

## IV. RASSISCHER EINFLUSS: H. RIDER HAGGARD, *KING SOLOMON'S MINES* (1885)

### IV.1 Afrika, Antithese zur Zivilisation

#### IV.1.1 Von Polynisien nach Afrika

Mit der Art und Weise der Grenzziehung, so lautet eine zentrale These dieser Arbeit, variiert auch die Beurteilung der Grenzüberschreitung. Die vergleichsweise großzügige Auslegung des Akkulturationsverbots in Herman Melvilles *Typee* lässt bei dessen Ich-Erzähler Tommo einen Grad der Annäherung zu, der bei den Erzählern der beiden in den nächsten Kapiteln behandelten Romane undenkbar wäre. Dies gilt insbesondere auch für den Umgang mit dem Thema der gemischtrassigen Sexualität, der in Melvilles Roman – wie überhaupt in der Literatur zu Polynisien – relativ freizügig ist. *Typee* lässt deutlich erkennen, welche spezifische Eigenschaft der Polynesier für diese Freizügigkeit hauptverantwortlich ist:

»The distinguishing characteristic of the Marquesan islanders, and that which at once strikes you, is the European cast of their features – a peculiarity seldom observable among other uncivilized people. Many of their faces present a profile classically beautiful and in the valley of Typee, I saw several who [...] were in every respect models of beauty.« (Melville 1996: 184)

Auch andere Autoren heben an den Marquesanern das ›Europäische‹ ihres Aussehens und vor allem die Helligkeit ihrer Haut hervor, die zugleich als Zeichen der Schönheit gedeutet wird. »Die Hautfarbe dieser Insulaner ist beinahe so weiß wie die der Europäer« (Langsdorff 1952: 69), schrieb schon Heinrich von Langsdorff über die Eingeborenen Nuku Hivas. Aufgrund dieser Ähnlichkeit mit den Europäern genossen die Polynesier nicht nur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, also der Blütezeit der im letzten Kapitel rekonstruierten Heterotopie der Südseeinsel, einen (aus europäischer Sicht) privilegierten Status, sondern auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als das rousseauistische Evolu-

tionsmodell zunehmend durch rassentheoretische Ansätze verdrängt und überlagert wurde. In Rassenstammbäumen wie denen des italienischen Anthropologen Paolo Montegazza tauchen die Polynesier jeweils unmittelbar hinter den »Ariern« und den »Semiten« auf, sowohl im »morphologischen« als auch im »ästhetischen« Baum, und stehen folglich in nächster Nähe zu den weißen Europäern und Amerikanern; einen ganz anderen Status haben dagegen die afrikanischen »Neger«, die in den besagten Stammbäumen jeweils weit unten aufgeführt werden.<sup>1</sup> Ihnen kommt, als radikal Anderem, bei der europäischen Arbeit an der Grenze eine besonders wichtige Rolle zu.

In den folgenden beiden Kapiteln verlässt meine Untersuchung die Heterotopie der polynesischen Insel und wendet sich der spezifischen Position Afrikas im westlichen Alteritätsdiskurs des 19. Jahrhunderts zu. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass sich die kolonisatorische Aufmerksamkeit im Verlauf dieses Jahrhunderts zunehmend auf den sogenannten *Dark Continent* konzentrierte, was im »Scramble for Africa«, der Aufteilung fast des gesamten Kontinents unter den europäischen Kolonialmächten im letzten Viertel des Jahrhunderts, kulminierte (vgl. dazu Pakenham 1991). Zu zeigen sein wird, dass für die unterschiedlichen Auslegungen des Akkulturationsverbots sowie des Tabus der *miscegenation* nicht allein die historische Diskontinuität des westlichen Alteritätsdiskurses verantwortlich ist, sondern auch der jeweilige geographische, kulturelle und ethnische Kontext. Als Ausgangspunkt für diese Untersuchung soll der besondere diskursive Status Afrikas einleitend anhand eines nichtliterarischen Beispiels aufgezeigt werden: Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

#### IV.1.2 Hegels geschichtsloser Kontinent

Knapp zehn Seiten dieser in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in Berlin gehaltenen Vortragsreihe sind Afrika gewidmet. Sie beginnen mit einer geographischen Einteilung des Kontinents, die im Hinblick auf die folgende Analyse äußerst aufschlussreich ist. Im autoritären Duktus von Julius Caesars *De Bello Gallico* erklärt Hegel dort:

»Afrika ist in drei Teile zu unterscheiden: der eine ist der südlich von der Wüste Sahara gelegene, das eigentliche Afrika, das uns fast ganz unbekannte Hoch-

1 Vgl. die Abbildung 1.5 in McClintock 1995: 38. Vgl. dort auch den dazugehörigen Abschnitt »Panoptical Time« (ebd., 36-42), in dem teils ähnliche Fragen wie in dieser Arbeit aufgeworfen werden.

land mit schmalen Küstenstrecken am Meere; der andere ist der nördliche von der Wüste, sozusagen das europäische Afrika, ein Küstenland; der dritte ist das Stromgebiet des Nil, das einzige Taland von Afrika, das sich an Asien anschließt.« (Hegel 1970: 120)

Wie in diesen einleitenden Worten deutlich wird, bezeichnet ›Afrika‹ für Hegel zweierlei Dinge: erstens den Kontinent in seiner Gesamtheit, das Afrika der Geographen, wie es auf der Weltkarte erscheint; zweitens – und im Gegensatz dazu – das »eigentliche Afrika«, das erst südlich von der Sahara beginnt. Hegel objektivierte diese Unterscheidung, indem er die Sahara als eine natürliche Grenzlinie anführte, die auf der Karte sichtbar ist.<sup>2</sup> Tatsächlich beruht sie aber nicht auf geographischen Unterscheidungskriterien, sondern es handelt sich um eine imaginative Geographie im Sinne Edward Saids. Das eigentliche, sprich afrikanische Afrika wird als das Andere des europäischen und asiatischen Afrikas im Norden definiert – als »das Kinderland«, das, wie Hegel im nächsten Absatz ausführt, »jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist« (ebd.). Mit anderen Worten: das eigentliche Afrika ist jener »dunkle Kontinent«,<sup>3</sup> den das aufgeklärte Europa als die Grenze und Negation seines eigenen humanistischen Lichtes definiert. Dieses Afrika, so Hegel, ist von Dunkelheit umgeben, weil es keine Geschichtsschreibung und folglich keine Geschichte hat.

Was Hegel dabei geflissentlich übersieht, sein Text aber dennoch verrät, ist die Tatsache, dass der »fast ganz unbekannte« südliche Teil des Kontinents aus europäischer Perspektive vor allem deshalb als finster erscheint, weil Europa *selbst* bezüglich seiner Geschichte im Dunkeln tappt. In der bisher umfangreichsten diskursanalytischen Rekonstruktion eines ›Afrikanismus‹ nach dem Modell von Edward Saids *Orientalism* hebt der amerikanische Romanist Christoph Miller genau diese Tatsache hervor.<sup>4</sup> Anhand vor allem französischer Texte zeigt er, dass Afrika, anders als der Orient, immer wieder die Grenzen des europäischen Wissens markierte. Afrika entzog sich Miller zufolge dem Zugriff, der Afrikanismus war gekennzeichnet durch die Limitiertheit der eigenen Kenntnisse, was sich unübersehbar in kartographischen Darstellungen niederschlug: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zierten noch zahlreiche weiße Flecken

---

2 Mit dieser europäisch-afrikanischen Grenzziehung steht Hegel übrigens keineswegs alleine. Noch 1904 sollte der englische Geograph H.J. Mackinder in einem einflussreichen Vortrag erklären: »[T]he southern boundary of Europe was and is the Sahara rather than the Mediterranean, for it is the desert which divides the black man from the white« (Mackinder 1904: 428f.).

3 Vgl. Brantlinger 1986. In Abschnitt V.3.2 dieser Arbeit werde ich noch ausführlicher auf den Topos des *Dark Continent* zu sprechen kommen.

4 Vgl. das einleitende Kapitel in Miller 1985: 3–65, v.a. 14–23.

die Afrikakarten; erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vervollständigte sich nach und nach das Bild.<sup>5</sup>

Während sich leere Flächen auf den Karten durch eigene Forschungen ausfüllen lassen, ist die Geschichtsschreibung auf fremde Quellen angewiesen. Gerade hieran mangelt es aber, was laut dem Historiker Franz Ansprenger entscheidende Auswirkungen auf das europäische Afrikabild hat:

»Wenn wir nach europäischem Vorverständnis als Geschichte nur anerkennen, was in schriftlichen Quellen überliefert ist, [...] und wenn wir alle Kenntnisse, die sich vornehmlich aus Bodenfunden ergeben, der Vorgeschichte zuordnen – dann haben die meisten Länder Afrikas in der Tat nur eine kurze Geschichte von wenigen Jahrhunderten, überdies eine im wesentlichen durch fremde Augen gesehene, eine von fremder (arabischer, europäischer) Hand fixierte Geschichtsschreibung.« (Ansprenger 2002: 9)

Das »eigentliche« Afrika stellt nicht, wie Hegel behauptet, die Grenzen der geschichtlichen Welt, sondern die des europäischen Wissens dar. Hegel weiß auch kaum etwas über die Menschen in diesem Teil der Erde zu sagen. Seine Ausführungen über die »Neger« beschränken sich auf einige wenige Schlagworte. Er nennt, in dieser Reihenfolge, unter anderem »Zauberei« (hier macht er seine einzige Quellenangabe – und verweist auf Herodot!), »Fetisch«, »Totendienst«, »Verachtung der Menschen« und »Sklaverei«; daneben stehen Hinweise auf Kannibalismus, Polygamie, »sinnliche Willkür« und Fanatismus (Hegel 1970: 122-128).<sup>6</sup> Am Ende destilliert Hegel sämtliche Eigenschaften zu einer Art Essenz: »Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet« (ebd., 128). Und er fügt hinzu: »Dieser Zustand ist keiner Entwicklung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie [i.e. die Neger] immer gewesen« (ebd.). Wo es keine Geschichte und keine Entwicklung gibt, braucht der Historiker auch nicht lange zu verweilen. Und so schließt Hegel schon an dieser Stelle seine Ausführungen über Afrika mit den Worten ab:

5 Allein David Livingstone konnte 1849 den Ngami-See, 1855 die Viktoria-Fälle, 1859 den Njassa-See und 1871 den Fluss Lualaba in die Karte einfügen; hinzu kamen 1857 der Tanganjika-See (Burton und Speke) sowie, im Jahr darauf, der Viktoria-See (Speke) – um nur diese wenigen Beispiele zu nennen. Vgl. Pakenham 1991: 1, 18.

6 Die einzig positive, aber ebenfalls bedrohliche Eigenschaft, die Hegel den schwarzen Afrikanern zugesteht, ist ihre »von ungeheurer Körperstärke unterstützte Tapferkeit« (Hegel 1970: 125).

»Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu. [...] Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.« (Ebd., 129)

Afrika wird Geschichte kategorisch abgesprochen, ja dieser Mangel wird als das ausschlaggebende Unterscheidungskriterium definiert, das Afrika nicht nur von Europa, sondern auch vom Orient abhebt, der angesichts dieses gemeinsamen Anderen in unerwartete Nähe zum Okzident rückt. Alles Historische, das sich auf dem afrikanischen Kontinent ereignet hat, so Hegel, wurde von der »asiatischen und europäischen Welt« in ihn hineingetragen. Hegels Vortrag illustriert so eine entscheidende Eigenschaft des afrikanistischen Diskurses, die bei Christoph Miller nur gestreift wird: »Africa is conceived of as void and unformed prior to its investment with shape and being by the Christian or Islamic outside« (Miller 1985: 13).

Wie sich im Folgenden zeigen wird, hat die hier am Beispiel Hegels illustrierte Aberkennung von Geschichte Konsequenzen, die beide Themen der vorliegenden Arbeit betreffen. Sie bedeutet erstens eine spezifische Art der Grenzziehung: Hegel spricht dem südlichen Teil des Kontinents als einziger Weltregion die Fähigkeit zur Entwicklung ab; Afrika liegt für ihn nicht *in* der Geschichte zurück, es steht geradezu *außerhalb* der Geschichte. Es erscheint so als Antithese zur Zivilisation, wobei das »Unbändige«, sprich Archaische, Triebhafte und Destruktive seiner Bewohner hervorgehoben wird. Diese Grenzziehung wiederum ist verantwortlich für einen besonderen Unwillen zur Akkulturation: Das Bild von Afrika als Antithese zur Zivilisation bringt besondere Ängste bezüglich einer Überwindung der so gezogenen Grenze mit sich. Denn eine Annäherung an dieses Andere muss notwendigerweise nicht nur eine kulturelle Entfremdung, sondern geradezu einen Kulturverlust bedeuten, einen Sturz in all das, was Geschichte, Entwicklung, Zivilisation gegenübersteht: eine urzeitliche, primitive Wildheit, die den eigenen Fortschritt umkehren und innerlich zersetzen würde.

Beides, die Konstruktion Afrikas als Antithese zur Zivilisation und die damit verbundene Angst bezüglich einer Vermischung soll in diesem Kapitel anhand eines viktorianischen Romanbestsellers diskutiert werden: Henry Rider Haggards *King Solomon's Mines* von 1885. In diesem Roman wird die zeitgenössische Entdeckung der Ruinen von Simbabwe zur Fiktion einer ursprünglichen weißen Zivilisation in Schwarzafrika ausgebaut. Während Haggard damit einerseits eine klare Grenze zwi-

schen ›Weiß‹ (Zivilisiertheit, Geschichte) und ›Schwarz‹ (Unzivilisiertheit, Geschichtslosigkeit) zieht, wirft er andererseits unweigerlich die Frage nach dem Verschwinden der Weißen aus Schwarzafrika auf. Der Roman stellt eine Verbindung zwischen rassistischer Vermischung und kulturellem Niedergang her. Gegenstand ist bei Haggard folglich eine ganz andere Art der Grenzüberschreitung als noch in Herman Melvilles *beachcomber*-Roman *Typee*: Es geht hier um die befürchteten langfristigen Folgen von Rassenmischung in den afrikanischen Kolonien.

## IV.2 »The barbarian who comes after«: Das Verschwinden der Weißen aus Schwarzafrika

### IV.2.1 Die weiße Vorgeschichte Schwarzafrikas

Henry Rider Haggard wurde 1856 als Sohn eines Rechtsanwalts und Gutsbesitzers aus englischem Landadel in Bradenham, Norfolk, geboren. Ohne größere Aussichten auf die von ihm in England angestrebte Karriere im ›Foreign Office‹, ging er 1875 nach Südafrika, um als Sekretär des Gouverneurs von Natal zu arbeiten. Zwei Jahre später gelang ihm der Aufstieg zum ›Master and Registrar of the High Court of Justice‹ im Transvaal. Diesen Posten hatte er bis 1879 inne. Nach kurzem Aufenthalt in England kam er 1880 ein zweites Mal nach Südafrika, um sein Glück als Straußenfarmer zu versuchen, gab aber aufgrund der kriegerischen Unruhen zwischen Engländern und Buren bereits nach einem Jahr auf. In der Folgezeit verarbeitete er seine afrikanischen Erfahrungen zu mehreren Büchern, wobei ihm sein dritter Roman, *King Solomon's Mines*, den Durchbruch verschaffte. Haggard avancierte zu einem der erfolgreichsten (und mit über sechzig Titeln auch einem der produktivsten) Schriftsteller seiner Zeit – für seine populären Abenteuerromane schon zu Lebzeiten oft verspottet, aber bis heute unvergessen.<sup>7</sup>

- 7 Haggards Lebensgeschichte hat die Forschung bislang ungleich mehr interessiert als sein literarisches Werk. Auf Haggards posthum veröffentlichte Autobiographie (Haggard 1926) und die von seiner Tochter Lillas Rider Haggard verfasste Biographie *The Cloak that I Left* (1951) folgte 1960 das klassisch gewordene Buch des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Morton Cohen, *Rider Haggard. His Life and Work* (2. Aufl. 1968), in dem die historischen Kontexte sowie die zeitgenössische Rezeption im Vordergrund stehen. In ihrer Nüchternheit wirkt diese Biographie, die auch einzelne Analyse-Ansätze anbietet (am ausführlichsten zum Roman *She*), ihren Nachfolgern bis heute überlegen. Mit *Rider Haggard. A Voice from the Infinite* richtete sich Peter Ellis 1978 emphatisch gegen die angebliche Diskreditierung Haggards durch Morton Cohen (vgl. Ellis 1978: »Introducti-

Haggard hielt sich zu einer Zeit in Afrika auf, als große Teile des Kontinents noch als weiße Flächen auf den Karten erschienen. Kontinuierlich drangen Neuigkeiten aus dem unbekannten Inneren hervor. Darunter war, wie aus Haggards Lebenserinnerungen hervorgeht, auch die Nachricht von zerfallenen Steinbauten und verlassenen Minen im späteren Rhodesien.<sup>8</sup> Deren Existenz war in Europa zwar bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt geworden, nachdem der Portugiese João de Barros in seinem Werk *Da Asia* (1552-53) von breiten Mauern und einem Turm aus großen, ohne Mörtel aufeinander geschichteten Steinen berichtet hatte.<sup>9</sup> Erst mit der Wiederentdeckung der zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen Bauwerke durch den deutschen Afrikaforscher Karl Mauch im Jahr 1871 wurde »Great-Zimbabwe«, das heutige Nationalmonument von Simbabwe und Weltkulturerbe der UNESCO, jedoch zum Ziel von Archäologen und zum Gegenstand wissenschaftlicher Debatten.

on«, v.a. 4f.). Wo Cohen, um Sachlichkeit bemüht, Haggards vielfache biographische und ideologische Verbindungen zum Empire eher thematisiert als kritisiert hatte, zeichnet Ellis das Bild eines Mannes, der in seiner Haltung zu Imperialismus und Patriotismus differenzierter als viele seiner Zeitgenossen und vor allem frei von »rassischem Vorurteil« gewesen sei, was, zusammen mit der übertriebenen Betonung von Haggards »zeitloser« (ebd., 6; meine Übers.) Bedeutung als Schriftsteller, Ellis' Biographie den Charakter einer Apologie verleiht. Weniger offensichtlich ein Haggard-Fan ist D.S. Higgins, der 1981 lediglich konstatierte, Cohens Buch lasse einige Rätsel ungelöst (vgl. Higgins 1981: »Preface«, o.S.). Bei seinem Versuch, biographische Leerstellen auszufüllen, wird Higgins allerdings manchmal spekulativ und schafft gewagte Zusammenhänge zwischen Haggards Empfinden und Passagen aus seinen fiktionalen Texten. Dieses »Spekulieren über die psychologischen Ursprünge von Haggards Phantasien« kritisiert auch Tom Pocock (1993: xii; meine Übers.), der in der inzwischen schon fünften Haggard-Biographie von einem anderen Standpunkt aus auf den Autor zu blicken verspricht, nämlich Haggards eigenem (vgl. ebd.) – ein Anspruch, der allerdings nicht minder gewagt erscheint. Neuere Literatur zu Haggard, die sich primär mit dem Werk, nicht der Biographie befasst, gibt es – zumindest in diesem Umfang – kaum. Als einschlägige Monographien sind hier momentan noch einzig Wendy Katz' Analyse von Rider Haggards Abenteuerromanen in ihrem Verhältnis zum zeitgenössischen Imperialismus sowie Lindy Stiebel's Buch zum Afrikabild – mit Schwerpunkt auf der Landschaftsdarstellung – bei Haggard zu nennen: Katz 1987; Stiebel 2001.

- 8 In seiner Autobiographie behauptet Rider Haggard zwar, er habe lediglich »faint rumours« (Haggard 1926: I, 242) vom späteren Rhodesien und seinen Minen vernommen. Aus seinem Roman geht, wie sich zeigen wird, jedoch recht eindeutig hervor, dass Haggard zumindest mit den zeitgenössischen Theorien zum Ursprung der Ruinen gut vertraut war.
- 9 Vgl. den entsprechenden Ausschnitt aus diesem Werk in Ritter 1822: 140-141.

Karl Mauchs viel beachteter Entdeckerbericht erschien 1872 in Form zweier Briefe in *Petermann's Geographischen Mittheilungen* (Mauch et al. 1872). Er rief nicht nur die alten portugiesischen Beschreibungen in Erinnerung, sondern zugleich auch die noch ältere Theorie über den Ursprung der Steinbauten, von der erstmals bei dem Dominikanermönch Juan dos Santos in dessen Schrift *Ethiopia Orientalis* (1609) die Rede gewesen war. Diesem Bericht zufolge hatten die Araber an der afrikanischen Ostküste bereits lange vor der Ankunft der Portugiesen von der Existenz der Gebäude gewusst. Ihre Erklärung zur Geschichte der Bauwerke blieb in einer von Dos Santos zitierten »alten Tradition« bewahrt:

»Aus einer alten Tradition in diesem Lande hat man, dass die Ruinen Überbleibsel der Vorraths-Häuser der Königin von Saba sind, dass diese Prinzessin aus diesem Gebirge alles ihr Gold bekommen habe [...]. Andere glauben, dass Salomo diese Magazine hätte bauen lassen und dass man daher dasjenige Gold von Ophir bekommen hätte, womit seine Flotten beladen waren, dass zwischen Afura und Ophir kein grosser Unterschied sei &c.«<sup>10</sup>

Hinter diesen Theorien verbergen sich Fragen, die der alttestamentarische Bericht über König Salomos sagenhafte Reichtümer aufwirft. Vierhundertzwanzig Zentner Gold, ist dort zu lesen, hätten Salomos Schiffe allein aus dem Land Ofir mitgebracht (1. Könige 9, 27-28); weitere hundertzwanzig Zentner Gold seien Salomo darüber hinaus von der Königin von Saba überreicht worden (1. Könige 10, 10). Weder über die Lage des Goldlands Ofir, noch über die Herkunft der Schätze der Königin von Saba aber gibt der biblische Bericht weiter Auskunft. Offenbar glaubten die Araber, mit Groß-Simbabwe eine Lösung dieser Rätsel gefunden zu haben. Dass Karl Mauch diese Theorie aufgriff und sogar übertraf – bestrebt, sie empirisch zu beweisen<sup>11</sup> – und dass ihm darin

10 Zit. n. den »Bemerkungen der Redaktion« in Mauch et al. 1872: 124-126; hier: 124.

11 Karl Mauchs Tagebüchern zufolge hatten die indigenen Stämme die alte Tradition der Araber und Portugiesen inzwischen als die offizielle Geschichte ihres Landes akzeptiert und verinnerlicht. Nicht nur beteuerten sie ihre eigene Unfähigkeit zur Herstellung von Eisenwerkzeug, wie sie es in der Gegend vorgefunden hätten, sondern sie schrieben dieses ausdrücklich einer früheren weißen Bevölkerung zu (vgl. Mauch 1987: 156). Dasselbe behauptet Mauch von den Ruinen, die er wenig später »entdecken« sollte. Die Steinbauten, schreibt er, seien ihm von den Eingeborenen als Konstruktionen angekündigt worden, »die nie von Schwarzen aufgebaut sein können« (ebd.). Wer genau die früheren weißen Bewohner des Landes gewesen seien, darüber habe er jedoch keine Auskunft erhalten. Wie seine arabischen und portugiesischen Vorgänger glaubte Mauch, auf diese Frage in der Salomo-Legende des Alten Testaments eine Antwort zu finden. Nachdem



noch bis ins 20. Jahrhundert so viele Forscher folgten,<sup>12</sup> hat aber sicherlich noch einen anderen Grund. Als Indikatoren für frühe Hochkultur und mithin für *Kulturgeschichte* zeugten die Ruinen von genau dem, was man den einheimischen Völkern grundsätzlich, gleichsam *per definitionem*, absprach. Die biblische Deutungstradition stellte in dieser Hinsicht eine willkommene Erklärung dar: Mit ihr war ein nichtschwarzafrikanischer Ursprung der Gebäude gefunden – und somit die oben anhand von Hegels Vorlesungen dargestellte Überzeugung vom europäischen oder orientalischen Anfang aller historischen Entwicklung im südlichen Afrika untermauert.

Während Haggards Aufenthalt in Südafrika war die zerfallene Stadt in der afrikanischen Wildnis kaum mehr als eine Legende. Bekannt war eigentlich nur, *dass* die Steinbauten existierten und dass man sie für die Überreste Ofirs hielt.<sup>13</sup> Solange das Wissen vom südlichen Afrika so lückenhaft war wie das Bild auf den Afrikakarten, stellte die Region eine ideale Projektionsfläche für eigene Entwürfe – und damit einen idealen Schauplatz für eine *romance* – dar.<sup>14</sup> Und so nutzte Haggard die großen Wissenslücken, um das Land mit den Ruinen in einem Abenteuerroman zu fiktionalisieren. Der Effekt war ein wirkungsvolles Oszillieren zwischen Fiktionalität und Authentizität. »[N]o book that I have written«, schreibt Haggard in seiner Autobiographie, »seems to have conveyed a greater idea of reality« (Haggard 1926: I, 242). Nach der Publikation des Romans seien mehr als ein Dutzend Leser Anfragen bei ihm eingegangen,

---

er einen Querbalken aus der Tempelruine fälschlicherweise als ein Stück Zedernholz identifiziert hatte, was mit dem biblischen Bericht über die Bauten Salomos übereinstimmte (vgl. 1. Könige 7), kam für ihn nur die Königin von Saba als Auftraggeberin in Frage. In der Euphorie des Entdeckers zog er die folgenden gewagten Schlüsse: »Königin von Saba der Bibel ist die Königin von Simbaöe. Psalm 72.10 Das erwähnte Saba ist Simbaöe. / Math 2.11 – Von den 3 Königen war der eine von hier, die anderen von Arabien und Indien. / [...] Die Ruinen sind Nachahmungen des Tempels und Palastes von Salomon.« (Mauch 1987: 209)

- 12 Erst in den 1930er Jahren ist man in Europa von der biblischen Deutungstradition abgekommen. Entscheidenden Anteil an dieser Wende hatte die Archäologin Gertrude Caton-Thompson, die den lange bestrittenen Zusammenhang zwischen der Ruinenstadt und den einheimischen Bantu-Völkern in ihrem Buch *The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions* (1931) empirisch nachzuweisen versuchte. Vgl. Caton-Thompson 1970.
- 13 Erst im Jahr 1891 sollte mit den Studien J.T. Bents die systematische archäologische Erforschung der Ruinen einsetzen. Eine Zusammenfassung der Forschung bis 1900 bieten R.N. Hall und W.G. Neal in ihrem erstmals 1902 erschienenen Buch *The Ancient Ruins of Rhodesia* (Hall/Neal 1969).
- 14 In einem späteren Essay, »Elephant Smashing« and »Lion Shooting« (1894), beklagt Haggard das Verschwinden der weißen Flecken auf den Afrikakarten und wettet gegen die »pestilenzialische Genauigkeit des Geographen« (zit. n. Brantlinger 1988: 239; meine Übers.).

die sich nach dem Wirklichkeitsgehalt des Geschilderten erkundigten. Ein Juwelenhändler habe sogar eine Expedition auf die Suche nach den im Buch beschriebenen Minen König Salomos schicken wollen (vgl. ebd.).<sup>15</sup> Es ist wohl keine Übertreibung, wenn Haggards Biograph Morton Cohen schreibt: »For many Englishmen, Africa became the Africa of *King Solomon's Mines*« (Cohen 1968: 94).<sup>16</sup>

Der Roman erzählt von der Suche eines adeligen Engländers, Sir Henry Curtis, nach seinem in Südafrika verschollenen Bruder George. Die Handlung setzt ein auf einem Schiff zwischen Kapstadt und Natal. Sir Henry und der ihn begleitende ehemalige Marineoffizier Captain Good treffen hier auf den alten Elefantenjäger Allan Quatermain, den Erzähler des Romans. Wie es der Zufall will, hat dieser in Afrika von den Reiseplänen George Curtis' gehört und kennt auch dessen Ziel: Einer alten Legende zufolge, berichtet er, lägen jenseits eines Bergkamms im Landesinneren die Minen König Salomos verborgen; nach diesen habe Sir Henrys Bruder suchen wollen. Die Legende von den Minen Salomos wird dabei gezielt in einen Zusammenhang mit den Ruinen von Simbabwe gebracht. Quatermain erinnert sich, einem gewissen Evans von einer verlassenen Goldmine im Landesinneren berichtet zu haben, als dieser die Ruinenstadt erwähnte:

»[Evans] went on to tell me how he had found in the far interior a ruined city, which he believed to be the Ophir of the Bible, and, by the way, other more learned men have said the same long since poor Evan's time. I was, I remember, listening open-eared to all these wonders, for I was young at the time, and this story of an ancient civilisation and of the treasure which those old Jews or Phoenician adventurers used to extract from a country long since lapsed into the darkest barbarism took a great hold upon my imagination.« (Haggard 1989: 21f.)

Schon früh in der Romanhandlung wird damit eine eigene Theorie über die zerfallenen Bauwerke entwickelt. Ganz im Einklang mit der von Karl Mauch wiederbelebten Deutungstradition setzt Haggards Erzähler Groß-Simbabwe mit Ofir gleich. Dabei besteht für ihn die besondere Faszination der Ruinen darin, dass sie in einem Land, das längst »in die finsterste Barbarei gefallen« sei, von einer weit entwickelten Zivilisation zeugten.

15 Haggard kommentiert dies mit den Sätzen: »Nor was he so far out in his reckoning, for since that day they have been discovered – more or less. At any rate Rhodesia has been discovered, which is a land full of gems and gold, the same land, I believe, as that whence King Solomon did actually draw his wealth.« (Haggard 1926: I, 242)

16 Zu Haggards »considerable cultural significance« vgl. auch Katz 1987; hier: 4.

Auch er identifiziert diese Zivilisation als eine ›weiße‹, genauer jüdische oder phönizische Hochkultur. Bei allen Parallelen zur gängigen Forschermeinung stechen jedoch auch einige Eigenarten dieser kurzen Ausführung ins Auge. So ist etwa bemerkenswert, wie der Zerfall der frühen Zivilisation erklärt wird: Nach einer Zeit kultureller und ökonomischer Blüte, glaubt Quatermain, hat die ›Barbarei‹ der Schwarzen im Land die Oberhand gewonnen. Zwar wird es so nicht explizit ausgesprochen, doch lassen Quatermain's Worte die Deutung zu, dass die heutigen Einwohner die Zerstörung der alten Zivilisation aktiv herbeigeführt haben. Der damit implizierten Geschichtsversion zufolge war das Land *zuerst* ›weiß‹ bewohnt und beherrscht und wurde *dann* von den Schwarzafrikanern eingenommen. Der faktische Kolonisationsprozess wird gleichsam auf den Kopf gestellt – eine Strategie, die bei Haggard keineswegs neu ist, die in seinem Roman jedoch eine eigene, problematische Wendung erhält, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Laura Chrisman weist zu Recht auf den identifikatorischen Wert der hypothetischen Gründer Groß-Simbabwe hin, mit denen sich die modernen Kolonisatoren nicht nur historische Vorläufer, sondern zugleich auch eine Legitimation für die eigene ökonomische Ausbeutung des Landes geschaffen hatten. Über den Mythos der goldschürfenden weißen Bewohner Groß-Simbabwe schreibt sie:

»[...] three issues (at least) are intertwined here: imperialism's interrogation of its own historical origins, and of the relations between exploitation and civilisation; imperialism's desire to displace black Africans as the possible originators of civilisation, and as the original inhabitants of Africa itself.« (Chrisman 1994: 508)

Vor allem der letzte Punkt scheint mir von Bedeutung. Die Nichtanerkennung der Ruinen als Kulturleistung afrikanischer Eingeborener und, damit einhergehend, die Selbstzuschreibung dieser Errungenschaften durch die Kolonisatoren (als Vertreter des weißen Teils der Menschheit) stellen eine Legitimationsstrategie für die ›erneute‹ Inbesitznahme des Landes und seiner Bodenschätze dar (vgl. Tangri 1990: 295-297). Dort wo einst Weiße waren, könnte man diese Argumentation zusammenfassen, sollen wieder Weiße sein, denn schon jetzt sind die Ruinen – wie die Bibel belegt – Teil der eigenen Kulturgeschichte. Bereits Karl Mauch hatte dies zum Ausdruck gebracht, als er in seinem Tagebuch versicherte, die Eingeborenen würden »gern Weiße hier sehen [...], wo deren Vorfahren einst Besitz gehabt« (Mauch 1987: 156) hätten.

Die hier beschriebenen Implikationen sind in Haggards Roman auch da von Bedeutung, wo imaginäre Landschaften beschrieben werden. Nachdem Evans die mysteriöse Ruinenstadt erwähnt habe, setzt Quater-

main seine oben zitierte Erzählung fort, sei er auf die (fiktiven) Minen König Salomos zu sprechen gekommen:

»Lad, did you ever hear of the Suliman Mountains up to the north-west of the Mashukulumbwe country?« I told him I never had. »Ah, well«, he said, »that was where Solomon really had his mines, his diamond mines, I mean.«  
 »How do you know that?« I asked.  
 »Know it; why what is »Suliman« but a corruption of Solomon! and, besides, an old Isanusi (witch doctor) up in the Manica country told me all about it. She said that the people who lived across those mountains were a branch of the Zulus, speaking a dialect of Zulu, but finer and bigger men even; that there lived among them great wizards, who had learnt their art from white men when »all the world was dark«, and who had the secret of a wonderful mine of »bright stones.«« (Haggard 1989: 22)

Karl Mauchs Hypothesen zum Ursprung Groß-Simbabwes stützten sich unter anderem auf die Annahme, der Name »Simbabwe« (»Steinbauten«) könne auf die Königin von Saba hinweisen. Auf ähnliche Weise stellt nun Haggard einen Zusammenhang zwischen den fiktiven Sulimanbergen und König Salomo her. In einer Fußnote merkt er als »Herausgeber« an: »Suliman is the Arabic form of Solomon« (ebd.). Das Wissen, das die englischen Protagonisten über diese unbekannte Gegend haben, verdanken sie einer portugiesischen Quelle. Ein gewisser José da Silvestra, so erfahren wir, hat das Land mit den Minen im Jahre 1590 entdeckt. Er starb jedoch auf der Rückkehr von seiner Expedition. Nur eine mit Blut gezeichnete Karte sowie ein Abschiedsbrief sind erhalten. Sie blieben im Besitz der Familie, bis sich ein Nachfahre Da Silvestras dreihundert Jahre später dazu entschloss, nach der im Brief beschriebenen Schatzkammer König Salomos zu suchen – und ebenfalls scheiterte. Quatermain, der den sterbenden Portugiesen fand und pflegte, erhielt von ihm die Karte (die im Roman abgebildet ist). Anhand dieser Karte, mit der Haggard imaginativ eine Lücke in den zeitgenössischen Afrikakarten schließt, gelingt es den Engländern, in das Land hinter den Sulimanbergen vorzudringen und einige der Diamanten aus den Minen Salomos zu ergattern.

Das Land hinter den Bergen ist inzwischen die Heimat der Kukuanas, eines fiktiven Zweigs des Zulu-Stammes. Verschiedene Zeugnisse altentümlicher Baukunst weisen jedoch auf die früheren, »zivilisierten« Bewohner hin. So stoßen die Engländer jenseits des Bergkamms auf »Solomon's Road«, eine fünfzig Fuß breite, in den Fels geschlagene Straße, die in das Landesinnere führt und hier vor den Bergen plötzlich abbricht. Haggard überbietet an dieser Stelle das Phantasma von der alten phönizischen Zivilisation in Südafrika, indem er die Skulpturen an den Wänden

eines Tunnels als Werke noch älterer Erbauer vorstellt, gewissermaßen als Einblick in die Vorgeschichte der Vorgeschichte des Landes:

»Well«, said Sir Henry, after inspecting this ancient work of art, »it is very well to call this Solomon's Road, but my humble opinion is that the Egyptians have been here before Solomon's people ever set a foot on it. If that isn't Egyptian handiwork, all I have to say is it is very like it.« (Ebd., 108)

Vor den Phöniziern könnten demzufolge noch Ägypter in Südafrika gelebt und gebaut haben, wie auch andere architektonische Details in den beschriebenen Konstruktionen nahelegen (vgl. ebd., 265). Es wären dann sogar drei Phasen in der Siedlungsgeschichte des Landes zu unterscheiden: eine mutmaßlich ägyptische, in der die Bauwerke errichtet wurden, eine phönizische, während der Salomo Gold und Diamanten aus den Minen bezog, sowie eine schwarzafrikanische (hierfür steht der fiktive Kukuana-Stamm) – die Phase, in der das Land »into the darkest barbarism« fiel. Dem kann noch eine vierte Phase hinzugefügt werden: die gegenwärtige der europäischen kolonialen Expansion in Afrika.

Das größte Gewicht wird in Haggards Roman auf die zweite Periode gelegt, von der kolossale Götzenstatuen vor dem Eingang zur ehemaligen Diamantenmine zeugen, in denen Quatermain Astarte, Kemosch und Milkom zu erkennen glaubt, drei heidnische Gottheiten, welchen König Salomo gedient haben soll (laut 1. Könige 11, 5-7).<sup>17</sup> Fest steht jedenfalls, dass es sich bei den Schätzen in der inzwischen zu einer Grabstätte umfunktionierten Mine tatsächlich um diejenigen König Salomos handelt. Denn anders als Groß-Simbabwe enthält Haggards phantastische Ruinenlandschaft gleich mehrere empirische Nachweise dafür, dass die alten Bauwerke mit Salomo in Verbindung stehen. Neben einigen Truhen voller Diamanten finden sich hier Goldstücke mit hebräischer Prägung sowie große Mengen von Elfenbein, die Quatermain sogleich mit Salomos Elfenbeinethron in Zusammenhang bringt (vgl. 1. Könige 10, 18-20). Und, als würden diese Indizien nicht schon ausreichen, wird darüber hinaus durch einheimische *oral history* verbürgt, dass einst Weiße im Land anwesend waren und dass *sie* allein für die Bauwerke verantwortlich sind. Nach der Ankunft der Protagonisten erklärt die uralte »witch doctress« (ebd., 149) Gagool in einer längeren Rede vor dem König und dem versammelten Volk der Kukuanas:

---

17 Der gelehrte Sir Henry bemerkt hierzu: »[...] there may be something in that; Ashtoreth of the Hebrews was the Astarte of the Phœnicians, who were the great traders of Solomon's time. [...] Perhaps these colossi were designed by some Phœnician official who managed the mines. Who can say?« (Haggard 1989: 259)

»I am old! I am old! [...] Your fathers knew me, and *their* fathers knew me, and *their* fathers' fathers. I have seen the white man [...]. [...] Who made the great road, tell me? Who wrote in pictures on the rocks, tell me? Who reared up the three silent ones yonder, who gaze across the pit, tell me?« (And she pointed towards the three precipitous mountains we had noticed on the previous night.)  
 ›Ye know not, but I know. It was a white people who were before ye are.«  
 (Ebd., 148f.)

Indem er die reale Ruinenlandschaft Südafrikas um diese entscheidenden Details und Informationen ergänzt in Szene setzt, stützt Haggard den von Karl Mauch wiederbelebten Mythos. Sein Roman liefert die empirischen Beweise, nach denen die Afrikaforscher in den Ruinen von Simbabwe vergeblich suchten, und er kompensiert das Fehlen einer afrikanischen Geschichtsschreibung durch die mündliche Erzählung einer quasi unsterblichen Afrikanerin. Auf diese Weise wird jeder Zweifel ausgeräumt. Man kann sagen: Haggard beweist die Wahrheit des Mythos innerhalb einer Fiktion. Der zeitgenössische, europäische Kolonialismus erscheint so als die bloße Fortsetzung einer weit zurückreichenden Abfolge von Kolonialherrschaften in Südafrika, die von den schwarzen Eingeborenen nur vorübergehend unterbrochen worden ist.

#### IV.2.2 Wie die Weißen zu Schwarzen wurden

In dem ein Jahr nach Erscheinen von *King Solomon's Mines* verfassten, nicht minder erfolgreichen Afrika-Roman *She* (1887) hat Rider Haggard diese historische Abfolge sogar noch um ein weiteres Glied ergänzt. Beim Anblick von (wiederum fiktiven) Steinbauten in einer sonst ›wilden‹ Gegend des südlichen Afrika bemerkt einer der Protagonisten hier: »perhaps the people were not always savage« (Haggard 1991: 62), woraufhin Haggard das Bild eines ursprünglich – zumindest »mehr oder weniger« – zivilisierten Schwarzafrika noch einmal aufgreift. Die Erwähnung von Kolonien und Handelsstationen weist die von ihm genannten alten Zivilisationen dabei abermals sehr deutlich als imaginäre Vorläufer des modernen, europäischen Kolonialismus aus:

»A country like Africa [...] is sure to be full of the relics of long dead and forgotten civilisations. Nobody knows the age of the Egyptian civilisation, and very likely it had offshoots. Then there were the Babylonians and the Phœnicians, and the Persians and all manner of people, all more or less civilised, to say nothing of the Jews [...]. It is possible that they, or any one of them, may have had colonies or trading stations about here.« (Ebd., 62f.)

In *She* geht Haggard noch weiter in der fiktiven Kulturgeschichte des Landes zurück, bis zu dem von ihm erfundenen Volk der »Kôr«. Dieses Volk, erklärt er, »was an old people before the Egyptians were« (ebd., 178). Die heute in dem Land ansässigen Schwarzen – die nicht etwa in den prächtigen Ruinenstädten, sondern in den ehemaligen Grabhallen der Kôr hausen – erscheinen so erst recht als die späteren, ja uneigentlichen Bewohner. Sie stellen dar, was ein Tempelpriester der Kôr kurz vor dem Untergang der Zivilisation seinem Land vorausgesagt hatte: den Barbaren, der *danach* kam – »the barbarian who comes after« (ebd., 179).

Soweit folgt der Roman der Chronologie seines Vorgängers. Ein wichtiger Unterschied ergibt sich jedoch daraus, wie Haggard den besagten Übergang von Zivilisation zu Barbarei erklärt. Er entwirft dazu ein anderes historisches Szenario. Hatte er in *King Solomon's Mines* auf eine schwarze Invasion hingedeutet, die der phönizischen Kolonialherrschaft ein jähes Ende bereitet habe, so beschreibt er den Niedergang der alten Zivilisation nun als eine kontinuierliche Degeneration. Die Ursache sucht er dabei wiederum bei den Eingeborenen. Eingeleitet, so lesen wir, wurde der Untergang Kôrs durch eine verheerende Seuche, der ein Großteil der Bevölkerung zum Opfer fiel. Was mit den wenigen Überlebenden geschah, schildert die heutige, arabisch sprechende Königin *She-who-must-be-obeyed* wie folgt:

»Some few remained in the other cities, for their cities were many. But the barbarians from the south, or perchance my people, the Arabs, came down upon them, and took their women to wife, and the race of the Amahagger that is now is a bastard brood of the mighty sons of Kôr, and behold it dwelleth in the tombs with its fathers' bones.« (Ebd., 181)

Dass es sich bei den heutigen Einwohnern um eine »Bastardbrut« handelt, zeigt Haggard zufolge auch deren Stammesname »Amahagger«. Dieser Name – eine weitere Erfindung des Autors – setze sich zusammen aus »ama« und »hagger«, einem aus dem Zulu stammenden Wort mit der Bedeutung »Volk« sowie dem arabischen Begriff für »Stein«. Allein diese Begriffszusammensetzung, schreibt Haggard in einer pseudowissenschaftlichen Anmerkung, deute schon auf »a curious mingling of races« (ebd.) hin. Eine Rassenmischung, die durch die Formulierung »the barbarians ... came down upon them« als eine Invasion in einem anderen, aus der Sicht des späten 19. Jahrhunderts vielleicht noch erschreckenderen Sinne erscheint.

Noch deutlicher als in *King Solomon's Mines* zeigt sich hier ein anderer Aspekt von Haggards Ruinenphantastik. Wie oben dargestellt wurde, sollen die zerfallenen Steinbauten und unbewohnten Ruinenstädte die Existenz einer frühen weißen Zivilisation in Schwarzafrika bezeugen; sie

sind fiktive Beweisstücke für eine historische Antizipation – und Legitimation – des zeitgenössischen Kolonialismus. Dabei kann und will Haggard jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ruinen zugleich Zeichen der Zerstörung, des Untergangs bzw. der Degeneration sind, dass sie das *Ende* der angeblichen weißen Präsenz in Südafrika markieren. Und wenn sich mit der englischen Kolonisation Südafrikas nur Geschichte wiederholt, wie Haggards Romane nahelegen, dann stellt sich die Frage, ob den modernen Kolonisatoren nicht ein ähnliches Schicksal bevorstehen könnte wie ihren historischen Vorläufern.<sup>18</sup> Bereits in *King Solomon's Mines*, eindringlicher aber noch in *She* kommt zum Ausdruck, was Stephen D. Arata als eine »anxiety of reverse colonization« (Arata 1990) bezeichnet: die im *Fin de siècle* vielfach literarisierte Furcht, die koloniale Situation könne sich umkehren.

»The fear is that what has been represented as the »civilized« world is on the point of being colonized by »primitive« forces. [...] a terrifying reversal has occurred: the colonizer finds himself in the position of the colonized, the exploiter becomes exploited, the victimizer victimized.« (Ebd., 623)

Dieser Zusammenhang lässt sich noch besser verdeutlichen, wenn man einen dritten Text Haggards hinzuzieht, sein Vorwort zu Alexander Wilmots *Monomotapa*, einer wissenschaftlichen Studie zu Groß-Simbabwe und seiner Geschichte aus dem Jahr 1896. In diesem späteren Text bezeichnet Haggard die angeblich phönizischen Erbauer Groß-Simbabwes ausdrücklich als »the English of the ancient world« (Haggard 1896: xvii). Seinen hier ausgebreiteten historischen Spekulationen zufolge bewegten die weite Entfernung zur Heimat und die Notwendigkeit, die einheimischen Sklaven bei der Minenarbeit zu überwachen, die Phönizier einst dazu, sich in Südafrika anzusiedeln. Er fügt hinzu: »as is the case to-day« (ebd., xviii), womit die gegenwärtige Situation im englisch beherrschten Rhodesien angesprochen ist.

Angesichts dieser expliziten historischen Parallelisierung ist bezeichnend, dass Haggard zwar von einer kulturellen Abschottung der Phönizier von den »barbarischen« einheimischen Stämmen ausgeht – um die Beibehaltung der eigenen Bräuche zu gewährleisten, sei die Anlage errichtet worden –, dass er aber eine rassische Durchmischung zugleich als Selbstverständlichkeit voraussetzt. Er schreibt:

18 Diese Tatsache hebt auch Lindy Stiebel hervor. Vgl. den Abschnitt »Africa as Home to Ancient White Civilisations« in Stiebel 2001: 91-98; hier: 97. Stiebel moniert zu Recht (ebd., 96), dass Daniel Tangri in seinem kurzen Aufsatz zu »Popular Fiction and the Zimbabwe Controversy« diesen Aspekt übersieht. Vgl. Tongri 1990; hier: 295-297.



»It was therefore necessary that these adventurers, sojourning in the midst of barbarous tribes, should build themselves fortresses for their own protection, as it was natural that in their exile they should follow the rites and customs of their fathers. Doubtless in time the race became much mixed, for the women of the community must to a large extent have been supplied from the native peoples [...].

At what date this Phœnician occupation began, for how many centuries or generations it endured, and when it closed, no man can say for certain [...]. The people came, they occupied and built, they passed away, perhaps in some violent and sudden fashion such as might well have been brought about by a successful insurrection of their slaves, or by the overwhelming incursion of Arabian or more savage races.« (Ebd., xviii f.)

Auch in diesem, dem Selbstverständnis nach wissenschaftlichen Text stellt Haggard die brisante Frage nach dem Ende der phönizischen Okkupation.<sup>19</sup> Er zieht dafür zwei alternative historische Szenarien in Erwägung, die beide bereits aus seinen Romanen bekannt sind: einen plötzlichen, brutalen Aufstand wie in *King Solomon's Mines*, einen langsameren Prozess des allmählichen Eindringens anderer Rassen wie in *She*. Bei aller Abgrenzung und Abschottung, so besagt diese Textstelle, kann dem rassistischen Einfluss (der zugleich ein kultureller Einfluss ist, insofern die Anwesenheit oder Abwesenheit von ›Kultur‹ ja gerade ein Unterscheidungsmerkmal der Rassen ist) kein Einhalt geboten werden. Demzufolge könnte jede Koloniegründung, insofern sie unweigerlich den Kontakt mit anderen Rassen herbeiführt, nicht nur ein zivilisatorischer Anfang, sondern zugleich der Anfang vom Ende der betreffenden Zivilisation sein.

Haggards despektierliche Äußerungen über Rassenmischung und die daraus hervorgegangene »Bastardbrut« sind Ausdruck einer Abneigung gegen ethnische Vermischung, die sich auch in verschiedenen anderen Texten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. Sie exemplifiziert die allgemeinere Abneigung gegen Hybridisierungsprozesse jeglicher Art, wie sie bisher in dieser Arbeit dargestellt worden ist,

---

19 Als vierter Text kann in diesem Zusammenhang noch Haggards erstmals 1898 erschienener Roman *Elissa. The Doom of Zimbabwe* angeführt werden, der vom Niedergang der (vermeintlich) phönizischen Zivilisation von Groß-Simbabwe erzählt (Haggard 1900). In seinem Vorwort wiederholt Haggard hier abermals die These von den zerstörerischen Wirkungen von Rassenmischung: »[W]hen it [i.e. the ancient city] became weakened by luxury and the mixture of races, hordes of invading savages stamped it out of existence beneath their blood-stained feet, as, in after ages, they stamped out the Empire of Monomotapa« (ebd., viii). König Ithobal, der »Bösewicht« des Romans, dessen Stämme das Ende von Groß-Simbabwe herbeiführen, trägt bezeichnenderweise sowohl »semitische« als auch »negroide« (ebd., 29; meine Übers.) Züge. Vgl. hierzu auch Stiebel 2001: 95.

übertrifft sie aber zugleich an Intensität. Haggards Romane partizipieren ebenso wie sein ›wissenschaftliches‹ Vorwort an einem Diskurs, der Rassenmischung mit *Degeneration* in einen kausalen Zusammenhang bringt. Diesen Zusammenhang hatte erstmals der französische Diplomat Arthur de Gobineau zum Gegenstand einer umfangreichen wissenschaftlichen Studie gemacht (wenn er ihn auch keineswegs als erster behauptete). Bevor der hier angedeuteten, auf die Kategorie ›Rasse‹ bezogenen Form der Einflussangst in *King Solomon's Mines* weiter nachgegangen wird, sollen die Thesen Arthur de Gobineaus – als Teil des diskursiven Umfelds der Haggardschen Schriften – in ihren Grundzügen dargestellt werden, wodurch sich das Phänomen genauer konturieren lässt.

#### IV.3 Degeneration durch Rassenmischung: Die Theorie Arthur de Gobineaus

Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55) entwickelt auf mehr als tausend Seiten die These von den ungleichen zivilisatorischen Fähigkeiten der drei prototypischen Menschenrassen – der weißen, der gelben und der schwarzen – sowie ihrer vielfach miteinander verbundenen Unterrassen. Er radikalisiert die Aberkennung von Geschichte, wie sie zu Beginn dieses Kapitels am Beispiel Schwarzafrikas dargestellt wurde, indem er den »arischen« Ursprung *aller* Zivilisationen der Weltgeschichte von Asien über Europa bis Südamerika behauptet.<sup>20</sup> Die grundlegende Frage von Gobineaus Abhandlung betrifft aber nicht die Ungleichheit der Rassen, sondern die »chute des civilisations« (Gobineau 1983: 141).<sup>21</sup>

In düsterem Ton nimmt Gobineau den Kulturpessimismus des Fin de siècle und des frühen 20. Jahrhunderts vorweg, wenn er in seinen einleitenden Sätzen erklärt, der Niedergang von Zivilisationen, das »auffallendste und zugleich obskureste aller Phänomene der Geschichte« (ebd.; meine Übers.) stehe *allen* Kulturen – und das heißt auch der eigenen, europäischen – bevor.<sup>22</sup> Mehr noch, wie aus Gobineaus folgender Argu-

20 Vgl. Gobineau 1983: Buch I, Kap. XVI, insbesondere 347-348, wo die Zivilisationen arischen Ursprungs – bzw. mit arischer Beteiligung – aufgezählt werden. Den historischen Nachweis dieser These versucht Gobineau in den anschließenden fünf Büchern.

21 Vgl. auch die Analyse Robert Youngs: Young 1995: 99-117; hier: 99.

22 Gobineau schreibt: »[A]lle menschlichen Gesellschaften haben ihren Niedergang und ihren Fall, alle, sage ich, und nicht bloß diese oder jene« (Gobineau 1983: 141f.; meine Übers.). Wenig später spricht er auch vom »Prinzip eines unausweichlichen Todes« oder, kürzer, »Todesprinzip« (ebd., 142, 143; meine Übers.), dem alle Zivilisationen unterlägen.

mentation hervorgeht, steht dieser unausweichliche Prozess nicht nur bevor, sondern er hat längst schon begonnen. »[D]ie gierigen Hände des Schicksals liegen schon auf uns« (ebd., 1166; meine Übers.), lauten die wenig hoffnungsvollen Schlussworte des Buchs. Dementsprechend muss nach Gobineau neben der Entstehung und dem Fortschritt von Zivilisationen auch die gegenläufige Entwicklung Gegenstand wissenschaftlicher Analysen sein. Und hier genau hat seine eigene Studie ihren Ausgangspunkt.

Gobineau widmet sich zunächst der Ursachenforschung, der er eine zweite zentrale Hypothese zugrunde legt. Danach existiert, so unterschiedlich die Bedingungen auch gewesen sind, unter denen etwa das assyrische, das ägyptische, das griechische und das römische Reich fielen, »wenn auch nur latent« (ebd., 142; meine Übers.), ein allgemeiner Grund, der für jeden Zivilisationsverfall verantwortlich ist. Gobineau distanziert sich von der These des Zivilisationsterbens durch Dekadenz, dem Topos der »grandeur et décadence des Romains«, wie ihn etwa Montesquieu vertrat.<sup>23</sup> Während der Begriff »Dekadenz« die moralische und politische Dimension in den Vordergrund stellt, begreift Gobineau den Niedergang von Zivilisationen als einen biologisch-physiologischen Prozess. Er ersetzt das Konzept der Dekadenz durch das der Entartung bzw. Degeneration. Er gehörte damit zu den ersten, die das Konzept in diesem Sinne verwendeten.<sup>24</sup> Mit Degeneration – und nur mit Degenera-

23 Vgl. zum Unterschied zwischen beiden Autoren auch Jean Boissels Anmerkung zur entsprechenden Textstelle in Gobineau 1983: 1292-1293 (Anm. 1 zu Seite 163).

24 Die Karriere der Entartungstheorie, die, was die Vielfalt der wissenschaftlichen Publikationen aus unterschiedlichen Ländern und Disziplinen betrifft, ihren eigentlichen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte, erst im deutschen Nationalsozialismus jedoch ihren folgenreichen Schlusspunkt erreichte, hat Daniel Pick in seinem Buch *Faces of Degeneration* zusammengefasst (Pick 1989). Die Gobineau'sche Theorie wird in diesem Resümee allerdings gänzlich ausgespart. Sie stellt einen alternativen Strang innerhalb der Traditionslinie dar, die Pick in seiner Arbeit rekonstruiert. Begründer der modernen Degenerationstheorie ist für Pick der französische Psychiater Bénédict Augustin Morel, dessen 1857 (also zwei Jahre nach Gobineaus Essay) erschienener *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* für zahlreiche Nachfolgewerke grundlegend wurde (zu Morel vgl. ebd., 44-50). Ausgangspunkt waren für Morel Studien zum Kretinismus gewesen. Bezeichnet wurde mit dem Begriff der *dégénérescence* jedoch nicht nur der Zustand von Individuen, sondern auch der von Kollektiven, das heißt physische und psychische genauso wie kulturelle und soziale Entartung. Degeneration, verstanden als umweltbedingte, krankhafte und vererbare Abweichung vom Normalzustand, als Abnormität, konnte danach nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Familien, Klassen, ja Gesellschaften treffen. Daniel Pick weist auf eine Spannung innerhalb der Degenerationstheorien des 19.

tion – glaubt Gobineau, das Phänomen des Zivilisationensterbens erklären zu können: »[D]ie Völker sterben, weil sie degeneriert sind und nicht aus einem anderen Grund« (ebd., 162; meine Übers.). Der Begriff Degeneration erhält an dieser Stelle einen an das Konzept der Rasse gekoppelten Sinn:

»Ich denke [...], dass das Wort *degeneriert*, bezieht es sich auf ein Volk, bedeuten muss und bedeutet, dass dieses Volk nicht mehr den inneren Wert hat, den es einst besaß, weil es nicht mehr dasselbe Blut in seinen Adern hat, dessen Wert eine Aufeinanderfolge von Vermischungen nach und nach verändert hat; anders gesagt, dass es nicht die Rasse seiner Gründer erhalten hat; schließlich, dass der Mensch der Dekadenz, derjenige, den wir den *degenerierten* Menschen nennen, unter ethnischen Gesichtspunkten betrachtet, ein anderes Produkt ist als der Held der großen Epochen. Er besitzt vielleicht noch etwas von dessen Essenz, doch je mehr er degeneriert, desto mehr vermindert sich dieses Etwas. Die heterogenen Elemente, die nunmehr in ihm überwiegen, stellen eine ganz neue Nationalität her, die in ihrer Neuheit sehr unglücklich ist. Er ist mit denjenigen, die er nach wie vor seine Väter nennt, nur noch entfernt verwandt. Er wird sicher sterben, und seine Zivilisation mit ihm, an dem Tag, an dem das ursprüngliche ethnische Element so unterteilt und überschwemmt von Beiträgen der fremden Rassen ist, dass die ihm eigentümliche Kraft keine ausreichende Wirkung mehr entfaltet. Sie wird, ohne Zweifel, nicht voll und ganz verschwinden, doch sie wird in der Praxis derartig bekämpft werden und derartig geschwächt sein, dass ihre Kraft immer weniger spürbar werden wird. In die-

Jahrhunderts hin: Sie schreiben Entartung einerseits den Anderen zu – und zwar anderen, »niederen« Rassen ebenso wie dem Anderen innerhalb der eigenen Gesellschaft (Kretins, Delinquenten, Anarchisten, Arbeitern etc.) –, definieren sie andererseits aber auch als mögliches Schicksal der Menschheit im Allgemeinen (vgl. ebd., 42f.). Letzteres Verständnis von Degeneration gewann im Zuge der Darwin'schen Evolutionstheorie an Bedeutung, als Autoren wie der englische Psychiater Henry Maudsley Degeneration nicht länger als einfache Abweichung – gleichsam einen toten Zweig des menschlichen Stammbaums –, sondern als eine universale Entwicklung definierten, die parallel mit und in Konkurrenz zum evolutionären Aufstieg vonstatten ging – ein gemeinsames Ziel der gesamten Menschheit (zu Maudsley vgl. ebd., 203-216). Interessanterweise antizipiert Gobineau in vielerlei Hinsicht diese spätere Version der Degenerationstheorie. Es wäre jedoch anachronistisch, ihn durch die Brille der evolutionsbiologischen Auffassungen von Degeneration des Fin de siècle zu lesen, die im nächsten Kapitel im Kontext mit Joseph Conrads *Heart of Darkness* noch ausführlicher vorgestellt werden sollen (vgl. Abschnitt V.4.1 dieser Arbeit). Gobineau entwickelt, im selben kulturhistorischen Kontext, aber mit einem alternativen Ansatz, eine Theorie, die sich von der Morels und seiner Nachfolger deutlich unterscheidet.

sem Augenblick kann die Degeneration als vollkommen betrachtet werden, und alle ihre Wirkungen treten in Erscheinung.« (Ebd., 162f.; meine Übers.)

Nachdem Gobineau eingangs die Unausweichlichkeit des Zivilisationensterbens behauptet und ihn die Frage nach den Ursachen für dieses Phänomen zur Degeneration als einzigem Grund geführt hat, erklärt er nun wiederum die Degeneration als eine Folge von Rassenmischung. Degeneration ist demzufolge gleichzusetzen mit rassischer ›Unreinheit‹ und Heterogenität. Ein Volk entartet, wenn sich die Qualität seines Blutes, seine ethnische ›Reinheit‹ unter Einwirkung fremder Rassen ändert. Die rassische Entfremdung von den Vorfahren durch Verbindung mit fremden Elementen führt unweigerlich zum Niedergang der ursprünglichen Zivilisation.

Gobineau formuliert seine These von der Degeneration durch Rassenmischung in der oben wiedergegebenen Passage als universales Gesetz. Diese Formulierung wird allerdings schon in den nächsten Absätzen entscheidend relativiert. Hier geht Gobineau zu dem Thema über, das ihn dann für den Rest seines Essays hauptsächlich beschäftigt: die Ungleichheit der Rassen. Gobineaus Interesse ist ein geschichtstheoretisches; Rasse erscheint ihm als »the determining motor of history« (Young 1995: 99). Nicht alle menschlichen Gesellschaften seien gleichermaßen in der Lage, sich über das erste Entwicklungsstadium, die »organisation parcellaire«, zu erheben, das heißt sich Gesetze zu geben und zu beginnen, »in der Welt eine Rolle zu spielen« (Gobineau 1983: 164; meine Übers.). Dieser erste Entwicklungsschritt, der unweigerlich zu Kontakt mit anderen »Familien« führe, die man sich in kriegerischer oder friedlicher Auseinandersetzung »einverleibe«, sei aber für jeden Stamm unbedingt notwendig, wolle er eines Tages den »Zustand einer Nation« (ebd.; meine Übers.) erreichen. Hier also definiert Gobineau, in scheinbarem Widerspruch zu seiner eigenen Theorie, die Vermischung mit anderen Stämmen als essentielle Notwendigkeit, um die erste Sprosse der »échelle civilisatrice« zu erlangen; Rassenmischung erscheint als das *sine qua non* des Zivilisationsprozesses. So sollen sich diejenigen Stämme, welche bis heute nicht über ihren primitiven Urzustand hinausgekommen seien – zu ihnen zählt Gobineau, wenig überraschend, »den größten Teil der afrikanischen Neger« – gerade dadurch auszeichnen, dass sie als isolierte Einheiten und in »vollkommener Unabhängigkeit« (ebd.; meine Übers.) voneinander leben. Wenn dieser Teil der Menschheit von »Unvermögen befallen« ist, sich jemals zu zivilisieren, dann »weil er unfähig ist, die natürlichen Abneigungen zu überwinden, die der Mensch wie die Tiere gegen Kreuzungen empfindet« (ebd., 165; meine Übers.).

Wiederum macht Gobineau eine scheinbar universale Aussage, die er dann sogleich relativiert. Der These, »dass die Menschheit in allen ihren

Zweigen einen heimlichen Widerwillen gegen Kreuzungen empfindet« (ebd., 167; meine Übers.), stellt er die Aussage gegenüber, dass dieser Widerwille nicht bei allen Menschen gleichermaßen ausgeprägt sei. Die Menschheit ließe sich in zwei Gruppen unterteilen. Für die eine sei der Widerwille unüberwindbar. Die andere könne sich seiner zwar nicht gänzlich entledigen (er bleibe in Spuren immer erhalten), sie schüttele ihn aber doch weitgehend ab. Dieser letztere Teil der Menschheit stelle all das dar, »was in unserer Gattung zivilisierbar ist« (ebd.; meine Übers.). Gobineau modifiziert hier seine These vom allgemeinem menschlichen Widerwillen gegen Kreuzungen entscheidend, indem er von *zwei* elementaren Gesetzen spricht, denen die Menschenrassen zu unterschiedlichen Graden unterworfen seien: dem Gesetz der Abstoßung (*répulsion*) und dem der Anziehung (*attraction*). Dem Widerwillen steht demzufolge eine positive Gegenkraft gegenüber. Dort, wo das Gesetz der Abstoßung regiert, bleiben die Völker in ihrem elementaren Stammesleben gefangen; nur diejenigen, die die Abstoßung überwinden können, sind überhaupt zu Entwicklung fähig (vgl. ebd.).

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass der oben skizzierte Ablauf der Degeneration durch Rassenmischung eben nicht für die gesamte, sondern nur für einen Teil der Menschheit gilt – nämlich den weißen:

»[...] it is the white races who are inclined to be sexually attracted towards the other races which is why they mix with them; the yellow and brown races by contrast have a stronger tendency to repulsion – which is why they have tended to remain comparatively unmixed. It is thus the power of attraction felt by the whites for the yellow and brown races that produces those people who raise themselves to the level of civilization.« (Young 1995: 107f.)

Schon in Rousseaus einhundert Jahre früherem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* war ja in einer Fußnote zu lesen, die ›Wilden‹ empfänden eine »invincible répugnance« dagegen, »unsere Sitten zu übernehmen und nach unserer Art zu leben« (Rousseau 1964: 220, Anm. 16; meine Übers), während sich die Europäer ihrerseits stark von der fremden Lebensweise angezogen fühlten.<sup>25</sup> Es besteht eine Parallele zwischen beiden Autoren, was die jeweilige Gegenüberstellung von Anziehung (auf der Seite der ›Zivilisierten‹ bzw. der weißen Rasse) und Abneigung (auf der Seite der ›Wilden‹ bzw. der ›niederer‹ Rassen) betrifft. Unübersehbar sind jedoch auch die Unterschiede, die in Hinblick auf eine Geschichte der europäischen Grenzkonstruktionen aufschlussreich sind. Erstens ist zu konstatieren, dass es Rousseau allein um *kultu-*

25 Vgl. die Einleitung und Abschnitt III.2.3 dieser Arbeit.

relle Unterschiede geht; die Kategorie der Rasse spielt bei ihm keine Rolle. Zweitens ist es Rousseau zufolge gerade die Abwesenheit von ›Zivilisation‹, die Europäer anzieht. Dagegen unterstellt Gobineau der weißen Rasse eine Art sexualisierten Zivilisierungseifer. Dort wo laut Rousseau Zivilisationsflüchtige das ›Wilde‹ um seiner selbst willen aufsuchen, wird nach Gobineau das Ziel verfolgt, mittels rassischer Vermischung eben diese ›Wildheit‹ zu beseitigen. Zwischen den Modellen besteht eine strukturelle Analogie: Beide Autoren beschreiben den Weg von der ›Wildheit‹ in die ›Zivilisation‹. Während Rousseau jedoch behauptet, der Zivilisationsprozess führe – als *Entfernung* vom Zustand der ›Wildheit‹ – zum »Verfall [décrépitude]« (ebd., 171) der Menschheit und nicht zu ihrem Fortschritt, ergibt sich bei Gobineau ein genau umgekehrtes Bild. In seinen Augen führt die Vermischung mit ›niederen‹ Rassen – als *Annäherung* an den Zustand der ›Wildheit‹ – auf sicherem Weg in die »Entartung [dégénération]«. Bei Gobineau ändert sich die Bewertung des ›primitiven‹ Zustandes, wie man ihn in anderen, ›niederen‹ Rassen verkörpert sah. Das Andere der Zivilisation erscheint bei ihm nicht mehr als die aufgrund von kulturellen Unterschieden definierte, moralisch bessere Alternative zur modernen europäischen Zivilgesellschaft, sondern als das amoralische ›Wilde‹, von dem die weiße Rasse (noch) durch evolutionären Fortschritt getrennt ist.

Gobineaus Theorie wurde hier recht ausführlich referiert, weil sie die Komplexität dessen zeigt, was man, analog zum Begriff des ›Unwillens zur Akkulturation‹, als ›Unwillen zur Rassenmischung‹ bezeichnen kann. Das Andere wird nicht einfach als abstoßend beschrieben, sondern es wird im Gegenteil das *Begehren* der weißen Rasse für dieses Andere betont. In diesem (einseitigen) Begehren ist laut Gobineau die entscheidende Schwäche der an sich stärkeren, überlegenen weißen Rasse zu sehen, die immer neue Kreuzungen eingegangen ist und weiter geht, bis sie eines Tages ganz von der Bildfläche verschwunden sein wird. Die Rassenmischung, die ›niedere‹ Rassen auf eine höhere Stufe der zivilisatorischen Stufenleiter erhebt, zieht die ›höheren‹, sprich weißen herunter. Ihr zivilisatorischer Eroberungs- und Paarungstrieb treibt die weiße Rasse unweigerlich ins Verderben.<sup>26</sup>

26 Young resümiert diesen Gedanken wie folgt: »Civilization [...] contains its own tragic flaw, because the Aryan races are impelled by a civilizing instinct to mix their blood with the very races that will bring about their downfall« (Young 1995: 108). Die Folgen dessen hat laut Gobineau nicht nur der weiße Teil der Menschheit zu tragen. Denn obgleich die »Mischungen, innerhalb gewisser Grenzen, für die Masse der Menschheit von Vorteil« seien, könne dies nicht den Nachteil aufwiegen, dass die Menschheit in ihrer Gesamtheit langfristig durch immer weitere Kreuzungen »erniedrigt« würde, indem sie ihre »edlen Elemente« verlöre (Gobineau 1983: 344;

In seiner Radikalität und in seinem Pessimismus ist Gobineaus Monumentalwerk ohne Zweifel singulär. Mit dem grundlegenden Gedanken eines Kulturverfalls als Folge von Rassenmischung steht es jedoch keinesfalls allein. Noch bei einem ansonsten mit Gobineau so unvergleichlichen Autor wie dem Anthropologen Edward B. Tylor wird die »Vermischung mit einer niederen Rasse« (Tylor 1946: I, 15; meine Übers.) im späten 19. Jahrhundert als eine mögliche Ursache für den »loss of civilization« genannt. Und nicht zufällig wird als Beispiel ein Fall aus dem zeitgenössischen Kolonialismus angeführt:

»Such degeneration is to be seen among the descendants of Portuguese in the East Indies, who have intermarried with the natives and fallen out of the march of civilization, so that newly-arrived Europeans go to look at them lounging about their mean hovels in the midst of luxuriant fruits and flowers, as if they had been set there to teach by example how man falls in culture where the need of effort is wanting.« (Ebd.)

Im Folgenden möchte ich vor diesem theoretischen Hintergrund zu Haggards Roman zurückkehren. Nachdem bereits nachgewiesen werden konnte, dass Haggards Texte an den Theorien über Degeneration durch Rassenmischung partizipieren, soll im abschließenden Teil dieses Kapitels die Brisanz dieser Thematik in *King Solomon's Mines* verdeutlicht werden. Zu zeigen wird sein, dass das von Gobineau behauptete Begehren der weißen Rasse, sich mit anderen, »niederen« Rassen zu kreuzen, sich in Haggards Roman nicht nur innerhalb der eingeschobenen Exkurse zum Hintergrund der zerfallenen Bauwerke widerspiegelt (das heißt in der vermuteten Vermischung der weißen Erbauer mit einheimischen Rassen), sondern auch auf der Ebene des *plot*.

---

meine Übers.). Gobineau entwirft hier ein Szenario, wonach die Menschheit durch immer weitere Kreuzungen nach und nach alle rassischen Differenzen abbaut und damit zugleich den Motor der Geschichte ausschaltet. In einer Art rassischen Entropie, in der es keinerlei Gefälle mehr zwischen »höheren«, zivilisierten und »niederen«, unzivilisierten Rassen gibt, da alle derselben undifferenzierten Masse zugehören, wird sich die Menschheit demnach letzten Endes selbst auslöschen. Der von Gobineau skizzierte Weg der Degeneration durch Rassenmischung ist der zum Ende der Menschheit: »Ainsi, du même pas que l'humanité se dégrade, elle s'efface« (ebd., 1165).



## IV.4 »Can the sun mate with the darkness?« Das Tabu der Rassenmischung in *King Solomon's Mines*

### IV.4.1 Die Penetration Afrikas

Die Suche nach Sir Henrys Bruder beginnt für die Helden von *King Solomon's Mines* mit einem beschwerlichen Marsch durch eine Wüste, bei dem sie fast ihr Leben lassen. Der Tod durch Verdursten scheint für die Engländer und ihre afrikanischen Begleiter unausweichlich, als vor den Augen der Protagonisten plötzlich zwei Berggipfel aufragen. Quatermain unterbricht an dieser Stelle seinen dramatischen Bericht für eine unverhältnismäßig lange Landschaftsbeschreibung:

»Just at that moment the sun came up gloriously, and revealed so grand a sight to our astonished eyes that for a moment or two we even forgot our thirst.

For there, not more than forty or fifty miles from us, glittering like silver in the early rays of the morning sun, were Sheba's breasts [...]. Now that I, sitting here, attempt to describe the extraordinary grandeur and beauty of that sight language seems to fail me. I am impotent even before its memory. There, straight before us, were two enormous mountains, the like of which are not, I believe, to be seen in Africa, if, indeed, there are any other such in the world, measuring each at least fifteen thousand feet in height, standing not more than a dozen miles apart, connected by a precipitous cliff of rock, and towering up in awful white solemnity straight into the sky. These mountains standing thus, like the pillars of a gigantic gateway, are shaped exactly like a woman's breasts. Their bases swelled gently up from the plain, looking, at that distance, perfectly round and smooth; and on the top of each was a vast round hillock covered with snow, exactly corresponding to the nipple on the female breast. [...]

To describe the grandeur of the whole view is beyond my powers. There was something so inexpressibly solemn and overpowering about those huge volcanoes – for doubtless they are extinct volcanoes – that it fairly took our breath away. For awhile the morning lights played upon the snow and the brown and swelling masses beneath, and then, as though to veil the majestic sight from our curious eyes, strange mists and clouds gathered and increased around them, till presently we could only trace their pure and gigantic outline swelling ghostlike through the fleecy envelope. Indeed, as we afterwards discovered, they were normally wrapped in this curious gauzy mist, which doubtless accounted for one not having made them out more clearly before.

Scarcely had the mountains vanished into cloud-clad privacy before our thirst – literally a burning question – reasserted itself.« (Ebd., 85f.)

Auf den ersten Blick zitiert Haggard mit dieser Textpassage lediglich romantische Bergbeschreibungen, genauer: den Topos von der sublimen Natur, die in ihrer überwältigenden Größe und Schönheit einer Versprachlichung widerstrebt. Der Diskurs des Sublimen und der daran gekoppelte Unsagbarkeitstopos werden bei Haggard aber noch durch einen weiteren Topos überlagert: dem der anthropomorphisierten Landschaft, die in ihrer Topographie der weiblichen Anatomie entspricht. Dementsprechend gleicht die von Quatermain beschriebene Szenerie nicht nur einem »prächtigen Schauspiel« (Forster 1983: 157), wie es in einer vergleichbaren Passage von Georg Forsters *Reise um die Welt* heißt,<sup>27</sup> sondern geradezu einem Striptease: Die Bergbusen werden nur für einen Augenblick entblößt und von Licht umspielt, bevor Wolken sie wieder dem Blick entziehen. Joseph Bristow schreibt zu dieser Textstelle:

»[...] here is a late nineteenth-century example of a longstanding tradition associating femininity with unconquered territory. The point is, as in modern pornography, the exceptionally detailed description of this landscape exploits synecdoche. Sheba's body is ritually taken to pieces. The feminine inferiority of Africa is laid out, part by part, for the inspection of this type of male gaze. Appropriately enough, she is lying on her back. To sum up: this representation of Sheba's breasts bears out a consistent piece of logic: as Europe is to Africa so is man to woman.« (Bristow 1991: 133)<sup>28</sup>

Unter dem Stichwort »porno-tropics« diskutiert auch Anne McClintock diese Passage, in der sie ein Beispiel für eine weit zurückreichende »tradition of male travel as an erotics of ravishment« (McClintock 1995: 22) erkennt.<sup>29</sup> Es ist allerdings nicht ganz unproblematisch, die hier zitierte Textstelle lediglich als ein austauschbares Beispiel für eine alte, vermeintlich immergleiche Tradition zu beschreiben. Wie Sabine Schülting gezeigt hat, erfuhr der Topos vom »weiblichen Körper-Raum« nämlich schon zwischen dem späten 15. und dem 17. Jahrhundert einen entschei-

27 Forster charakterisiert mit diesen Worten den Blick auf die Dusky Bay in Neuseeland, den er im Absatz davor wie folgt beschreibt: »Als wir uns um und dem Wasserfall den Rücken zuwandten, sahen wir die weite Bay, mit kleinen hochbewachsenen waldichten Inseln besäet, unter uns, und über selbige hinaus, an der einen Seite das feste Land, dessen hohe, mit Schnee bedeckte Berge bis in die Wolken reichten; an der andern aber, begränzte der unabsehlich weite Ocean die Aussicht. Dieser Prospect ist so bewundernswürdig groß, daß es der Sprache an Ausdrücken fehlt, die Mäjestät und Schönheit desselben, der Natur gemäß zu beschreiben.« (Forster 1983: 156)

28 Vgl. dazu auch den Abschnitt »Africa as Sexualised Bodyscape« in Stiebel 2001: 80-91; hier: 82ff.

29 Als frühere Beispiele für dieselbe Tradition nennt McClintock nicht nur Kolumbus, sondern auch Ptolomäus (2. Jh.). Vgl. McClintock 1995: 21-24.

denden Bedeutungswandel (vgl. Schülting 1997: 46-77). Die erste Spielart des Topos, die Schülting namentlich anhand von Walter Raleighs *Discoverie of the large, rich and bewtiful Empyre of Guiana* (1596) illustriert, lässt das fremde Land – unter Ausblendung der dort einheimischen Indianer – als unberührten Frauenkörper erscheinen, um seine koloniale Inbesitznahme als Recht des Zuerstdagewesenen zu legitimieren. Nicht immer aber steht der Aspekt des Einnehmens und der Eroberung im Vordergrund, wenn unbekanntes Land als Frauenkörper allegorisiert wird. Entsprechende Gegenbeispiele zu Raleigh finden sich in Texten der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, etwa bei John Ovington oder Richard Ligon. Hier erfolgt die »Feminisierung bzw. Sexualisierung des bereisten Landes« zur »unmittelbare[n] Sinnesbefriedigung der Reisenden« (ebd., 72). Wie in der oben zitierten Passage aus Haggards Roman wird Landschaft »ausschließlich in ihrer *Wirkung* auf die Sinne der Europäer« (ebd., 73) beschrieben – oftmals als ein erotisches, quasi sexuelles Erlebnis. Festgehalten werden kann, dass Haggard mit seiner Landschaftsbeschreibung deutlich eher an diese zweite Verwendungsweise des Topos anknüpft, was Bristows Lesart relativiert.<sup>30</sup>

30 So sehr die afrikanische Natur femininisiert wird, so wenig ist das damit implizierte Geschlechterverhältnis außerdem einfach als Dominanz der überlegenen männlichen Europäer zu deuten. Die Passage lässt vielmehr auch eine ganz andere Lesart zu: Das überwältigte Betrachten der riesigen Brüste und Quatermain's Aussage »I am impotent even before its memory«, die Bristow als Beleg für seine Deutung anführt (vgl. Bristow 1991: 133; vgl. auch Stiebel 2001: 82f.), kann, im Gegenteil, als Entmachtung interpretiert werden. In ihrer Analyse der Instrumentalisierung von Frauen als »boundary markers of imperialism« argumentiert Anne McClintock, dass den weiblichen Grenzmarkierungen eine ambivalente Rolle zukam (vgl. McClintock 1995: 24-25; hier: 24). Auch Haggards phantastische Landkarte beinhaltet für McClintock eine »double story of discovery«, die einerseits von männlichen Machtphantasien und imperialistischer Aggression, andererseits aber auch von Ängsten vor Impotenz und Infantilisierung handelt (vgl. ebd., 26). Ein ähnliches Muster lässt sich ansatzweise schon in Melvilles Roman *Typee* beobachten, der ja sowohl von Tommos sexuellen Eroberungen berichtet als auch von seiner Infantilisierung infolge der Erlahmung seines Beins, an deren Ende sich Tommo in den Zustand eines »infant« (Melville 1996: 88) zurückversetzt sieht und er erklärt, seine Situation habe ihn beinahe »unmanned« (ebd., 232). In dieser Hinsicht scheint McClintocks Begriff der »boundary confusion« (McClintock 1995: 24) treffend. Bei der Penetration des femininisierten, fremden Raums werden nicht nur die kulturellen Grenzziehungen, sondern gleichzeitig auch die darauf projizierten geschlechtlichen Grenzziehungen unsicher.

## IV.4.2 Die Erotik des Kontakts

Mary Louise Pratt hat in ihrer Analyse von kolonialen Reiseerzählungen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts eine Schreibweise identifiziert, die sie als »sentimental« bzw. »experiential« charakterisiert (vgl. Pratt 1986a: 150-160). Die Landschafts- und Personendarstellungen werden hier, anders als bei der in dieser Zeit sich ebenfalls etablierenden szientifischen Schreibweise, in der subjektiven Wahrnehmung des Erzählers verankert, nicht in einem »objektiven« wissenschaftlichen Ordnungssystem (vgl. ebd., 138-150).<sup>31</sup> Darüber hinaus – und dies ergänzt das im vorigen Abschnitt Dargestellte – tritt das sehende und erzählende *I/eye* seinerseits als Objekt der Blicke der Anderen in Erscheinung; Pratt spricht von »reciprocal vision« (vgl. Pratt 1992: 81ff.). Im Zentrum stehen die Momente des Kontakts und der Interaktion. Ein anschauliches Beispiel, das Pratt in diesem Zusammenhang anführt, stammt aus den *Travels in the Interior Districts of Africa* (1799) des Schotten Mungo Park. Park beschreibt hier seinen Besuch bei dem »Mohren«-König Ali, der vorübergehend jedes Interesse an seinem Gast verliert, als sich herausstellt, dass dieser kein Arabisch spricht. Umso interessierter zeigen sich Alis Bedienstete:

»The surrounding attendants, and especially the ladies, were abundantly more inquisitive; they asked a thousand questions, inspected every part of my apparel, searched my pockets, and obliged me to unbutton my waistcoat, and display the whiteness of my skin; they even counted my toes and fingers, as if they doubted whether I was in truth a human being.« (Park 1982: 92)

An dieser Stelle schildert sich der Autor Park selbst als Kuriosität, auf die sich die Augen seines Gegenübers richten. Er wird seinerseits zum Objekt des Begehrens, das unter den Blicken und Berührungen der afrikanischen Frauen Teile seines Körpers entblößt – die Erotisierung erfolgt (der Darstellung des Autors zufolge) in die umgekehrte Richtung.<sup>32</sup> Ver-

31 Die so charakterisierte andere Schreibweise bezeichnet Pratt als »informationale«. In ihrem Buch *Imperial Eyes* kommt Pratt ausführlich auf diese Unterscheidung zurück: Vgl. Pratt 1992: Kap. 3-5.

32 Es ist nicht unbedeutend, in welchem Kontext diese Stelle in Parks Reisebericht steht, was aus Pratts Analyse nicht hervorgeht (vgl. Pratt 1986a: 151; Pratt 1992: 81f.). Die Dramatik dieser nur scheinbar komischen Szene geht dadurch verloren, was den falschen Eindruck relativer Harmonie erweckt. Ein etwas anderes Bild ergibt sich bei Kenntnis der Vorgeschichte. Seine Reise führte Park durch Gebiete verschiedener, teils miteinander verfeindeter muslimischer Stammeschefs, von denen er sich jeweils Genehmigungen erbitten musste, ihr Territorium unbelästigt passieren zu können. Nichtsdestotrotz wurde er zum Opfer unzähliger Raubüberfälle, und es ist

gleichbare Konstellationen entstehen in Haggards Roman, wenn die Reisenden zum Gegenstand der Blicke der Anderen werden.

Die in dieser Hinsicht zentrale Szene spielt sich ab, nachdem die Protagonisten jenseits der bestaunten Berggipfel auf »Solomon's Road« gestoßen sind. Hier kommt es zu der ersten spannungsgeladenen Konfrontation mit den einheimischen Kukuanas, die Haggard bei aller Dramatik komisch untermalt. Es handelt sich um die wohl konstruierteste Szene des Romans (vgl. Haggard 1989: 109ff.): Good, der selbst in der Einsamkeit der afrikanischen Wildnis Wert auf seine äußere Erscheinung legt, steht, nur mit einem Flanellhemd und frisch eingefetteten Stiefeln bekleidet, am Ufer eines Bachs und rasiert sich, als plötzlich ein Wurfgeschoss an seinem Kopf vorbeischnellt, das ihn nur knapp verfehlt. Eine Gruppe von Kriegerern tritt an die Engländer heran und unterbreitet ihnen, es sei königliches Gesetz, alle Fremden, die ihr Land beträten, zu töten. Vor lauter Schreck greift Good nach dem oberen Teil seines Gebisses (ein persönlicher Tick), zieht es herunter und lässt es zurückschnappen – ein »most fortunate move« (ebd., 113), wie Quatermain anmerkt, denn die Afrikaner ergreifen daraufhin schreiend die Flucht. Nachdem sie sich zögernd zurückgewagt haben, drücken sie ihr großes Befremden angesichts eines Mannes aus, der bewegliche Zähne, einen bekleideten Körper, aber nackte Beine, ein nur halbseitig behaartes Gesicht (Goods Rasur wurde ja in der Hälfte unterbrochen) sowie ein glänzendes und ein durchsichtiges Auge habe (Good hatte für die Rasur ein Monokel aufgesetzt). Quatermain nutzt die Gelegenheit, um die Reisenden als Bewohner eines anderen Sterns mit übermenschlichen Fähigkeiten auszugeben, was er mit der obligatorischen Demonstration seines Gewehrs untermauert. Die Afrikaner reagieren darauf mit infantilem Aberglauben und huldigen insbesondere Goods weißen Beinen: Als dieser nach seinen Klei-

---

erstaunlich, dass Park, der anfangs nur mit einem einzigen Begleiter und schließlich ganz alleine reiste, von dieser ersten Expedition überhaupt lebend zurückgekehrt ist. Die oben zitierte Textstelle beschreibt seine erste Begegnung mit Ali, der Park festnehmen ließ, nachdem dieser ihn per Botschafter um Erlaubnis gebeten hatte, sein Territorium zu passieren. Als Begründung für diese Festnahme wurde Park genannt, Ali wolle den Reisenden seiner Gattin Fatima vorführen, die schon so viel über Christen gehört habe, dass sie nun begierig sei, selbst einen zu sehen (vgl. Park 1982: 90). Es folgen mehrere, traumatische Wochen der Gefangenschaft, während denen Park – als lebendes Ausstellungsstück – einerseits als Christ, andererseits als Weißer, in ständiger Ungewissheit über sein weiteres Schicksal, verschiedene Demütigungen über sich ergehen lassen muss. Dazu gehört die wiederholte Zurschaustellung seiner weißen Haut – nicht erst während der oben wiedergegebenen Begegnung mit Ali. Dies beschreibt Park (wenn auch mit Unterstatement) zumeist als eine Qual, »rather a troublesome levee« (ebd., 93).

dem greifen will, um seine Hose anzuziehen, besteht Infadoos, der älteste, darauf, auch weiterhin Goods »beautiful white legs« (ebd., 119) betrachten zu können (eine Formulierung, die Quatermain später mehrfach zitiert). Dabei wird selbstverständlich übersehen, dass sich hinter diesem den Afrikanern angedichteten Fetischismus – später im Roman nimmt eine Kukuana-Frau einen viertägigen Fußmarsch auf sich, nur um die weißen Beine Goods betrachten zu können – der Fetischismus des kolonialen Diskurses verbirgt, der die weiße Hautfarbe wieder und wieder als sichtbares Differenz- und Superioritätsmerkmal des Europäers, und hier insbesondere des weißer als weißen englischen Gentlemans, in den Vordergrund stellt.<sup>33</sup> Good, erklärt Quatermain, hat »singularly white skin« (ebd.).

Von den weißen Beinen beeindruckt zeigen sich neben dem alten Infadoos auch die einheimischen Frauen – oder so wird ihnen zumindest unterstellt –, als die Engländer von Kriegern ins Landesinnere eskortiert werden. Über den Einzug der weißen Männer schreibt Quatermain:

»All along each side of the wide pathway that pierced the kraal were ranged hundreds of women, brought out by curiosity to look at us. These women are, for a native race, exceedingly handsome. They are tall and graceful, and their figures are wonderfully fine. The hair, though short, is rather curly than woolly, the features are frequently aquiline, and the lips are not unpleasantly thick as is the case in most African races. But what struck us most was their exceedingly quiet dignified air. They were as well-bred in their way as the habitués of a fashionable drawing-room, and in this respect differ from Zulu women, and their cousins the Masai who inhabit the district behind Zanzibar. Their curiosity had brought them out to see us, but they allowed no rude expressions of wonder or savage criticism to pass their lips as we trudged wearily in front of them. Not even when old Infadoos with a surreptitious motion of the hand pointed out the crowning wonder of poor Good's »beautiful white legs«, did they allow the feeling of intense admiration which evidently mastered their minds to find expression. They fixed their dark eyes upon their snowy loveliness (Good's skin is exceedingly white), and that was all. But this was quite enough for Good, who is modest by nature.« (Ebd., 129f.)

Ein Vergleich macht die Parallelen zu der oben zitierten Passage aus Mungo Parks Reisebericht deutlich: Der Ich-Erzähler (der allerdings nicht isoliert, sondern in einem kleinen Männerkollektiv auftritt, für das er in diesem Zusammenhang stets in der Wir-Form spricht) wird zum

33 Für eine »sowohl strukturelle wie funktionale Rechtfertigung«, das rassistische Stereotyp als Fetisch im Sinne Sigmund Freuds zu lesen, vgl. Bhabha 1994: 74f. (meine Übers.).

Objekt der neugierigen Blicke der Anderen, wobei gleich mehrere hundert weibliche Augenpaare auf ihn schauen. Im Gegensatz zu Park erscheinen die europäischen Reisenden in diesem Moment der Exponiertheit jedoch selbst nicht uninteressiert, in einer passiven, vor allem reagierenden Haltung. Quatermain beschreibt nicht nur das Gesehen-Werden, sondern auch die Frauen, die betrachten (während sie bei Park gesichtslos bleiben). Und Quatermain's Porträt ist äußerst vielsagend: Den hier beschriebenen fiktiven Afrikanerinnen fehlen die stereotypen physiognomischen Merkmale, mit denen zeitgenössische Anthropologen die schwarze Rasse charakterisierten; Haare, Nase und Mund sind in Quatermain's Wahrnehmung angenehm unafrikanisch. Zudem begegnen die Frauen den Europäern mit salonfähiger Würde und Dezenz und erlauben sich trotz ihrer angeblichen Bewunderung keinerlei Avancen. Derart europäisiert – und nobilitiert –, dürfen die Afrikanerinnen den Protagonisten attraktiv erscheinen. Anders als bei den in Herman Melvilles *Typee* geschilderten Polynesierinnen bleibt bei Haggards Afrikanerinnen jedoch die dunkle Hautfarbe, die den Engländern, einem ungeschriebenen Gesetz zufolge, bei aller Anziehung eine Annäherung verbietet.

#### IV.4.3 »White men wed only with white women«: *Miscegenation als Tabu*

So reagiert Quatermain ablehnend, als der König – umgeben von »company after company of Kukuana girls, not overdressed, so far as clothing went« (ebd., 177) – die Fremden am nächsten Morgen mit dem Angebot empfängt, sich so viele Frauen auszusuchen, wie sie begehren. Goods Freude über diese Einladung bringt Quatermain sichtlich in Verlegenheit:

»As the prospect did not seem to be without attraction to Good, who was, like most sailors, of a susceptible nature, I, being elderly and wise, and foreseeing the endless complications that anything of the sort would involve (for women bring trouble as surely as the night follows the day), put in a hasty answer – ›Thanks, O king, but we white men wed only with white women like ourselves. Your maidens are fair, but they are not for us!« (Ebd., 178)

Quatermain's kategorische Erklärung, Weiße heirateten nur unter sich, wird hier zwar bloß als eine Art Ausflucht präsentiert; sein eigentlicher Beweggrund, so scheint es, ist die grundsätzliche Überzeugung, dass die männlichen Helden besser unter sich bleiben sollten, um »Komplikationen« zu vermeiden. Spätere Äußerungen machen aber deutlich, dass Quatermain's Bedenken sehr wohl mit dem von ihm angeführten Tabu

der *miscegenation* zusammenhängen, wie es in Abschnitt II.3.3 dieser Arbeit bereits kurz skizziert worden ist. Je mehr sich die Lage zuspitzt, desto offensichtlicher wird dieser Zusammenhang. Trotz Quatermain's offizieller Ablehnung des königlichen Angebots kommt es nämlich zu einer Annäherung zwischen Good und einer einheimischen Frau. Bei einem Tanzritual wird die schöne Foulata als hübscheste Tänzerin ausgewählt, um den Göttern geopfert zu werden, als sie sich Good zu Füßen wirft und, um Hilfe flehend, dessen »beautiful white legs« umklammert. »All right, my hearty«, erklärt dieser darauf (»in nervous Saxon«, wie Quatermain ironisch anmerkt), »I'll look after you« (ebd., 183). Foulata bezeichnet sich fortan als Goods »handmaiden«, tritt nach einer monumentalen Schlachtszene aber vor allem als seine Krankenpflegerin in Erscheinung, die sich umgekehrt um ihren Beschützer kümmert und nicht von dessen Seite weicht, bis er von seiner Kriegsverletzung genesen ist. Die gegenseitige Zuneigung beider Figuren – deren Namen wohl nicht zufällig den plumpen Kontrast *good/foul* ergeben – wird von Quatermain stets kritisch beurteilt. So streut der Erzähler einmal die Bemerkung ein: »I did not like Miss Foulata's soft glances, for I knew the fatal amorous propensities of sailors in general, and Good in particular« (ebd., 248f.). Einen ersten, eindeutigeren Kommentar macht Quatermain, als die Engländer später in die Schatzkammer hinabsteigen und Foulata darauf besteht, mit ihnen zu kommen:

»Nay, my lord, whither thou goest, there will I go also.«  
 ›The deuce you will!‹ thought I [i.e. Quatermain] to myself; ›that will be rather awkward if ever we get out of this.« (Ebd., 261)

Doch wird auch hier nicht ausdrücklich benannt, *warum* es unangenehm oder peinlich wäre, wenn Foulata tatsächlich für immer – und das hieße: auch nach einer Rückkehr nach England – an Goods Seite bliebe. Ohnehin kommt es nicht soweit. Am Höhepunkt der Spannungskurve, nach dem Abstieg in die afrikanische Unterwelt, wird Foulata von der hinterhältigen Gagool erstochen. Der Roman lässt ihr noch Zeit für einige Sterbeworte, die sie Quatermain für Good übersetzen lässt:

»Say to my lord [...] that – I love him, and that I am glad to die because I know that he cannot cumber his life with such as me, for the sun cannot mate with the darkness, nor the white with the black.

[...] Say that if I live again, mayhap I shall see him in the stars, and that – I will search them all, though perchance I should there still be black and he would – still be white.« (Ebd., 281)



Ohne dass Quatermain dies tun muss, wird hier von Foulata selbst die Unmöglichkeit der Mischehe beim Namen genannt und, mehr noch, als universales und unüberwindliches (Natur-)Gesetz formuliert, das vielleicht selbst der Tod nicht aufheben kann. Erst jetzt benennt auch Quatermain seine kategorische Ablehnung explizit. Allerdings nicht mit eigenen Worten, sondern indem er den Satz Foulatas als rhetorische Frage zitiert:

»[Good was never] quite the same after Foulata's death, which seemed to move him very greatly. I am bound to say that, looking at the thing from the point of view of an oldish man of the world, I consider her removal[!] was a fortunate occurrence, since, otherwise, complications would have been sure to ensue. The poor creature was no ordinary native girl, but a person of great, I had almost said stately, beauty, and of considerable refinement of mind. But no amount of beauty or refinement could have made an entanglement between Good and herself a desirable occurrence; for, as she herself put it, ›Can the sun mate with the darkness, or the white with the black?« (Ebd., 300)

Weil es sich hierbei um ein vermeintliches Naturgesetz handelt, muss Quatermain bis zuletzt keine genaueren Begründungen für seine Vorbehalte abgeben. Es *ist* eben einfach so: So wie sich die Sonne nicht mit Dunkelheit paaren kann, so können sich Weiße nicht mit Schwarzen verbinden – *können*, nicht *dürfen*. Eine willkürliche Norm wird damit naturalisiert, was aber nicht über eine deutliche Verunsicherung hinwegtäuschen kann: Bei Quatermain wird als Frage formuliert, was Foulata selbst apodiktisch als eine ewige Wahrheit verkündet. Und diese Frage bleibt bis zuletzt unbeantwortet. Das Beispiel der Phönizier zeigt allerdings, dass sich ›Weiß‹ und ›Schwarz‹ sehr wohl vermischen können. Zumindest auf der Handlungsebene kommt es in Haggards Roman jedoch nicht dazu. Hier stellt sich einer Verbindung zwischen Good, dem englischen Gentleman, und Foulata, der schönen Schwarzen, deren »glückliche Beseitigung« in den Weg, wie es vielsagend formuliert wird. Als *Deus ex machina* löst die Hexe Gagool am Ende jenes Problem, welches Quatermain so beunruhigt: Die begehrten Afrikanerin wird beseitigt, bevor ihre Verbindung mit Good »peinliche« Folgen haben kann.

Eine zu weit gehende physische wie emotionale Annäherung zwischen ›Schwarz‹ und ›Weiß‹ erscheint Quatermain als unbedingt zu vermeidende Entwicklung. Die räumlich-kulturelle Grenzüberschreitung der Reisenden soll und darf seiner Ansicht nach nicht mit einer körperlichen Transgression einhergehen, die beide Rassen miteinander vermischt. Und tatsächlich bleibt das Tabu bis zuletzt ungebrochen: Der Roman schlachtet das delikate Thema der rassenübergreifenden Liebe zwar aus, er profitiert vom Reiz des Tabuisierten, der metaphorischen Penetration des afri-

kanischen Kontinents, der lustvollen Betrachtung von »Sheba's breasts« und der Erotik des Kontakts folgt jedoch keine Rassenmischung. Abrupt wird am Ende die Ordnung wiederhergestellt, die die erotische Annäherung zwischen einem angeblich prototypischen englischen Gentleman und einer schwarzen Afrikanerin zu stören drohte, wenn Good, wie es heißt, aus dieser Geschichte auch für immer verändert hervorgeht. Alles, scheint es, wurde noch rechtzeitig unterbrochen.

Als die Helden von ihrem ehemaligen Diener und Freund Ignosi gebeten werden, im Land zu bleiben, lehnt Quatermain ab: Sie vermissten ihre Heimat genauso wie Ignosi während seiner Zeit unter den Weißen die seinige vermisst habe, was diesen schließlich überzeugt. Ignosi erklärt: »[...] that which flies in the air loves not to run along the ground; the white man loves not to live on the level of the black. Well, ye must go« (ebd., 305f.). Auch hier wird von einem afrikanischen Protagonisten als unumstößliches Naturgesetz dargestellt, was allein in der Kultur – als Norm – begründet liegt: So wie Vögel in die Luft gehören, und nicht auf den Boden, so wollen Weiße nicht unter Schwarzen leben.<sup>34</sup> Ignosi kündigt an, Kukuanaland fortan hermetisch von der weißen Außenwelt abriegeln zu wollen: »No other white man shall cross the mountains, even if any man live to come so far« (ebd., 306). Auf diese Weise wird der fiktive Schutzwall zur Trennung der Rassen, welchen die Protagonisten bei ihrer beschwerlichen Anreise nur mühsam überwinden konnten, symbolisch verstärkt und die Grenze so untermauert.

Die Idee eines nach außen hin abgeschotteten Kukuanaland ist bei Erscheinen von *King Solomon's Mines* allerdings längst ein Anachronismus, und Gleiches gilt für die daran gekoppelte Idee eines Nebeneinanders der Rassen und Kulturen, bei dem es nicht zu Vermischungen kommt. Der Roman versucht hier gewissermaßen ungeschehen zu machen, was er selbst als notwendige Folge der kolonialen Kulturbegrenzung definiert. Parallelisiert man nämlich die im Roman fikionalisierte historische Gegenwart mit Haggards Mythos von den alten Phöniziern, so folgt daraus, dass bei aller Abschottung eine Vermischung unausweichlich ist. Die Grenze, die der Roman konstruiert, wird durch ihn sogleich wieder dekonstruiert.

34 Erst im nächsten Allan-Quatermain-Roman (*Allan Quatermain*, 1887), in dem die drei Helden im Inneren Afrikas auf ein weißes Volk treffen, darf einer der Protagonisten nicht nur eine erotische Beziehung mit einer Afrikanerin beginnen – der schönen Königin Nyleptha mit schneeweißer Haut –, sondern diese auch heiraten, um England für immer den Rücken zu kehren.