

Art Education Research No. 15/2019

Saskia Köbschall

DEUTSCH, NATÜRLICH, NACKT? Die Lebensreform und ihre kolonialen Verflechtungen

NACKT IN DER NATUR GROSS WERDEN

«History is not the past.
 It is the present.
 We carry our history with us.
 We **are** our history.
 If we pretend otherwise, we literally are criminals.»

James Baldwin, *I Am Not Your Negro*¹

Meine Kindheit in Ostdeutschland in den 90er Jahren barg eine Besonderheit, die man Aussenstehenden nur bedingt erklären kann: Nackt zu sein – am Meer, auf Campingplätzen, bei sportlichen Aktivitäten oder in Familiengärten – war gang und gäbe. Sogar das Schwimmbad in unserer Ostberliner Nachbarschaft erlaubte weder montags noch mittwochs Badebekleidung. Das Nacktsein in der Natur bescherte ein Gefühl von Leichtigkeit und vielleicht noch wichtiger, Gemeinschaft: Es war ein willkommener Kontrast zu der entfremdenden Einsamkeit der Plattenbauten, in denen wir aufwuchsen. Ich war überzeugt davon, dass es nicht nur «sehr ungesund» und «unnatürlich», sondern auch «prüde» wäre, bestimmten Tätigkeiten bekleidet nachzugehen. Ganz sicher wäre das eine Einschränkung meiner «Freiheit». Ich war überzeugt davon, dass Nacktsein mein Recht ist, das Recht eins zu sein mit der Natur, das Recht den Sonnenschein, das Wasser und den Wind auf der Haut zu geniessen, die Freiheit genau so zu sein, «wie die Natur uns gemacht hat». Für mich war diese Erziehung ein Segen, ich hielt sie für nichts mehr und nichts weniger als progressiv.

Die einzige unangenehme Erinnerung aus dieser Nacktkultur-Vergangenheit besteht aus den wilden und für mich weitgehend unverständlichen Ritualen, die bis heute als «Neptun-Feste» bezeichnet werden: Sie waren Versamm-

lungen, die von einem als der Meeresgott Neptun getarnten Mann geleitet wurden. Er war von Kopf bis Fuss mit dunkelgrüner Farbe bemalt und mit einem Dreizack bewaffnet. Er wählte Kinder und Jugendliche aus dem Publikum aus, die in das Neptun-Imperium «getauft» werden sollten, und seine Opfer bestanden aus den Zuschauer_innen mit der hellsten Hautfarbe, aus denjenigen, die offensichtlich noch nicht genug Zeit nackt verbracht hatten. Die ausgewählte Person wurde in die Mitte der Versammlung geführt und erhielt einen Neptun-Taufnamen, bevor sie versuchte, sich aus dem Staub zu machen. Nach einer nervenaufreibenden Verfolgungsjagd wurde sie von Neptuns furchteinflössenden Handlangern gefangen, mit einem Seil an einen Pfahl gebunden, gezwungen ein ekliges Gebräu zu trinken, blau oder grün angemalt, und anschliessend ohne Gnade ins Wasser geworfen. Danach erhielt der durchnässte Täufling eine Urkunde mit seinem «einheimischen» Namen. Eines unglücklichen Tages war ich die auserwählte Zuschauerin und ging als «zahnloser Algenfresser» nach Hause.

Die Nacktkultur, die ich praktizierte, ist in Deutschland als FKK (Freikörperkultur) bekannt und war ein wichtiger Bestandteil der DDR-Alltagskultur. Als ich anfang, zu der Geschichte der deutschen FKK-Bewegung zu forschen, stiess ich auf die Tatsache, dass die erste FKK-Kolonie (der Begriff «Kolonie» wird im FKK häufig anstelle von «Verein» verwendet)² als exklusiver Club britischer Kolonialisten 1891 in Indien gegründet wurde. Ich war überrascht. Die Idee sich auszuziehen, um näher an der Natur zu sein, war nicht nur mehr als ein halbes Jahrhundert älter, als ich gedacht hatte, sondern wurde auch zuerst in den Kolonien praktiziert. Diese Tatsache war die erste in einer langen Kette von Informationen, Filmmaterialien, Bildern, Zitaten und Büchern, die deutlich machten, dass dieser Zusammenhang alles andere als ein Zufall war. Sie stellten mein Verständnis von dem, was es bedeutet frei und nackt zu sein, auf den Kopf.

¹ James Baldwin Zitat aus dem Dokumentarfilm *I Am Not Your Negro* (Regie: Raoul Peck), basierend auf James Baldwins unveröffentlichtem Manuskript *Remember This House*.

² Die Lebensreform griff den Kolonie-Begriff auf und setzte ihn «systematisch an den Ursprung der Entwicklung einer alternativen Gesellschaftsform.» (Brasch 2017: 76)



Image 1: «Nacktsein ist natürlich». Standbild einer Werbung für einen FKK-Campingplatz an der Ostsee (2013).



Image 2: «Du selbst bist Teil der Natur». Standbild einer Werbung für einen FKK-Campingplatz an der Ostsee (2013).

Dieser Essay ist aus einer persönlichen Perspektive geschrieben. Sie gibt den unvermeidlichen Unzulänglichkeiten und Nuancen Raum, die sich ergeben, wenn man dem Einfluss imperialer Formationen³ auf alltägliche Praktiken nachgeht. Sie macht es allerdings auch unmöglich, mich von der kolonialen Amnesie auszunehmen, die es mir erlaubte, diese Gewohnheit nie in Frage zu stellen. So sehr ich mich auch bemühe, eine Distanz zwischen mir und der imperialen Geschichte herzustellen, um sie zu rekonstruieren und unsere Gegenwart besser zu verstehen, so existiere ich doch nie vollständig ausserhalb von ihr. Das Schreiben dieser Geschichte ist nur bedingt möglich, und doch halte ich es für erforderlich, es zu versuchen, um fortbestehende Formen der Gewalt zu verstehen und zu hinterfragen.

KOLONIALE BLÖSSE, WEISSE NACKTHEIT?

Die Idee, «der Natur nah zu sein» und die Strategien, um diese Nähe zu erreichen, sind sozial und historisch konstruiert, ebenso wie der Begriff der «Nacktheit». Sie ist keine bloße Tatsache der fehlenden Kleidung, sondern hat eine lange und komplexe Geschichte. Während der Kolonialzeit fungierten vermeintliche «Blösse» und ihr Gegenteil Bekleidung, «ganz konkret gesprochen als Instrumente der Rassenherrschaft» (Barcan 2004: 143). Obwohl es keinen Beweis dafür gibt, dass Kolonialisierte sich als unbedeutend empfanden, wurde der «gekleidet»/«nackt»-Gegensatz für den Kolonialdiskurs zentral. Er wurde von dem Gegensatz «zivilisiert»/«naturnah» abgeleitet und mit ihm gleichgesetzt. Das Level an vermeintlicher Bekleidung wurde auf diese Weise zu einem Massstab der «Zivilisation»: «In den frühen Jahren der Kolonialherr-

schaft diente Kleidung daher zunächst als Mittel zum Vergleich des Zivilisationsniveaus unter den Kolonisierten und danach als kolonialer Index, um den Stand der «wilden» und «nackten Stämme» auf dem Weg zur Zivilisation zu messen» (Barcan 2004: 143). Gleichzeitig wurde der angebliche «Mangel» an Kleidern der Kolonisierten und die vielen anderen «Mängel», die er symbolisierte, «manchmal auch als Quelle all jener Werte und Freiheiten verstanden, welche die [westlichen Gesellschaften] verloren oder verspielt hatten – eine authentische Beziehung zur Natur, ein einfaches sorgloses Leben, eine ursprüngliche Unschuld» (Ayto 1993: 154).

Nacktheit konnte hier also auch als «natürlich» im positiven Sinne verstanden werden. In der Tat stammen «euphemistische Redewendungen, die Nacktheit als «natürlich» konstruieren, aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – einer Periode intensiver europäischer Kolonialaktivität und der entsprechenden Kulte des Primitivismus und des Edlen Wilden» (Ayto 1993: 154). Voyeuristische Bilder der Kolonisierten wurden in anthropologischen Publikationen, mittels Postkarten und Zeitungen sowie in künstlerischen und persönlichen Sphären verbreitet (vgl. Alloula 1987; Graham-Brown 1988; Edwards 2001). Sie verbanden «die symbolische und die reale Welt zu einer imaginären Projektionsfläche, die durch den Blick der *weisen* Person bestimmt wurde» (Vgl. Kien Nghi Ha: 2009). Die Wende des 19. Jahrhunderts war jedoch auch die «Ära der Völkerschauen» (Andreassen 2015: 1), in der kolonialisierte Männer, Frauen und Kinder – den verbreiteten rassistischen Bildern entsprechend – in «afrikanischen Dörfern» in europäischen Ausstellungen oder Zoos inszeniert wurden. Bereits 1886 organisierte Carl Hagenbeck, Direktor des Hamburger Zoos und einer der berühmtesten Profiteure dieses Geschäfts, Ausstellungen mit «rein natürlichen» Bevölkerungsgruppen.⁴

3 Ich beziehe mich auf Ann Stolors Begriff der imperialen Formationen: ««imperial formations» than at empire per se, (...) register the ongoing quality of processes of decimation, displacement, and reclamation. [...] Imperial formations are defined by racialized relations of allocations and appropriations. Unlike empires, they are processes of becoming, not fixed things.» (Stoler 2008: 193)

4 Siehe Giudici, Gabriella: Deep Racism: the Forgotten History of Human Zoos, <https://gabriellagiudici.it/deep-racism-the-forgotten-history-of-human-zoos/> (letzter Zugriff am 01.02.2019)



Image 3, 4 and 5: Kamerunfest (DDR 1950er Jahre). Standbilder aus dem Dokumentarfilm «Als die Nackten an die Ostsee kamen»

Die Jahrhundertwende war also eine Zeit intensiver kolonialer Expansion und der begleitenden Diskurse. Während Schwarze und Braune Körper jedoch auf der Grundlage ihrer angeblichen Nacktheit und ihrer ›Nähe zur Natur‹ weiterhin kategorisiert, dominiert, getötet und ausgestellt wurden, forderte die Lebensreformbewegung die Befreiung des *weissen* Körpers aus dem ›Zivilisationszwang‹ und seine ›Rückkehr zur Natur‹ durch Praktiken wie Nudismus. Auch wenn ›eins zu sein mit der Natur‹ weiterhin ein Kriterium der Rückständigkeit in den Kolonien war, wurde es in der Metropole zu einem ›futuristischen‹ und ›avantgardistischen‹ Unterfangen.

Diese Gegenüberstellung von gleichzeitigen Ereignissen ist wichtig. Es ist dabei jedoch nicht meine Absicht, auf wundersame Weise eine monokausale Kontinuität zwischen kolonialer Propaganda und der aufstrebenden Philosophie und Praxis der Lebensreformbewegung aufzudecken. Sie ermöglicht es vielmehr, Fragen zu den vielfältigen und komplexen Arten und Weisen zu stellen, in denen sich der Kolonialdiskurs und die Entstehung der Lebensreform überschneiden und gegenüberstehen, nicht nur durch ihre Simultaneität, sondern auch in Bezug auf ihr Verständnis der Beziehung zwischen Körper, Natur und ›Zivilisation‹. Diese Gegenüberstellung ist wichtig, denn sie zeigt auf, dass es nur durch die Positionierung des *weissen* Körpers als Ausgangspunkt (oder vielmehr als einzigen Bezugspunkt) der Überlegungen zur Lebensreform möglich ist, die Bewegung und ihre Nacktkultur getrennt von imperialen Formationen zu analysieren. Zum Zeitpunkt ihrer Entstehung bedeutete die Beziehung zwischen Körper, Natur und Gesellschaft offensichtlich nicht das Gleiche für Menschen, denen die Privilegien eines *weissen* Körpers nicht zuteil wurden.

Bis auf wenige Ausnahmen in literarischen und postkolonialen Studien⁵ ist diese diskursive Verbindung ein blinder Fleck der Wissenschaft geblieben. In der Forschung über die Lebensreform selbst fehlt eine Analyse der Kolonialität weitgehend. Wo das Bild des ›Primitiven‹ als Inspiration für das Streben der Bewegung nach ›Wiedervereinigung mit der Natur‹ thematisiert wird, gilt dieser Bezug eher als «Infragestellung der vorherrschenden

rassistischen Dialoge» (Morris 2009: 25), indem es sich auf das Bild des ›Edlen Wilden‹ – konstruiert als Repräsentant der Vergangenheit Deutschlands – anstatt auf die Trope des ›brutalen und blutdürstigen Wilden‹ bezieht. Die ›positiven‹ Tropen waren jedoch ebenso rassistische Vorstellungen und bildeten einen Teil der kolonialen Propaganda (vgl. Fabian 1983; Ellington 2001; Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt 2009).

Wie aber kann es sein, dass die bedeutendste soziopolitische Bewegung in Deutschland um die Wende des 19. Jahrhunderts als von der kolonialen Expansion getrennt gedacht wird, obwohl der Kolonialdiskurs damals die deutsche Politik und den öffentlichen Diskurs dominierte? Diese Frage ist vielleicht ebenso besorgniserregend wie die diskursive Verbindung, die es zu erforschen gilt. Obwohl er fast schon schmerzhaft naheliegender ist, war dieser Zusammenhang am Anfang meiner Forschung auch für mich völlig unsichtbar. Ohne meine persönlichen Erfahrungen mit (zeitgenössischer) Nacktkultur, gepaart mit einem Zufall, hätte ich ihn vielleicht nie in Frage gestellt.

›KAMERUNFESTE‹ IN DER DDR

«How does one revisit the scene of subjection without replicating the grammar of violence?»
(Saidiya Hartman 2008: 4)

Die Nacktkultur entstand im Kontext der deutschen Lebensreformbewegung, einem Oberbegriff für eine Vielzahl von Bewegungen, die zu dieser Zeit eine Rückkehr zur Natur forderten. Einige ihrer Bereiche, wie beispielsweise die Naturheilkunde und der Vegetarismus, entstanden bereits Mitte des 19. Jahrhunderts (vgl. Conti 1984, 67 f.). Sie umfasste eine breite Palette verschiedener, aber zusammenhängender Überzeugungen, politische und soziale Agenden von völkisch-nationalistisch bis zu sozialistisch-links, vom Licht- und Luftkult, der Praxis des Nudismus, der Gartenstadtbewegung, Vegetarismus und der progressive Bildungsbewegung, bis hin zu Gruppen, die alternative landwirtschaftliche und wirtschaftliche Strukturen in sogenannten Siedlungen oder Kolonien ausserhalb der Stadt gründeten. Obwohl die Bewegung zunächst von einer sozialen Minderheit unterstützt wurde, spielte sie eine wichtige Rolle bei der Entwicklung eines neuen Blicks auf den Körper und «viele ihrer Ideen wie ökologischer Landbau, Vollwerternährung, Sonnen-,

⁵ Siehe hier v.a. Ruth Barcans (2004) Hinweise auf die Zusammenhänge zwischen europäischer Kolonialaktivität, der Trope des ›Edlen Wilden‹ und der Nacktkultur, und Thomas Schwarz (2013) Forschungen zu der Repräsentation Samoas in der Literatur.



Image 6: Kamerunfest, Prerow (DDR, 1954).

Körper-, Fitness- und Schlankheitskult [diffundierten] in das praktische Alltagsleben, die heute wie moderne Trends erscheinen» (Merta 2003: 515).

Meine ersten Texte zu den Ursprüngen der Bewegung bewegten sich im Rahmen der vorhandenen Literatur: Ich argumentierte, dass die Lebensreform eine Gegenentwicklung zu den Modernisierungsproblemen in Deutschland gewesen sei, da sie auf dem Höhepunkt der Industrialisierung und Urbanisierung entstand, einer Zeit der schnell wachsenden Städte und ihrer schnell errichteten Wohnhäuser, dunklen Hinterhöfe, Luftverschmutzung und des Verkehrs. Die Überbevölkerung der Städte führte häufig zu extremen Lebensbedingungen in Wohnungen ohne Tageslicht, in denen Unterernährung und das Fehlen von UV-Strahlen zu gesundheitlichen Problemen führten. Die Nacktkulturbewegung brachte die Menschen folglich in die Natur, wo sie Sport betrieben, sich sonnten und neue Gemeinschaften bilden konnten (Williams 2078: 4).

Während einer meiner nächtlichen Recherche-Sessions schaute ich nebenbei einen Dokumentarfilm über Nacktkultur in Ostdeutschland. Ich schenkte den Bildern, die über den Bildschirm flackerten, kaum Beachtung, da ich ähnliche Szenarien bereits tausendmal gesehen hatte: Glückliche, nackte Menschen in den fünfziger Jahren genossen die Sonne, liefen einen Ostseestrand entlang, spielten Volleyball, hatten ihre Kleinkinder auf dem Arm oder sprangen ins Wasser. Als sie nach ihrer Einstellung zur Nacktkultur gefragt wurden, antworteten sie, dass sie nackt «die Natur auf ihrer Haut spüren können», dass «nackt zu sein natürlich ist» und man ohne Kleidung «zu einem Teil der Natur» wird, «dass man durch das Tragen von Kleidung die Natur leugnet». Für ein paar Sekunden erschienen auf dem Bildschirm verstörende Aufnahmen von im Sand tanzenden Menschen, die sofort meine ungeteilte Aufmerksamkeit auf sich zogen. Mit imaginären Stammesbemalungen verziert, waren sie bis auf ihre Muschelketten und Grasröcke nackt, fuchtelten mit Speeren durch die Luft und tanzten um einen *weissen*, gekleideten Gefangenen, der mit Seilen an einen Pfahl gebunden war. Unter den furchterregenden Gesängen und Rufen der scheinbar ausser Kontrolle geratenen Teilnehmer_innen des Rituals wurde der Gefangene «gefolt» und dann ins Wasser geworfen.

Die Bilder waren so vertraut und gleichzeitig so befremdlich, dass ich einige Male zurückspulen musste, um herauszufinden, was hier wirklich vor sich ging. Auf den ersten Blick schien es sich um eine Szene aus einem rassistischen Kolonialfilm zu handeln, der «wilde Eingeborene» dabei zeigt, wie sie einen Kolonialherren gefangen nehmen. Abgesehen von der Person, die an den Pfahl gebunden war, waren die Teilnehmer_innen des Rituals so dunkelhäutig, dass ich sie auf den ersten Blick als Schwarz gelesen hatte. Auf den zweiten oder dritten Blick waren sie jedoch alle *weiss*. Einige schienen ihre Gesichter und Körper mit Schuhcreme bemalt zu haben, andere waren tief sonnengebräunt. Es gab Trommeln, Speere, Bögen, Kopftücher und alle möglichen anderen Verweise auf eine imaginäre afrikanische «Stammeskultur». Der Voice-over-Kommentar des Schwarz-Weiss-Dokumentarfilms erklärte, dass es sich um sogenannte Kamerunfeste in den frühen 1950er Jahren am Ostdeutschen Ostseestrand von Prerow handelte, die aus Protest gegen das Verbot der FKK-Bewegung durch die sozialistische Regierung inszeniert wurden.

«Kamerunfest» – Ich hatte diesen Begriff noch nie zuvor gehört, aber ich ahnte, was ich gerade gesehen hatte: eine rassistische Version der «Neptunfeste», die mir aus meiner Kindheit so vertraut waren. Der Kommentator erklärte weiter, die sozialistische Regierung der DDR sei der FKK-Bewegung überdrüssig geworden, ihr Verbot von FKK-Praktiken erwies sich jedoch als unwirksam. Ermittler der Geheimpolizei, die zur Beobachtung an die Strände geschickt wurden, stellten fest, dass sogar einige Politiker aus den inneren Kreisen der SED zu den Praktizierenden gehörten und dass sie diese «Rituale» als Protest inszenierten.

Der damalige Chef der DDR-Polizei, Karl Maron, lehnte diese Versammlungen vehement ab und schimpfte: «Die Kameruner Feste stellen in höchstem Masse eine Schmähung der Sitten und Bräuche der N***völker dar.»⁶ Kamerun, das von 1884 bis 1916 von Deutschland kolonialisiert wurde, war auch der Name eines beliebten FKK-

⁶ Siehe: <http://www.fkk-museum.de/strand/strand-006.html> (last retrieved January 15, 2019)



Image 7: Selbstportrait von Hans Paasche in einem Dorf aus dem die Bewohner_innen geflohen waren, 1905

Standes, andere hiessen *Hawaii*, *Samoa*, *Abessinien* oder *Äthiopien*. «Kamerun» sollte bis in die 1970er Jahre ein Synonym für FKK in der DDR bleiben. Die Kamerunfeste, die von der Regierung als Bedrohung für die DDR-Politik der Freundschaft und Solidarität mit den ehemals kolonialisierten afrikanischen Ländern wahrgenommen wurden, wurden später zu Ritualen für den Meerese Gott umgestaltet und das FKK-Verbot wurde angesichts einer unaufhaltbaren Massenbewegung für ihre Legalisierung aufgehoben.

Das Filmmaterial erwischte mich auf dem falschen Fuss und versetzte mich wochenlang in einen Zustand der Verwirrung, Irritation und Übelkeit. Es machte eine Beziehung sichtbar, greifbar, die bereits da gewesen war, obwohl ich sie während eines guten Jahres der Forschung und des Schreibens zu diesem Thema offenkundig übersehen hatte. Die Beziehung, die ich zu meinem Körper hatte, schien in einen der schrecklichsten Teile der deutschen Geschichte abzurutschen.

LUKANGA MUKARAS EXPEDITION IN DAS DEUTSCHE HINTERLAND

Obwohl die sozialen Probleme der Industrialisierung sowie die zunehmende Beschäftigung mit Gesundheitsthemen als Ursachen und Katalysatoren der Lebensreformbewegung gut erforscht sind (vgl. Ross 2005), hatte ich Mühe, die spezifischen Praktiken der Lebensreform auf diese Art und Weise zu erklären. Haben sich nicht andere europäische und nordamerikanische Länder damals auch mit überfüllten Mietshäusern herumgeplagt? Leiden Menschen weltweit nicht immer noch unter den Gesundheitsgefahren der Industrialisierung? Die Idee, sich zu entblößen oder Vegetarier zu werden, um die Zivilisation abzustreifen und sich mit der Natur zu vereinigen, schien im Gegensatz zu den Industrialisierungsproblemen sehr spezifisch für die Lebensreform zu

sein.⁷ Sie erschien auch als ein Verweis darauf, dass sie zu einer Zeit der deutschen Kolonialexpansion und ihrer Diskurse entstand.

Das Leben und Werk des Lebensreformisten Hans Paasche wirft diesbezüglich viele Fragen auf. Das Bild oben zeigt ihn als deutschen Kolonialoffizier, als er 1905 in einem belagerten Dorf von Maji-Maji Kämpfern in Deutsch-Ostafrika posierte, wo er an der brutalen Niederschlagung des Aufstands (1905/06) teilnahm, der das Leben von fast 200.000 Menschen forderte. Sein Vater, ein hochkarätiger Politiker, der sich für die Expansion Deutschlands eingesetzt hatte, beschreibt 1906 die Teilnahme seines Sohnes an der sogenannten «Strategie der verbrannten Erde»: «hunderte von Schwarzen hatten ihr Leben bei den Kämpfen lassen müssen. Mehr als 30 N****, die seine sichere Büchse niedergestreckt hatte, konnte mein Sohn, so schmerzlich es ihm natürlich war, selbst auf seine Schussliste setzen».⁸

Nur 15 Jahre später wurde Hans Paasche von der preussischen Armee erschossen, weil er sich für den Antimilitarismus eingesetzt hatte. Einst ein leidenschaftlicher Wildjäger, wurde er später ein bekannter Naturschützer. Einst selbsternannter Entdecker Afrikas, wurde er später einer der prominentesten Befürworter der Lebensreform, der Alkoholabstinenz und des Vegetarismus. Er warnte vor einem immanenten Konflikt zwischen «Kultur» und «Natur» auf dem afrikanischen Kontinent und kritisierte den Kolonialismus für die Zerstörung seines Urzustandes.

Im Jahre 1912 veröffentlichte er einen Roman, der zur «Bibel» der Lebensreformbewegung werden sollte. Das Buch mit dem Titel *Die Forschungsreise des*

⁷ Die Hippie-Bewegung der 70er Jahre in Kalifornien, die ähnliche Merkmale aufweist, hatte ebenfalls ihre Wurzeln in der Lebensreform. Einige Lebensreformer wie Bill Pester, Benedict Lust und Arnold Ehret emigrierten Ende des 19. oder in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Kalifornien und gründeten Lebensreformgruppen wie die *Nature Boys*, welche die spätere Hippiebewegung beeinflussten (vgl. Kennedy 1998).

⁸ Paasche 1906, zitiert in Brum, Detlev: »Ich verschwieg die Wahrheit« – Hans Paasche als Kolonialredner (1907-1912). Accessible at: <http://www.freiburg-postkolonial.de/pdf/hans-paasche.pdf> (letzter Zugriff: 15.01.2019)

Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland war eine Parodie auf die populären Romane, in denen (meist imaginäre) Expeditionen in das «innerste Afrikas», oder das «Herz der Finsternis» (Conrad, 1899) erzählt wurden. In dem Roman reist der Protagonist Lukanga – ein fiktiver afrikanischer Charakter, der aus einer fiktiven afrikanischen Nation (Kitara) stammt – durch Deutschland, um seinem König über die Lebensbedingungen und das politische und wirtschaftliche System des wilhelminischen Deutschlands zu berichten. Er besteht aus einer Reihe persönlicher Briefe, die Lukanga an seinen König geschrieben hat. In einem dramatischen Tonfall berichtet Lukanga von den schrecklichen sozialen Missständen, denen er begegnet, und versicherte seinem König, dass die Menschen seines Königreichs Kitara sich glücklich schätzen könnten, nicht in diesem Land zu leben. Ein Land in dem die Industrie die Natur zerstört hat, die Menschen von der Natur entfremdet sind und den ganzen Tag trinken und rauchen, in dem die Frauen unterdrückt werden und die Arbeiter_innen unter unmenschlichen Bedingungen ohne Tageslicht schufteten. Das Leben in Deutschland war nichts als... degeneriert:

«Ich sagte, die Eingeborenen trügen sogar bei der Arbeit Kleider. Es ist so, und es wundert mich immer wieder. Alle Eingeborenen gehen nur bekleidet umher, und selbst zum Baden ziehen sie ein dünnes Kleid an. Niemand hat das Recht, nackt zu gehen, ja niemand findet es anstössig und gemein, Kleider zu tragen. Selbst der König des Landes unterwirft sich dem Zwang der Kleidung. An dem Körper trägt er dicke, genähte Stoffe, den Kopf bedeckt er, und die Füsse umkleidet er mit genähtem Kalbfell. Wie gross und erhaben bist Du doch, Mukama, gegen ihn! Dein Kleid ist ein Bastfaden, an dem zwei geschnitzte Hörner eines Buschbocks hängen; ein gestreiftes Ziegenfell bedeckt Deine linke Hüfte. Frei atmet Deine Brust, die Sonne bescheint Deine glatte Haut, und Dein nackter Fuss berührt die fruchtbare Erde.»⁹

Schliesslich, nach einer langen und verstörenden Reise, stösst Lukanga auf etwas Ermutigendes: Eine Gruppe gesunder junger Männer und Frauen, die singen und lachen, während sie durch den Wald wandern, eine Gruppe von Befürwortern der Lebensreform. Ihre Körper erscheinen ihm schön und gesund im Vergleich zu den Menschen, denen er bisher begegnet war und deren Körper geradezu verfielen. Er schreibt:

«Mukama, ich war Zeuge eines gewaltigen Feuers, das in den Herzen edler Menschen abbrannte. [...] Ich sah die Gestalten von jungen Männern und Mädchen. Ich sah

ihre Augen und Feuerglanz darin. Ich sah, als Fremder, die Zukunft eines Menschevolkes.»¹⁰

Durch den Charakter von Lukanga, welcher von seinem gleichnamigen Untergebenen in den Kolonien inspiriert wurde, äusserte Paasche seine Kritik am degenerierten modernen Leben in Deutschland und plädierte für die Lebensreformideale des Vegetarismus, der Landreform, der Nacktkultur und der «Liebe zur Natur». Alle sozialen Missstände werden durch direkte Vergleiche mit der angeblich «naturnahen» afrikanischen Lebensweise deutlich. In seinem Artikel *Eine postkoloniale Lektüre von Hans Paasche* (2011) zitiert Pierre Kodjio Nenguié Paasches Text *Ändert Euren Sinn*, um den Zwiespalt des Lebensreformers hinsichtlich der ethischen Natur des Kolonialismus aufzuzeigen, insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit der Natur:

«Worin glaube ich besser zu sein als diese? Ich zweifle an dem Wert dessen, was ich bringe, und habe Ehrfurcht vor dem, was ich finde: und daher schwebt mir ein ganzes anderes Ziel vor: ich denke nicht daran, Menschen und Länder bessern zu wollen, sondern hoffe, selbst besser zu werden im Verkehr mit der Wildnis.»

(ÄES 164, zitiert in Kodjio Nenguié 2011: 41)

Paasche war aber keineswegs ein aktiver Befürworter der Kolonisierten. Er bediente sich immer wieder exotisierender und rassistischer Tropen um die Anliegen der Lebensreform zu legitimieren. Sein Werk ist Teil einer literarischen Tradition in Europa, welche die europäische Gesellschaft kritisiert und Ambivalenz gegenüber der Zivilisation zum Ausdruck bringt, indem sie Kulturen rühmt, die von ihr «unberührt» geblieben sind (Sembene 1988). In seinem Text *Die Kenntnis der natürlichen Lebensweise* behauptet Paasche, der «echte» Lukanga Mukara sei seine Inspiration für die Befürwortung des Vegetarismus gewesen: «Mir hat der N*** Lukanga die Kenntnis des Vegetarismus vermittelt. Als er sich die deutschen Sitten ansah, fand er es gar nicht so selbstverständlich, dass man Tiere tötet, in Stücke schneidet und aufisst» (Paasche, N. a., Zitiert aus Sembene 1988: 32). Paasches Roman weist Ähnlichkeiten mit einem Buch auf, das noch immer Teil des Lehrplans Berliner Gymnasien ist: Erich Scheurmanns *Der Papalagi. Die Reden des Südsee-häuptlings Tuiavii aus Tiavea* (1920). Dabei handelt es sich um eine Reihe von Reden, von denen der Autor behauptete, sie seien Übersetzungen von wahren Sprachnotizen des samoanischen Königs Tuiavii. Scheurmann hatte sie jedoch erfunden. In dem Buch macht Tuiavii seinem Unmut über die europäischen Zivilisation Luft und setzt sich indirekt für Lebensreformpraktiken wie den Nudismus, das Sonnenbaden und eine weniger strenge Sexualität ein. Seine Einblicke in die westliche Gesellschaft hatte der König laut Scheurmann während seiner freiwilligen Teilnahme an einer Völkerschau in Europa gewonnen. Scheurmann zitiert «Tuiavii» wie folgt:

⁹ Aus: Paasche, Hans (1921(1912)): Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland, Goldmann Verlag: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/die-forschungsreise-des-afrikaners-lukanga-mukara-ins-innerste-deutschland-1915/3> (letzter Zugriff: 15.01.2019)

¹⁰ Ebd.



Image 8: Kollage, oben: Hans Surén «Der Mensch und die Sonne», 1924.; unten: "FKK ist ein Gefühl der Freiheit!"

«Noch aber wollen wir uns freuen, dass unser Fleisch mit der Sonne sprechen kann, dass wir unsere Beine schwingen können wie das wilde Pferd, weil kein Lendentuch sie bindet und keine Fusshaut sie beschwert und wir nicht achtgeben müssen, dass unsere Bedeckung vom Kopfe fällt. Lasst uns freuen an der Jungfrau, die schön von Leib ist und ihre Glieder zeigt in Sonne und Mondenlicht. Töricht, blind, ohne Sinn für rechte Freude ist der Weisse, der sich so stark verhüllen muss, um ohne Scham zu sein.» (Scheurmann 2000 (1920): 16)

Das Buch war zwar anfangs kein grosser Erfolg, erlangte jedoch während der 68er Bewegung Kultstatus und wurde zur «grünen Bibel» der Umweltbewegung. Diese fortwährende Popularität ist überraschend wenn man bedenkt, dass Scheurmann ein früher Befürworter der NS-Ideologie war und 1937 gar der nationalsozialistischen Partei beitrug.

NACKTSPORT IN KAMERUN UND DAS DUNKLE GEHEIMNIS DES ERSTEN HIPPIES

Einer der prominentesten Befürworter der Lebensreformbewegung im frühen 20. Jahrhundert war Hans Surén mit seinem Buch *Der Mensch und die Sonne* (1924). Im Jahr seiner Veröffentlichung wurde es 250.000 Mal verkauft. Die Bilder in der Publikation prägten jahrzehntelang den visuellen Diskurs der Bewegung, es wurde bis 1945 mehrmals neu aufgelegt und erlangte auch in Grossbritannien Bestsellerstatus (*Man and Sunlight*; vgl. Morris 2009). Surén erfand ein beliebtes Gymnastiksystem und propagierte körperliche Bewegung und «Licht, Luft und Sonne» als zentrale Elemente einer zukunftsorientierten Gesellschaft. Die zweite Auflage seines Bestsellers wurde unter dem neuen (Unter-)Titel *Mensch und Sonne – Arisch Olympischer Geist* nach der Machtergreifung der Nazis veröffentlicht und mit Zitaten von Hitlers *Mein Kampf* ergänzt.

Obwohl Suréns Beitrag zur Lebensreformbewegung, insbesondere zur Nacktkultur, umfassend erforscht ist, wird seine vorangehende Karriere in der deutschen Kolonie Kamerun nur selten erwähnt. Surén war ab 1913 als Kolonialoffizier in Soppo beschäftigt und wurde später

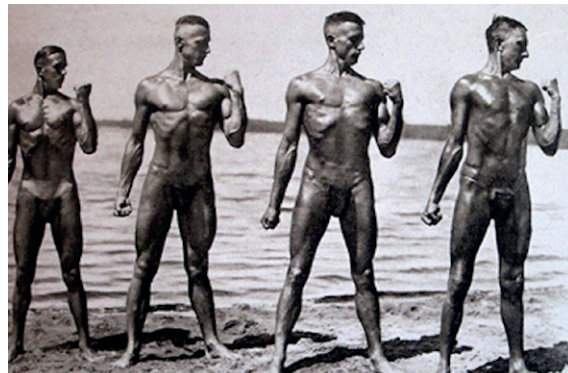


Image 9: Nacktsport, Hans Surén «Der Mensch und die Sonne», 1924.

nach Nordkamerun versetzt (Hoffmann 2007). Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges kämpfte er am Tschadsee, gelangte jedoch am 11. Juni 1915 in britische Kriegsgefangenschaft im Norden und später im Süden Nigerias. Im Dongton-Hall-Lager nutzte er seine Freizeit zum systematischen Gymnastiktraining (Porte 1989: 130, Surén 1934: 15). Aufgrund seiner (nackten) gymnastischen Tätigkeit bezeichneten ihn seine Mitgefangenen als psychisch krank, eine Zuschreibung, auf die er später für seine Freilassung zurückgriff (Spitzer 1983: 98, Surén 1934: 15). Im Jahre 1934 veröffentlichte er unter dem Titel *Kampf um Kamerun* seine Memoiren aus den Jahren des Ersten Weltkrieges in Kamerun, in denen er den Verlust der Kolonie beklagt:

«Kamerun ist ein wundervolles Land! In den vielen schönen, reichen und fruchtbaren Gegenden kann jeder Deutsche eine zweite Heimat finden. Die weiten Gebirgsgegenden sind fast ebenso gesund wie europäische Länder.» (Surén 1934: 312)

Das letzte Kapitel des Buches ist der Bedeutung von körperlicher Bewegung in der Natur als Teil der kolonialen Bestrebungen gewidmet. Surén zufolge war es sein Einsatz in Kamerun, der seine Aufmerksamkeit auf die «natürlichen Lebensideale» und das Streben nach einem natürlichen, körperlich starken Körper lenkte, den er später als Lebensreformer befürwortete. Für ihn war das Ende des deutschen Kolonialreichs nicht nur auf unzureichende Kampfausrüstung zurückzuführen, sondern auch auf ein Unverständnis für die Bedeutung von körperlicher Bewegung und Anpassung an das tropische Klima und die Natur. So sah er die Förderung der Gymnastik im Dritten Reich, mehr als ein Jahrzehnt nachdem Deutschland seine Kolonien verloren hatte, auch als Vorbereitung für zukünftige koloniale Bemühungen: «So [durch Nacktsport] halten wir uns bereit, mit Gesundheit und Arbeitsfreude in eine neue Kolonialheimat zu wandern, wenn einst die Stunde kommen wird.» (Suren 1934: 310)

August Engelhardt (1875 – 1919) – auch als erster Hippien oder Kokosnussapostel bekannt – war ein anderer prominenter Lebensreformer des frühen 20. Jahrhunderts, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte,



Image 10: August Engelhardt und Max Lützwow in Kabakon.

die deutschen Kolonien mit seiner nackten Anwesenheit zu bereichern. Im Jahr 1902 kaufte Engelhardt eine Insel samt Kokosnussplantage (Kabakon) in der Kolonie Deutsch-Neuguinea, um eine äquatoriale, nudistische Siedlungsgemeinschaft zu gründen, die er den *Sonnenorden* taufte. Das zentrale Element der Siedlung war der «nackte, tropische Kokovorismus» (Engelhardt 1909; zitiert nach Mönter 2008: 101). Dabei verlangte er von seinen Anhänger_innen die Einhaltung einer Fruchtdiät, die ausschliesslich auf dem Konsum von Kokosnüssen basierte. Er war überzeugt davon, dass Europäer_innen sich in tropischen Gebieten ansiedeln und nur Kokosnüsse essen sollten, um sich wieder mit der Natur zu vereinigen und unsterblich und göttlich werden (vgl. Huncke 2011). Die Realität sah jedoch etwas anders aus: Innerhalb weniger Jahre starben vier seiner Anhänger in Kabakon, viele andere mussten die Insel aus gesundheitlichen Gründen verlassen. Auf den Postkartenbildern, die Engelhardt nach Europa schickte, um neue Anhänger_innen zu rekrutieren, sah er selbst ungesund und abgemagert aus.¹¹

Ähnlich wie andere Verfechter der Lebensreform seiner Zeit glaubte er, das wahre Rezept für das menschliche Dasein entdeckt zu haben und ein Mittel, um den kranken modernen Menschen mit der Natur und auf diese Weise mit Gott (für ihn, die Sonne) zu vereinen. Ein alter Freund Engelhardts, August Bethmann, der ihn in Kabakon besuchte und ihm half, die Siedlung voranzutreiben, wurde im Laufe der Zeit hinsichtlich der Ethik und Durchführbarkeit des Unterfangens zunehmend skeptischer. Er kritisierte die Scheinheiligkeit von Engelhardts angeblich kosmopolitischem Ansatz: dieser wies angesichts der Tatsache, dass es sich bei Kabakon in jeder Hinsicht um eine Kolonialplantage handelte, deren Arbeiter unmenschlich behandelt wurden, eine grosse Diskrepanz zur Realität auf. In einem Brief an seine Familie schreibt Bethmann 1906:

¹¹ Siehe Opitz, Manuel (n.a.) Aussteiger, Nudist und Vegetarier: Der Herr der Kokosnüsse: <http://www.spiegel.de/einestages/aussteiger-august-engelhardt-der-herr-der-kokosnuesse-a-1195030.html> (letzter Zugriff: 15.01.2019)

«Ich fasse ihn [den Vegetarismus] als Kosmopolit auf. Ein Reformier, der das Herz auf dem rechten Fleck hat, muss wollen, das allen Menschen geholfen werde.»
(Bethmann, quoted in Huncke 2011: 99)

Bethmann war einer von Engelhardts Anhängern, die ihren Aufenthalt in Kabakon nicht überlebten. Gerüchte besagen, dass er nicht einer Krankheit erlag, sondern bei einer körperlichen Auseinandersetzung mit dem Kokosnussapostel getötet wurde.¹² Engelhardts Buchhalter liess eine ähnliche Skepsis gegenüber der Behandlung der Schwarzen Arbeiter verlauten, welche offenbar von den Idealen der Lebensreform ausgeschlossen waren. Er schreibt:

«Wie ist es nun mit den hohen Zielen wahren Menschentums bestellt, von denen der erste Kokosapostel in seinen Schriften predigt? [...] Diese Plantage wird genau nach denselben Grundsätzen geleitet, wie jede andere: nämlich Geld, recht viel Geld herauszuwirtschaften auf Kosten der eingeborenen Kräfte. Die damals etwa 40 schwarzen Plantagenarbeiter – jetzt bedeutend mehr – müssen von Sonnenaufgang – früh 6 Uhr – bis Sonnenuntergang – abends 6 Uhr – Gras hacken, pflanzen, Nüsse sammeln und aufschlagen, Kopa dörren und wenden usw., ob in glühender heisser Tropensonne oder in strömenden Regen. [...] Dabei werden diese Naturmenschen die grössten Faulenzer geheissen und bekommen schwere Prügel, sofern sie beim Ausruhen gerade ertappt werden, oder sofern sie sich gegen die stramme Zucht auflehnen.»
(Staudenmaier 1913, quoted in Huncke 2011: 99f)

Engelhardt wird oft als Inspiration für zeitgenössische Aussteiger gesehen, welche sich bewusst aus dem sozialen System zurückziehen, um sich in «abgelegenen» Gegenden niederzulassen (z.B. Goa). Der selbsternannte Kokosnussapostel starb 1919 auf Kabakon. Zu seiner Zeit war Engelhardt Bewunderung, ebenso wie Kritik und Spott zuteil geworden. Fast ein Jahrhundert nach

¹² Ebd.



Image 11: Maciré Bakayokos Performance vor Ernst Ludwig Kirchners «Schlafende Milli», Standbild aus «Millis Erwachen» (2018)

seinem Tod veröffentlichte der Schweizer Schriftsteller Christian Kracht seinen einflussreichen Roman *Imperium* (2012), der Engelhardts Leben in all seiner Tragikomödie beleuchtet.

Ein Verfechter der Lebensreform und Utopist im Geiste von Engelhardt, Carl Eduard Michaelis, praktizierte im Jahre 1910 Nudismus in Deutsch-Samoa und unternahm Versuche, dort eine Lebensreformsiedlung zu gründen (vgl. Schwarz 2013). Seinen Bestrebungen wurde ein jähes Ende beschert, als er 1911 den Aufstand der deutsch-samoanischen Frauen verursachte und daraufhin aus der Kolonie ausgewiesen wurde. Er hatte in einem offenen Brief an die Tageszeitung in Samoa die Beziehungen zwischen Kolonialherren und Schwarzen Frauen im Protektorat, und damit auch die aus ihnen entstandenen Kinder, als «mangelnde Rassenhygiene» verurteilt (Stähler 2018: 289). Laut Thomas Schwarz veranschaulicht der Fall von Michaelis, «wie sich ausgehend von scheinbar unbedeutenden Ereignissen auf einer Südsee-Insel in der deutschen Öffentlichkeit eine rassenhygienisch inspirierte, expansionsfähige Schnittmenge herausbildet zwischen den Diskursen des Südsee-Kolonialismus, der Lebensreform-Bewegung und des Faschismus» (Schwarz 2013: 2).

Während die Lebensreformbewegung anfangs eher demokratisch, kosmopolitisch und pazifistisch orientiert war, hatte sie auch einen sozialdarwinistischen, völkischen, rassenhygienischen und antisemitischen Strang, der um die Jahrhundertwende an Popularität gewann (Linse 1996: 398).¹³ Die Diskurse der Lebensreformbewegung hatten dem Körper ein neues Gewicht verliehen, welcher entdeckt, wahrgenommen und mit einer neuen,

teilweise mystisch übertriebenen Bedeutung versehen wurde. Das angestrebte Ideal war dabei im Wesentlichen der weisse bürgerliche Körper (vgl. Möhring 2004). Das Konzept eines normalisierten Körpers und seine plötzliche Sichtbarkeit in Nacktkultur-Praktiken bedeutete auch die Konstruktion seines Gegenteils, des ‚hässlichen‘, des ‚kranken‘, des nicht-*weissen* Körpers und des nicht-normativen Geschlechts als Abnormalität. Diese Tendenz war zwar von Anfang an Bestandteil der Praktiken der Lebensreform, wurde jedoch erst in Verbindung mit dem Schönheitskult und Theorien über die Rassenhygiene im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ausdrücklich ideologisiert (Schneider 1996: 411).

Engelhardt und Michaelis waren nicht die ersten Lebensreformer, die davon träumten ihre Mission in den Kolonien zu verwirklichen: Bereits 1890 veröffentlichte Theodor Hertzka, ein Anhänger der österreichisch-ungarisch-jüdischen Progressivbewegung, seinen utopischen Roman *Freiland – Ein soziales Zukunftsbild*, «in dem die Lebensreform und Kolonialismus systematisch verschränkt werden» (Brasch: 77). Im Stil eines Reiseberichts beschreibt das Buch die Utopie einer freiwirtschaftlichen Siedlungsgenossenschaft im heutigen Kenia auf der Grundlage detaillierter wirtschaftlicher Überlegungen (vgl. Hertzka 1890). Die Utopie fand schnell viele Anhänger, darunter unter anderem Franz Oppenheimer, sowie Gustav und Otto Lilienthal. Während unter Hertzkas Leitung der Versuch an dem vorgeschlagenen Ort in Kenia eine Siedlung zu gründen im Februar 1894 scheiterte, inspirierte das Buch die Entstehung von Dutzenden Freiland-Vereinen in Deutschland und Österreich, von denen einige Lebensreform-Siedlungen gründeten. Eine davon war die noch heute bestehende Obstbaugenossenschaft Eden (1893), deren Gründer sich auf die Ideen des Buches bezogen. Eden gehörte zu den Lebensreformsiedlungen, die im Ersten Weltkrieg eine stark völkisch-antisemitische Orientierung entwickelten und daher 1933 vom NS-Regime gleichgeschaltet wurden, anstatt wie andere geschlossen zu werden (vgl. Linse 1995). Im literarischen Bereich ist Hertzkas ökologische Utopie «eines der explizitesten Beispiele dafür, dass Lebensreform und Kolonialdiskurs um 1900 in enger Verbindung zueinander stehen» (Brasch 2017: 77).

¹³ Der völkische Teil der Lebensreformbewegung verband ›Deutsche Kultur‹ mit Natur und Rassentheorien, und positionierte sie als Gegenteil zu den angeblich schädlichen Einflüssen der ›Zivilisierung‹ (womit oft de facto das ›Semitische‹ gemeint war): »The Voelkisch had a holistic [ganzheitlich] conception of the ›body, spirit, and soul‹ (or of body, reason, and emotion) and rejected the dualism of mind and body. Their emphasis on the body, however, was to balance its neglect in Western thought. (...) the material body itself was believed to take shape through cultural practice and environment. Practices such as vegetarianism, nudism, sports, dance, and ›rune-gymnastics‹ were »emotional practices‹ utilized to culturally produce racial nature in its emotionality, corporeality, and spirituality.» (Danilina 2017: 74)

AKTE IN DER NATUR UND MILLIS ERWACHEN

Die Überschneidung des Kolonialismus, des Anti-Modernismus und der Trope des ‚Primitiven‘ wurde im Kontext des deutschen Expressionismus wahrscheinlich am gründlichsten erforscht. Auf der Suche nach einem Gegenbild zur modernen Welt bezogen sich die Expressionisten bekanntlich auf die Anziehungskraft der ‚Primitivität‘, welche nicht nur ein künstlerischer Stil war, der von nicht-westlichen Künstlern kopiert wurde, sondern auch die Manifestation einer unkonventionellen Lebensweise, die im Kolonialismus ihre Wurzeln hatte (Cf. Lloyd 1991). Der deutsche Expressionismus, der bestrebt war «Mensch und Natur zu vereinen» (Pechstein 1945/46: 50), ist eine der Kunstrichtungen, die am engsten mit der Lebensreformbewegung verbunden waren.¹⁴ Lebensreformideale genossen eine grosse Popularität als 1905 die berühmte expressionistische Künstlergruppe *Die Brücke* gegründet wurde. Es war dasselbe Jahr, in dem sich Hans Paasche im belagerten Maji-Maji Dorf fotografieren liess. Die Lebensreform-Inspiration der Künstler zeigt sich in der Vielzahl von Gemälden, Zeichnungen und Skizzen, die nackte Menschen in der Natur zeigen. Die Nacktkultur- und Vegetarismus-Kolonie *Monte Vèrita* in der Schweiz war im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ein Magnet für Expressionisten und ihre Aufenthalte in dieser und anderen Lebensreformsiedlungen spiegeln sich oft in ihren Kunstwerken wider.

Keine fünf Jahre vor der Gründung von *Die Brücke* hatte Karl Woermanns richtunggebendes Kunstgeschichtsbuch *Kunst aller Völker und Zeiten* (1900) die weitverbreitete Ansicht in Stein gemeisselt, die «Naturvölker» seien den «Kulturvölkern» unterlegen, weshalb ihre künstlerischen Ausdrucksformen niemals als Kunst bezeichnet werden könnten. Vielleicht ähnlich wie bei der Appropriation angeblicher Nacktheit durch die Lebensreformer_innen, entlehnten (und kopierten) die Expressionisten die Formen und Ästhetik afrikanischer Kunstwerke – Keramik, Masken und Statuen zum Beispiel, die sie in deutschen ethnographischen Museen gesehen hatten – und verwandelten sie in Kunstwerke, die als modern und avantgardistisch gepriesen wurden. Noch heute werden sie zu exorbitanten Preisen verkauft, während die Mehrheit der zeitgenössischen afrikanischen Künstler_innen immer noch darum kämpft, dieses Niveau an Bezahlung und internationaler Anerkennung zu erreichen, und während sich afrikanische Kunstwerke der vergangenen

Jahrhunderte immer noch im zweifelhaften Besitz europäischer ethnologischer Sammlungen befinden.

Noch bevor *Die Brücke* Künstler Emil Nolde und Max Pechstein in die Kolonien reisten, um «mit den Einheimischen in «ursprünglicher» Natur zu leben» (Rüth 2008: 5), suchten sie Kontakt zu und Wissen über nicht-westliche Menschen und Kunst in Völkerkundemuseen und Völkerschauen. In einem Brief an Erich Heckel und Max Pechstein schrieb Ernst Ludwig Kirchner 1910: «Sonst weiter nichts neues, ein Cirkus ist wieder da und in den Zoologischen kommen Samoaner, N**** etc. diesen Sommer!» (Rüth 2008: 126). Kirchner war ein Fan der rassistischen Ausstellungen und schuf viele Zeichnungen, die von ihnen inspiriert waren und als *Marokkaner-Skizzen* bekannt wurden. Schwarze Modelle und afrikanische Artefakte waren in *Die Brücke*-Künstlerstudios bald allgegenwärtig.

Das Werk von Ernst Ludwig Kirchner verdeutlicht vielleicht am besten die Überschneidung von Lebensreform, kolonialen Phantasien und Kunst. Sich der «nudistischen Ikonographie» bedienend (Pfarr 2001: 251), zeigten seine Werke oft ballspielende, bumerangwerfende und bogenschiessende Nackte in der Natur. Gleichzeitig war sein Werk durch rassistische Bilder der kolonialen Fantasien der Massenkultur beeinflusst und trug durch Kunstwerke wie die «Marokkaner»-Skizzen zu ihrer Verbreitung bei. Frauen – draussen, drinnen, liegend, stehend, tanzend und oft nackt – prägen Kirchners Oeuvre, darunter auch mehr als 30 Schwarze Frauen in Werken, die er zwischen 1908 und 1911 zeichnete (Kollarz 2017: 95). Im Jahr 1910 zeichnete Kirchner eines der berühmtesten seiner Schwarzen Modellportraits: Schlafende Milli.¹⁵ Während sich viele Kunsthistoriker_innen mit der Ästhetik dieses Werks beschäftigen, beschloss Natasha A. Kelly – akademische Aktivistin, Visualisationistin, Afrofuturistin – Millis Gedanken und Gefühlen auf die Spur zu gehen und lässt sie in ihrem Beitrag zur Berlin Biennale 2018 *Millis Erwachen* symbolisch aufleben. Im Trailer des Films erklärt sie ihre Vorgehensweise:

«Wer war Milli? Wie hat sie gelebt? Wie ist sie in das Atelier von Ernst Ludwig Kirchner gekommen? Das sind alles Fragen, die ich mir gestellt habe. (...) Wo kam sie überhaupt her? Was ist ihre Geschichte? Und was ist die Kontinuität dieser Geschichte? Wer sind ihre Nachkommen? Wie leben heute Schwarze Frauen in Deutschland? Welche Position haben sie in der Kunst?»¹⁶

Durch die Fokussierung auf Millis Geschichte stellt Kelly ihre Position als Objekt des Blicks von Kirchner und der Kunstwelt, und deren Projektionen von Natürlichkeit und Sexualität auf sie, in Frage. Die Interviews mit acht Schwarzen Frauen, die von ihren Kämpfen und Erfolgen in Deutschland berichten, offenbaren einen roten Faden zwischen dem Porträt aus dem Jahre 1910, seiner Einbettung in die kolonialen und rassistischen Ideen der

¹⁴ «Die Moderne in der Kunst ist ein stark irrational durchsetzter Gegenentwurf zur säkularen Zivilisation und zur werdenden Industriegesellschaft. Hier kann eine Linie vom Symbolismus über den Jugendstil bis hin zum Expressionismus und zuletzt bis zur Abstraktion gezogen werden. Oder anders ausgedrückt: Befragt man Künstler wie Ludwig von Hofmann, Ferdinand Hodler [...] Ernst Ludwig Kirchner, Erich Heckel, Meister des Bauhauses oder auch einen Tempelentwerfer wie Fidus auf die ideengeschichtlichen, lebensreformerischen Anteile an ihrem bildnerischen Denken und auf ihre theoretischen Sinngebungen hin, dann rücken sie näher zusammen, als dies von der Kunstgeschichte üblicherweise gewollt ist.» (Wolbert, 2001: 18).

¹⁵ Andere Schreibweisen: Milly; Millie.

¹⁶ Verfügbar unter: <https://vimeo.com/284923785> (letzter Zugriff: 15.01. 2019)

Zeit, und dem anhaltenden Kampf Schwarzer Frauen um eine selbstbestimmte Position im Jahre 2018. In der ersten Szene des Films steht die Künstlerin Maciré Bakayoko vor Kirchners *Schlafende Milli* und hinterfragt die jahrhundertealten Projektionen auf Schwarze Frauen in einer Performance:

«Schwarze Frauen. Die Schwarze Frau als eines der niedrigsten Glieder der Kette, als Stahlbolzen für die Emotionen aller Menschen um sie herum – von Schwarzen cis-Männern, von weissen cis-Frauen, von weissen cis-Männern, von weissen Menschen jenseits unserer Idee von Mann und Frau. Von unseren Freund_innen of Color. Sie ist alles, trägt alles, kann alles. Für dich und all deine Bedürfnisse ist sie da, bin ich da, für dein sexuelles Erlebnis à la exotischer Art [...] Für alle Kommentare, die du schon immer über Schwarzen Körper sagen wolltest. [...] Für all deine Emotionen, mit denen DU nicht umgehen kannst. Ich trage sie auf mir, in mir, mit mir. Jeden Tag. Aufrecht. Jeden Tag.» (Milli's Awakening, 2018)

Bakayoko setzt sich über die Unmöglichkeit hinweg, eine Frage wie «Wer ist Milli?» zu beantworten, denn Milli könnte sowohl sie selbst als auch eine Million andere Frauen sein. Frauen, die ähnliche Schicksale erlitten und erleiden, und die möglicherweise weniger Spuren in der Geschichte hinterlassen haben. Milli ist Scheurmanns samoanische «Jungfrau, die schön von Leib ist und ihre Glieder zeigt in Sonne und Mondenlicht». In ihrer Performance hinterfragt Bakoyoko kritisch die Geschichte der Projektionen von weissen Begierden und Sehnsüchten auf Schwarze Menschen. Sie dominieren viele frühe Texte der Lebensreformen in ihrem Verlangen, «sich wieder mit der Natur zu vereinen» und den «neuen Menschen» zu schaffen, ohne dass sie dabei Schwarzen Subjekten die gleiche Menschlichkeit zugestanden hätten.

Die Geschichte von Milli wirft auch Fragen bezüglich meiner eigenen Herangehensweise in diesem Kontext auf: Wie denke, schreibe und rede ich über diese Projektionen, ohne diejenigen, auf die jahrhundertlang projiziert wurde, einer weiteren Ebene von Gewalt auszusetzen? Es gibt zwar keine einfache Antwort auf diese Frage, aber einige Dinge scheinen wichtig zu sein. Das Forschungsobjekt muss der weisse Körper sein. Damit ist keine Wiederholung der Forschungen zur Lebensreform gemeint, die den weissen Körper und seine Beziehung zur Natur immer in den Mittelpunkt gestellt haben. Er war im eigentlichen Sinne kein Forschungsgegenstand, sondern der Ausgangspunkt, die Perspektive, aus der die Bewegung wahrgenommen wurde. Was passiert, wenn wir ihn stattdessen unter das unangenehme Licht des Mikroskops imperialer Formationen stellen und als Forschungsobjekt untersuchen? Nicht Milli sondern Kirchner muss entblösst werden, um die «toxischen, aber weniger wahrnehmbaren Zersetzungen und gewalttätigen Anhäufungen kolonialer Nachwirkungen» zu verstehen (Stoler 2013: 2).

«GESCHICHTE IST NICHT DIE VERGANGENHEIT, SIE IST DIE GEGENWART»

Wenn Milli's Erwachen einen roten Faden zwischen einem Porträt aus dem Jahr 1910 und Lebensrealitäten im Jahr 2018 zieht, wird deutlich, dass noch viele solcher Verbindungslinien nachgezeichnet werden müssen – einige gerade, einige im Zickzack, einige kreisförmig – zwischen der Zeit der deutschen Kolonialexpansion und unserer Gegenwart. Dieser Essay versucht darauf hinzuweisen, dass das Verständnis der Kolonialität der Lebensreformbewegung, sowie ihrer vielen kulturellen, architektonischen, diätetischen, Gesundheits- und FKK-Ableger in unserer Gegenwart, ein wichtiges Puzzleteil ist, um die weniger dramatischen, und daher weniger sichtbaren, jedoch nicht weniger gewaltvollen, Überbleibsel der deutschen Kolonialgeschichte zu verstehen. Einige der Praktiken, die wir als fortschrittlich oder sogar als kosmopolitisch betrachten, benötigen möglicherweise einen zweiten, kritischeren Blick.¹⁷

Es gibt eine wachsende Anzahl von wissenschaftlichen Beiträgen, die die Kontinuitäten zwischen der Lebensreform und ihrer Nacktkultur, dem rassistischen, mörderischen Hitler-Regime und sowohl der grünen Umweltbewegung nach 1960, als auch der FKK-Bewegung untersuchen (Brüggemeier, Cioc, Zeller: 2006). Sie zeigen das problematische Erbe unserer «progressiven» und nachhaltigen, gesunden Lebensentwürfe auf. Der Kolonialismus spielt bei diesen Überlegungen allerdings noch keine Rolle. Obwohl diese Forschung in bedeutender Weise hervorhebt, dass das Nazi-Regime keine unerklärliche historische Ausnahme, sondern tief in die Moderne eingebettet war und sich einer Reihe von Avantgarde-Bewegungen bediente, enthalten sie keine Überlegungen zur inhärenten Kolonialität der Aufklärung, der Moderne und damit der Bewegungen, die von den Nazis aufgegriffen wurden. Vor allem Wissenschaftler_innen, Schriftsteller_innen, Künstler_innen und Aktivist_innen of Color in Deutschland hinterfragen jedoch seit Jahrzehnten unermüdlich die Verschränkung der deutschen Moderne mit der kolonialen Expansion (vgl. Eggers, Kilomba, Pleische, Arndt 2009). Wie Carmen Mörsch in *Ansätze für eine postkoloniale Historiographie der Kunsterziehung in Deutschland* betont, wird die Forschung zur Kolonialität der deutschen Aufklärung weiterhin marginalisiert. Das Fehlen einer postkolonialen Auseinandersetzung mit der diskursiven Verbindung zwischen kultureller Bildung und deutscher kolonialer Expansion beispielsweise, könnte auf diese Marginalisierung zurückzuführen sein.

Bis vor wenigen Jahren war der deutsche Kolonialismus in wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten generell ein marginalisiertes Thema, das im Vergleich zu der Geschichten anderer Imperien als unbedeutend erachtet wurde. Das hat sich inzwischen geändert. Meine eigenen Forschungen zur Kolonialität der Lebensreform-

¹⁷ Siehe auch Emma Wolukau-Wanambwas, Anna Schürchs and Andrea Hubins & Karin Schneiders Beiträge zur Kolonialität der Kunstvermittlungspraxis in dieser Ausgabe.

bewegung verdanken ihre Inspiration unter anderem den Pionier_innen der deutschen kritischen Weisheitsforschung, Künstler_innen, die diese Kontinuitäten wirksam hinterfragt haben und Forschungen zu der Rolle europäischer Kolonien als Laboratorien der Moderne (Cf. Rabinow 1989; Stoler 1995), und zu Kontinuitäten der Gewaltgeschichte (Cf. Césaire, [1955] 2000, Arendt 1955).

Weitere Fragen müssen im deutschen Kontext gestellt werden: Warum spielte der Begriff der Kolonie eine so wichtige Rolle bei den Bemühungen der Lebensreformer, eine neue Gesellschaft zu schaffen? In welchem Zusammenhang stand die Propaganda und Panikmache über die Kinder von Kolonialoffizieren und kolonialisierten Frauen bei dem Rechtsruck der Lebensreformbewegung hin zu rassistisch-völkischen Tendenzen? Wie verhält sich die Faszination für die «Anderen» zu der Unterwerfung der «Anderen»? Einige dieser Fragen überschreiten die Grenzen des Sagbaren, und mein Schreiben stößt oft an diese Grenze. Bildern kann daher eine zentrale Rolle zukommen. Die Aufnahmen der nackten Deutschen in Blackface, die an den Ostseeestränden

tanzten, machten eine Verbindung sichtbar, die ich nicht hätte in Worte fassen können. Sie werfen jedoch weitere Fragen auf: Sollten sie als Wiederholungen rassistischer Bilder veröffentlicht werden? Ist ihre Präsentation als Objekte, die Einsicht in die komplexe Perversität der Zelebration des Weisseins geben, es Wert solche Bilder zu zeigen? Diskursive Verbindungen zwischen der Lebensreformbewegung und dem deutschen Kolonialismus – insbesondere bezüglich ihrer Definition der Beziehung zwischen dem Körper, der Natur und dem Begriff der «Zivilisation» – müssen thematisiert werden. Das wird viele weitere unbequeme Fragen aufwerfen, wir müssen aber Wege finden, sie zu beantworten. Wie Natasha A. Kelly und viele andere Denker_innen und Künstler_innen aufgezeigt haben, hat diese Geschichte einen tiefgreifenden Einfluss auf das Hier und Jetzt. Oder wie James Baldwin es ausdrückte: «Geschichte ist nicht Vergangenheit. Sie ist die Gegenwart. Wir tragen unsere Geschichte mit uns. Wir *sind* unsere Geschichte. Wenn wir etwas anderes vorgeben, sind wir buchstäblich Verbrecher».¹⁸

¹⁸ James Baldwin Zitat aus dem Dokumentarfilm / *Am Not Your Negro* (Regie: Raoul Peck), basierend auf James Baldwins unveröffentlichtem Manuskript *Remember This House*. (Selbstübersetzung)

Bibliographie

- Alloula, Malek (1987): *The Colonial Harem*, Manchester: Manchester University Press
-
- Andreassen, Rikke (2015): *Human Exhibitions: Race, Gender and Sexuality in Ethnic Displays*. Routledge.
-
- Arndt, Susan; Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy (Eds., 2009): *Mythen, Masken und Subjekte*. Unrast Verlag.
-
- Ayto, John (1993) *Euphemisms: Over 3,000 Ways to Avoid Being Rude or Giving Offence*. London: Bloomsbury.
-
- Barcan, Ruth (2004): *Regaining What Mankind Has Lost Through Civilisation: Early Nudism and Ambivalent Moderns*, In: *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*, Vol. 8, S. 63-82
-
- Barcan, Ruth (2004): *Nudity. A Cultural Anatomy (Dress, Body, Culture)*. Oxford-New York: Berg
-
- Brasch, Anna S. (2017): *Moderne – Regeneration – Erlösung: Der Begriff der ›Kolonie‹ und die weltanschauliche Literatur der Jahrhundertwende*. V&R unipress GmbH
-
- Brüggemeier; Cioc; Zeller (2006): *How Green Were the Nazis ? : Nature, Environment, and Nation in the Third Reich*. Athens, Ohio: Ohio
-
- Conti, Christoph (1984): *Abschied vom Bürgertum. Alternative Bewegungen in Deutschland 1890 bis heute*. Reinbek
-
- Edwards, Elizabeth (2001): *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums*. Oxford and New York: Berg
-
- Ekici, Didem (2008): *From Rikli's light-and-air hut to Tessenow's Patenthaus: Körperkultur and the modern dwelling in Germany, 1890–1914*, In: *The Journal of Architecture*, Vol 13, S. 379-406
-
- Engelhardt, August: *Der Weg zu Gott (Werbeschrift)*, abgedruckt bei: Mönter, Sven (2008): *Following a South Seas Dream. August Engelhardt and the Sonnenorden*. Auckland
-
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press.
-
- Huncke, Sebastian (2011): *August Engelhardt - Kokovorischer Heilsbringer oder dogmatischer Wahnsinniger?* In: *Diskurs - Jahrgang 7 | Ausgabe 1*
-
- Kennedy, Gordon (1998): *Children of the Sun: A Pictorial Anthology, from Germany to California 1883-1949*, Nivaria Press
-
- Nghi Ha, Kien (2009): *Macht(t)raum(a) Berlin : Deutschland als Kolonialgesellschaft*. In: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hrsg.; 2009): *Mythen, Masken und Subjekte*. Unrast Verlag, S.105-117
-
- Klein, Dieter (2001): *Neuguinea als deutsches Utopia: August Engelhardt und sein Sonnenorden*. In: Hiery, Hermann Joseph (Ed.): *Die deutsche Südsee 1884-1914. Ein Handbuch*, Paderborn / München / Wien / Zürich, S. 450-458.
-
- Kodjio Nenguié, Pierre (2011): *Eine postkoloniale Lektüre von Hans Paasche*, Monatshefte, Vol. 103, S. 36-59
-
- Kollarz, Anika-Brigitte (2017): *Aus dem Rahmen - ein weisses Gedicht auf einem schwarzen Gesicht : Visuelle Repräsentationen Schwarzer Frauen zwischen der deutschen Kolonialzeit und der Weimarer Republik*. Technische Universität, Darmstadt (unveröffentlichte Dissertation)

—
Kracht, Christian (2012): Imperium. Kiepenheuer und Witsch Verlag.

—
Linse, Ulrich (1999): Völkisch-rassische Siedlungen in der Lebensreform, in Uwe Puschner, Hg. u.a.): Handbuch zur «Völkischen Bewegung» 1871 - 1918, München, S. 397-410

—
Möhring, Maren (2004): Marmorkörper : Körperbildung in der deutschen Nacktkultur : 1890 - 1930. - Köln : Böhlau,

—
Morris, Nina (2009): Naked in nature: naturism, nature and the senses in early 20th century Britain. In: Cultural Geographies, Vol. 16, S. 283-308

—
Mörsch, Carmen (n.y.): Ansätze für eine postkoloniale Geschichtsschreibung der kulturellen Bildung in Deutschland, kubinaut: <https://www.kubinaut.de/de/themen/9-kontext-asyl/ansatze-fur-eine-postkoloniale-geschichtsschreibung-der-kulturell/> (letzter Zugriff 04.01.2019)

—
Paasche, Hans (1921[1912]): Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland. Goldmann Verlag

—
Pechstein, Max (n.y.), quoted from Reidemeister, Leopold (Ed., 1993): Max Pechstein. Erinnerungen 1945/46, Stuttgart

—
Pfarr, Ulrich (2001): Zwischen Ekstase und Alltag. Zur Rezeption der Lebensreform in der künstlerischen Praxis der Brücke. In: Ausstellungskatalog Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Darmstadt, Mathilden-Höhe, pp. 251-256

—
Rabinow, Paul (1989): French Modern: Norms and Forms of the Social Environment. University of Chicago Press

—
Ross, Chad (2005): Naked Germany: health, race and the nation, Oxford and New York, Berg

—
Rüth, Andrea (2008): Auf der Suche nach der ursprünglichen Einheit von Mensch und Natur: Eine Untersuchung zum antizivilisatorischen Aspekt im deutschen Expressionismus am Beispiel der Künstlergruppe »Brücke“. Munich (unveröffentlichte Dissertation)

—
Scheurmann, Erich (2000 [1920]): Der Papalagi. Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiaves. Tanner+Stahelin Verlag, Horgen

—
Schwarz, Thomas (2013): Ozeanische Affekte. Die literarische Modellierung Samoas im kolonialen Diskurs. TEIA AG—Internet Akademie und Lehrbuch Verlag: Berlin

—
Sembene, Fatyme (1988): Das exotische Deutschland. Die Umkehr der kolonialistischen Sichtweise in der Satire »Die Forschungsreise des Afrikaers Lukanga Mukara ins Innerste Deutschlands“ von Hans Paasche. Dakar (unveröffentlichte Masterarbeit)

—
Stähler, Axel (2018) Zionism, the German Empire, and Africa: Jewish Metamorphoses and the Colors of Difference. De Gruyter

—
Staudenmaier, G. (1913): Vier Wochen auf Kabakon. In: Vegetarische Warte 17, zitiert aus Huncke, Sebastian (2011): August Engelhardt - Kokovorischer Heilsbringer oder dogmatischer Wahnsinniger?, In: Dis|kurs, Vol. 7, S. 86-104

—
Stoler, Ann Laura (2008): IMPERIAL DEBRIS: Reflections on Ruins and Ruination. In: cultural Anthropology, Vol. 23, S. 191–219

—
Stoler: Ann Laura (2013): Imperial Debris: On Ruins and Ruination, Durham: Duke University Press.

—
Stoler, Ann Laura (1995): Race and the Education of Desire Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Duke University Press

—
Suren, Hans (1934): Kampf um Kamerun: Garua. Berlin

—
Rothfarb, Lee Allen: August Halm (2009): A Critical and Creative Life in Music. University of Rochester Press.

—
Wolbert, Klaus (2001): Die Lebensreform - Anträge zur Debatte. In: Ausstellungskatalog Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Darmstadt, Mathilden-Höhe, S. 13-21.

—

Bilder

—
Bild 1: »To be naked is natural». Still from an advertisement for a nudist camping site by the Baltic Sea, (<https://www.youtube.com/watch?v=eJ0ZRoK-AWI>, letzter Zugriff: 15.01.2019).

—
Bild 2: »You are part of nature». Still from an advertisement for a nudist camping site by the Baltic Sea, (<https://www.youtube.com/watch?v=eJ0ZRoK-AWI>, letzter Zugriff: 15.01.2019)

—
Bilder 3, 4 und 5: Cameroon Celebration. Stills from the 3Sat Documentary »Als die Nackten an die Ostsee kamen» (<https://www.youtube.com/watch?v=Yb3mld06xTo>, letzter Zugriff: 15.01.2019).

—
Bild 6: Cameroon Celebration, Prerow. Private archive.

—
Bild 7: Self portrait photograph of Hans Paasche in a besieged Maji Maji village, from: Paasche, Hans (1907): Im Morgenlicht : Kriegs-, Jagd- und Reise-Erlebnisse in Ostafrika, Berlin : Schwetschke: S. 97.

—
Bild 8: Collage, up: Hans Surén, Der Mensch und die Sonne. Stuttgart: Dieck & Co., 1925. Down: »Freebodyculture is a feeling of freedom». Still from an advertisement for a nudist camping site by the Baltic Sea, (<https://www.youtube.com/watch?v=eJ0ZRoK-AWI>, last retrieved: January 15, 2019).

—
Bild 9: Nudist exercise. Source: H.Surén, Man and Sunlight. Translated by D.A.Jones (Slough, Sollux, 1927) p.163.

—
Bild 10: August Engelhardt and Max Lützwow in Kabakon, postcard, 21.07.1906, unknown photographer.

—
Bild 11: Maciré Bakayoko performs in front of Ernst Ludwig Kirchner's Milli Sleeping, still from: Milli's Awakening, Natasha A. Kelly, 2018. © Anh Trieu, Henning Fehr, Phillip Rühr.