Herauszustreichen lohnen sich aber auch die Lichtverhältnisse: Die Herren lesen im «Scheine der Lampen», der hier wohl für das wissende, fortgeschrittene und aufgeklärte Europa steht, das die Peripherie erhellen soll. Dieses Licht kann ausschliesslich von ‹Weissen› kommen. Jedenfalls legt das der folgende Textausschnitt nahe, der sich seinerseits eine Lampenmetapher anverwandelt, um Differenz mit den Einheimischen zu inszenieren:

> Missionare sind gutgesinnte Leute: Sie arbeiten, sie mühen sich, sie tun etwas. Sie bedienen den Generator und montieren die Schalter, aber es ist schwer, die Lampen zum Brennen zu bringen. Denn zwischen dem Weißen und dem Schwarzen klaffen Abgründe, die trennen, und wie soll man mit den Drähten über die Abgründe kommen, damit ein wirklicher Kontakt entsteht?[17]

Zwischen den ‹Weissen› und den ‹Schwarzen› «klaffen Abgründe», daher ist es schwer, «die Lampen zum Brennen zu bringen». Die Kluft ist offenbar so gross, dass alle Inputs von Missionaren und Lehrern als Zeitverschwendung gelten können. Dass mit Gardi ausgerechnet ein ehemaliger Lehrer die Wirksamkeit von Pädagogik derart verneint, ist dabei durchaus frappierend.
Aber nicht nur Lampen dienen Gardi zur Unterscheidung der Wir-Welt von den ‹Anderen›. Eine ähnliche Funktion hat auch das Papier. Das Papier und die damit zusammenhängende Lesefertigkeit ist bei ihm ein markantes Symbol der Differenz. Es verleiht den ‹Weissen› Macht und Überlegenheit.[18] «[D]ass der Administrator las, verstanden die einfältigen Seelen nicht; alles, was mit Papier zusammenhängt, ist für sie [die ‹Schwarzen›] Geheimnis und Zauberei; die Magie des Geschriebenen verfehlt nicht ihre Wirkung […].»[19]
«Papier» steht hier wie die «Lampen» für Kultiviertheit, Wissenschaft, Vernunft, Recht und Macht, die die ‹Weissen› innehaben. Die ‹Schwarzen› hingegen werden mit «Geheiminis und Zauberei» in Zusammenhang gebracht. So konturiert Gardi die Wir-Welt aus seiner übergeordneten Erzähler-Position heraus durchgehend in *Mandara*. Er und die anderen ‹Weissen› werden stets als mächtiger, intelligenter und fortgeschrittener geschildert. Man braucht es kaum zu explizieren: Gardi trug eine kolonialistische Brille.
Auch auf inhaltlicher Ebene kommt das zum Ausdruck. *Mandara* ist von Falschangaben, Fantasien und Stereotypen durchzogen. Bereits der Titel und

16 Vgl. Aleksandra Hiltmann: «Beim Sitzen geht es oft auch um Macht», in: Sonntagszeitung, 2. Oktober 2021, www.bernerzeitung.ch/beim-sitzen-geht-es-oft-auch-um-macht-238789328883 (zuletzt 21. 5. 2023).
17 Gardi: Mandara, S. 130.
18 Vgl. Stuart Hall: Das Spektakel des ‹Anderen›, in: ders.: Ideologie, Identität, Repräsentation, Hamburg 2004 (Ausgewählte Schriften, Bd. 4), S. 108–166.
19 Gardi: Mandara, S. 20.

Untertitel von Gardis Buch sind nicht korrekt, *Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun*. Erstens gibt es in Nordkamerun kein Gebiet namens Mandara. Die Mandara sind ein Nachbarvolk der Bergbewohner:innen, leben jedoch nicht im Gebirge. Sie haben zwar versucht, die Bergvölker, darunter die Mafa, gewaltsam zu islamisieren, waren aber nicht erfolgreich. Zweitens war kein Bergland in Kamerun 1953 noch als «unbekannt» zu bezeichnen, selbst für Europäer nicht. Der englische Forscher Dixon Denham hielt sich bereits 1823 in der Gegend auf.[20] Der aus Braunschweig stammende deutsche Kolonialoffizier Kurt Strümpell hatte das Gebiet seinerseits bereits erforscht und darüber einen Artikel mit dem Titel *Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara-Gebirges (Adamaua)*[21] veröffentlicht und Gardi selbst erwähnt die Anwesenheit der französischen Kolonialherren sowie von schweizerischen und skandinavischen Missionaren, die vor seiner Reise bereits dort angesiedelt waren.[22]

Aber nicht nur die ‹Bezeichnung› des Buches lohnt diskutiert zu werden, auch die Bezeichnungen, die Gardi für die Mafa verwendet, sind immer wieder problematisch. Gardi verwendet für die einheimischen Bergbewohner:innen knapp ein Dutzend Begriffe, die in drei Gruppen eingeteilt werden können: Die erste Gruppe, zu der Begriffe wie «Bergler»[23] und meine Freunde[24] gehören, ist eher neutral und positiv zu betrachten und weist keine klare Hierarchie auf. Die zweite umfasst Ausdrücke wie ‹Kirdi› oder ‹Matakam›.[25] Der Autor übernimmt mit ihnen bereits existierende Fremdbezeichnungen aus der Region, um die Besuchten als «Abergläubische»[26] und «Primitive» stark zu diskreditieren.[27] Die dritte Gruppe besteht aus deutschen Begriffen wie «Wilde»,[28] «Unzivilisierte»,[29] «Barbaren»,[30] «Fetischisten»,[31] «Animisten»,[32] die zum kolonialsprachlichen Repertoire Europas gehören und zu den prägendsten Begriffen der europäischen Geschichte der Alterität zählen. Mit die-

20 Vgl. Charlotte von Graffenried: Das Jahr des Stieres. Ein Opferritual der Zulgo und Gemjek in Nordkamerun, Freiburg 1984, S. 18.
21 Vgl. Kurt Strümpell: Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara-Gebirges (Ademaua), in: Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13 (1923), S. 47–74, 109–149.
22 Vgl. Gardi: Mandara, S. 125.
23 Ebd., S. 11.
24 Vgl. ebd., S. 14.
25 Sowohl ‹Matakam› als auch ‹Kirdi› sind Fremdbezeichnungen, die von den Mafa als Schimpfwörter betrachtet werden.
26 Gardi: Mandara, S. 175.
27 Ebd., S. 115.
28 Ebd., S. 201.
29 Ebd., S. 200.
30 Ebd., S. 201.
31 Ebd., S. 10.
32 Ebd.

sen sehr unterschiedlichen Begriffen hebt der Reiseautor die Rückständigkeit, Primitivität und den Mangel an Kultur der Einheimischen hervor. Sie perpetuieren abwertende historische Kontinuitäten und sind sprachliche Manifestationen von Rassismus, die Beleidigungen und Klischees über ‹Schwarze› verstärken und verbreiten.[33] Gardi trägt mit deren Verwendung dazu bei, das Mafa-Land im Speziellen und Afrika im Allgemeinen zu stereotypisieren und herabzusetzen. Dadurch sperrt er die Afrikaner:innen in einen identitären Käfig ein, behandelt sie, wenn man so will, wie Tiere.

Wildtiere spielen in Gardis Bericht fast schon folgerichtig eine prominente Rolle, sie bilden für Gardi das ‹Indigene› selbst ab, funktionieren als Metonymien Afrikas. «Immer wieder kommt es vor, dass sich die Sippen von Berg zu Berg verprügeln, oder dass der Heidenkerl dem andern den Schädel einschlägt. Oft werden die kleinen Karawanen der Marktleute überfallen, oder bewaffnete Horden ziehen beritten aus, Büffel zu stehlen oder gar Frauen zu rauben.»[34]

Das Verhältnis der autochthonen ‹Horden› untereinander wird hier als von panischer Angst geprägt dargestellt. Es wird behauptet, dass sie sich gegenseitig angreifen. Im Gegensatz dazu würden die ‹Weissen› – Gardi und seine Mitreisenden – aufgrund des Machtverhältnisses nicht angegriffen, wie man wenig später erfährt. Die Vermeidung einer Konfrontation wird allerdings und verräterischerweise via eine vermeintliche ‹Schwäche› und ‹Feigheit› der Einheimischen erklärt.

Diese ‹Schwäche› der Mafa wird auch über einen weiteren Themekomplex in *Mandara* akzentuiert, über Themen wie Plage, Tod, Unmündigkeit beziehungsweise Kindheit. Gardi greift sie auf, um die Mafa-Körper abzuwerten und als abweichend darzustellen.

> In diesem Buche ist ein schrecklich abgemagertes Kind abgebildet (Bild 73). Der zwölfjährige Knabe bestand wirklich nur noch aus Haut und Knochen, die Lippen fehlen, um die fletschenden Zähne zu verbergen, die Wangen waren weg, das bisschen Fleisch der Nasenflügel war aufgezehrt […].[35]

> Ihre Körper waren zerfallen, beide waren so mager, als hätten sie nie genug zu essen.[36]

Wenn der ‹schwarze› Körper als durch Krankheiten wie Tuberkulose, Malaria, Pockenepidemie, Hirnhautentzündung oder Lepra gezeichnet geschildert

33 Vgl. Susan Arndt: Stamm, in: dies./Antje Hornscheidt (Hg.): Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk, Münster 2009, S. 213–218.
34 Gardi: Mandara, S. 183.
35 Ebd., S. 169.
36 Ebd., S. 23.

wird,[37] dient das selbstverständlich dazu, den ‹weissen› Körper als gesund zu imaginieren, dessen Haut übrigens vielfach fokussiert wird und als äusserst wertvoll erscheint. Einmal heisst es: «Wir haben ganz vergessen, dass wir nun dort sind, wo die Matakam aus unserer Haut Fahnen machen wollten.»[38] Die ‹weisse› Haut wird in diesem Zitat als die schönste gepriesen und zum Inbegriff des Positiven, wenn daraus sogar Fahnen gefertigt werden sollen. Gleichzeitig evoziert das Zitierte einen Schauer beim Leser. Zu fürchten brauchte er die ‹Schwarzen› dennoch nicht. Afrikaner:innen scheinen zwar von grausamer Disposition zu sein, sind aber von ihren Krankheit derart aufgezehrt, dass doch keine Gefahr von ihnen ausgehen kann.

Die ‹Schwarzen›, darauf will Gardi mit seiner Fokalisierung von Krankheiten erneut hinaus, brauchen die ‹Weissen›. Diesen Schluss suggerieren auch die zahlreichen Wendungen im Text, die die Mafa mit unmündigen Kindern in Verbindung bringen. «Die Menschen sind noch nicht reif»,[39] heisst es einmal. An einer anderen Stelle beteuert Gardi: «Ein Neger ist so dankbar wie bei uns ein fünfjähriges Kind.»[40] Der Afrikaner ist ein ‹unmündiges› Kind, die ‹Weissen›, darunter Gardi, sollen als Eltern über ihn bestimmen und sich um ihn kümmern, indem sie ihn «ernähren» und «kleiden».[41] «Nun ist der weiße Mann gekommen, der ist reich und mächtig und stark, also ist es nun seine Pflicht, für den Schwarzen, der sich mehr oder weniger unterwirft oder von ihm unterworfen wird, zu sorgen.»[42]

Kindlich ist angesichts alledem aber eigentlich nur das Bild, das Gardi von Nordkamerun zeichnet und das Etliches nicht zeigt. Die schon damals sehr komplexen kamerunischen Verhältnisse etwa, die sich nicht nur aus seiner Zusammensetzung verschiedener Völker, sondern auch über den Gegensatz von Land- und Stadtbevölkerung ergaben, kristallisieren sich nirgends in *Mandara* heraus. Die Schrecken der Kolonialherrschaft, «Zwangsarbeit, abgebrannte Dörfer und andere Abscheulichkeiten»[43] werden ebenso verschwiegen wie die Aktivitäten der in Kamerun seit den 1940er-Jahren aktiven Unabhängigkeitsbewegung keine Erwähnung finden, deren Repräsentant:innen, weltweit bekannte Intellektuelle – etwa Ruben Um Nyobè oder Felix

37 Vgl. ebd., S. 170.
38 Ebd., S. 62.
39 Ebd., S. 212.
40 Ebd., S. 128.
41 Ebd.
42 Ebd.
43 Gaby Fierz: Das Making-of von Gardis Afrika, in: Patricia Purtschert/Barbara Lüthi/Francesca Falk (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 355–378, hier S. 374.

Moumié –, sich aber eben nicht zur Bewirtschaftung eines afrikanischen Klischeebildes von kindlichen Bergbäuer:innen anerboten.

Mafa-Kulturgüter in der Schweiz

Gardis Dokumentierung der Lebensweisen der Mafa reiht sich – das wurde hoffentlich deutlich – nahtlos in den kolonialen Diskurs ein,[44] der ein eindeutiges Ziel verfolgt: die «Rassisierung», «Fetischisierung» und «Objektivierung» der ‹Schwarzen› durch historisch stereotype Bilder, Themen und Motive.[45] Die gesamte ‹schwarze› Bevölkerung Afrikas wird in *Mandara* als kulturell rückständig, in den Kinderschuhen steckend[46] und als aus «Naturkinder[n]» bestehend abgestempelt.[47] Ein Sprechen das die Überlegenheit der ‹Weissen› garantiert.

Es sollte darüber hinaus betont werden, dass Gardis Repräsentation der Mafa auch seiner Selbstpositionierung diente. Die Darstellung der Bergler:innen ermöglichte ihm, sich selbst neu zu konstituieren beziehungsweise zu rehabilitieren. Das konnten seine damaligen Gastgeber:innen bei den Mafa selbstredend noch nicht wissen. Sie dürften Gardi mit grosser Herzlichkeit empfangen haben. Die Mafa-Tradition schreibt vor, dass man einen ‹vertrauten› Fremden freundlich empfängt. Abwehrend reagierten die Mafa nur, wenn sie ihre Kultur bedroht sahen. Ein Beispiel dafür ist im Film *Mandara* eine Szene, in der eine Hochzeit gezeigt wird, die als authentisch daherkommt, tatsächlich aber nach einem Skript Gardis inszeniert wurde.[48] Die Mafa hatten es abgelehnt, ihre Rollen zu spielen und das Fleisch einer geschlachteten Ziege zu essen, um ihre Kultur nicht zu schänden oder ihr Unglück zu bringen.[49] Problematisch sind nicht nur solche abweichenden und abwertenden Bilder, die im Zuge des *Mandara*-Projektes entstanden, sondern etwa auch die hypersexualisierten Fotos, die Gardi nach Europa brachte und die musterhafte Beispiele für Gardis und Hinderlings Voyeurismus darstellen.

Dass der bereits erwähnte Dokumentarfilm Hedingers von 2019 Gardis Filme

44 Vgl. Lubrich: Das Schwinden der Differenz, S. 14.
45 Hall: Das Spektakel des ‹Anderen›, S. 108–166.
46 Vgl. Frantz Fanon: Black Skin, White Masks, New York 1967, S. 26.
47 Dirk Göttsche: Zwischen Exotismus und Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: ders./M. Moustapha Diallo (Hg.): Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur, Bielefeld 2003, S. 161–244, hier S. 164.
48 Vgl. Gardi: Mandara, S. 131.
49 Vgl. ebd., S. 151.

und Fotos lediglich reproduziert, ohne Kommentare und ohne Bezug auf die Zeit, in der sie gemacht wurden, verstärkt und aktualisiert die alten kolonialen und rassistischen Klischees über den afrikanischen Kontinent leider erneut. Der Film trägt abermals zur medialen Vermittlung Afrikas mit nackten, armen, hungernden und kranken Menschen bei. Afrika ist aber im Aufbruch. Und fordert mitunter zurück, was ihm genommen wurde, worauf ich abschliessend gerne hingewiesen hätte.

Gardi und Hinderling legten auf ihrer Reise Sammlungen von Mafa-Kulturgütern an, die sich heute im Museum der Kulturen Basel und im Historischen Museum in Bern befinden. Diese Sammlungen sowie die Kontexte ihrer Entstehung und Erwerbung sind für uns Mafa problematisch. Denn in Museen befinden sich nicht nur Herrschaftszeichen, Musikinstrumente, Alltagsgegenstände, eigens für die Reisenden angefertigte Kunstobjekte und Figuren, sondern auch ‹vriy›, Seelenkrüge, die als sakrale Gefässe kulturell sensible Güter sind.[50] Ditsuma Mafa, ein Kulturforum von selbstbewussten Mafa-Jugendlichen, dessen Motto «ngidde diy tsuma nga a nway nde a ma» (die Tradition wertschätzen und den Fortschritt suchen) lautet, nahm 2016 Stellung zu diesen Sammlungen.[51] Dabei wurde das Wort ‹mutsor›, Raub, benutzt, um den Akt der Sammlung zu bezeichnen. Dieser Begriff war umso gerechtfertigter, als Gardis und Hinderlings Mittel zum Erwerb der Sammlungen ethisch mitunter fragwürdig waren. Gardi schrieb in *Mandara*: «Es ist ganz unmöglich, ohne Gewalt einen bewohnten Krug in einem Gehöft zu erwerben»[52] und «[d]ie Mafa konnte man damals nicht mit Bargeld locken».[53] Die letzte Lösung war, «die braven Leute unter Druck zu setzen, ihre Gefühle zu verletzen […] oder ein paar Vray zu stehlen».[54]

Die Mafa realisieren heute, dass Gardi ihr Vertrauen und ihre Freundschaft missbrauchte, zumal er in den Diensten einer rassistischen Ideologie und Selbstvermarktung stand. Der Schmerz ist umso stärker, als die Rassismen in Gardis Werk über Kamerun in der Debatte über die Umbenennung der Gardistrasse in der Gemeinde Bern 2021 keine Erwähnung fanden.[55]

---

50 Begrifflich steht die Bezeichnung ‹vray›, Seelenkrug (Sing.), für Ahnen und Geistwesen, für alles, was mit dem Sakralen im Allgemeinen zusammenhängt, sowie für Gegenstände, die mit mehr als menschlichen Kräften in Verbindung stehen.

51 Rapport du séminaire 2016, Ditsuma Mafa-Archiv.

52 Gardi: Mandara, S. 117.

53 Ebd., S. 36.

54 Ebd., S. 117.

55 Vgl. Christian Häderli: Nach René Gardi benannte Strasse in Bern wird umbenannt, in: Berner Zeitung, 11. Januar 2021, www.bernerzeitung.ch/nach-rene-gardi-benannte-strasse-in-bern-wird-umbenannt-605069246043 (zuletzt 31. 7. 2024).

MALIKA MASKARINEC

«Poppostkolonial»

White-Sein in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur der Schweiz

In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ist die Auseinandersetzung mit postkolonialen Studien im Allgemeinen und mit den *Whiteness Studies* im Besonderen unübersehbar. Ähnlich der «wissenschaftsaffine[n]» Gattung der Autosoziobiographie,[1] die ihren Ausgangspunkt in den soziologischen Arbeiten Pierre Bourdieus und Didier Eribons Autobiographie *Retour à Reims* (2009) hat und sogar als Neuausrichtung der Soziologie gelesen werden kann,[2] sticht ein Korpus der heutigen Literaturproduktion ins Auge, das den Dialog mit Erkenntnissen aus den postkolonialen Studien sucht und diesen akademischen Diskurs gar weiterführt. Zu diesem Korpus gehören so unterschiedliche Texte wie *Aus der Zuckerfabrik* von Dorothee Elmiger (2020), *1000 Serpentinen Angst* von Olivia Wenzel (2020) und *Dschinns* von Fatma Aydemir (2022),[3] um nur wenige allerjüngste deutschsprachige Beispiele zu nennen. Gemeinsam ist diesen Texten die pointierte und exponierte Rezeption von Diskursen um *race*, nicht nur als hochaktuelle Gesellschaftsthematik, sondern auch spezifisch als Gegenstand wissenschaftlicher Diskurse, wie sie bisher primär in einem universitären Umfeld zu Hause waren. Wenn Annie Ernaux es zulässt, ihr Werk mit der Formel «Bourdieu als Roman» zu bezeichnen, dann handelt es sich bei dem hier skizzierten Korpus analog dazu um *race studies* in Romanform.[4]

Besonders gut erkennbar ist diese Entwicklung der Gegenwartsliteratur in

1 Eva Blome/Philipp Lammers/Sarah Seidel: Zur Poetik und Politik der Autosoziobiographie. Eine Einführung, in: dies. (Hg.): Autosoziobiographie. Poetik und Politik, Berlin 2022, S. 1–14, hier S. 1.

2 Didier Eribon: Rückkehr nach Reims. Aus dem Französischen von Tobias Haberkorn, Berlin, [5]2016.

3 Dorothee Elmiger: Aus der Zuckerfabrik, München 2020; Olivia Wenzel: 1000 Serpentinen Angst, Berlin 2020; Fatma Aydemir: Dschinns, München 2022.

4 Zit. n. Blome/Lammers/Seidel: Zur Poetik und Politik der Autosoziobiographie, S. 7. Für eine kritische Hinterfragung, ob diese Bezeichnung tatsächlich auf das Werk Ernauxs zutrifft, vgl. Sarah Carlotta Hechler: Zwischen Autobiographie und Autosozioanalyse. Zur Verbindung von Annie Ernaux' autosoziobiographischen Erzählungen mit Pierre Bourdieus Soziologie, in: Eva Blome/Philipp Lammers/Sarah Seidel (Hg.): Autosoziobiographie. Poetik und Politik, Berlin 2022, S. 17–41.

Mithu Sanyals Debütroman *Identitti* (2021). *Identitti* erzählt aus der Perspektive der Masterstudentin Nivedita (selbst eine Person of Color) von einer Professorin für postkoloniale Studien an der Universität Düsseldorf, die sich als Person of Color ausgibt und sich zu Beginn des Romans als weisse Frau entpuppt. Dass die Professorin «theorieaffin» ist, ist offensichtlich;[5] viel erstaunlicher ist die umfassende Theorieaffinität des Romans. In der Form von fingierten Seminarnotizen, die einen Kanon postkolonialer Theorien zitieren und den einzelnen Kapiteln vorangestellt sind, sowie auch in der Schilderung von Vorfällen in einzelnen Seminaren integriert der Roman die Grundlagentexte des Faches, die in diesem Studiengang durchzuexerzieren wären: Zitate aus Werken Homi K. Bhabhas, Audre Lordes und Gayatri Spivaks, ergänzt durch eine angehängte Bibliographie, fungieren als weitläufige Epitexte und ordnen Sanyals literarischen Text emphatisch in diese akademische Disziplin ein.[6] Dieser Einordnung zufolge «kann Sanyals ‹erzählte Biographie› in gewisser Weise sogar als Ersatz einschlägiger Kompendien zum Selbststudium herhalten», wie Alexander Honold zurecht beobachtet.[7] «[D]as ausführlich kommentierte Literaturverzeichnis gibt für Einsteiger und Fortgeschrittene genug weiterführende Hinweise»: Das erzählte Studium bietet Leser:innen eine Gelegenheit zum Selbststudium an.

Sanyals Campusroman schlägt zudem eine passgenaue Bezeichnung für den Versuch der Gegenwartsliteratur vor, postkoloniale Studien weiterzuschreiben. «Poppostkolonial» lautet der Titel des dritten Teils von *Identitti* und beschlagwortet damit auf treffliche Weise die jüngste Wendung der Popliteratur zu postkolonialen Themen und Diskursen. Poppostkoloniale Literatur zitiert verschiedene akademische Diskurse, rezipiert sie und führt sie in dem Grad weiter, dass – im Fall von *Identitti* – das Gewicht der Theorie die Ebene des Erzählens beziehungsweise der Handlung gefährdet. Aus dem Campusroman wird ein Diskursroman, in dessen Handlung hauptsächlich diskutiert und kaum noch agiert wird. In der heutigen poppostkolonialen Literatur wirken die Gattung des Romans und eine rudimentäre Handlung beinahe als Vehikel für die Rezeption von und Intervention in Theorie.

---

5 Moritz Baßler: Populärer Realismus. Vom International Style gegenwärtigen Erzählens, München 2022, S. 252.

6 Vgl. Mithu Sanyal: Identitti, München 2021. Zur Ästhetik der «Appropriation», die in dieser Zitierpraxis entwickelt wird, vgl. Sophie Schweiger: Intertextual *Identittis*? Sanyal's Ambiguous Acts of Appropriation, in: Genealogy+Critique 9.1 (2023), S. 1–21. Zur Art, in der *Identitti* nicht nur auf die postkolonialen Studien, sondern auf kursierende rechtsextreme Diskurse antwortet, vgl. Johannes von Moltke: The Metapolitics of Identity. Identitarianism and its Critics, in: German Studies Review 45.1 (2022), S. 151–166.

7 Alexander Honold: Richtig triggern. Postkoloniale Maieutik in Mithu Sanyals *Identitti*, in: Acta Germanica. German Studies in Africa 50 (2022), S. 271–281, hier S. 272.

Dass sich zwischen den postkolonialen Studien und der Literaturwissenschaft einerseits und der Gegenwartsliteratur andererseits ein symbiotisches Verhältnis herausgebildet hat, sollte nicht überraschen. Denn zum einen ist, wie der Vergleich zur Gattung der Autosoziobiographie nahelegt, allgemein eine starke Theorie-Affinität der Gegenwartsliteratur zu beobachten.[8] Zum anderen ist diese Ausprägung der Gegenwartsliteratur insofern fast schon unvermeidbar, als eine wachsende Zahl an Gegenwartsautor:innen über einen universitären Abschluss in entsprechenden Fächern – in Literaturwissenschaft oder auch in postkolonialer Theorie – verfügen. Auch dafür ist Sanyal beispielhaft, die im Fach Germanistik an der Universität Düsseldorf promoviert hat (und ihren Roman damit schliesst, dass ihre Protagonistin im Fach postkoloniale Studien in Düsseldorf promovieren möchte) und vor *Identitti* zwei wissenschaftliche Publikationen verfasst hat.[9] Die Fortschreibung akademischer Theorie im Medium des Romans lässt sich nicht zuletzt biographisch erklären.

Im Folgenden möchte ich vor dem Hintergrund einer poppostkolonialen Gegenwartsliteratur auf die Verwendung eines Motivs eingehen, das scheinbar im Widerstreit zu diesem gesteigerten Bewusstsein für *race* und seiner Theoretisierung steht. Die Analyse widmet sich zwei Werken der jüngsten Deutschschweizer Literatur: *Was der Fall ist* des Basler Schriftstellers Thomas Duarte (2021) und *Blutbuch* von Kim de l'Horizon (2022), zwei gewagte und gelungene Experimente literarischer Formgebung.[10] Trotz erheblicher Unterschiede zwischen den beiden Werken, nicht zuletzt was ihren Bekanntheitsgrad betrifft, ist diesen zwei Debütromanen gemeinsam, dass sie sich eines gut etablierten literarischen Motivs bedienen, nämlich des/der exotisierten und erotisierten Fremden. Um die leitende These vorwegzunehmen: In *Was der Fall ist* und in *Blutbuch* wird das Lustobjekt beziehungsweise werden die Lustobjekte der jeweiligen Hauptfigur als fremd und darüber hinaus als nicht weiss markiert, um Begegnungen gesteigerter Erotisierung zu inszenieren. Mittels der Exotisierung und der darauffolgenden Erotisierung wird der Geschlechtsverkehr als Verstoss gegen einen regelhaften Alltag vorgeführt. Das Nicht-Weisssein der Lustobjekte dient somit der Gestaltung von Erfahrungen normbrechender Sinnlichkeit.

8 Zu «Rückkopplungen zwischen Text und Betrieb» vgl. Maik Bierwirth/Anja Johannsen/Mirna Zeman: Doing Contemporary Literature, in: dies. (Hg.): Doing Contemporary Literature. Praktiken, Wertungen, Automatismen, München 2012, S. 9–19, hier S. 14.

9 Vgl. Mithu Sanyal: Vulva. Die Enthüllung des unsichtbaren Geschlechts, Berlin 2009; dies.: Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens, Hamburg 2016.

10 Thomas Duarte: Was der Fall ist, Basel 2021; Kim de l'Horizon: Blutbuch, Köln 2022.

Es handelt sich dabei um ein bekanntes Motiv, dessen Ursprung Edward Saids *Orientalism* auf die Mitte des 19. Jahrhunderts und insbesondere auf das Werk Gustave Flauberts zurückführt. Für Flaubert und seine Epoche bereitet das Phantasma des sexualisierten ‹Orients› einen Fluchtweg aus der zunehmenden Institutionalisierung von ‹sex› (im doppelten Sinne von Geschlecht und Geschlechtsverkehr) und seiner Verstrickung mit ökonomischen, moralischen und politischen Folgen. «Oriental sex» – mit dieser Bezeichnung gibt Said dem Motiv einen Namen – bildet Fetisch und Ware einer modernen Konsumgesellschaft zugleich.[11] Das fetischisierte Fremde ist Konsumgut einer Gesellschaft, die nach Auswegen aus einem zunehmend reglementierten Geschlechtsverkehr sucht. Die Analyse der beiden literarischen Werke zeigt, dass die theoretische, auch literaturtheoretische Aufarbeitung dieses Motivs, wie es erstmals bei Said geschieht, sowie das gesteigerte Bewusstsein für *race* überhaupt kein Hindernis für das Fortleben dieses Motivs in der Gegenwart darstellen. «Oriental sex» bleibt in den beiden Romanen der Schweizer Gegenwartsliteratur deutlich erkennbar und kann nicht als blosses Mittel der Aufmerksamkeitserregung oder des Schockeffekts übergangen werden; das Motiv ist vielmehr für die Strukturierung beider Werke unentbehrlich. Auch in ihnen ist der Geschlechtsverkehr mit dem oder der Fremden, wie schon im Realismus des 19. Jahrhunderts, eine Form von «licentious sex», die der Hauptfigur und gegebenenfalls den Leser:innen einen Weg aus engen Gesellschaftsnormen bahnt.[12]

Konstitutiv für die Umsetzung dieses Motivs in den beiden ausgewählten Romanen ist, um noch vor der Analyse eine zweite umfassende These zu nennen, dass beide Erzählungen ausschliesslich innerhalb eng gefasster Landesgrenzen spielen, die eine in beiden Romanen empfundene soziale Enge topographisch abbilden (zwar wird in *Was der Fall ist* der westeuropäische Schauplatz nicht benannt, doch deuten zahlreiche Hinweise auf die Schweiz, während sich *Blutbuch* explizit mit dem Bild einer Schweizer Heimat auseinandersetzt). Ein Vergleich macht die Bedeutung dieser Geographie für die Umsetzung des Motivs des exotisierten und erotisierten Lustobjekts deutlich. Denn *Was der Fall ist* und *Blutbuch* sind zwei Gegenbeispiele zu einer Tendenz des Schweizer Romans zu Beginn dieses Jahrhunderts. Gegen die Vorstellung, dass die Schweiz keinen Anteil an der Kolonialgeschichte hatte, stellen

11 «In all of his novels Flaubert associates the Orient with the escapism of sexual fantasy. […] The repertoire is familiar, not so much because it reminds us of Flaubert's own voyages in and obsession with the Orient, but because, once again, the association is clearly made between the Orient and licentious sex.» Edward Said: Orientalism, New York 1978, S. 190.

12 Ebd.

Romane wie Lukas Hartmanns Captain-Cook-Erzählung *Bis ans Ende der Meere* (2009) oder *Hundert Tage* (2008) von Lukas Bärfuss die Schweiz als «Global Player» in der Geschichte des Kolonialismus dar.[13] Zu diesem Zweck erzählen sie von Reisen zu kolonialen beziehungsweise postkolonialen Schauplätzen und tragen damit zu einer Aufarbeitung dieser Geschichte bei. Ausgehend von diesen beiden Werken stellt Honold fest: «Wenn Bärfuss und andere Autoren und Autorinnen darauf insistieren, sich aus Schweizer Perspektive mit Ruanda, dem Iran, Trinidad, Thailand oder Indien zu befassen, dann markiert diese Themenwahl mehr als nur einen exotischen Tick, es geht ganz offensichtlich um ein demonstratives ‹Interesse›, ganz wörtlich also um das Zeigen (und Bezeugen) eines Mitten-drin-Seins.»[14] Indem also die Schweizer Protagonisten in Hartmanns und Bärfuss' Romanen ehemalige Kolonien Europas aufsuchen, erzählen sie von kolonialen und postkolonialen Verstrickungen (auch wenn sie im Gegensatz zur poppostkolonialen Literatur keine Theorie zitieren und von keinem universitären Schauplatz Gebrauch machen).
Was der Fall ist und *Blutbuch* erzählen dagegen von Hauptfiguren, die dezidiert zu Hause bleiben, das heisst keine Reise in die Ferne unternehmen: zum einen von einem Protagonisten, der nahezu sein ganzes Leben im Büro verbringt, zum anderen von einer Hauptfigur, die von Zürich aus nach Bern blickt. Erzählt wird von Menschen, deren Lebensraum von Landesgrenzen geprägt ist, wodurch die Enge der gesellschaftlichen Normierung ausdrücklich spürbar wird. Anstatt in die weite Welt zu reisen, oder zumindest eine Bildungsreise nach Italien anzutreten, holen sich diese beiden Hauptfiguren die Fremde zu sich nach Hause in Form einer erotisierten Person mit migrantischem Hintergrund, stets begleitet von weiteren ‹exotischen› Konsumgütern.

Papier und ‹sans-papiers›

Duartes *Was der Fall ist* erzählt die Geschichte eines männlichen Protagonisten ohne Namen, der sein gesamtes Leben im Büro verbringt und sogar in diesen Büroräumen zu Hause ist. Ausgehend vom Titel, der sich auf Ludwig Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* bezieht, untersucht der Text auf

13 Alexander Honold: Ruanda, Trinidad und Co. Koloniale Verstrickungen und postkoloniale Aufbrüche in der Schweizer Gegenwartsliteratur, in: Patricia Purtschert/Barbara Lüthi/Francesca Falk (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien, Bielefeld 2012, S. 133–156, hier S. 134.
14 Ebd.

spielerische Weise das Verhältnis zwischen Sprache und einer Welt der Tatsachen; dem anfänglichen Verweis auf Wittgenstein zum Trotz entsteht jedoch kein theorielastiger Text. Vielmehr integriert der Roman verschiedene, der Literatur uneigene dokumentarische Schreibformen wie das Protokoll, die Fallstudie, den Bericht oder das Inventar und fragt dabei nach deren Wahrheitsgehalt und Verhältnis zu fiktionalen Erzählformen. In einer der vielen ineinander verschachtelten Erzählebenen berichtet der Ich-Erzähler einem Polizisten von seiner eigenartigen Lebensform; Ergebnis des Gesprächs ist ein polizeiliches Protokoll, von dem die Hauptfigur auf einer weiteren Erzählebene ihrem Vorgesetzten berichtet.

Im Gespräch mit dem Polizisten verrät der Protagonist, dass er zwei Personen ohne gesicherten Aufenthaltsstatus – undokumentierte Migrant:innen – im Hinterzimmer seines Büros beherbergt. Infolge des polizeilichen Protokolls, so erfahren Leser:innen wiederum beiläufig und auf die Vorwarnung des sympathischen Polizisten hin, werden diese beiden Personen verhaftet. Über ihr Schicksal nach der Verhaftung wird nicht weiter mitgeteilt. Die heimliche Unterbringung und der anschliessende Verrat stellen nur eine von etlichen Ereignisketten dar, die den Protagonisten in ein moralisch fragwürdiges Licht rücken und ihn zu einer Art Antihelden werden lassen. *Was der Fall ist* verzichtet auf eine mögliche Identifikation der Leser:innen mit dem Protagonisten, um ein Spiel mit Wahrheit und Fiktion zu treiben.

Noch bevor der Protagonist die zwei Personen mit Migrationshintergrund heimlich in seinem Büro aufnimmt, geht er mit einer von ihnen eine – auch sexuelle – Beziehung ein. Es handelt sich um eine Frau namens Mira, deren nationale und ethnische Herkunft unbestimmt bleiben, die aber durchgehend als fremd[15] und über raffinierte Gegenüberstellungen als nicht weiss konzipiert wird. Der Protagonist begegnet Mira zum ersten Mal an einem Samstagnachmittag im Büro, wo er sich mit merkwürdiger und schleierhafter Verwaltungsarbeit beschäftigt und sie als Reinigungskraft angestellt ist. Von Beginn an beruht die Beziehung also auf einem asymmetrischen und genderstereotypischen Machtverhältnis, das durch die männliche Erzählperspektive verstärkt wird. Bei dieser ersten Begegnung, wie auch bei jedem späteren Auftritt, nimmt die Hauptfigur Mira in erster Linie als Geruch wahr: «Ich nahm den wässrigen und leicht stechenden Duft wahr, der sich im Raum ausbreitete, der nicht von den Putzmitteln stammte und den ich auch schon das eine oder andere Mal gerochen hatte, nachdem sie am Samstag gegangen

15 Beispielsweise stellt die Hauptfigur bei der ersten Begegnung mit Mira fest: «Sie sprach also Deutsch. Etwas zögernd und mit einem kehligen Akzent zwar, aber immerhin.» Duarte: Was der Fall ist, S. 26.

war, allerdings ohne zu wissen, woher er kam. Ich sog ihn auf mit meiner Nase und hatte sofort den Wunsch, an ihren Schultern zu riechen, aber ich hielt mich zurück.»[16] Es ist der Geruch, der vom unsichtbaren Körper ausgeht, der den Wunsch nach Annäherung auslöst.

Immer wieder nimmt die Hauptfigur Miras Körper als eine Mischung aus Seife und Schweiss wahr, ein Wahrnehmungsmodus, nach dem er weniger als visuelles Spektakel, sondern vielmehr als Objekt jenes gering geschätzten Empfindungsvermögens, des Geruchs, erscheint. Als sich die beiden bei der ersten Begegnung nähern, riecht die Hauptfigur noch deutlicher: «Sie stellte sich neben mich und blickte in das Zimmer. Jetzt, wo sie ganz nahe bei mir stand, stieg mir ein scharfer Geruch nach Deodorant und Schweiss und Schmierseife direkt in die Nase.»[17] Als Objekt einer visuellen Lust wäre diese Frau zwar nicht weniger sexualisiert, aber sie würde sich als Gegenstand einer distanzierten, erhabenen Erfahrung erweisen, während die ständigen Verweise auf den Geruch wie auch ihre körperliche Arbeitstätigkeit als Reinigungskraft sie auf einen Bereich gemeiner Körperlichkeit festlegt.

Die erotisierte Sinnlichkeit, die diesem Körper anhaftet, manifestiert sich im Verlauf der Beziehung nicht nur in den ausführlich beschriebenen Szenen des Geschlechtsverkehrs, sondern auch darin, dass dieser Verkehr entweder mit einer gemeinsamen Mahlzeit beginnt oder endet. Der Protagonist erlernt im Verlauf der Erzählung erstmals die Kunst des Kochens; seine Fortschritte werden anhand detaillierter Menüs verzeichnet, beginnend mit Fleischbällchen aus der Dose, über Linseneintopf mit frischen Zwiebeln und Speck, Kartoffeln und Eiern, bis zu Nudeln mit Zitronensauce, die zu einer Begegnung führt, die als erotischer und zugleich kulinarischer Höhepunkt beschrieben wird. Folgende Passage führt den fliessenden Übergang vom kulinarischen Genuss zum sexuellen Begehren auf:

> Die Zitronensauce konnte ich schon am Vormittag vorbereiten, am Abend brauchte ich dann nur noch die Nudeln zu kochen. Ich kaufte dreifarbige Nudeln, «tricolore» stand auf der Packung, grün, gelb und rot, das sieht sehr hübsch aus. Es war ausserordentlich heiss an diesem Tag, hochsommerlich, man schwitzte in seinen Sachen, auch Mira natürlich von der Putzerei, obwohl sie nur leichte Hosen und ein T-Shirt trug. Sie war klatschnass, ihre Stirn, ihr Hals, ihre Schultern, der Rücken, die Arme, alles glänzte vor Schweiss, das T-Shirt klebte an ihrem Körper. Was soll ich sagen? Kaum war ich mit meinen Einkäufen zurück ins Büro gekommen, klammerten wir uns schon aneinander. Wir gingen nicht einmal nach hinten auf das Bett, wir stellten den Computer auf

16 Ebd., S. 22.
17 Ebd., S. 24.

> den Boden, schoben die Stiftschale und die Briefablage und den Zettelkasten zur Seite und legten uns einfach auf den Schreibtisch. Auch den Umschlag mit dem Geld für Mira, den ich für sie hingelegt hatte – es war ja das Monatsende – und den sie noch gar nicht geöffnet hatte, schoben wir zur Seite.[18]

Indem die Szene mit dem Kauf der Nudeln «tricolore» beginnt, das heisst mit einem Verweis auf die lächerliche Kommerzialisierung der Vorstellung eines farbenreichen, sinnlichen Südens, und mit der Erwähnung von Miras Gehalt auf dem Schreibtisch schliesst, bettet die Passage den Geschlechtsverkehr doppelt in Geldgeschäfte ein. Über diese Verortung tritt Miras Körper als käufliches Konsumgut einer exotischen und erotisierten Ferne hervor.

Insofern das Kochen zum Bestandteil der Beziehung gehört, haftet an der Figur Miras neben der Wahrnehmung des Geruchs auch die Sinnlichkeit des Geschmacks. Geruch, Geschmack und sexuelle Lust, so ist sich die Hauptfigur in ihrem Bericht gegenüber dem Polizisten bewusst, eignen sich kaum für das Genre eines Polizeiprotokolls. Mehr noch, es handelt sich um die sprachliche Darstellung einer sinnlichen Wahrnehmung und Sinneslust, die das Vermögen der Sprache, von einer Welt von Tatsachen zu berichten, herausfordert. «Die Kunst der Nachahmung», so gesteht der Protagonist bei einem Versuch, dem Polizisten seine vergangene sexuelle Erregung zu beschreiben, «stösst hier an ihre Grenzen».[19] Innerhalb des im Titel abgesteckten sprachphilosophischen Rahmens des Romans verkörpert Mira die Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmung von Sprache: den Eros jenseits eines sprachlichen Logos, das heisst das, was sich in keiner propositionalen Logik fassen lässt.

Das sinnliche Jenseits, das Mira zu verkörpern hat, tritt noch deutlicher hervor, wenn man den Hauptschauplatz des Büroromans beachtet: das Büro, in dem der Protagonist seine Zeit nahezu gänzlich verbringt. Das Geschäft des Büros, das darin besteht, Gelder für wohltätige Zwecke in Entwicklungsländern zu vergeben, wenn diese in schriftlichen Gesuchen ausreichend glaubhaft dargestellt werden, bleibt ebenso wie die eigentliche Tätigkeit der Hauptfigur äusserst rätselhaft. Übersichtlich ist einzig die räumliche Ordnung des Büros: Im vorderen Raum führt die Hauptfigur ihre Büroarbeit aus, die zumindest auf den ersten Blick aus rationalistischen Verwaltungstätigkeiten besteht. Im Büro hat der Angestellte sachliche, routinierte, auch regelgebundene Aufgaben zu erledigen. Es ist eine Arbeit mit der Schrift und mit dem Material Papier, das zur detailliert beschriebenen Infrastruktur des Büros – einschliesslich Schreibtisch, Computer, Zettelkasten, Ordner, Aktenschrank –

18 Ebd., S. 159.
19 Ebd., S. 111.

gehört und darin geordnet und verwaltet wird. Lakonisch formuliert, besteht die Büroarbeit des Angestellten darin, Papiermengen zu Papierabfall zu verarbeiten, den Mira anschliessend als Putzfrau entsorgt. Auffällig an der Schilderung dieses Büros ist die Betonung der unterschiedlichen Büropraktiken, die zur Bearbeitung einer unendlichen Papierflut gehören. So beschreibt die Hauptfigur ihre Verantwortung folgendermassen:

> Meine wichtigste Aufgabe sah ich darin, die Papierflut einzudämmen, die auf uns herabregnete. Und hier traf sich mein eigenes Bedürfnis sehr genau mit den Notwendigkeiten unseres Geschäfts. Ich begegnete der Masse der Anfragen, indem ich vieles gleich aussortierte und wegwarf, anders ordnete, zusammenfasste und aufs Wesentliche reduzierte. Die Arbeit des Ordnens und Ablegens, des Archivierens und Registrierens, die statistischen Auswertungen und Eintragungen auf der Übersichtsgrafik: Für mich waren das im Grunde bloss Akte der Mengenreduktion, Zwischenstufen vor der unausweichlichen Verwandlung des Papiers in Müll.[20]

Den topographischen Kontrastpunkt zum Büro und zu der Verwaltungsarbeit, die darin zu verrichten ist, bildet der verborgene Hinterraum, in dem der Angestellte wohnt, schläft, kocht und seine Beziehung mit Mira führt. In diesem Raum beherbergt der Angestellte Mira und ihren Freund Ramon, bis er sie dann doch aus ungenannten Gründen bei der Polizei verrät und ihre Abschiebung in Gang setzt. Geschmückt ist dieser Hinterraum mit zahlreichen Bildern, ein weiteres Indiz für seine Funktion als Schauplatz einer büro- und schriftfernen Sinnlichkeit. Getrennt werden diese beiden Räume durch eine «Verbindungstür»,[21] eine Art Grenzziehung zwischen der routinierten und regelgebundenen Schreibarbeit des Büros und dem sinnlichen Bereich des Hinterraums. Die erste Begegnung der Hauptfigur mit Mira findet statt, als die Hauptfigur zu einem ungewöhnlichen Zeitpunkt die Verbindungstür öffnet und die Grenze zum Büro überschreitet.

Auf der einen Seite der Tür, im Büro, wird die vermeintlich wohlgeordnete und regelgebundene schriftliche Arbeit auf weissem Papier verrichtet. Dem entgegengesetzten Raum, das heisst der Hinterkammer, zugeordnet, sind dagegen das Medium Bild, die Zitronensauce und vor allem die Frau als ‹sans-papiers›. Mira ist buchstäblich und metaphorisch papierlos. Ihre Arbeit mit Papier besteht lediglich in der Entsorgung von Abfall. Damit markiert ihre Arbeit den Moment, in dem ein Schriftstück seine Bedeutung als Träger von Schrift und als Botschaft verliert und auf seine reine Materialität zurückgeführt wird. Die

20 Ebd., S. 140.
21 Ebd., S. 56.

Sinnlichkeit des Geruchs, des Geschmacks und des Geschlechtsverkehrs sowie die körperliche Arbeit des Putzens und Entsorgens machen Mira zum Gegenbild des Büros und der dortigen Papierarbeit, eine Gegenüberstellung, die darin gipfelt, dass sie, wie in der oben zitierten Szene des Geschlechtsverkehrs, als sinnliches, körperliches Konsumgut den Computer auf dem Schreibtisch ersetzen kann. Als Kontrastfigur zum Material des Papiers und den Verwaltungspraktiken im Büro ist sie als nicht weiss zu verstehen, auch wenn, wie gesagt, keine festen ethnischen, nationalen oder epidermalen Zuschreibungen erfolgen. Mira im Hinterzimmer ist das körperliche, erotisierte Gegenbild vom unbestimmten Material Papier; sie ist nicht weiss, weil nicht Papier.

«White Noise»

Im Anschluss an die Popliteratur der 90er-Jahre entwirft sich das mehrfach preisgekrönte autofiktionale *Blutbuch* als Archiv.[22] Das Archiv wird als Körper imaginiert, der allerlei ‹Fremdkörper› in sich aufzunehmen vermag – die sexuelle Anspielung ist gewollt. Demnach ist seine Sammlung das Ergebnis von Prozessen der Einverleibung, Vermischung und Entgrenzung, woraus sich eine Heterogenität von Gattungen, Diskursen und Sprachen ergibt. Diese Heterogenität kommt einem geradlinigen Erzählstil, der als ‹straight› zu bezeichnen wäre, mit einer Queer-Poetik in die Quere, nicht zuletzt aufgrund einer genderinklusiven Sprache. Zu den vielfältigen Gegenständen des dokumentarischen Verfahrens des *Blutbuchs* gehört auf prominente Weise der Alltagsrassismus der Schweiz. Von der Grossmutter berichtet die Erzählfigur beispielsweise:

> Du sprachst über die kleinsten Dinge, regtest dich über die Nachbarn auf, die die Wäsche zwei Tage lang in der Waschküche hängen lassen, über die Velofahrer*innen, die auf dem Trottoir fahren, über das Wetter, die *Chaoten*, die die Stadt vollsprayen, die *N–*, die Drogen verkaufen, etc. (Immer dieser Rassismus, auch so ein Stück Vergangenheit, das noch stark in die Gegenwart fliesst.) Dein Reden war ein Wasserfall, ein white noise, um alles, was dir wirklich naheging, auszublenden.[23]

Wiederholt erinnert die Hauptfigur, die in der ersten Person über längere Strecken eine Berner Familiengeschichte erzählt, ausdrücklich an das Privi-

22 Vgl. Moriz Baßler: Der deutsche Pop-Roman. Die neuen Archivisten, München 2002.
23 De l'Horizon: Blutbuch, S. 48; Herv. i. O.

leg des Weissseins. «[W]ir arroganten rich kids ohne money-richness, aber unsere richness ist unsere Hautfarbe und unser zentraleuropäischer Name und die Erzählung, dass wir wie Pilze dem helvetischen Boden entwachsen seien», heisst es zum Beispiel im dritten Abschnitt des Romans.[24] Die Betonung des eigenen Weiss-Seins oszilliert zwischen einer Form der Anerkennung des damit verbundenen Privilegs und einer Form der luststeigernden Selbsterniedrigung. In einer Passage, die die zentrale Frage nach der eigenen Identität aufgreift, berichtet die Erzählinstanz:

> Und was tun die da mit mir, wieso ist es so schrecklich verlockend, mich zwischen diesen verschiedenen Ichs aufreiben zu lassen wie eine Muskatnuss, mich wegraffeln zu lassen zwischen meinem Homo-Macho-Ich, meinem protestantischen Ich, meinem wässrigen Ich, meinem Eiskunstlauf-Ich, meinem Geschichtsstudiums-Ich, meinem Two-Spirit-Ich, meinen appropriierten Ichs, meinen More-than-human-Ichs, […] meinem erfolgsgeilen Ich und meinen weissen, weissen, schneeweissen Privilegien-Ichs […], ja, Testo-Mommies, ich bin ein ungezogenes, alpines Stück Dreck.[25]

Diese Aufzählung von Identitätsmarkierungen ist exemplarisch für die parataktische Syntax und den Erzählaufbau des *Blutbuchs*, die nicht nur an dieser Stelle den Inhalt ironisieren. Allein die Vielzahl der Identitätszuschreibungen (insgesamt werden in der oben zitierten Passage 23 «Ichs» genannt) droht den einzelnen Bezeichnungen ihr Gewicht zu nehmen. Als wäre sich die Erzählfigur dieser Gefahr bewusst, beharrt die Identitätsauffassung mit ihrer dreifachen Betonung von «weissen, weissen, schneeweissen Privilegien» auf der Bedeutsamkeit dieser Zuschreibung.

Das als Archiv entworfene *Blutbuch* ist sich seiner Funktion als Schaltstelle durchgehend bewusst. Das heisst, der Text unterstreicht und reflektiert seinen dokumentarischen, archivarischen Umgang mit einer Vielfalt an Diskursen, unter anderem bezüglich *race* oder auch in der Verhandlung von Streitfragen aus der Germanistik. Wie die übrige poppostkoloniale Literatur wählt auch *Blutbuch* universitäre Schauplätze, zum Beispiel die Bibliothek der Universität Zürich, in der die Hauptfigur recherchiert und die das eigene Verfahren des Archivierens modelliert. Es handelt sich um einen Text, der sich als Form der kritischen Rezeption akademischer Diskurse versteht und gleichzeitig auf seine eigene kritische Rezeption in diesen Diskursen vorausgreift. Einer kürzlich von Raffael Hiden im Aufsatz «Gesellschaftszeugen: Autofiktionale Formexperimente der Gegenwarten» vertretenen These nach wäre die Anerken-

24 Ebd., S. 145.
25 Ebd., S. 146.

nung des Weissseins als eine Art Immunisierungsverfahren gegen allfällige Kritik oder Vorwurf des Rassismus zu verstehen (eben als Vorausgreifen auf die Rezeption).[26] Dieses immunisierende Vorausgreifen sticht in der zweiten Taschenbuchausgabe des *Blutbuch*s besonders deutlich hervor. Die im Oktober 2022 erschienene Ausgabe trägt eine Vorwarnung für Leser:innen. Auf der Rückseite des Titelblatts, dem Impressum vorangestellt, ist eine «Inhaltswarnung» zu lesen: «Dieser Roman enthält explizite Darstellungen von Rassismus und ethnifizierten Stereotypen. Bitte achten Sie beim Lesen auf sich, da diese Inhalte belastend und retraumatisierend sein können.»[27]

Während die Warnung einerseits als eine Art Immunisierung der Leser:innen gelesen werden kann, die eine Retraumatisierung verhindern soll, lenkt sie die Aufmerksamkeit auf «ethnifizierte[] Stereotypen». In der Tat werden in der Lektüre nicht nur stereotypische Bilder ethnischer Minderheiten eingesetzt, sondern gleichzeitig auch ein erstaunlich rigides Erzählmuster etabliert, das auf dem Motiv des exotischen und erotisierten Fremden basiert. Der Roman besteht aus fünf Teilen plus Prolog und einer angehängten deutschen Übersetzung des letzten Abschnitts. Während in den ersten beiden Teilen die Auseinandersetzung mit der Grossmutter und ihrem Körper im Mittelpunkt steht, sind die weiteren drei Teile um vier Lustobjekte herum strukturiert.
230 Für das Erzählmuster und für die Verwendung des Motivs des ‹oriental sex› und wohl auch Grund für die nachträglich eingefügte «Inhaltswarnung» ist entscheidend, dass der Roman jedes dieser Lustobjekte über eine spezifizierte und stereotypisierte ethnische Zugehörigkeit charakterisiert. Im dritten Teil erscheint zunächst ein verkappter jüdischer Lieferbote namens Aaron,[28] der Zimtschnecken aus einer koscheren Bäckerei sowie auch sexuelle Dienste nach Hause liefert, alttestamentliche Zitate per Handy verschickt[29] und sich aufgrund seiner orthodoxen Gemeinde nicht zu seiner queeren Sexualität bekennen kann. Noch deutlicher als bei Duarte tritt der Geschlechtsverkehr über die Anbindung an die Zimtschnecken als Konsumgut auf: Gebäck und Sex, zwei Güter über die nächstbeste App zustellbar.

Zweites Objekt der Lust ist eine Reinigungskraft: Farid. Ihn lernt die Hauptfigur bei der Recherche in der Bibliothek des Zürcher Botanischen Gartens kennen. Die Hauptfigur verrät, dass Farid eine Zeile eines umfangreichen, nummerierten und nach Herkunft gegliederten Inventars des eigenen sexuel-

26 Vgl. Raffael Hiden: Gesellschaftszeugen. Autofiktionale Formenexperimente der Gegenwarten, in: Undercurrents. Forum für linke Literaturwissenschaft 16 (2021), S. 23–26.
27 De l'Horizon: Blutbuch, o. P.
28 Vgl. ebd., S. 127.
29 Vgl. ebd., S. 171.

len Verkehrs bildet. Somit wird auch in dieser Beziehung gleich zu Beginn die Frage nach Farids Herkunft gestellt – allerdings begleitet von einer Behutsamkeit, weil dieses Interesse für die Herkunft des Rassismus verdächtigt werden könnte, und ohne diese Herkunft endgültig festzulegen. Das Bewusstsein für rassifizierende Zuschreibungen zeigt sich im gesteigerten Affekt, insbesondere in der Profanität seines Ausdrucks:

> Ich führte Buch über unsere Nummern. Nach dem achten Mal setzten wir uns unter eine Linde. Ich wollte wissen, woher Farid kommt. Aber gleich fragte ich mich, ob das rassistisch sein könnte, ob ich ihn dann auf seine Nationalität reduzieren würde und nur noch an ihn als Syrer denken würde oder als Libanesen oder was er eben ist und ihn in meinem Archiv der gefickten Körper nicht als Farid, sondern als seine Nationalität ablegen würde. Da fiel mir auf, dass ich noch keinen Libanesen hatte in meinem Archiv, fuck und shit, dass mir das auffiel, fuckshit, und mir fiel ebenfalls auf, dass ich das niemals nie meinen um Antirassismus bemühten Freund*innen erzählen könnte, doublefuckshit, dass wir über Hormontherapien und transgenerationale Traumata sprechen, aber nicht über den Rassismus, den mensch uns mit dem Schnuller eingetrichtert hat und der nicht einfach aufhört zu wirken, auch wenn wir uns gegen ihn entscheiden, Tripplefuckshit-Scham vor mir selbst, get out, du europäische Erziehung.[30]

Auf diese ersten Begegnungen auf der Toilette des Botanischen Gartens folgt eine weitere, die den erotischen Kulminationspunkt des Buches darstellt. Über sechs Seiten wird der Geschlechtsverkehr bildhaft geschildert. Daran hervorzuheben ist die Art, wie sich sadomasochistische Erniedrigung und die gleichzeitige Steigerung der Lust stets auf Verweise auf die Herkunft und das Nicht-Weisssein Farids stützen. Farid, der abwechselnd als Schwein und Hund bezeichnet wird – wohl um seine Erniedrigung kulturell zu spezifizieren –, wird in der Fantasie der Hauptfigur zur tierischen Fleischmenge: «[E]r ist reines Fleisch, er ist reiner Muskel, und über seinem Muskel ist er ganz bedeckt von schwarzer Schafwolle», heisst es an einer Stelle.[31] Die Szene, die Erotik mit Ethnizität verwebt, ist durchzogen von Anspielungen auf Besiedlung, Bebauung und Züchten. Dargestellt wird der Geschlechtsverkehr als Kultivierung von Farids Körper als Neuland: «[S]eine Locken das Zaumzeug ihn ins Züchtige zu zügeln, meine Mannheit die Rute ihn ins Abartige zu hetzen, unsere Muskeln die Fähren uns in Bluteslande zu verschiffen, HEUTE NACHT BAUE ICH MEINE SPROSSEN IN DIR AN, DU BIST MEINE PLANTAGE, ICH PFLÜGE DICH».[32] Spätestens als «Farid» zum Schluss der Szene die Erzähl-

30 Ebd., S. 149 f.
31 Ebd., S. 160 f.
32 Ebd., S. 161 f.

instanz zurechtweist, dass er ja eigentlich «Thilo» und nicht «Farid» heisst, wird offensichtlich, wie sehr eine Fantasie von ‹oriental sex› hier inszeniert wurde. Die Begegnung macht deutlich, dass, Rassismusbewusstsein beiseite, *race* ein wesentlicher Bestandteil der erotischen Fantasie bleibt.[33]

Das dritte und vierte Objekt der Lust, die kurz erwähnt werden sollen, behalten die Konturen der vorherigen Beispiele bei. Zum einen gibt es im Altersheim, in dem die Grossmutter untergebracht ist, den Pfleger Ardan mit osteuropäischem Migrationshintergrund. Mit ihm trifft sich die Hauptfigur auf der Toilette. Zum anderen begegnet die Hauptfigur einem im Tessin wohnenden selbsternannten Schamanen mit undeutlichen südländischen Zügen und ebenso undeutlichen Heilkräften. Allen vier Figuren beziehungsweise vier Lustobjekten ist eine Reihe von Merkmalen gemeinsam. Sie bestehen aus höchst klischeehaften, zugespitzt stereotypisierten Bildern von Personen einer bestimmten ethnischen Herkunft, allen voran Aaron, der koschere Zimtschnecken liefert. Ferner bewohnen alle vier den Rand einer prüden, frommen Schweizer Gesellschaft. Dieser Rand manifestiert sich in den erwähnten Toiletten, in Kellerräumen, in den Randbezirken der Stadt Zürich oder auch im Grenzgebiet des Tessins. Saids Auslegung von ‹oriental sex› entsprechend, dient der Geschlechtsverkehr mit diesen vier Männern als Ausweg aus den Verstrickungen des Heimatlands und führt an dessen migrantischen, exotischen und erotisierten Rand. In einem Text, der sich um die Etablierung einer matrilinearen Genealogie bemüht und damit die konventionelle Vorstellung einer weiblich kodierten Heimat festschreibt,[34] bewohnen die Objekte der sexuellen Lust ein verbotenes Terrain jenseits der mütterlichen Heimat. Während sich also ein Erzählstrang des *Blutbuchs* um die Familiengeschichte und die geerbten Familientraumata bemüht, bieten die sexuellen Begegnungen mit als fremd markierten, männlichen Körpern die Möglichkeit, den Fängen dieser matrilinearen Familiengeschichte zu entkommen. Eine weitere Passage aus der oben beschriebenen Szene des Geschlechtsverkehrs mit der Figur Farid verdeutlicht diese Fluchtfunktion in das erotisierte Fremde. Dort heisst es: «[W]ir reissen den Zaun des Anstands nieder, wir lassen die Gefilde unserer Erziehung hinter uns und galoppieren auf das verbotene Gebirge zu, ich schaufle Farid aus seinem Faridsein, ich grabe seine straffe Hügellandschaft um, ich schliesse seine Sprache mit meiner Hand, ich

33 Vgl. ebd., S. 164.

34 Vgl. Elizabeth Boa/Rachel Palfreyman: Introduction. Mapping the Terrain, in: dies. (Hg.): Heimat. A German Dream. Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890–1990, Oxford 2000, S. 1–29, hier S. 26 f.

baue ihn um».[35] Der Geschlechtsakt bahnt den Weg aus der gesellschaftlichen Enge; der fantastische, affektvolle Flug in eine unbekannte und «verbotene» «Hügellandschaft» ermöglicht eine Begegnung mit dem Fremden innerhalb der eigenen Landesgrenzen.

Das weisse Medium

Abschliessend ist noch eine Facette des Motivs von ‹oriental sex› festzuhalten. Indem in Duartes Roman die Differenz zwischen Weiss/Nicht-Weiss an Papier/Nicht-Papier gekoppelt wird und *Blutbuch* Rassismus in einem mehrdeutigen Wortspiel als «white noise» beschreibt, wird *whiteness* als Form eines nicht oder noch nicht differenzierten Mediums konzipiert: das Blatt Papier oder das Rauschen eines Empfängers, etwa eines Radios oder Fernsehers. In Analogie zum unbeschriebenen Blatt oder zum Rauschen – zwei Medien, die eine Botschaft oder Kommunikationsfunktion bereithalten – werden beide Ich-Erzähler als Personen im Werden entworfen. Wie auch das weisse Medium sind diese Hauptfiguren noch nicht bestimmt und bedürfen des Erzählverlaufs, um aus dem Rauschen ihre Identität und deren Komplexität zu entfalten. Die sexualisierten Lustobjekte in beiden Romanen sind dagegen von vornherein durch Herkunft und Ethnizität festgelegt und dienen deshalb lediglich der Selbstentfaltung des erzählenden Ichs, indem sie beispielsweise in ein Inventar eingetragen werden. Das Privileg des Weissseins, auf das eine Analyse dieser Romane letztendlich aufmerksam macht, ist das Privileg, die Identität nicht schon durch Herkunft, Ethnizität, Geschlecht oder Hautfarbe festgelegt zu haben, sondern Selbstbestimmung im Erzählen zu erfahren. *Whiteness* ist die reine Potenz und Potenzialität des Mediums; Erzählen ist die Realisierung dieser Potenzialität beziehungsweise der Bildungsprozess hin zu einem Ich.

Eine letzte Passage aus *Blutbuch* schildert die wesentliche Rolle, die Konsumgewohnheiten in einem heutigen Selbstbestimmungsprozess spielen. Die Bestimmung des Ichs erfolgt über eine Kette von Differenzierungen, die zugleich als Abgrenzungsmanöver zu verstehen sind.

> Ich sagte Dina, dass ich die koschere Zimtschnecke viel juicyer fände als die nichtkoscheren Zimtschnecken, die ich bisher vernascht hätte. Und fügte noch hinzu, dass ich mir unsicher sei, ob die juicyness nur grösser sei, weil Ausflug in jüdische Bäckerei und quasi Exotisierung. Und ob wir jetzt den Juden ihre

35 De l'Horizon: Blutbuch, S. 162.

> Bäckerei weggentrifihipsterten. Und ob das sehr schlimm sei. «Keine Ahnung», sagte Dina. «Ist wahrscheinlich so schlimm wie die appropriation deiner pseudo-samuraiigen fashion.» Ich nannte sie eine bitch, und sie nannte mich eine cultural appropri-geisha, und wir fanden uns so masslos geistreich und nervig hyperreflektiert wie Leif-Randt-life-Clowns, und dann waren wir uns auch schon wieder langweilig in unserem Selbsthass über unser wohlstandsverwahrlostes Weisssein, in dem es nur um Distinktion geht, in dem es nur darum geht, uns durch Konsum von den Ärmeren, Reicheren, Cooleren, Schwuleren, Wokeren, Differenz-Feministinnen, Weisseren, weniger Gebildeten, zu Rationalistischen, Artsyeren, Gen-Z-ieren, Weniger-um-Abgrenzung-Bemühteren abzugrenzen.[36]

Wie bereits betont, ersetzen die Zimtschnecken in *Blutbuch* ebenso wie die Zitronensauce und Nudeln «tricolore» in Duartes Roman eine Bildungsreise in die Ferne, indem sie das ‹Fremde› als Konsumgut einführen und darüber hinaus ihre ‹Exotik› auf das damit mitkonsumierte Lustobjekt (Aaron oder Mira) übertragen. Vor dem Hintergrund der Vorstellung vom Weisssein als undifferenziertes Medium kommt den Konsumgütern jedoch noch eine weitere, grundlegende Funktion zu. Die Identitätsreflexion in der soeben zitierten Passage erfolgt über vielfache Differenzierungen, die zur Steigerung der Konsumlust (das heisst «juicyness») beitragen. Diese Differenzierungskette beginnt mit der Unterscheidung «koscher» oder nicht koscher, «jüdische» oder nicht jüdische Bäckerei und «exotisch» oder nicht exotisch. Jede Entscheidung in diesem Fall für das koschere, jüdische oder exotische Produkt trägt zur Steigerung der Lust bei und fungiert gleichzeitig als Distinktionsmittel im Prozess der eigenen Identitätsbildung. Wie die Auseinandersetzung zwischen der Erzählinstanz und der Figur Dina zur Frage der Aneignung zeigt, wird die Entscheidung für Konsumgüter sowie für Sexpartner:innen für einen Prozess der Selbstbestimmung und Abgrenzung vereinnahmt. Das Privileg des Weissseins, beziehungsweise das Privileg des weissen Rauschens, das einer Differenzierung bedarf, bis es den Status einer wohlgeformten Mitteilung erreichen kann, ist die Möglichkeit oder auch der soziale Zwang, sich über Konsumartikel eine Identität zu geben. Demgegenüber stehen im Gegenwartsroman, wie auch schon im 19. Jahrhundert, diejenigen, die von vornherein als fremd bezeichnet worden sind und damit von diesem konsum- und erzählgetriebenen Differenzierungsprozess ausgeschlossen bleiben.

36 Ebd., S. 122.

Die Beitragenden

Sabine Barben promoviert in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft an der Universität Bern. Ihre Dissertation beschäftigt sich mit Identitätskonstruktionen im Werk Friedrich Dürrenmatts.

Ulrich Boss, Dr., ist Studienleiter und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Germanistik der Universität Bern. Er publizierte unter anderem zu Musil, Hauptmann, Bachofen, Keller und Dürrenmatt.

Yahya Elsaghe ist Ordinarius für Neuere deutsche Literatur an der Universität Bern. Die Schwerpunkte seiner Forschungen lagen in den letzten Jahren auf der Literaturgeschichte der Krankheitsängste, besonders bei Thomas Mann und Theodor Storm, und auf den Entstehungsbedingungen der Matriarchatstheorie Johann Jakob Bachofens.

Jan Gerstner ist Lektor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Bremen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Interkulturalität, Gattungstheorie (speziell der Idylle), im weiten Sinne Kultur- und Sozialgeschichte sowie Literatur und Medialität.

Rahel Kleger promoviert in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft an der Universität Bern. In ihrem Dissertationsprojekt untersucht sie postkoloniale Poetiken in der Gegenwartsliteratur.

Robert Leucht ist Professor für Neuere Deutschsprachige Literaturwissenschaft an der Universität Lausanne. Seine Forschungsschwerpunkte bilden die Exilforschung, die Utopieforschung, der Zusammenhang von Literatur und Technik sowie zuletzt die Verlagsgeschichte.

Tevodai Mambai doktoriert in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft an der Universität Bern. Gegenstand seiner Doktorarbeit sind deutschsprachige Reiseberichte über Nordkamerun und Nordostnigeria.

Malika Maskarinec, Dr. phil., ist Assistenzprofessorin für Neuere deutsche Literaturwissenschaft am Institut für Germanistik der Universität Bern. Forschungsschwerpunkte in der Literatur, Mediengeschichte und Ästhetik vom 19. bis 21. Jahrhundert.

Joanna Nowotny ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Schweizerischen Literaturarchiv in Bern, Forscherin und Kulturvermittlerin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Schweizer Literatur, die deutsch-jüdische Literatur und Philosophie, die Digital- und Meme-Kultur sowie die Comicforschung.

Iulia-Karin Patrut ist Professorin für Neuere deutsche Literaturwissenschaft im europäischen Kontext an der Europa-Universität Flensburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturalität, deutsch-jüdische Literatur und die Literatur von der Zeit um 1800 bis zur Gegenwart.

Melanie Rohner ist Assistenzprofessorin für Neuere deutsche Literatur an der Universität Bern. Ihre Forschungsschwerpunkte bilden die Interkulturelle Literaturwissenschaft, Gattungstheorie, Komparatistik sowie die Literatur des 18. und 20. Jahrhunderts.

Eva Wiegmann ist Professorin für Interkulturelle Germanistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Ihre Forschungsschwerpunkte bilden deutschsprachige Literatur vom 18. bis zum 21. Jahrhundert, Inter- und Transkulturelle sowie Postkoloniale Studien, Kulturtheorie und Kulturkritik, Literatur und Psychoanalyse, ästhetische Theorie, Intermedialität und Bildwissenschaft.

Markus Winkler ist emeritierter Professor für Neuere deutsche und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Genf. Forschungsschwerpunkte: Aufklärung, Klassik, europäische Romantik, Mythostheorie und Probleme der Mythenrezeption, Ästhetik und Rhetorik, literarische Gattungen, Begriffsgeschichte.