

Mariam Popal (Bayreuth)

Eine Theorie der Verblendung als dekoloniale BeDeutungsgebungen in Gertrud Kolmars *Die jüdische Mutter* und Toni Morrisons *Beloved*¹

Zur Verblendung

Der Begriff der Verblendung, ein oft implizit immer wiederkehrendes Thema in der Literatur, Philosophie, und auch in der Religion, hat eine komplexe Bedeutungsebene, die es vielleicht wohl zu bewahren gilt, anstatt sie zu fixieren und damit die Lesemöglichkeiten, die er eröffnen kann, zu reduzieren. Das Wort, das *Offenes* (etwa eine Hingabe an einen Glauben, die auch eine Selbsttäuschung, ein Fehler sein kann, aber auch Mut bedeuten kann) und *Verborgenes* (eine mehr oder weniger bewusste Täuschung anderer) zugleich andeutet, entzieht sich durch diese doppelte Struktur von ‚Oberfläche‘ und ‚Hintergrund‘ in gewisser Weise, ohnehin einer festen BeDeutungsgebung. In besonderer Weise bleibt der Begriff mit dem als ‚Verliebtheit‘ umschriebenen Zustand als einer ambivalenten un/wahren, irrational und affektiv besetzten, relationalen, inneren Vorstellung und äußeren Projektion des Selbst und eines Anderen verbunden. Der Begriff kann die Hingabe an eine (trügerische) Romantik oder eine (trügerische) Hingabe an eine Romantik meinen, der ein Selbst und ein Anderes in eine affektive Beziehung zueinander setzt, und so auch die Möglichkeit des Unheimlichen, das Hineinbrechen eines Trug (-Bild)-es kennzeichnen. Dies wiederum ist engstens mit Angst und Wut, den oft als destruktiv dargestellten Affekten und affektiv besetzten Effekten verbunden. Verblendung ist somit auch ein Begriff, der Vorstellungen von ‚Rationalität‘ und (affektiv-besetzter) ‚Irrationalität‘, von ‚Richtigkeit‘ und ‚Falschheit‘ beinhaltet. Ähnlich deutet

¹ Eine andere, stark gekürzte Version dieses Beitrags konnte 2022 im XVIII. Tagungsband der DGAVL unter dem folgenden Titel erscheinen: *Verblendung – Unverborgenheit, Geheimnis, Marranität – Verblendung als (intersektionaler) BeDeutungsprozess in Gertrud Kolmars Die jüdische Mutter und Toni Morrisons Beloved*. In: Sebastian Donat, Beate Eder-Jordan, Alena Heinritz, Magdalena Leichter, Martin Sexl (Hg.): *Alles Verblendung? Was wir (nicht) wahrnehmen können, sollen, wollen* (XVIII. Tagung der DGAVL). Bielefeld: Aisthesis 2022, S. 461-471. Zur Theorie der Verblendung stellt der Band eine unerlässliche Quelle aus unterschiedlichsten Blickwinkeln dar.

Verblendung auf politische oder religiös motivierte Ideologisierung, Manipulationen oder Benennungen hin, in der auch ästhetische und poetologische (Sprach-)Elemente instrumentalisiert sein können, oder dies befürchtet wird; dies kann nicht nur in regressiven Kontexten, hier allemal, sondern auch in sich als progressiv verstehenden Bezugsrahmen festgestellt oder behauptet werden: Selbst in diesen Kontexten, kann der Begriff auf einen Raum jenseits des Geforderten, jenseits offenen Denkens, der die Ebene der ‚Freiheit‘ wieder zu verlassen droht, signalisieren. Eine solche mit dem *Glauben* im weitesten Sinne zusammenhängenden Verblendung, die auch mit philosophischen Vorstellungen und Doxa einhergehen kann, ist ein Thema, das in der Moderne vor allem im Rahmen der Kritischen Theorie, von Figuren wie Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Walter Benjamin immer wieder und unterschiedlich in fundamentaler Weise adressiert worden ist, und einmal mehr ihre Aktualität deutlich macht.² Zu diesen Denker*innen sei an dieser Stelle auch Hannah Arendt und ihr Werk erwähnt. Auch die Repräsentations- und Diskurskritik Schwarzer, postkolonialer und dekolonialer Theoretisierungen setzen explizit und implizit hier und vielfach auch an diesen Texten an.³ Anknüpfend daran kann gesagt werden, dass der Begriff der Verblendung diskursive Verhandlungen des Zwischenraums von Theorie und Praxis ausdrücken kann. Insofern eignet sich der Begriff vielleicht auch künftig, um diesen Raum des Zusammenwirkens von Theorie und Praxis kritisch, gerade auch aus poetologischen Betrachtungen heraus weiter zu theoretisieren und zu reflektieren, auch entlang der Grenzen von ‚Fiktion‘ und ‚Wirklichkeit‘, da er auch ein Raum, nicht nur materieller Art ist, sondern vor allem

² Siehe hierzu auch Achim Geisenhanslüke, Masken des Selbst. Aufrichtigkeit und Verstellung in der europäischen Literatur, Darmstadt: WBG 2006, der das Thema der Verblendung und die Frage der Subjektivität als ein Austangieren zwischen verschiedenen, oft als Gegensätze verstandene Wortpaare wie Aufrichtigkeit und List, Wahrheit und Lüge und Maskierung und Authentizität, insbesondere in kritischer Auseinandersetzung mit der Fundamentalkritik der *Dialektik der Aufklärung* wie auch entlang unterschiedlicher Stationen und Werke der als ‚europäisch‘ verstandenen Literatur diskutiert. Vgl. auch Peter Brandes: „Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs“. Zur rhetorischen und narrativen Funktion der Verblendungsthese in Adornos Homer-Lektüre. In: Sebastian Donat, Beate Eder-Jordan, Alena Heinritz, Magdalena Leichter, Martin Sexl (Hg.): Alles Verblendung? 2022, S. 143-151.

³ Vgl. hierzu aus der Vielzahl der Literatur etwa Edward W. Said: Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London, New York: [Routledge 1978] Penguin Books 1991, Spivak, Gayatri, Chakravorty: Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson, Lawrence Greenberg, Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana 1988a, S. 271-313, bell hooks, Black Looks: race and representation. Boston MA: South End Press 1992, Stuart Hall (Hg.): Representation: Cultural Representation and Signifying Practices. London, New Dehli: Sage Publications [1997] 2009.

sprachlich hergestellt und diskursiviert wird, veränderbar bleibt und zu (epistemologischen und materiellen) Veränderungen führen kann.

Der folgende Beitrag versteht sich als ein Versuch zu diesem Verständnis und Verhältnismäßigkeit des Begriffs der Verblendung anhand einer dekolonial und intersektional motivierten Lesart zweier Romane beizutragen.

Wie die Idee des Politischen und auch das Thema der romantischen Liebe deutlich machen mögen, bleibt die Verblendung Kontext und Subjekt gebunden. Sie kann das Subjekt im doppelten Sinne verfolgen. Dies kann in einem äußerlichen Sinne von begehrt oder gejagt werden, und auch Gewalt bedeuten, wie auch in einem inneren Sinne der Heimsuchung, und dabei eine Hauntologie und Suchbewegung des Denkens, der ReOrientierungen und Ab- und Hinwendungen bedeuten. Sie kann das subjektive Maß übersteigen und ganze ‚Gruppen‘ oder Nation-ähnliche Strukturen umfassen, oder sie entstehen lassen, und dennoch bleibt sie abhängig vom Denken und von Vorstellungen. Verblendung kann eine Anklage sein, zu verblenden, eine Negation oder Abjektion beinhalten, wie auch eine affirmative, Liebeserhöhung sein. Insofern ist die Verblendung vielleicht ein Wort, das von vornherein auch, von einer misstrauischen, anklagenden Vernünftigkeit und erhebenden Affektivität geprägt ist. Der Begriff suggeriert eine Ästhetik der Sinngabung und Sinnlichkeit, die als tauglich und untauglich zugleich verstanden wird und im *V/verblenden* am besten zum Ausdruck kommen mag: ein Verblenden verwirrt, trübt den Verstand und wirbt zugleich um ein in-Stand-setzen, verschönern, sich sorgen (dürfen) um etwas. Eine Verblendung hat zudem eine besondere Beziehung zur Zeit und zur Gegenwärtigkeit. Etwas wird in einer Präsenz zugleich als anwesend und abwesend vermutet oder auch behauptet. Als Verb eröffnet der Begriff noch eine andere verborgene Seite, die es gleichermaßen preisgibt. Verblenden ist ein Akt, der auch ein *intendierendes*, auf *etwas ausgerichtetes* Subjekt erfordert. Auch erscheint es schwer, das englische Verb *to blend*, das durch den Begriff im Deutschen sich hindurch nach außen und zwischen seinen Buchstaben drängt, zu ignorieren. Verblendung beinhaltet als Begriff auf diese implizite, transferierende Weise mit Bezug zu einer anderen Sprache, und durch seine Buchstaben und Zeichensetzung hindurch, auch ein Vermischen, das negativ ausgedrückt, in dominierenden oder kolonialen Diskursen etwa, die Vermischung von lustvollen und rassisierenden oder degradierenden Attributen über das Andere, das jeweils Ge-otherte, beinhalten kann. Verblenden setzt so, unter Beachtung historischer Zusammenhänge, auch Subjektpositionen voraus, aus denen

heraus – unterschiedlich – gesprochen wird. Jemand verblendet und jemand (anders) wird verblendet vor dem Hintergrund eines Dritten. Diese intersubjektive Struktur, die die Verblendung ausmacht, weist nochmals auch eine Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf. Während ihre Räumlichkeit auch Leere bedeuten und unbestimmt sein kann, als ob sie sich ‚zum Ewigen‘ hinbewegte, etwa wenn eine Ergreifung oder Nachdenklichkeit und Versunkenheit durch einen abstrakten Andern, wie Klänge, Musik, oder lebendigem Anderen, etwa einer Blume, gegeben ist, wobei eine dritte, implizierte Person/Instanz dennoch nicht fehlt (etwa eine erzählende, oder zeugenschaftliche Stimme im ‚Text‘), suggeriert ihre Zeitlichkeit eine gewisse Dringlichkeit und Gegenwärtigkeit. Diese Gegenwärtigkeit und Dringlichkeit der Verblendung beinhaltet auch eine Akzentuierung und Vergegenständlichung von ‚Wahrem‘, von etwas sich Zutragendem, das sich quasi vor aller Augen, zur (falschen) ‚Wahrheit‘ aufzuschwingen bereit ist, aber in diesem Raum, zwischen den Subjekten, den es heraufbeschwört, verfangen bleibt – in einem Schwebestand der Verhandlungen. Was verhandelt wird, ist nicht nur ein Verständnis von ‚Wahrheit‘ sondern auch die Bestimmungsmacht über sie. Somit ist diese Verfangenschaft der ‚Wahrheit‘, die die Verblendung heraufbeschwört, ursächlich auch mit Fragen der Ohn/Macht in komplexer Weise verbunden. Verblendung mag daher vor allem auf diesen Schwebestand der Unabgeschlossenheit und des Begehrens hinweisen, vielleicht auch auf einen Willen, der eine Zentrierung zu evozieren und zu erwirken bereit ist. Die dritte Position, die dabei aufscheint, müsste, über den (Kon-)‘Text‘ hinaus, demnach, die von (stumm) Urteilenden, oder Richtenden, die eines Gesetzes, oder einer ideellen Gesetzgebung sein, vor deren Hintergrund, die Ver-Handlung überhaupt möglich ist, und nur in Anbetracht dieser aufscheinenden Instanz Sinn ergeben kann. Verblendung drückt daher auch einen (Erkenntnis- und Benennungs-) Kampf in einem historischen Geschehen im Rahmen von Machtrelationen aus. Auch erinnert der Begriff gerade in dieser Form, als Spur, an Heideggers Begriff der Unverborgenheit (*aletheia*), der ein Pendeln zwischen Wahrheit und Unwahrheit annimmt, allerdings ohne eine Reflexion der Machtverhältnisse scheint oder sie verbirgt, der also in dieser Hinsicht auch verborgen nur, offen zu sein scheint. Der Begriff bleibt auch mit Vorstellungen wie auch historisch bedingten Erfahrungen des Othering innerhalb und außerhalb Europas verbunden.

Eine Verortung der Verblendung zur Reflexion von Theorie und Praxis wird in diesem Beitrag in der Ökonomie dieses kolonialen Begehrens des Othering und seiner Verhandlung im Sprechraum des Romans gesucht.

Ein solches Verständnis des kolonialen Blickes, das verblendet im Unverborgenem handelt, bevor es überhaupt sieht oder ‚weiß‘, scheint in Derridas Idee des ‚Geheimnisses‘ mit einem ganz anderen Vorzeichen noch stärker Gestalt angenommen zu haben als Heideggers Unverborgenheit sich bewusst oder zuzugeben bereit zu sein ist.⁴ Derrida stellt das Geheimnis (*secret*), das ‚Wissen‘ und ‚Nichtwissen‘, ‚Unverborgenheit‘, auszumachen scheint, jedoch nie zu Ende gedacht werden kann, da jede Aussage es unendlich zu einer anderen verschiebt, in einen Ökonomiezusammenhang der Zuweisungen und Machtverhältnisse. Dies wird deutlich an seiner Verknüpfung des ‚Geheimnisses‘ mit dem Begriff des *marrane*. ‚Marrane‘ bezeichnet die sogenannten *Convers@s*, Juden und Jüdinnen, die nach der ‚Reconquista‘ im 16. Jh. zum Christentum übertreten oder Spanien, (meist Richtung Nordafrika) verlassen mussten, und denen aber unterstellt wurde, das Judentum im Geheimen weiter zu leben und zu praktizieren.⁵

In einer auto-biographischen Gestaltgebung einer gegenderten ‚Marranität‘, des ‚marrane‘, spricht Derrida, insbesondere in seinen späteren Schriften, von sich selbst als

⁴ Die hier angerissene Diskussion zu Heideggers Begriff der Unverborgenheit und Derridas Verständnis beruht im Wesentlichen auf Achim Geisenhanslükes *Die Wahrheit in der Literatur*. Paderborn: Fink 2015, S. S. 65-101; 136-161 sowie zum anderen auf Gerd van der Heiden's *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricoeur and Derrida on Disclosure and Displacement*. Pittsburgh: Duquesne University Press 2010; hier S. 1-10, S. 46 ff. und 89 ff.. Ausgehend von einem Verständnis von Sprache als an sich ambig aber auch zentral für das, was er *Erschlossenheit* (*disclosure*) nennt, lehnt Heidegger eine ‚steuerbare‘ Sprache ab; vielmehr ist es nach ihm in der ‚Poesie‘, wo die eigentliche Wirkmächtigkeit von Sprache Entfaltung findet und zur Geltung kommt. Allerdings macht er auch eine rückläufige Bewegung in der Sprache aus, die das, was sie offenbart, durch die Übertragung, die im Schreiben, der Metapher oder Mimesis liegt, auch zugleich wieder verdeckt. Während Heidegger seine Einsicht durch das Gesagte (*die Sage*) einschränkt, und das Geschriebene als sein Gegenteil so ad hoc verunglimpft, knüpft Derrida hier an. Für ihn ist Sprache, Welt-als-Sprache quasi, alles Denken, an sich (Ein-)Geschriebenes, dem kein Primäres, Originäres Sprechen voraus geht oder gehen kann, so dass das Supplementäre und Verschiebende, die eigentliche Struktur von Sprache überhaupt bleibt und nicht beiseitegeschoben werden kann, um zu etwas Authentischem, darunterliegendem zu gelangen.

⁵ Entsprechend beinhaltet der Begriff eine eklatante Beschimpfung und drückt ein tendenziöses Urteil aus, den es zugleich legitimiert. Siehe hierzu z.B. Patrick Dove: „Two Sides of the Same Coin? – Form Matter, and Secrecy in Derrida, de Man, and Borges“. In: *The Marrano Specter – Derrida and Hispanism*. Hg. Erin Graff Zivin. New York: Fordham University Press. 2018. S.81-99. *Marrano*, das in der spanischen Umgangssprache ‚Schwein‘ oder- auch ‚Schweinefleisch‘ bezeichnet(e), aber als Schimpfwort auch im Sinne einer verachtenswerten, schändlichen Person gebraucht wird, ist vermutlich auf das arabische Wort *muḥarram* (verboten) zurückzuführen; der Zusammenhang leitet sich wahrscheinlich, neben der Voreingenommenheit, aus dem (religiösen) Verbot für Jüd*innen und Muslim*innen ab, Schweinefleisch zu essen. Cf. Dove 2018:81.

einem ‚marrane‘ in einem gewissen Sinne. Dies tut er aber nicht um Zeugnis von sich abzulegen, sondern um das Othering in dieser Machtökonomie, und das Zeugnisablegen (von sich selbst), das immer in einer Machtrelation stattfindet und zuordnen will, fast ironisch zu hinterfragen. Damit behauptet er vielmehr das Gegenteil, dass es keine fixen (oder fixierbaren) Selbstzeugnisse gibt, die ‚natürlichen Ursprungs‘ wären, wohl aber vielleicht Wirkungsweisen von Machtzugehörigkeiten, die bestimmtes Sagbares ermöglichen oder auch verunmöglichen.⁶ Mit ‚marrane‘ deutet Derrida vielleicht auch auf die vielfachen Erfahrungen des Othering hin, die er autobiographisch aber auch bezogen auf seine philosophischen Ansätze machen musste, wie etwa dem Vorwurf der Unzugehörigkeit, die er als „un petit Juif noir et très arabe“, algerisch, arabisch, französischer Philosoph jüdischer Herkunft, der in mitten philosophischer Diskurse, an ihren Rändern und Grenzen arbeitend, erfährt, und, vielleicht befreit, ein Grenzgänger bleiben muss, der, nirgends anzukommen, aber auf ein Anderes, auf die Andere, auf (ein) Echo, hin arbeitet (das dann vielleicht ‚verstehen‘ wird oder in Dialog mit dieser Sprach treten, sie aufnehmen kann). Das komplex gestaltete Thema des ‚Geheimnisses‘ im Denken Derridas signalisiert daher so auch etwas Unabgeschlossenes und noch zu kommendes Unbekanntes, zu dem dennoch eine Beziehung jenseits des eigenen Wissens oder Bewusstseins, zu bestehen scheint, ohne dass es jedoch einer Mystifizierung anheimfiele; so ist es auch kein ‚Geheimnis‘ im allgemeinen Verständnis des Worts, kein Stück ‚Wissen‘ etwa zwischen Personen, das absichtsvoll verheimlicht wird. Vielmehr scheint diese Verhandlung des Begriffs des Geheimnisses, eine Leerstelle zu veranschaulichen. In Zusammenhang mit dem Begriff des ‚marrane‘ scheint dies aus einer degradierenden Anrufung und damit einhergehenden Erfahrungen der soziopolitischen Herabsetzungen heraus, in Derridas Verständnis, Uneingenommenheit und

⁶ In *Circumfession* (1990) bezieht Derrida den Begriff ‚marrano‘ auf sich selbst, aber er tut dies, um auf Aspekte verschiedener Diskurse, auf die Geschichte, auf die Art und Weise, vielleicht, wie er zuweilen verhandelt und ‚jüdaisiert‘ wird, und auf eine Neudeutung, die Singularität, die er dem Begriff geben will, zu verweisen, nicht auf eine eindeutige Zuordnung oder identitäre Fixierung, die es so gar nicht geben kann, dies wird auch deutlich in der Art, wie er den Begriff in Klammern setzt, hier etwa durch ‚a sort of‘: “I am a sort of marrano of French Catholic culture [...] one of those marranos who no longer say they are Jews even in the secret of their own hearts [...] because they doubt everything, never go to confession or give up enlightenment”, ders., *Circumfession*, in Jacques Derrida, Geoffrey Bennington, S. 170. Dort, wo er außerdem von einer ‚gewissen‘ Universalität der Marran@ spricht, tut er dies in Zusammenhang mit dem Tod als einer ‚irreplaceable singularity‘, als ein Schibboleth, als der manifeste Name eines Geheimnisses; siehe dazu Jacques Derrida: *Archive Fever – A Freudian Impression*. übers. v. Eric. Chicago: University of Chicago Press 1998. S. 74.

Uneinnehmbarkeit auszudrücken. Damit unterscheidet sich Derridas Ansatz grundlegend von der Heideggers, in dessen Denken eine (politische) Selbst-Positionierung (im Rahmen dominanter und dominierender Diskurse) zwar vorhanden aber eben un-verborgen bleibt, um mit ihm selbst zu sprechen; vielmehr macht Heidegger diese unsichtbar und verblendet (sich selbst?). Derrida verbindet mit dem Begriff des ‚*marrane*‘ eben eine politische und politisierte (Selbst-)Positionierung und benennt gleichzeitig dabei einen Unort, den er selbst erwählt bzw. den er als die Position des ‚*marrane*‘ erwählt, diesen Begriff zugleich aber verrückt, um dann von einem ver-rückten Nichtort aus (überhaupt) sprechen zu können⁷. Damit sind eine gewisse Beweglichkeit und produktive Aporie in Derridas Denken sichtbar, die zwar gegen Identitätszuweisungen arbeitet und grundsätzlich eine Ursprünglichkeit in Frage stellt; zugleich aber verweist Derrida immer wieder, etwa durch das Autobiographische, auf Singularität hin, und damit auch auf eine gewisse Spur der Einzigartigkeit in der historisch bedingten, gender-, ‚race‘- und class abhängigen Sprechposition und Positionalität, die sich zwischen den verschiedenen diskursiven Strängen ausdrücken müssen, die aber zugleich nicht vollkommen von diesen noch ganz unabhängig von diesen (eigen-sinnig‘) bestimmt werden können.⁸ ‚*Marrane*‘

⁷ Auch wenn Jacques Derrida, mit dem Begriff der Marranität seine eigenen, bio-graphischen ‚Wurzeln‘ aufgreift, benutzt er den Begriff aus dieser getriebenen Geschichte der Verfolgung heraus, anders. Robert Young fasst das gut in seiner Arbeit über Derrida pointiert und berührend zusammen, wenn er ihn adressierend schreibt: „You have turned that resented degradation back and deployed it upon the culture’s institutions, inveigling and ensnaring them with deconstruction’s fragile language of the degraded, the subaltern, the dispossessed, the forcibly converted, the crypto-Jew. You call yourself a Marrano, one of the Iberian Jews who were forced to convert and eat pork, but continued to practice their faith in secret- but even then, you are not a proper Marrano: ‘If I am a sort of *marrane* of French Catholic culture {...} I am one of those marranes who no longer say they are Jews even in the secret of their own hearts, not so as to be authenticated marranes on both sides of the public frontier, but because they doubt everything”’. Siehe J.C. Robert Young: „Deconstruction and the Postcolonial”. *Deconstructions – A User’s Guide*. Hg. Nicholas Royle. New York: Palgrave 2000, S. 187-210, S. 207.

⁸ Siehe hier z.B. Jaques Derrida: *Aporias*. Hg. v. Werner Hamacher, David E. Wellbery, übers. v. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press 1993. Die beiden konvergierenden Bewegungen in Derridas Denken finden hier nebeneinander Platz, etwa in der Figur des Shibboleths, wo es heißt: „Such is the Shibboleth effect: it always exceeds meaning and the pure discursivity of meaning“ (S. 10) und „No context can determine meaning to the point of exhaustivity“ (S. 9) und es andererseits um Tod geht als ein singuläres Phänomen, und dem äußernden ‚Ich‘ des Textes, das ebenfalls sich als einzeln nur äußern kann und dem (Moment von) Tod auch nur singulär begegnet. Obwohl „Kritik der Präsenz, der Wahrheit und des Subjekts“ die ‚tragenden Säulen‘ der Dekonstruktion sind, und von der ‚Unmotiviertheit der Spur‘ zeugen, und es scheinbar kein Subjekt dahinter zu geben scheint, scheinen diese Punkte doch ineinander über zu gehen, und auch ihr Gegenteil, ihre historische Situiertheit, durch das Singuläre und Autobiographische anzudeuten; vgl. auch Achim Geisenhanslüke: *Die Wahrheit in der Literatur*, S. 143 ff.

bleibt so eine eingebettete, aber auch für sich stehende Leerstelle im (sozio-politischen, sprachlichen) ‚Text‘, mit referenzieller und ohne referenzieller Verweisung, die im obigen, mehrfachen Sinne, verblendet.

Ausgehend von diesen Gedanken gehe ich der Idee der Verblendung in den beiden Romanen nach, die von historisch prekären, rassisierten Positionalitäten heraus zu erzählen scheinen, ohne sich in solche zu verlieren, und gerade durch die Poetologie der Erzählung, die singuläre und zugleich verallgemeinbare Aspekte zulässt, eine solche ‚marrane‘-Leerstelle performieren. Diese scheint als eine Erzählart und eine epistemologische Technik durch die Textperformanz gelebter Wirklichkeiten und doch uneinnehmbarer Leerstellen, also der Theorie, als ideales Selbst, und der Praxis, als erlebte Erfahrung, verhandelt zu werden.

Wie im Titel bereits erwähnt, sind die Romane zum einen Toni Morrisons *Beloved* (1987) und zum anderen Gertrud Kolmers *Die jüdische Mutter* (1965). Beide Romane spielen auf verwandte und unterschiedliche Weisen, so könnte gesagt werden, mit diesen Bedeutungen von Verblendung und ihren materiellen Spiegelungen, sowohl in den Romanen im Sinne von Figurationen von intersektionalen gesellschaftspolitischen ‚Wirklichkeiten‘ als auch durch die Romane als diskursive, kulturelle und konsumierbare, intervenierende Produkte. Aus Verblendung wird dabei ein Geheimnis, das da und nicht da zugleich, eng verschränkt bleibt mit identitären Kategorien, welche die Figuren auf unterschiedliche Weisen verfolgt, das von ihnen gejagt wird, und schließlich in anderes, Unlineares, aber Prozesshaftes übergeht, ohne sich zu enthüllen und/oder zum Ende zu kommen. Subjektivität wird dabei selbst zu einem Charakteristikum der Leerstelle, und die Leerstelle zum Subjekt, eine beständige Bewegung aber, die (zumindest in den Romanen) alle Identitäten - unterschiedlich - zu kennzeichnen scheint und sie in dieser Qualität auch verbindet. Auch die Bücher als Produkte spielen mit Verblendung als Bedeutungsgebung, die etwas aussagt und doch auch schweigt, und die Verschwiegene implizit aussprechbar macht, ohne etwas vollständig zu enthüllen, da es außer essenziellen, erlebten Erfahrungen, nichts Anhaftendes und keine Essenzen zu enthüllen gibt. Auch dies scheinen die Leerstellen der Subjekte und die Subjekte als Leerstellen zu veranschaulichen. Beide Romane scheinen so als Thematisierungen un-verborgener ‚Geheimnisse‘, als Verblendungen, die bestimmte Zeitlichkeiten und Räumlichkeiten ausmachen und in ihre Materialitäten und Texturen übergehen und so auch Welten schaffen (und verändern). So wird vielleicht umso mehr deutlich, dass, anders aber als die

Begriffe Unverborgenheit und Geheimnis es vermögen, Verblendung auch eine sensuelle, körperliche Wahrnehmung von wahr und unwahr in sich verbirgt, und daher aufs engste mit einer *embodied subjectivity*, einer verkörperten Subjektivität verbunden bleibt, die stärker als diese, Metanarrationen herausfordern und normative Setzungen hinterfragen kann. Verblendung impliziert so das Vorgezeichnete des *impliziten Sehens*, das ungesehen zu sehen meint und in dem die Vorstellung bereits von historisch und gegenwärtig vorgefertigten Vorbildern, im Sinne von vergangenen Bildern wie auch vergangen Geschehendem vorgeprägt, *ingraviert* ist, als Formen vermeintlichen Wissens, die sich zu wiederholen scheinen, dies so sehr, dass Abkehrungen von ihnen als auch ihre Umkehrungen kaum aufzufallen scheinen. Diese Spur der (körperlich eingepprägten) Wahrnehmung, die in Verblendung aufscheint, prägt auf besondere Weise den Begriff des ‚*marrane*‘, welche auch in anderen Begriffen, die eine Marginalisierung beinhalten, aufzutauchen scheint. Auf dies möchte ich an dieser Stelle kurz eingehen, weil sie für die Romane von besonderer Bedeutung zu sein scheinen, bevor ich mich schließlich den beiden Romanen zuwende.

‚*Marrane*‘ – ‚*Double Consciousness*‘ – ‚*Fraueit*‘

Der Begriff des ‚*marrane*‘, so wie Derrida ihn erwählt, drückt zum einen eine Verblendung im oben dargestellten Sinne als körperliche Prägung und sozio-politische, diskursive Positionierung, Platzierung aus. Zum anderen benennt er gleichzeitig ironisch diese (gesellschaftspolitische) Verblendung wie auch das Verblenden, das mit seiner verschobenen Verwendung im Derridaischen Vokabular wi(e)dererscheint. ‚*Marrane*‘, weist zum einen darauf hin, dass es eine politisch-gesellschaftliche ‚Verblendung‘ darstellt, die anderen zu unterstellen, zu lügen und zu betrügen und die gleichzeitig die sprechende Position als Bewegung der Bedeutungsgebung, die sich in einer Relation bzw. Differenzsetzung abspielt, benennt. Zum dritten stellt er damit den Begriff außerhalb dieser Bedeutungsgebungen, und hinterfragt ‚Identität‘ gänzlich. Derridas ‚*marrane*‘-Begriff wird so zur Ver/blend/ung, zur Dekonstruktion eben jener Beschimpfung einerseits und der Transparenzmachung der anklagenden Position andererseits genutzt, und aus einer zurückblickenden und entlarvenden Haltung heraus, neu gesetzt. Auf diese Weise wird ‚Marranität‘ umgekehrt in eine geradezu ermächtigende (Selbst-)Bezeichnung, ohne dass seine verdeckende und auch, nach Innen schützende Funktion endgültig gelöst würde. Sie verwandelt sich in ein ‚Geheimnis‘ des Anderen und in das

‚Geheimnis‘, das der Andere stets bleibt. In diesem umgekehrten Sinne erwächst aus der Verblendung ein Schutzschild des Anderen, das Deckung gibt und zugleich Bedeckung ist, hinter dem das Andere unendlich sich selbst bleiben kann.⁹ In *Archive Fever- A Freudian Impression [Male d'Archive – une impression freudienne, 1995]* etwa bezieht Derrida den Begriff zwar ebenfalls direkt auf sich („[...] the Marranos, with whom I have always secretly identified (but don't tell anyone)“ (Derrida 1998:69-70)), dies kann aber durchaus auch in eben einem ironischen Sinne gemeint sein, und das bequeme und kategorisierende Urteil über seine philosophischen Ansätze, etwa als ‚jüdische‘ zum Inhalt haben.¹⁰

Vielleicht kann dieser Bewegung und des Einsatzes der Verblendung, die Derrida *als* eine und *aus einer Position der* ‚Marranität‘ entlarvt, benennt und radikal in Frage stellt, etwas zu Grunde gelegt werden, eine Erkenntnis, die der afrikanisch-amerikanische Philosoph W.E.B. Du Bois als *double consciousness* genannt hat. *Double consciousness* beschreibt eine Form des Wissens, und ein sozial-politisches Konstrukt, das mehr oder weniger bewusst zwei Dinge, zwei Erkenntnisse zugleich erkennt, die aus eben dieser Position der Marginalisierung erwachsen. Einerseits wird eine dominierende Perspektive wahrgenommen und verwertet. Andererseits wird auch ein anderes, ‚internes‘, anderes Wissen wahrgenommen, ‚gewusst‘, dass oft aporetisch im Widerspruch zum ersten steht und sie beständig herausfordert. W.E.B. Du Bois benutzt interessanter Weise das Bild des Schleiers und der Verschleierung, der Verblendung, um diese Erkenntnis zu fassen:

“After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the N.¹¹ is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American

⁹ In dieser Stellung tritt das Andere in einen Dialog mit der Macht ein, ohne sich in sie selbst verwandeln zu müssen. Der Schutz gilt so auch der Verwandlung in Macht, in ein für sich wissendes Subjekt, das von der Verblendung zu wissen weiß. Die Wirkmächtigkeit der Marranität überführt die heideggersche Unverborgenheit in ein anderes Verhältnis, das nicht mehr von Wahrheit und Unwahrheit geprägt ist, sondern von einer Verhältnismäßigkeit, die die Rahmungen und Strukturen der Macht spiegelt und aus ihrem Rahmen herausstrahlt, eine Strahlfunktion entwickelt, in dem es mit ihnen, mit dem, was sie für ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ erklärt, in einen Dialog tritt.

¹⁰ Vgl. hier auch Dove: “Two Sides of the Same Coin?”. S.81-99, und Sarah Hammerschlag: “Poetics of the Broken Tablet”. *The Trace of God – Derrida and Religion*. Hg. Edward Baring/Peter E. Gordon. New York: Fordham University Press 2014. S. 59-71.

¹¹ Es wird darauf verzichtet, das N.-Wort, das nicht nur eine Beschimpfung, sondern auch ein degradierendes, verletzendes, politisches Konzept darstellt, auszuschreiben; der Begriff hat im Text von W.E.B. Du Bois natürlich eine andere Stellung und Funktion als in diesem Text und wird daher in dieser Form wiedergegeben, um erneute Normalisierungen und Wiederholungen

world, - a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness, - an American, a N.; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.¹² (W.E.B. Du Bois 2005: 38)

Derrida drückt in gewisser Weise eben diese beiden Erkenntnisse, des doppelten Sehens und der Verschiebung von Wissen, die sich nur aus ihr ergeben können, sich körperlich einschreiben markierend sind (auch die Markierenden markieren), und die konzeptuell und sensuell-materiell zugleich sind, im Begriff des ‚*marrane*‘ aus. Zu diesem Zweierpack kann auch eine weitere Erkenntnis gezählt werden, die sich in der berühmten Rede der afrikanisch-amerikanischen Denkerin Sojourner Truth „*I am a woman's rights*“¹³, einer Rede anlässlich der Frauenkonvention in Akron, Ohio 1851, zeigt¹⁴:

I want to say a few words about this matter. I am a woman's rights. I have as much muscle as any man, and can do as much work as any man. I have plowed and reaped and husked

rassistischer Bezeichnungen zu vermeiden, und den Akt dieser Bezeichnungen als politisch intendiert und Subjekt-bezogen zu markieren.

¹² Siehe einführend zum Konzept John P. Pittmann: „Double Consciousness“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/#DoubConsSoulBlacFolk>) [letzter Zugriff: 22.04.2021]. In *The Black Atlantic* (1993) verwendet und entwickelt Paul Gilroy das Konzept weiter mit Bezug zur Geschichte und Gegenwart Schwarzer Erfahrungen in ‚Europa‘, wo aus monolithischen Verständnissen von (nationalen oder rassistischen) Identität heraus, Schwarzsein und Europäisch-sein etwa getrennt gedacht werden – ein diskursiver Strang, der in gleicherweise immer noch auf das Judentum und ‚Europa‘ zutrifft – und sich wohl auch historisch aus dieser diskursiven, politischen Verhältnismäßigkeit, in vielen Formen des europäischen Rassismen niedergeschlagen zu haben scheint und widerspiegelt. Siehe Paul Gilroy: *The Black Atlantic*.

¹³ Es gibt Kontroversen über den Text der Rede Sojourner Truths. Die Version mit dem berühmt gewordenen Satz „Ain't I a Woman?“, ist beispielsweise nicht in der ersten verschriftlichten Version enthalten und stammt möglicherweise nicht von ihr, sondern von dem Abolitionistin Frances Gage, zwölf Jahre nach der Rede, und beinhaltet außerdem weitere Ungenauigkeiten. Die erste oben aufgeführte Verschriftlichung stammt von Marius Robinson, der mit Truth befreundet gewesen sein soll, und soll direkt nach der Rede verfasst worden sein. Da ich die Argumentation als auch die anfängliche Version für überzeugender, stiller und nachdenklicher halte, habe ich sie oben aufgeführt; zur Vervollkommnung kann die spätere, bekannte Version hier aufgerufen werden: Dies.: „Ain't I a Woman?“. (December 1851). *Modern History Sourcebook – Fordham University*. (<https://sourcebooks.fordham.edu/mod/sojtruth-woman.asp>) [letzter Zugriff: 04.04.2021]. Nichtsdestotrotz wird dieser Titel oft als eine Äußerung mit dekonstruktivem Inhalt als solches in feministischen Ansätzen benutzt.

¹⁴ Ihr Name (den sie sich selbst später verleiht) ist bereits eine schöne („Selbst“-referentielle) Eingebung und steht im herausfordernden (und berichtigenden) Verständnis von ‚Frausein‘ und ‚Wahrheit‘, die maskuline (philosophische) Zuweisungen global und unabsichtlich zurechtweist - und die richtungsweisend bleibt.

and shopped and mowed, and can any man do more than that? I have heard much about the sexes being equal. I can carry as much as any man, and can eat as much too, if I can get it. I am as strong as any man that is now. As for intellect, all I can say is, if a woman have a pint, and a man a quart – why can't she have her little pint full? You need to be afraid to give us our rights for fear we take too much – for we can't take more than our pint'll hold. The poor men seems to be all in confusion, and don't know what to do. Why children, if you have woman's rights, give it to her and you will feel better. You will have our own rights, and they won't be so much trouble [...].¹⁵

Sojourner Truth fragt implizit nach der Essenz von ‚Weiblichkeit‘, den Geschlechterbildern und dem Konzept von ‚race‘ und ‚class‘ - Kategorien, die alle mit Formen von Othering einhergehen. Sie dekonstruiert sie subtil, indem sie die Konzepte als Personifikation figuriert, sie auf den zeitlichen und historischen Moment ihrer Gegenwärtigkeit dadurch zurückführt und die Universalisierung unterbricht; außerdem stellt sie die Emanzipationsbewegung deutlich in eine Relation des Machtzusammenhangs und seiner Verhandlungen. Die Aspekte, die sie hier so einbringt, lassen sich gut mit Formen von ‚Marranität‘ und ‚double consciousness‘ verbinden, und erweitern diese um eine weitere unsichtbar gemachte Komponente, die als ‚Gefahr‘ betrachtet wird: Das *gefährliche Supplement* (Derrida [1967] 1974: 244) spricht und zeigt einmal mehr Verblendungen entlang dieser Kategorien in intersektionaler Weise auf. Sojourner Truths fragender, verwunderter (und verwundeter) Text, macht die von W.E.B. du Bois und Derrida gesetzten Verblendungen an doppelter Stelle auf. Sie fragt nach Marginalisierung der anderen Anderen in den widerständigen Diskursen. Die Denkfigur ‚woman*‘ kann als ein solcher Platzhalter der Öffnung stehen, die intersektional Schwarzsein, Queerness, *different ability*, Alter und andere wichtige gesellschafts-politische Differenzkategorien, die als ‚anderes‘ subsumiert und oft verschleiert werden, und die mit ‚Norm.alität‘ und Gewalt und Gewalterfahrungen verblendet sind, benennt, und damit das, was mit ihr in Verbindung gebracht wird, die Zentrierung von ‚man‘, in Frage stellt. (Auch wenn zu bedenken bleibt, ob es eine ‚unschuldige‘ Position (je) geben kann?).

Was in all diesen Ansätzen zum Tragen kommt, ist, dass die ‚Autor*in‘, die Sprechposition, auch wenn sie als singular gedacht werden muss, eben auch nicht tot ist, sondern, im Gegenteil, markante und markierende Sinnggebung von Verblendungen

¹⁵ Sojourner Truth: *Ain't I a Woman?*. Milton Keynes: Penguin Random House 2020. S. 1-2.

darstellt, und auch darstellen muss im Rahmen historischer Kontexte, „[t]here can be in other words, no de-centered agent.“¹⁶

In den Ansätzen W.E.B. du Bois, Sejourner Truths und Jacques Derridas aber auch Martin Heideggers scheint der Begriff der Verblendung mit äußeren (diskursiven) Erfahrungen verbunden zu sein, mit ‚dem Fremden‘, ‚der Fremde‘, ‚der Verfremdung‘, ‚Entfremdung‘ und ‚dem Entzug‘, schließlich mit der Fremd- und Eigenzuweisung. Zugleich erscheint der Begriff verbunden mit inneren Erfahrungen, mit Körperlichkeit/Verkörperung wie auch mit Fragen der ‚Identität‘, der Identitätszuweisung, aus der heraus oft genug das Subjekt geschöpft wird, und sich dem kaum entziehen kann, und mit Fragen des Othering, welches ohne Historisierung nicht wirklich auskommen kann.

So ist Verblendung eine Vermischung von äußeren und inneren Prozessen der Subjektivierung und Subjektivität und von (verborgener) Autorität und Autorenschaft. So hat Verblendung außerdem noch eine weitere körperliche Seite, außer der, die mit den Augen und dem Blick zusammenhängt. Diese andere körperliche Seite hängt sich an der ‚Haut‘ auf, fällt mit dem Auge zusammen, ohne direkt mit beiden zu tun zu haben, und bezeichnet dabei eine Biopolitik, nämlich die Etablierung und sublimale Effektivität der Konzepte ‚Rasse‘ und *class* wie auch des ‚Geschlechts‘.

Schließlich aber kann Verblendung etwas Grundsätzlicheres meinen, das wiederum der Idee des Geheimnisses bei Derrida nahekommt. Dies wäre eine Verblendung als die Ausgangsbasis und Grundlage jeden Austausches in der Relation zwischen den Dingen, nicht nur im Sinne einer Vermischung und ‚Selbsterfahrung‘, sondern im Sinne des sprachbedingten Aufschubs von Bedeutungen per se; nicht wiederum um ‚nur‘ unendliche Bedeutungsgebung zu signalisieren, sondern um eine doppelte Struktur von *deuten* und *Bedeutung annehmen*, aufzuzeigen, nämlich die Frage von (Definitions-)Macht, die aber ebenfalls nie zu einem Ende kommen kann. Ähnlich wie andere Begriffe Derridas, wie der der Spur, wird der Begriff ‚Marranität‘, in dieser obigen Zusammensetzung (oder Zerstücklung) als ein spektraler Begriff gefasst, der das

¹⁶ Gayatri Chakravorty Spivak: „Three Women’s Text and Circumfession“. *Postcolonialism & Autobiography*. Hg. Michelle Cliff/David Dabydeen/Opal Palmer Adisa. Amsterdam: Rodopi B.V. Editions 1998. S: 7-22, hier S. 8. Zu Derridas ‚Marrano‘ gehört unweigerlich auch die Frage von Echo und ‚Mutter-Liebe‘, eine Fortschreibung im Namen der Mutter, einen Weg Derridas, den Spivak, in ihrem schönen, sensiblen Lesen, noch psychoanalytischer und literarischer Texte, hier vorwegnimmt und entlang derer sie auch weitere „Marran@s“ aus dem Unverborgenem ihrer Sprachen schreibend (ver-)folgt und ent-deckt.

Zeiträumliche transzendiert und dabei unterschiedlich gestaltet sein kann, und in dem doch das ‚Geheimnis‘ seines ‚Selbst‘ es unverfügbar macht und der Macht(-zugehörigkeit) und ihrer Platzierung entzieht.¹⁷

Es sind diese vielfältigen Verblendungsspuren, die die beiden Romane *Die Jüdische Mutter* (1965) und *Beloved* (1987) besprechen und dabei Wege eröffnen, die aus einer fixierenden Verdichtung auch hinausweisen. Ich lese diese beiden Romane hier so, dass sie aus einem *double consciousness* heraus, welche wohl einer *marranitären* Erfahrung im weitesten Sinne eingeschrieben bleibt, Unverborgenheiten und ungeheime ‚Geheimnisse‘ als Leerstellen zu Tage bringen, indem sie die Struktur von historisch gewachsenen soziopolitischen Verblendungen poetisch verhandeln, und vielleicht auch darüber hinaus, auf eine Öffnung des *humanistischen* Denkens und seiner Vorstellungskraft weisen.¹⁸

¹⁷ Es gibt einige Arbeiten, die auf einen solchen Zusammenhang hinweisen, siehe beispielsweise Emilie Kutash: „Jacques Derrida – The Double Liminality of a Philosophical Marrano“. *Religions* 10,68 (2019): S. 1-12. Es ist allerdings die Frage, ob eine Fremdbezeichnung die gleiche Wirkung hat oder eher ein Schimpfwort oder verletzendes Anrufung wiederholen hilft; wenn Derrida sich als ‚Marrano‘ bezeichnet, ist das etwas anderes, als wenn er als ‚Philosophical Marrano‘ bezeichnet wird, da dies ja gerade eines der (desqualifizierenden) Vorwürfe zuweilen an ihn sind, im Versuch, seine Ansätze nicht ernst zu nehmen und ‚den Marrano‘-Vorwurf unbenannt bereits in sich tragen. Derridas Selbstbezeichnung mag, in der Tat, genau gegen diese Vorwürfe widerständig anschreiben wollen, indem er sie in dem Begriff aufnimmt, umkehrt, und dem Begriff eine andere Bedeutung gibt. Diese eher traditionelle Verwendung kommt bei Kutash etwa zum Ausdruck, wenn sie sagt: „As a Marrano he is outside of all the constraints of a language *not his own*, a culture *that is alien* and a *‘faith’ free of a publicly endorsed religion*.“ S. 68; Hervorhebungen von mir.

¹⁸ Dalia Kandiyoti schlägt vor, die Figur des ‚*marrane*‘ - wegen der derogativen Bedeutung des Begriffs, spricht Kandiyoti von *Conversos* - als eine Art Analysekategorie in der Literaturwissenschaft zu benutzen, welche „parses the consequences, implications, and forms of reviving the past in literary writing“, um „other, overlapping stories of conquest, exiles and solidarities“ zu erkunden. Siehe dies.: *The Converso’s Return – Conversation and Sephardic History in Contemporary Literature and Culture*. Stanford: Stanford University Press 2020. Dies macht für mich nur Sinn, wenn Derridas Begriff durch die erwähnten Zugänge von W.E.B du Bois und Sejourner Truths Erweiterung findet, und darüber hinaus weitergedacht wird, wenn die Theoretisierung also selbst auch reflektiert wird, so dass kein Formalismus und keine Verdinglichung des Begriffs dabei entstehen kann, da der Begriff sonst seine Spektralität verlieren könnte. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch Sarah Phillips Casteel, wenn sie die identifikatorischen und überlappenden Elemente der gewaltigen, historischen Formen von Othering als literarische Schnittorte liest, denn als verfeindete und streitgegenständliche Phänomene, siehe dies.: „Sephardism and Marranism in Native American Fiction of the Quincentenary“. *MELUS* 37, 2 (2012): S. 59-81. Der Ansatz Agata Bielik-Robson von ‚philosophical Marranism‘ zu sprechen, erscheint mir dagegen als problematisch, erstens weil Derrida in eine Bedeutungsebene dabei rutscht, die die traditionelle Bezeichnung des ‚Marranos‘ von Betrügerischem und Halunken widerspiegelt, statt sie zu widerlegen, und so auch anti-Semitische Züge weiterträgt. Andererseits würde dadurch die historisch markierte Bezeichnung des ‚Marranen‘ als nicht-identitär andere Ansätze und Marginalisierungen, etwa aufgrund von Schwarzsein, entweder überschreiben oder unsichtbar machen, was nicht in Derridas Sinne sein, und außerdem andere (Geschichten) verletzen mag. Vgl. Agatha Bielik-Robson: *Jewish Cryptothologies of Late Modernity – Philosophical Marranos*. New York: Routledge 2014, ebenso

Leben – Liebe – Tod – (Un)Recht – Wiederkehr

*“Well, it has become a little bit more clear to me, a year after *Beloved*, what perhaps, in very personal terms, the book has substituted for. There is no place you or I can go, to think about or not think about, to summon the presences of, or recollect the absences of slaves; nothing that reminds us of the ones who made the journey and of those who did not make it. There is no suitable memorial or plaque or wreath or wall or park or skyscraper lobby. There’s no 300-foot tower. There’s no small bench by the road. I was finishing the story, transfiguring and disseminating the haunting with which the book begins. Yes, I was doing that; but I was also doing something more. I think I was pleading for that wall or that bench or that tower or that tree when I wrote the final words.”¹⁹*

*“[...] So steh ich,weisend, was mir widerfuhr;
Denn harte Lauge hat es wohl gebleicht,
Doch keine hat es gänzlich ausgespült.
So ruf ich dich. Mein Ruf ist dünn und leicht.
Du hörst, was spricht. Vernimmst du auch, was fühlt?”²⁰*

Wie die Zitate oben zeigen mögen, scheinen die beiden Romane zueinander zu sprechen und der Welt hinaus, und einander unterschiedliche Facetten ähnlichen Leids mitzuteilen, und einen Raum jenseits ihrer Texte zu eröffnen, ohne einander zu begrenzen. Was wichtig ist für mich, ist das in diesem Nebeneinanderstellen, ein Dialog, wie von selbst, im Schatten der Wörter, sich zu ereignen beginnt.

dies., “Derrida’s Umbrapolitics – Marrano ‘living together’”. *Eidos* 4,4 (2020): S. 63-82, und dies., “The Marrano God - Abstraction, Messianicity, and Retreat in Derrida’s ‘Faith and Knowledge’”. *Religions*, 10,22 (2019): S. 1-23. Vgl. kritisch hierzu auch Geoffrey Bennington: “Afterword”. *The Marrano Specter – Derrida and Hispanism*. Hg. Erin Graff Zivin. New York: Fordham University Press 2018. S. 153-155.

¹⁹ Toni Morrison: “A Bench by the Road”, *Unitarian Universalist* 8/11 (2008) (<https://www.uuworld.org/articles/a-bench-by-road?n=>) [letzter Zugriff: 22.10.2021]. Der Text stellt die Rede Morrisons anlässlich des Frederic G. Melcher Book Awards dar. Inspiriert von dieser Rede hat die Toni Morrison Gesellschaft seitdem Sitzbänke in öffentlichen, historisch wichtigen Plätzen als Gedenkstätte an die Opfer der Versklavung installiert.

²⁰ Dies sind die Endstrophen des Gedichts *Die Dichterin* von Gertrud Kolmar, siehe dies.: *Gedichte*. hrsg. v. Hahn, Ulla. München: Bibliothek Suhrkamp Verlag [1983] 2020. S. 10.

Marthas Verblendungen

Gertrud Kolmar, geboren 1894 in Berlin, wurde 1943 in Auschwitz ermordet. Obwohl sie zu Lebzeiten und lange nach der Shoah unbekannt blieb, gilt sie heute, mit ihrer unnachahmlichen lyrischen Prosa, als einer der bedeutendsten deutschsprachigen Lyrikerinnen und Schriftstellerinnen. Sie schrieb *Die jüdische Mutter* ihren einzigen, längeren Roman, zwischen 1930-31, mit dem beginnenden, faschistischen Nationalsozialismus, in Berlin, wo der Roman auch spielt. Er wurde erst 1965 veröffentlicht. *Die jüdische Mutter* handelt von einer selbständigen, alleinerziehenden Frau, jüdischer Herkunft, die, ihre fünfjährige Tochter, nachdem diese brutal vergewaltigt wird, durch Gift ermordet, um sie vor Schmerzen und noch kommender Gefahr, Kummer, körperlicher Markierung und gesellschaftlichem Ausschluss zu schützen. Dieser Weg ist jedoch eine unvorhergesehene Reise der Protagonistin. Und doch wird von Anfang, lange vor der zweifachen Tragödie, mitgeteilt, dass „Martha“, „die dunkle Frau“, als nahezu mittellose Woman of Color, bald verwitwet, in vielerlei Hinsicht, „unsicher auf der Welt“ stand (Kolmar 2003: 10, 21). Es sind jedoch die Verblendungen, die die unsichere und ungewisse gesellschaftspolitische Stellung im Leben der Protagonistin im Außen erst produzieren. Eindrucksvoll und poetisch lässt der Text Formen von antisemitischer, rassistischer, sexistischer und klassistischer Ausgrenzung nahezu ‚schön‘ erklingen, wodurch die Grausamkeit der Geschehnisse noch deutlicher zum Tragen kommen.

So wird im Roman der ‚Glaube‘ der Protagonistin, die nicht mal ihr Glaube im engen Sinne ist, sondern mit der eine *Ab-Stammung*, eine ‚Herkunft‘ verbunden wird, zu ihrer ‚Haut‘. Die Haut verwandelt sich in eine Schreiboberfläche, in der historisch-diskursiv gewachsene Verblendungen von Rassisierungsprozessen und Antisemitismen eingeschrieben bleiben. Die Haut wird dabei zum sinnlichen, erotischen Organ von Lust und Unlust dieses kolonisierenden Blickes, der Anziehung und ‚seltsame‘, abstoßende Andersheit zugleich²¹ aus einer hier christlich geprägten gojnormen²², dominanten Sicht fasst:

²¹ Vgl. zum Bild der weiblichen jüdischen Sexualität Monika Shafi: ‚Mein Ruf ist dünn und leicht‘- Zur Weiblichkeitsdarstellung in Gertrud Kolmars Zyklus ‚Weibliches Bildnis‘. *The Germanic Review* 66,2 (1991). S. 81-88.

²² Der Begriff Gojnormativität wurde von Judith Coffey und Vivien Laumann in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Formen des Ausschlusses und der Besprechung des ‚Jüdischen‘ in nicht-jüdischen, dominanten Diskursen eingeführt. Ähnlich wie der Begriff der Hetero- oder Cis-Normativität, soll die Kritik der Gojnormativität als eine intervenierende Benennung verstanden werden, um „gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den Blick zu nehmen und die

Sie ließ ihren Glauben doch nicht. Denn er war ihr nicht angezogen so wie ein Kleid, das man auswachsen oder verschleifen und leichthin abwerfen kann, sondern war mit ihr geworden wie eine Haut, verwundbar, doch unverlierbar, unlöslich. (Kolmar 2003:19)

Es ist ihre verwundbare Haut, die eine Grenze nach außen, an der Naht zur Eigen- und Fremdwahrnehmung, zur Nähe und Distanz, zur Fläche intim gewordener, innerer und äußerer Auseinandersetzungen markiert. Der ‚Glaube‘ dringt über die andere, anziehende Haut noch tiefer in den Körper ein, wird zum ‚Blut‘ und zur seelischen ‚Seltsamkeit‘, weiß die heterodiegetische Erzählperspektive zu erzählen:

Die Enttäuschung kam bald [...]. Es war ein Seltsames da, ein Fremdes, etwas...er suchte den Namen dafür. Dies vielleicht, daß sie aus anderem Blut, daß sie Jüdin war. Sie hatte aber die Sitten und Bräuche ihrer Ahnen nicht mitgebracht, sie feierte keinen Freitagabend und dachte niemals daran, in den Tempel zu gehen. (Kolmar 2003:19)

Die seltsamen Formen des Othering werden im eingeschriebenen Machtgefälle zu ‚Sitten und Bräuchen‘ der (kolonisierten) Anderen im verfremdenden Blick, der eifrig *andere* Gebetszeiten und ‚Tempel‘ festhält und sieht. Die doppelsehende und doppelwissende Erzählperspektive jedoch kennt genauestens die widerständige Selbst-werdung der Anderen, die solcherlei Verblendungen in *ihr* evozieren:

Die schwangere Frau stand still vor einem Wäschegeschäft, betrachtete einen Augenblick die zierlichen Kinderröcke und -jäckchen. Er nickte zum Schaufender hin: „Das da, das wäre ein nettes Kleidchen – wenn unsers ein Mädels wird – ein Taufkleidchen...“ Sie drehte sich, wendete schwerfällig sich nach ihm um und sprach wie in unangemessenem Erstaunen: „Taufkleidchen? Unsere Kinder werden doch nicht getauft?“ Er murmelte: „Ich dachte...“ Sie entgegnete ruhig: „Du hattest mir etwas versprochen, das weißt du.“ (Kolmar 2003: 19-20)

Nicht nur ist es die Taufe, vor der die Protagonistin sich und ihr Kind beschützen will, um sich selbst doch noch bleiben zu können, und gegen das Untergehen und das ausgelöscht werden zu kämpfen; es geht auch um ein Versprechen, eine Liebesbekundung, die stillschweigend, umgangen wird und ihren Wert damit verliert; ein verflochtener schmerzhafter Vorgang, der trotz der Schwere ihres schwangeren Körpers, sie sich zu ihm umdrehen lässt, um das Versprechen im erneuten Blickkontakt nochmals zu signieren, und es nicht (mit sich) geschehen zu lassen. „Sie siegte. Seine Eltern waren empört.“ (Kolmar 2003: 20)

Auf der Erzählebene schützt dieses doppelte Bewusstsein, eine ständige Auseinandersetzung und Kampf mit dem marginalisierenden, pathologisierenden Blick,

vermeintliche Selbstverständlichkeit der Norm zu hinterfragen, und dabei „eine jüdische Perspektive“ mit einem hebräischen-jiddischen Wort zu benennen. Vgl. dies.: Gojnormativität – Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen. Berlin: Verbrecher Verlag 2021, S. 55-56.

die Protagonistin vor dem Bild und der Subjektposition, die ihr im dominanten Repräsentationsregime angeboten wird. Sie ist weder bereit eine Opferrolle zu akzeptieren, noch lässt sie die Diskurse unangetastet und als legitim gelten. Vielmehr wird die Andersbehandlung mit dem alten Archivwissen um Formen des Othering, die mit dem Judentum verbunden werden, mit geübter Leichtigkeit der kritischen Prüfung unterworfen, und als rassifizierende Formen ad acta gelegt. Statt sie in direkter Weise bestimmen zu lassen, wird im Mikrokosmos des Alltags, im wissenden *Geheimen*, heimischen Biotop, anders verfahren; so ist Martha bestrebt ihrem Kind selbst ein Bild des Judentums nahezubringen, statt dies der offiziellen, voreingenommenen Schule zu überlassen: „Sie hatte bisweilen daran gedacht: ihr Kind sollte seinen Glauben daheim, nicht in der Schule empfangen. Sie selbst wollte Lehrerin sein.“ (Kolmar 2003: 84)

Mit der Heirat in eine christlich-deutsch geprägte Familie, wird aus Martha *Jodassohn Martha Wolg*. (Kolmar 2003: 18) Der jüdische Bezug und die jüdische Herkunft, die Familie, und mit ihr Wärme, aber auch Erfahrungen der Marginalisierung, die im Namen anklingen, werden in eine Verwandlung überführt, die nicht nur den Namen zu betreffen scheint, sondern etwas Unheimliches anderes darstellt, das aber zugleich auch etwas Ermächtigendes an sich hat. *Wolg* steht auch für die Verwandlung in eine *einsame Wölfin*, die in ein Wolfsrudel eintritt und sich hier behaupten muss, und die lernen muss, sich zu wehren und durchzubeißen. Das ambivalente, tierisch-leidenschaftliche, fürsorgliche Bild der Wölfin trägt sich weiter im Mutterbild der erzählpoetischen Stimme und der hingebungsvollen Selbst-Aufgabe der Protagonistin. Als Wölfinmutter kümmert sie sich inbrünstig (und allein) um das Wohl ihres Kindes:

Martha brachte das Kind zur Welt und stürzte sich drauf, einer hungrigen Wölfin gleich, wie die Schwiegereltern das nannten. Es war ja ihr Kind, nur das ihre. Als hätte bei seinem Entstehen des Vaters Helle mit dem Dunkel der Mutter gekämpft und ihr Finsteres hätte sein Lichtes zuletzt erschlagen und aufgeessen. (Kolmar 2003: 20)

Formen des Othering, die Martha, nicht nur in Bezug auf sich selbst, sondern auch bezogen auf ihr Baby erleben muss werden festgehalten, und es wird von ihnen in kritischer und distanzierter Vertrautheit berichtet. Die wissende, auktoriale Erzählstimme berichtet von dem biologisierten Kampf der im rassistischen Bild von ‚dominierenden Genen, auftaucht, und als ‚Beweisstück‘ für ‚Vorsicht‘ im Umgang mit ihnen‘ herangetragen wird. In dieser Berichtstimme wird jedoch zugleich eine transparent gemachte und normalisierte Gesellschaftsstimme erkennbar markiert, und die gesellschaftspolitische Verblendung aus einer Position der Marginalisierung deutlich gemacht; das gilt auch für die

Verfremdung des Kindes, das in rassistischer und rassisierender Manier, aufgrund seines ‚dunklen‘ Aussehens, *ihr* zugeschrieben, und mit Anderswoheit im Versuch der Verfremdung und gleichzeitig der nationalistischen, christlich-geprägten, dominanten Selbst-Beschreibung enggeführt; die Andersheit wird dabei auch in eine sinnliche Ästhetisierung und gleichzeitiger Exotisierung von Körperlichkeit eingeschrieben, welche ebenfalls nicht nur auf Martha, sondern auch auf ihr Kind als Formen des Othing übertragen werden: „Ursulas Auge und Haar waren nächtig, die Haut war gelblich, fast braun, klang tiefer noch als der Elfenbeinton im mütterlichen Gesicht“ (Kolmar 2003:21).

Doch diese Form des Othing wird nicht nur auf der Oberfläche ‚des Sehens‘, des vermeintlichen Erkennens im Konfigurationssystem des Repräsentationsregimes betrieben. Vielmehr wird das ausgesetzte, angeblich ‚fremde‘ Andere, in der Verblendung der eigenen Aggression, zugleich zur Gefahr. Die Bedrohung des normalisierten, dominierenden Blickes wird auf das Andere übertragen. Es ist jedoch die Erzählstimme dieses doppelten Blickes, die aus einem marginalisierten und feminin-erlebten, gegenderten *double consciousness* von der ‚marranitären‘ Gestaltgebung erzählt und sie in den Text *einblendet* ohne sich der Verblendung anzupassen. *Sie* weiß und erkennt, wie auch die Protagonistin selbst, sogleich, wie sie auf eine rassisierte Herkunft reduziert wird, und wie daraus angebliches ‚Wissen‘ über ‚sie‘ abgeleitet wird. Als „Jüdin“ wird sie zur ‚Tiermutter‘ ‚mit unheimlich flackerndem Blick‘ und parallel zu anderen kolonisierenden Bildern des Anderen (in Übersee), zur ‚Wilden‘, die der zivilisierte Ehemann „gewaltsam im Käfig hielt, die nur trachtete auszubrechen“ (Kolmar 2003: 21).²³ In diesem Bild, im dem die Erzählstimme, den Herrschaftsblick festhält, sind nicht nur der Antisemitismus und der Rassismus sichtbar, sondern auch der Widerstand gegen die Versuche der Fixierung. Das Andere, die Andere in diesem Fall, weiß, dass sie ausbrechen wird. Sie lässt sich nicht von diesem System verblenden, sondern schützt vielmehr in der Verblendung der Prosa ihre Macht, über sich selbst, wie auch über den kolonisierenden Diskurs, ihr Wissen darum. All dies gibt die Erzählstimme in der Kunst der prosaischen Stimme und der Poetologie der Verblendung, die sie tragen, eben nicht preis; vielmehr stellt sie den marginalisierenden Diskurs durch ein Zurückschauen und Benennen seiner tendenziösen Intention bloß.

²³ Vgl. zur ambivalenten Rolle von ‚Andersheit‘ im Roman, Monika Shafi: Gertrud Kolmar – Eine Einführung in das Werk, München 1995, sowie Agnietzka Hudzik: „Unsäglichkeit und Ambivalenz – Anmerkungen zu Gertrud Kolmars *Die jüdische Mutter*“. *PhilN* 69 (2014), S. 20-50, hier: S. 36ff.

Obwohl Martha, nach dem Tod ihres Mannes, mit der unfreiwilligen Starthilfe ihres Schwiegervaters, der aus so etwas wie einem Rest von Verantwortungsgefühl und der Angst vor gesellschaftlichem Gesichtsverlust und Tratsch herrührt, „[d]ie alten Wolgs liebten sie nicht“ (Kolmar 2003: 22), einer selbständigen, kreativen Karriere als *Tierfotografin* nachgehen kann, wird das verhaltene Glück jäh zerstört, durch den brutalen, sexuellen Missbrauch, der an ihrem Kind begangen wird, und den kleinen Körper zu einer Wunde entstellt. Diesen Schmerz zu fühlen und zu sehen, kann Martha nicht mehr ertragen. Er markiert einen Bruch, der scheinbar bereits jenseits der Grenze des schon ertragenen, zugemuteten Leids liegt. Sie will ihr Kind – und sich selbst – davon um jeden Preis befreit wissen, und sei es durch den Tod als Erlösung. Von einer grenzenlosen, ungeschmückten, hilflosen Liebe und Sorge angeleitet, löscht sie das Leiden ihres Kindes, sein Leben schließlich aus. Das Gift, das sie ihm in ihrer verzweifelten Einsamkeit gibt, als würde der Roman auf eine kühne Weise, jenseits des Schmerzes, Derridas Pharmakon vorwegnehmen, wird als seelische Medizin und körperliches Heilmittel eingesetzt; der Schutz vor der Gesellschaft wie vor den Schmerzen, die diese einem weiblichen Leben und Körper zufügen kann, wird im Tod ihrer Tochter gesucht, und in eine schonungslose, geradezu selbstverstümmelnde und dabei ruhige Beobachtungspflicht der heterodiegetischen Erzählperspektive übersetzt. Die Erzählstimme bleibt bar aller Verblendung und allzu genau und hält die Lesenden wissend oder vielleicht auch aus der ‚Unschuld‘ des eigenen Erlebens heraus, absichtslos, in der Position der Zeugenschaft, um das Bild auszuhalten, den Schmerz mit zu (er-)tragen. Dabei muss sich die Erzählstimme abspalten, um die scheinbare Kälte der Mutter fast angewidert zu verfolgen, um davon berichten zu können, und doch nah an Urs bleiben, um vom doppelten Leid, und der doppelten Verblendung, welchem sie ausgesetzt bleibt, berichten zu können: „Die ersten Schlucke rutschten ihm sänftlich hinab, ohne Schwierigkeiten. Dann wand es sich, drehte das Köpfchen. Da hielt es die Mutter gewaltsam fest, und flößte den Trank ihm ein. Es stöhnte wehrte sich matt“²⁴ (Kolmar

²⁴ Martha ist dabei durchaus uneinig mit sich, erinnert sich einerseits an abfällige Bemerkungen, Tuscheleien und Verheimlichungen, hinter dem Rücken von Frauen, Erinnerungen, die sie anspornen zur Tat, und noch im Krankenhaus, hofft sie darauf entdeckt und aufgehalten zu werden. In diesem ambivalenten, mit sich kämpfenden, nach einem ‚Ausgleich‘, einer ‚Balance‘, einem ‚Weg‘ suchenden Protagonistin, muss auch ihre abfälligen Bemerkungen zu Transsexualität und Homosexualität gelesen werden, die nach einem Einklang suchen, zwischen einem archaischen, vielleicht eher biblisch-jüdischem Bild und dem einer modernen Frau jüdischer Herkunft; sie sind als solche vor allem gegen sie selbst gerichtet. Siehe dazu Florian Krobb:

2003:71). Aber Marthas geschwächtes Kind, dem sie, wie in trunkener Absurdität, die die Ebene irren Schmerzes, noch unterstreicht, einen glänzenden Ball, den es schon immer haben wollte, in die Brust drückt, kann sich nicht mehr wirklich gegen ihre Mutter, die zugleich bereits andere Gesellschaftsregime über den weiblichen und erst noch werdenden weiblichen Körper verkörpert, wehren. Es muss bevor es stirbt, eine zweifache Gewalt erleben, in gewissem Sinne, beides Mal aus Verblendungen der Bedeutungen von ‚Liebe‘ heraus, selbst scheinbar ein verblendendes Pharmakon.

Die verrückte und verrückende Entscheidung, die Martha im Leben begeht, überschreitet jegliches Nachsinnen zum Pharmakon, das Medizin und Gift sein soll, und verwandelt sich stattdessen in ein anderes, verschwiegenes und schweigendes, toxisches Geheimnis, das aus den gesellschaftlichen Wahrheitsregimen auf sie zurückwirkt. Sie kann es weder hüten noch kann sie es vergessen. Es strahlt geisterhaft in seinen verdoppelten, unaussprechbaren und mannigfaltigen Bedeutungen, als Spur über sich hinaus in ihren Körper und Geist hindurch und nistet sich fest in sie ein. Martha lebt und die Tat und Zweifel, echaen in ihr in allem nach, eine Grenze ist überschritten, der vorherige Zustand (zumindest in diesem Leben) unwiederbringlich vorbei. Der Haltlosigkeit und Zerstreuung, in die ihr Leben sich verwandelt hat, nachdem sie auch so sehr versucht hatte, es in der Marginalisierung zusammen zu halten und ihm Gestalt zu geben, gibt sie schließlich nach und stirbt noch vor ihrem eigentlichen Tod:

Sie konnte sich endlich doch nicht wahren und lag in der Felsentiefe nun schon, stumm, mit zerschmetterten Gliedern. Tot. Was hatte Sie noch? Nichts: ein paar Brocken hartes Papier, das zerstückelte Bild ihres Kindes. Sie hatte Ursa getötet...Was noch? Nichts: nicht einmal mehr diese wehre, unselige Glut. Die Liebe zum Manne, die Not, ihre Brunst, schien, wie von der nächtlichen Kälte berührt, erfroren und abgesunken. Sie stand vor dem eisernen Tor. Sie stieß es nicht auf. (Kolmar 2003: 189)

Das harte ‚Papier‘ statt Brot des Lebens, das vielleicht als die lebenswerte Kunst des Schreibens oder des *Foto-graphierens*, das als fliehender Versuch das Leben festzuhalten, gelesen werden mag, reicht nicht mehr aus, um die Glieder wieder zusammen zu setzen, das Echo der Leere, das sie heimgesucht hat und in ihr als Lebensform und Spur des Überlebens, spukt, scheint endgültig zu groß. Dieses Echo beginnt aber nicht mit der Gräueltat der Vergewaltigung an ihrer Tochter, und sie beginnt nicht mit dem Mord; vielmehr scheint sie und erscheint sie als ‚die Andere‘ von Anfang an darin eingebettet; es ist die quasi Erscheinung der Anderen, die prismatisch aus ihr und später *ihrer* Tochter

“Rupture and Dissolution - Gertrud Kolmar’s Prose Works and Modernity”. *Leo Baeck Institute Year Book* 63 (2018), S. 83-99, hier: S. 93.

herausscheint als bildete sie Derridas nicht-benannte, vergessene?, ewige Andere, ‚marran@‘. Sie scheint quer zu liegen zum spanischen Schimpfwort, und stattdessen als der transzendierende, transportierende, ruhelos wandernde, bewegliche Schatten wieder zu erscheinen, welche Derridas ‚marrane‘ als weitere Verblendung hinterfragt:

„Martha Jodassohn kam mit den Eltern aus einer kleinen westposenschen Stadt, mochte sie Bombst oder Meseritz heißen [...]“, die gewollt und ungewollt zugleich bleibt, der Lustökonomie und den Ansprüchen über ihren Körper ausgesetzt: „Sie paßte ihm als Jüdin schlecht und als unbemittelte Jüdin schon gar nicht“, „er nannte sie lächelnd Vesuv oder Ätna und Krakatau, weil ihre Umarmungen den Ausbrüchen scheinbar ruhigen, heimlich glimmenden Kraters glich“, „Und das Wesen, das er bei Tage kannte, bedrückte und langweilte ihn“ (Kolmar 2003: 15, 16, 18-19); all das andere, ‚Marranitäre‘, ist hier markiert durch die ‚andere Herkunft‘, die über Zeit und Raum weit hinaus einhergeht mit unterschiedlichen Formen cis-normativen, norm-alisierten maskulinen körperlichen Begehrens einerseits und des intersektional zusammenfallenden gesellschaftlichen Ausschlusses andererseits; es ist die Mittellosigkeit, die Sprachlosigkeit, der sie, so gut es ihr möglich ist, entgegen wirkt, „sie fegte wortkarg die Stuben, saß an der Nähmaschine, vertrieb ihre freie Zeit mit einem Buch oder ging ein, zwei Stunden ganz allein durch entferntere Straßen spazieren“ (Kolmar 2003: 15). In dieser verblendenden Erzählprosa, die Einsamkeit als Spur der Marginalisierung erscheinen lässt, wird ein stiller, alltäglicher Mikrokampf sichtbar, der die äußeren Fronten in einem Milieu, darstellt, in dem sie den Rand markiert und zugleich, als Abgrenzung, die brutale Norm unsichtbar wiedererscheinen lässt.

Und doch bricht das Bild im Roman an seinen Rändern wieder auf. Der Text fügt sich nicht einem festgefügtten, dichotomen Bild; vielmehr wird einer anderen Verbildlichung Platz gemacht, die auch ein Herausbrechen aus Systemen der Verblendung zulässt, und dabei ein eingesessenes (Mit-)Gefühl verkörpert, eingemeißelt im Bild ‚der Mutter‘ als Gegenkraft und Widerstand, welches ebenso spektralhaft in den Text hinein- und aus ihm herausstrahlt: „Frau Beucker rumpelte ihr entgegen; sie wußte von Elschen genug. ‚Ich hab‘ auch schon überall ‚rumgefragt‘, berichtete sie, ‚aber leider...‘ Und diese alte verhutzelte Mutter streichelte der jüngeren starken mitfühlend den Arm“ (Kolmar 2003: 30). Frau Buecker, Marthas Flurnachbarin allerdings verkörpert nicht ganz eine dominante Sicht. Auch sie ist markiert und kennt Verlust und Marginalisierung. Ihre Enkelin Elsa, Ursas Freundin, ist von einer be*Hinderung körperlich geprägt (Kolmar

2003: 22-23). Diese Marginalisierung stattet sie aber auch mit einem anderen empowernden Wissen und einer anderen befähigenden Kompetenz aus, aus der heraus sie Martha anders, unvoreingenommen, begegnen kann. Frau Buecker solidarisiert sich, ohne es zu wissen, oder bestimmte Absicht, in dem geradezu heterotopischen Verhandlungsraum die diese soziopolitische Positionalisierung, jenseits von reglementierten Verblendungen eröffnet, mit Martha und ihrem Schmerz. Damit ist im Roman als stiller Wegweiser die Möglichkeit des Findens einer anderen Welt der Begegnungen beschildert, der zumindest begehbar in Sichtweite erscheint – und jenseits von Verblendungen zu existieren scheint.

Für Martha selbst, ist diese Welt jedoch nicht mehr erreichbar. Als das, was sie dennoch schon müde ins Wirken gebracht hat, zu Scherben zerbricht, bleibt der Tod als die Stätte des Anderen schlechthin, als Ursas Stätte, als einziges übrig, dem sich Martha schließlich allein (-gelassen), fast freudig, zumindest ruhig, hingibt: „Sie neigte sich, glitt hinab. Wasser scholl. Die Spree tat sich zu und rann weiter.“ (Kolmar 2003: 191) Das fließende Wasser steht dabei wohl nicht nur für den dahintragenden, erlösenden Tod und für Gleichgültigkeit in einer Welt, in der sie schon immer am falschen Ort zu sein schien, sondern auch für kommendes Leben, für tröstlich Wiederkehrendes, für einen neuen Versuch, zu anderen Zeiten, an anderen ‚Ufern‘.

Das Kind markiert auf einer symbolischen Ebene die Figuration der Unantastbarkeit, des ‚Geheimnisses‘, das die Andere bleibt und für sich bewahren kann als die Unantastbarkeit ihrer Würde, jenseits aller Gewalt und jenseits allen (sexuellen) Missbrauchs, ein Jenseits, das wiederum durch die Bereitschaft signifiziert ist, die den Tod des Liebsten und seiner absoluten Verwahrung jenseits allen Wissens, *will*, um es in der Sicherheit zu wiegen, in der es vor Angriffen und Verletzungen unberührt bleiben kann: Eine Verblendung, die nach den Grenzen von Recht und Unrecht, ihren Anfängen und Verfangenschaften nicht nur fragt, sondern sie auf der literarischen Bühne ins Werk setzt und erschütternd ins Wanken bringt.

Am Schluss deutet der Roman dann einen Sinn von Gerechtigkeit an, der das Geheimnis, in dem die implizierten Lesenden bis zu einem gewissen Grad eingeweiht sein mögen, weiter in sich trägt. Er regt damit eine Lesart der Hoffnung über den Text hinaus an, die die Frage nach Vergeltung und Recht und Unrecht in ein Anderes zu übermitteln scheint,

und die indirekt im Roman verhandelten Begriffe doch auch zugleich in Frage stellt; es wird eine Zeitungsannonce zitiert, ein Politikum, das den Wunsch *nach* Glauben *an* und die Hoffnung *auf* so etwas wie ‚Gerechtigkeit‘ in eine Wirklichkeit zu überführen beginnt – und die Frage, ob es sie wirklich geben kann, wenn sie zur Wirklichkeit sich zu ballen scheint. In dem Zeitungsartikel wird vom Unfall eines jungen Mannes berichtet, der von einem Laster erfasst wird, und im Krankenhaus seinen schweren Verletzungen erliegt – „What’s fair ain’t necessarily right“ echot es wie als Antwort aus *Beloved* zurück und heraus (Morrison 2016: 301).

Sethes Verblendungen

Auch in *Beloved* (1987) wird Verblendung als Effekt und Strategie verschiedener Diskurse und subjektiver Positionen intersektional verhandelt. Wie in *Die jüdische Mutter* wird dies an dem schier undiskursivierbarem Thema des Muttermordes in Zusammenhang mit innerer und äußerer Traumatisierung durch miteinander zusammenhängenden singulären und kollektiven Gewalt- und Marginalisierungserfahrungen zwischen (Un-)Sagbarem, Nicht-Darstellbarem, Unermäßigem und Unvermittelbarem aufgegriffen. Das Thema ist auch hier der Mord der Mutter an der Tochter, die zum Geist und offenem Geheimnis wird – und es bis zum Schluss bleibt. *Beloved* erzählt die Geschichte von Sethe, einer Mutter von vier Kindern, die der Versklavung und der Plantage *Sweet Home* in Georgia entflieht, um in Ohio in (verhältnismäßiger) Freiheit zu leben. Dabei wird sie vom Plantagenbesitzer gejagt. Um ihre Kinder vor der Versklavung zu schützen, will sie sie alle lieber umbringen, als sie diesen Qualen auszusetzen, und es gelingt ihr, ihr jüngstes, ihre Säuglingstochter tatsächlich zu töten, auf dessen Grab sie lediglich *Beloved* eintragen kann.²⁵

Hier ist es die Tochter, ihr Geist oder die Erinnerung an sie, die spricht, die am Ende ins Wasser eintaucht und gleichzeitig betrauert und befürchten muss, (wieder) in Vergessenheit zu geraten. Auch dieses Buch kann als ein Monument gegen ihren

²⁵ Morrisons Roman ist auf einer wahren Begebenheit begründet, der Geschichte Margret Garners aus Kentucky, die ihre Kinder töten will und ihr zwei jähriges Kind tatsächlich tötet, um sie vor der Versklavung zu bewahren, noch bevor sie als ‚entflohen‘ festgenommen werden kann. Der Name Garner taucht im Roman selbst geisterhaft auf, als der Name des relativ menschlich dargestellten Besitzers der Plantage ‚Sweet Home‘, in dem das Hauptdrama des Romans spielt. Die Garners sterben im Roman und werden durch grausame Nachfolger ersetzt. Vgl. zur Rolle von Garner im Roman Richard Perez: „The Debt of Memory - Reparations, Imagination, and History in Toni Morrison's 'Beloved'“. *Women's Studies Quarterly* 42, 1-2 (2014), S. 190-198, hier: S. 193 ff.

Wassertod, gegen das Ertränken der Thematisierung von Gewalterfahrungen von marginalisierten Kontexten, auch *in* marginalisierten, auch progressiven Kontexten verstanden werden, und gerade am Mord der Mutterfigur, umso provokanter die Aporien und die Verzweiflung dieser Kontexte eindrucksvoll be.deuten:

By and by all trace is gone, and what is forgotten is not only the footprints but the water too and what it is down there. The rest is weather. Not the breath of the disremembered and unaccounted for, but wind in the eaves, or spring ice thawing too quickly. Just weather. Certainly no clamor for a kiss. Beloved. (Morrison 2016, 324)

Während *Die jüdische Mutter* sich im Rahmen einer marginalisiert-assimilierten Welt abspielt, in der vor allem Einsamkeit und die Sprachlosigkeit der Hauptfigur im Vordergrund heraussticht, gegen eine reiche, innere (Sprach-)Welt, steht in *Beloved* die Ordnung des dominanten Diskurses und der Welt im Hintergrund²⁶; erzählt wird vielmehr von der (bitteren) Schönheit und Zusammenhalt einer internen Welt, einer anderen, *geotherten Gemeinschaft*, die durch diese veredelnde Verblendung der Not als Überlebens- und Sublimierungsstrategie, der Einsamkeit entgegenwirkt und das gefährliche und gefährdete Überleben am gesellschaftspolitischen Rand möglich erscheinen lässt, und die diese Gesellschaft auch weiter konstruiert. *Beloved* wie auch *Die jüdische Mutter* können als Romane und künstlerische Artefakte selbst in diesem Sinne verfeinernder Verblendung und komplexer Sublimierungen unterschiedlichster historischer, geistig-gesellschaftspolitischer und psychischer Schnittstellen verstanden werden, die an sich ‚Geheimnisse‘ und undarstellbar und unsagbar bleiben.²⁷

Am Ende weiß niemand, ob *Beloved*, die schöne Frau, die plötzlich auftaucht und tatsächlich *Beloved* heißt, wirklich ein Geist gewesen ist und ob sie der erwachsene Geist dieses ermordeten Kindes war, oder eine reale Person. Auch hier ist die Mutter Rächerin an einer historisch gewachsenen Gesellschaft rassistischer Ausgrenzung, in einer Weise, die sie selbst am meisten verletzt, da sie das auszulöschen sich gezwungen sieht, was sie am meisten liebt und was ihr am meisten bedeutet. Gerade darin, so könnte mit *Beloved*

²⁶ Ursula Mahlendorff bezieht die Romane explizit zueinander und sieht hier ebenfalls nicht nur Parallelen, sondern auch Formen politischen Widerspruchs und Kritik, siehe dies.: „Medea Darning Socks – German Child Abuse Fiction as Cultural Critique“. *Pacific Coast Philology* 36 (2001), S. 10-31.

²⁷ Der Politikwissenschaftler Alex Zamalin spricht in diesem Zusammenhang von ‚social assistance‘ in einer afrikanisch-amerikanischen Gesellschaft, ein Konzept, das er aus dem Roman herausliest und für instruktiv hält für die Modellentwicklung von Formen sozialer Unterstützung. Der Roman wird so als philosophisch-theoretischer Text und politische Theorie gelesen und für weitere Überlegungen herangezogen. Vgl. ders., „Beloved Citizens – Toni Morrison’s ‚Beloved‘ - Racial Inequality, and American Public Policy“. *Women’s Studies Quarterly* 42,1-2 (2014): S. 205-211.

gehofft werden, und mag das Unsagbare zwischen den Zeilen lauten, zeigen sich die verblendeten, unfassbaren Gräueltaten einer Gesellschaft. Doch, auch diese Verblendung zeigt *Beloved* in impliziter Weise: Es ist im Buch nicht die Gesellschaft, die angeprangert wird; vielmehr steht weiterhin die Mutter und ihre Tat im Vordergrund. *Beloved* wie *Die Jüdische Mutter* können als Romane, so als doppelt intervenierende gesellschaftspolitische, kritisch-künstlerische Verblendungen angesehen werden, die diskursiv Anklage, Beweggrund, und Abgrund symbolisieren und die Ohnmacht der ‚Mutter‘(-rolle) hinterfragen:²⁸ „Milk is all I ever had“ (Morrison 2016: 187) sagt die Protagonistin Sethe. Sie findet sonst keine Sprache, um über den Liebesmord an ihrem Kind zu sprechen, das sie vor der Versklavung mit all seiner Gewalt und seinem Missbrauch zu schützen versuchte. Nichtsdestotrotz lässt *Beloved* das Kind, dem diese zweifache Gewalt angetan wurde, sprechen. Das Kind, *Beloved*, scheint als erwachsener Geist, im Leben der Mutter aufzutauchen, und sie, nicht nur psychisch heimzusuchen, sondern auch in dem sie in das Leben der Mutter massiv eingreift und es zu verändern versucht, während die Mutter dies nahezu verständnisvoll, zugewandt, zulässt, auch wenn es sie an ihre Grenzen bringt, da das jähe Schicksal ihrer Tochter sie nicht loslässt und immer noch mitnimmt und verfolgt. Sie ist nicht bereit, das spukende Haus, *ihr* Biotop mit samt seiner Tragik und seinem Geheimnis zu verlassen. Auch diese Tragödie ist das, was ihr Leben ausmacht und auch schmückt (Morrison 2016: 190ff., 26-27). Milch ist der rote Faden ihrer Liebe, mit der sie versucht für ihre Kinder zu sorgen, an dessen Ende sie am Schluss, an einem seidenen Faden, ‚sich-selbst‘ zu werden scheint, nicht zuletzt durch die Liebe einer männlichen Figur, der sie akzeptiert und anerkennt, und die selbst auf diesem Wege, zu einer anderen Maskulinität zu finden scheint oder dazu bereit ist. Liebe und Verständnis statt Verurteilung und Gefängnis scheinen hier als Buße für diese Formen der Gewalt aus Not als kritische Verblendung auf historisch gewachsene, gewaltvolle, sozialpolitische Verblendung offeriert zu werden:

There are too many things to feel about this woman. His head hurts. Suddenly he remembers Sixo trying to describe what he felt about the Thirty-Mile Woman. “She is a friend of my mind. She gather me, man. The pieces I am, she gather them and give them back to me in all the right order. It’s good, you know, when you got a woman who is a friend of your mind.” [...] Only this woman Sethe could have left him bis manhood like that. He wants to put his story next to hers. “Sethe,” he says, “me and you, we got more yesterday

²⁸ Zur Bedeutung der Mutter(-rolle) in *Beloved* im Rahmen einer kritischen psychoanalytischen Lesung, die Freudsche und Lacanische Ansätze mit dem Roman zum Teil hinterfragt, siehe Jean Whyatt: „Giving Body to the Word – The Maternal Symbolic in Toni Morrison's *Beloved*“. *PMLA* 108,3 (1993), S. 474-488, vgl. außerdem Ralph D. Story: “Sacrifice and Surrender – Sethe in Toni Morrison's ‘*Beloved*’“. *CLA Journal*, 46,1 (2002): S. 21-29.

than anybody. We need some kind of tomorrow. [...] You your best thing, Sethe. You are.” His holding fingers are holding hers. “Me? Me?” (Morrison 2016: 321-322),

erwidert Sethe ungläubig am Ende des Romans.

Sethe könnte durch den Mord an ihrem eigenen Kind als eine zwielfichtige Figur jenseits des Verstehens erscheinen, selbst die Community meidet sie bald und das spukende Haus²⁹, wenn nicht durch sie hindurch, unmerklich, der Missbrauch eines historischen Kontextes umso mehr, umso eklatanter sprechen würde. Auch in *Beloved* wird das dichotome Bild aber mehrfach gebrochen, die Verblendung spektral und fast unmerklich, an den Rändern, in Szene gesetzt. Dies geschieht in *Beloved* in dreifacher Hinsicht: zum einen geschieht dies, wie in *Die jüdische Mutter*, durch die geradezu epische Sprache, die die Erzählung von Versklavung und brutalster, gelebter Gewalt in seinen fürchterlichsten Dimensionen, ornamenthaft rahmt und die Geschichte der Menschen darin, wie auch ihre Körper, ihr abstraktes und materielles Wissen, geradezu zärtlich und trostspendend, heilsam, nachzeichnet. Besonders ausdrucksstark kommt dies figurativ in der schmerzvollen, also immer noch wunden Narbe zum Ausdruck, die Sethe auf ihrem Rücken trägt, die sie selbst gar nicht sehen kann, und die als Spur von Auspeitschungen, (ihr) als ein Virginischer Traubenkirschbaum beschrieben wird:

“It’s a tree, Lu. A chokecherry tree. See, here’s the trunk – it’s red and split wide open, full of sap, and this here’s the parting for the branches. You got a mighty lot of branches. Leaves, too, look like, and dern if these ain’t blossoms. Tiny little cherry blossoms, just as white. Your back got a whole tree on it. In bloom. What God have in mind, I wonder, I had me some whippings, but I don’t remember nothing like this.” (Morrison 2016: 93; 18)

Dies ist die Beschreibung der *weißen* Amy Denver, die Sethe auf der Flucht zur Seite steht. Der Baum, der sich auf ihrem Rücken abbildet, kann als Abbild für die afrikanisch-amerikanische (wie *weißen*) US-Geschichte, die von dieser transatlantischen Gewalt geprägt ist, aufgefasst werden. Gleichzeitig spricht aus dem Baum auch eine Ästhetik, die viel mehr ist als die Geschichte einer Versklavung. Sie ist auch die Geschichte von Kunst, die Vernarbungen von (Über-)Leben, von der Freiheit per se, die durch keine Versklavung eingedämmt und verhindert werden kann - eine Freiheit, die sich selbst immer frei bleibt und die ‚Schönheit‘ jenseits von Gut und Böse, jenseits von Leben und Tod als Wert und als ‚Freiheit‘ nachzeichnet und sie gleichzeitig miteinander verblendet.

²⁹ Dies ändert sich jedoch bald mit dem Auftauchen von Paul D, der als quasi Normalisierer erscheint und im Rahmen einer patriarchalischen Ordnung, eine gewisse ‚Ruhe‘ im ‚herrenlosen‘ Haus signalisiert. Das Bild einer umfassenden, ‚feministischen Ordnung‘ dagegen, die dieser nicht widerspricht, entsteht am Ende des Romans, vgl. Morrison 2016: 300 ff. Siehe dazu auch Su-lin Yu: “The Return Of The Sister”, S. 419.

Zweitens kommt dieses Spektrale, das an keinem Lagerdenken und keiner Dichotomie haften will, im Bild vor allem dieser unbedarften, *weißen* Frau, selbst eine Ausreißerin in Schuldknechtschaft, zum Ausdruck. Amy Denver, auf die Sethe zufällig trifft, ist tatsächlich diejenige, die Sethe, nachdem sie von ihren Kindern auf der Flucht getrennt wird, durch die Schwangerschaft und Geburt hilft, insbesondere als sie hochschwanger, mit verletzten Füßen kaum noch gehen kann. Amy Denver gerinnt in Sethes späteren Erinnerungen wie ein Denkmal zu einer monumentalen, oralen Erzählung, die sie ihrer Tochter, als eine Art alternative Möglichkeit von Geschichte weitergibt (Morrison 2016: 35ff., 92 ff.). Besonders bedeutsam, als würde die Möglichkeit einer solchen anderen, *zukünftig-möglichen* Geschichte von Schwarzem und *weißem* ‚Frausein‘ und ‚Geschwisterlichkeit‘, prosaisch ins Werk gesetzt werden, ist, dass Amy fürsorglich und liebevoll mit ihren „good, good hands“ (Morrison 2016: 95) Sethe die verletzten Füße massiert und behandelt und ihr und ihrem ungeborenes Kind mit ihrem Geplauder, Singen und Summen eine fast heimische Normalität schenkt, sie beruhigt und unterhält; *fast heimisch*, weil sich ihr Geplauder an der Linie, die das Konzept der ‚Rasse‘ gesetzt hat, zwischen ihnen bricht und durch es hindurch sprechen muss: „I don’t like drowned people, you? Your feet remind me of him. All swole like“. Then she did the magic; lifted Sethe’s feet and legs and massaged them until she cried salt tears. It’s gonna hurt, now,” said Amy ‘Anything dead coming back to life hurts.“ (Morrison 2016: 42)

Die Erzählung und das Erzählte mögen in *Beloved* so selbst als Verblendung dieses traumatischen, wiederkehrenden Schmerzes stehen, der die Verlorenen und Verfolgten durch die Benennung, heraufbeschwört, aber auch heilend ist, ohne dass die Narbe oder die Geister aufhörten vergessen zu werden. Stattdessen werden diese zu etwas Kostbarem, zur Kunst. Die Kunst scheint dabei auch ein Gebet zu sein, das in *Beloved* mit dem biblischen Epigraph als Paratext und andächtige Spektralität beginnt: „I will call them my people, which were not my people; and her beloved, which was not beloved, Romans 9:25“ und im Roman zur Elegie wird „What were you praying for, Ma’am?“, „Not for anything. I don’t pray anymore. I just talk.“ (Morrison 2016: 43). *Bibel* und *Beloved* stehen so für den erlebten Schmerz, der reich in der Kunst verarbeitet und auch aufbewahrt bleibt. Zugleich *verblendet* die Kunst Schmerz so zur heilsamen und trostspendenden Quelle und zum Rückzugsort für das Gegenwärtige, *im* Gegenwärtigen. Sie wird zur verblendenden, ‚geheimen‘ Hoffnung, nach der die Zukunft anders gestaltet werden kann.

Berührenderweise, um auch diese Geschichte, eine ungleichen Frauenbegegnung in ihrem doppelten Sinne nicht vergessen zu machen, nennt Sethe ihr Kind nach Amy, *Denver*, als wäre diese eine Art zweite Mutter für ihr Kind und als hätten sie sie zusammen gezeugt in einer ‚Natur‘, die eine Art ‚wilde‘, ‚rohe‘ Heterotopie als Möglichkeit, jenseits der Konzepts von ‚Rasse‘ erscheinen lässt. So ist eine queere Erzählung quer zur Geschichte des Rassismus, unmerklich *verblendend* in der sie umgebenden, freien Natur im Text eingewebt, die als Zufluchtsort und Freiheitsraum, und jenseits der sie umgebenden *verblendeten ‚Wahrheiten‘* skizziert (Morrison 2016: 98ff.).

Zum dritten schließlich sind es interessanterweise zwei männliche Figuren, ihr Ehemann Halle und ein Freund, Paul D, auf den sie später trifft, deren romantische Liebe als fürsorgliche und verlässliche affektive Bezugsstränge, Sethe einen Weg zur Selbstfindung ebnen. Diese Formen der Liebe scheinen weder verblendet noch verblendend zu sein, sondern, ermöglichen es Sethe vielmehr, nach außen und innen, verletzlich, und damit auch *offen zum Anderen hin* zu bleiben: „Man, you make me feel like a girl, coming by to pick me up after work. Nobody ever did that before“ (Morrison 2016: 150). Gleichzeitig wird das maskulin-‚Heroische‘ im Roman entlang dieser beiden Figuren als sensibel, achtsam und zerbrechlich dargestellt. Damit wirkt es den diskursiven Verblendungen dominanter Diskurse über Schwarze Maskulinität entgegen, und zeichnet gleichzeitig andere Vorbilder für (nicht nur Schwarze) Maskulinitäten vor. Halle gelingt es seine Mutter freizukaufen, so dass sie auch wenn es erst im Alter ist, so doch als freier Mensch leben kann; nichtsahnend schafft er auf diese Weise auch ein Zuhause für seine Familie, die bald auf der Flucht ist³⁰. Sethe beschreibt seine Liebe zu ihr als etwas ‚Brüderliches‘, denn als „a man’s laying claim“ (Morrison 2016:31). Nachdem Halle zufällig, selbst auf der Flucht, aus einem Versteck heraus jedoch mit ansehen muss, wie seine Frau vergewaltigt und misshandelt wird, ist er schwer traumatisiert, ‚verliert‘ förmlich ‚den Verstand‘. Er schmiert sein Gesicht mit Butter ein und kann nur, bewegungslos in die Weite starren. Der Beschützer bricht in sich zusammen. Wenig später ist er spurlos verschwunden (Morrison 2016:82). Die Figur des Paul D, der in Sethes Leben später wieder auftaucht, um zu bleiben, symbolisiert ebenfalls eine sensible und

³⁰ Auch wenn die Mutter sich wundert, was sie im Alter mit ihrer Freiheit anfangen soll, auch wenn sie das schwer erarbeitete Geschenk ihres Sohnes annimmt, ist es nicht umsonst, denn zu ihr kann Sethe mit ihren Kindern fliehen, so dass Halle am Ende doch seine Familie rettet und beschützt hat. Vgl. dazu auch Jewell Parker Rhodes: „Toni Morrison's *Beloved* - Ironies of a 'Sweet Home' Utopia in a Dystopian Slave Society“. *Utopian Studies*. 1,1 (1990), S. 77-92, hier S. 79 ff.

zugewandte Maskulinität, die aber nicht einfach gegeben ist, sondern sich dazu entwickelt: „Not even trying, he had become the kind of man who could walk into a house and make the women cry. [...] Women saw him and wanted to weep – to tell him that their chest hurt and their knees did too. Strong women and wise saw him and told him things they only told each other.“ (Morrison 2016: 20)

Mit Paul D verbindet Sethe eine ‚Verwandtschaft‘, die auf den Erlebnissen einer gemeinsamen Geschichte auf dieser Plantage beruht. ‚Sweet Home‘, eine Heimat, die ein Wunsch und eine Utopie signalisiert, ist eine schöne Wirklichkeit, was die Natur anbelangt, die sie umgeben. Sie verwandelt sich aber für sie durch den Wechsel der Besitzer in eine weiter entrechtende un.heim.liche Heimat, ein Trugbild, geradezu Hölle. Die schöne Kulisse der Natur, wie auch der Begriff ‚Heimat‘, der Geborgenheit, verspricht, erweisen sich als Hölle, als verblendende Trugbilder. Paul D und Sethe repräsentieren eine Bindung, die nicht zuletzt aufgrund dieser gemeinsamen Geschichte, unvergänglich scheint, und indem das ‚Geheimnis‘ als Erlebnis, Erinnerung und Liebe durch unsichtbare Stränge *verblendet* ist und aufbewahrt bleibt. Dieses ‚Geheimnis‘ findet ein Gleichnis in der poetischen Sprache (der Bäume) und im lautlosen Schneefall, wie auch der Blindheit des Nichtsehens, dass das Fühlen ausmachen mag, vielleicht als innere, ‚absolute‘ Veredelung jeglicher Verblendungen:

Sethe closed her eyes. Paul D looked at the black trees lining the roadside, their defending arms raised against attack. Softly, suddenly, it began to snow, like a present come down from the sky [...] something given to them on purpose to mark what they were feeling so they would remember it later on when they needed it. Down came the dry flakes, fat, enough and heavy enough to crash like nickels on stone. It always surprised him how quiet it was. Not like rain, but like a secret.“ (Morrison 2016:152)

Schluss

Während *Die jüdische Mutter* koloniale Bilder von ‚Wildheit‘ evoziert, setzt *Beloved* zwei Marginalisierungen zentral, als würde sie noch eine weitere Seite dieses ‚älteren‘ Buches zeigen, als würden sie voneinander wissen und sich aufeinander beziehen, und sich in ihren Zeitdurchquerungen halten. Zum einen spricht hier das Kind, das als Geist wieder erwacht, wütend umherspukt und sich später durch einen fleischgewordenen, erwachsenen Geist, das Leben ihrer Mutter einverleibt, ihrer Schwester gleichzeitig und solidarisch ein Spiegel sein kann³¹, und das dann im Wasser verschwindet, im

³¹ Vgl. zur Rolle von Schwesterlichkeit, (Mutter-Tochter-Beziehungen) und weiblicher Schwarzer Subjektivität Su-lin Yu: „The Return of the Sister – Sisterhood and Black Female Subjectivity in

Vergessenen oder der Ewigkeit, um dem Gegenwärtigen Platz zu machen. Aber obwohl sie resigniert erwartet, vergessen zu werden, („So in the end, they forgot her too. Remembering seemed unwise“) (Morrison 2016: 325), steht *Beloved* als Monument für sie und die ‚Sixty million and more‘ Opfer der Maafa³². Während *Die jüdische Mutter* die Effekte sozialpolitischer Verblendungen und wie sie sich in der Theorie und Praxis von (Lebens-),Wirklichkeiten‘ niederschlagen und ausgetragen werden, sowie das unheimliche Überleben und die Entfremdung in der dominierenden Gesellschaft, betont, zeichnet *Beloved* eine Singularität in einer marginalisierten *Gesellschaft* nach, und zeichnet diese als eine andere Möglichkeit des gesellschafts-politischen Miteinanders, außerhalb dieser konfigurierenden Verblendungen ab.

Getragen und ertragbar wird das Aushandeln der unerträglichen Tragik beider Texte von einer poetischen sprachlichen Wirkmächtigkeit, die *unter die Haut* geht, und durch diese VerBlendung erst das Unsagbare in seiner ganzen Komplexität fühlbar macht und (vielleicht) nahebringen kann. Literatur selbst, Literalität kann so als eine wirkmächtige VerBlendung angesehen werden, als eine runde, sinnliche Ästhetik, die sachte und unaufgeregt, einen Blickwinkel zum Umdenken eröffnen kann, das

Toni Morrison's ‚Beloved‘. *CLA Journal* 51,4 (2008), S. 407-423. Yu weist zurecht darauf hin, wie gerade in psychoanalytischen Ansätzen die Rolle von Schwestern und Schwesterlichkeit wie auch der Mutter-Tochterbeziehungen, vernachlässigt ist, und wie sie oft (und früh) in literarischen Texten auftauchen und in zentraler, dramatischer Weise zum Thema werden; besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang das komplexe Geflecht Schwarzer Schwesterlichkeit, wie sie hier auch in *Beloved* erörtert wird, und wie dabei das Paradigma der nuklearen, oedipalen Familie(-n Ordnung) herausgefordert wird, was für weite Teile der Welt zutreffen sollte. Eine antike Version zur Rolle der Schwester und Schwesterlichkeit, die patriarchalische ‚Familienordnungen‘ in Frage stellt, könnte bereits die Figur der Antigone sein, die feste Vorstellungen zur Bedeutung von Familie zu brechen scheint, siehe dazu, Simon Critchley: *Ethics – Politics – Subjectivity – Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*, [1999] 2009, S. 10ff. Siehe außerdem Connie R. Schomburg: *To Survive Whole, to Savehood in the Novels of Toni Morrison*. Hg. Jo Anna Stephens/W. Bowling Green: *The Significance of Siblings Relationships in Literature*, Bowling Green: Popular Press 1992. S. 149-157.

³² Der Kiswahili Begriff *Maafa*, der in etwa ‚schreckliches Ereignis‘ oder ‚Katastrophe‘ meint, wurde von der afrikanisch amerikanischen Denkerin Ani Marimba eingeführt und hat sich insbesondere im anglophonen Raum als Bezeichnung für die verschiedenen, verflochtenen Formen von Versklavung, Kolonialismus, Imperialismus, Entmenschlichung und den mit ihnen einhergehenden Prozessen der Ausbeutung durchgesetzt. Gleichzeitig verweist der Begriff auch auf die vielfältigen auch kulturellen und spirituellen Formen des afrikanischen und afrikanisch-diasporischen Widerstandes, die diesen Prozessen nicht nur entgegen wirk(t)en, sondern produktive und inspirierende kulturell-geistige und philosophische In(ter-)ventionen darstellen. Vgl. Nadja Ofuatey-Alazard: *Maafa*. Hg. Susan Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard. *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache – Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast-Verlag 2011. S. 594-597 und Marimba Ani: *Let the Circle Be Unbroken* New York: Red Sea Press 1994.

„Humanistische“ zu denken – wie das Foto einer nassen Regennacht als die un-verborgene Möglichkeit eines Fensters zu einer anderen Welt.