

Wulf D. Hund

## Rassismusanalyse in der Rassenfalle

### Zwischen »raison nègre« und »racialization«

Ist die Vorstellung, Rassismus sei ein Produkt der westlichen Moderne, eurozentristisch? Das behaupten jedenfalls Shirley Anne Tate und Ian Law: »The Eurocentric assertion that racism is solely a product of Western capitalist modernity is [...] now fundamentally contested as we can identify pre-modern, non-Western and communist racisms which need to be integrated into contemporary critical race theory.«<sup>1</sup>

War solche Auffassung bis vor nicht allzu langer Zeit in der Forschung nur gelegentlich zu finden, so haben entsprechende Stimmen mittlerweile erheblich zugenommen. Allerdings beziehen sich davon viele nur auf den eingeschränkten Bereich der westlichen Welt, in der sie Rassismus oder Protorassismus bis in die Antike zurückverfolgen. Die von Law und Tate vertretene Position geht einen erheblichen Schritt weiter und verallgemeinert den Begriff des Rassismus in welthistorischer Perspektive. Dabei fragen beide allerdings nicht, ob sich Rassismus im Verlauf seiner Entwicklung unter den verschiedensten historischen Bedingungen unterschiedlicher Kriterien der Herabminderung bedient haben könnte. Vielmehr gehen sie davon aus, dass alle Rassismen mit spezifischen Vorstellungen von »Rasse« verbunden gewesen seien. »Rasse« könne deswegen nicht als moderne soziale

1 Shirley Anne Tate/Ian Law, *Caribbean Racisms. Connections and Complexities in the Racialization of the Caribbean Region*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015, 204 S., geb., 60,00 £, S. 3. Mit dieser Behauptung wird an Vorstellungen angeknüpft, die in *Ian Law/Anna Jacobs/Nisreen Kaj* u. a., *Mediterranean Racisms. Connections and Complexities in the Racialization of the Mediterranean Region*, Basingstoke 2014, S. 3, mit der Bezeichnung »polyracism« charakterisiert worden sind. Die Studie von Tate/Law liefert einen materialreichen Überblick über die vielschichtigen Rassismen in der Karibik, die durch eine große Zahl kultureller Einflüsse aus Amerika, Europa, Afrika und Asien geprägt worden sind und differenzierte lokale Ausprägungen erfahren haben. Dem erkenntnisleitenden weiten Rassenverständnis geschuldet, bleibt die Überlagerung früherer Rassismen durch den Rassenbegriff dabei zwar ausgeblendet (obwohl die Autoren sie unter der Hand ansprechen, wo sie auf »[i]ncreasing references to ›primitives‹, ›barbarians‹, practices of ›demon worship‹, lack of [...] rationality [...], cannibalism« (S. 10) in der frühen rassistischen Disqualifizierung indigener Amerikaner hinweisen, die offensichtlich nicht mit der Kategorie »Rasse« operiert haben). Gleichzeitig verdeutlicht die Untersuchung aber nachdrücklich den Kulturalismus und die Komplexität des Rassedenkens, die von Anfang an zu seinen Charakteristika gehören und in der Karibik bis heute präsent sind. Das betrifft sowohl die verschiedenen Modi der Rassisierung durch diverse europäische Kolonialmächte als auch die weitere Entwicklung, die häufig durch die Betonung unterschiedlichster »Rassenmischungen« geprägt war, sodass »[m]ixed« in the Caribbean goes beyond just black/white racial categories and is not precisely measurable as a set of specific phenotypical attributes« (S. 70). Die historischen Passagen zur Durchsetzung des Rassedenkens enthalten dabei vielsagende semantische Varianten. Tate/Law erwähnen »successive waves of racialization« (S. 16) und sprechen in diesem Zusammenhang von »Dutch racialization« (S. 16ff.) und »French racialization« (S. 21ff.), aber auch von einer »Hispanic ethnoracial Caribbeanization« (S. 13) und im Hinblick auf England davon, dass »English colonization of Ireland, with its plantation structures, provided a model for Caribbean colonization« (S. 18). Diese kategoriale Differenzierung verweist (freilich undiskutiert) darauf, dass Autorin und Autor ihre weitreichenden Vorstellungen von Rassisierung und Rasse gelegentlich zumindest unbewusst anders gelagerten historischen Verhältnissen anpassen und sprachlich entsprechend differenzieren.

Konstruktion gelten, sondern sei Ausdruck der »durability and pervasive nature of elements of race-thinking over millennia.«<sup>2</sup>

Rassismus wird dabei untrennbar an eine Kategorie gebunden, die (aus klassistischen Anfängen heraus) erst in der Moderne zur Bezeichnung von physisch als verschieden geltenden Menschengruppen wurde, die gleichzeitig geistige und seelische Unterschiede zugeschrieben bekamen. Die Unterstellung, solche »Rassen« samt ihrer Wahrnehmung und Differenzierung hätte es gewissermaßen schon immer gegeben, gerät unweigerlich in das Schwerefeld des biologischen Rassenverständnisses. Insofern gehört die Position von Tate und Law in den Kontext aktueller Debatten um den Rassenbegriff und die damit verbundene Kategorie der Rassisierung. In ihnen stehen sich Konstruktivisten und Realisten gegenüber, wobei beide ihre Überlegungen intensiv mit der Kategorie »Rasse« verknüpfen.

In realistischen Überlegungen ist das nicht weiter verwunderlich. Ihnen zufolge hätten körperliche Unterschiede immer oder schon lange zu Konzeptionen natürlicher Differenz und damit verbundenen Diskriminierungen geführt. Aus konstruktivistischer Perspektive lassen sich solche Überlegungen nur anstellen, wenn Vorstellungen von Rasse als sozialer Konstruktion sich mit einer essenziellen Auffassung der davon betroffenen Körper verbinden. Dabei geht es nicht um die Frage, ob die Entwicklung der Menschheit in unterschiedlichen Umwelten zu einer Varietät ihrer körperlichen Erscheinung geführt hat. Es geht vielmehr darum, ob solche Varietät unter verschiedensten historischen Bedingungen zu kategorialen Bemühungen um Differenzierung und Hierarchisierung Anlass gegeben hat. Eine solche Vorstellung ist essenzialistisch und ontologisiert herrschaftlich strukturierte gesellschaftliche Beziehungen. Da ihre Herleitung der unterstellten großen Reichweite wegen nicht ohne historische Bezüge auskommen kann, funktioniert sie nur, indem diese selektiv behandelt, einseitig ausgelegt oder gar gebeugt werden. Gleichzeitig kommen dabei Fragen nach kulturellen Rassismen, die sich anderer Bezugspunkte als der Rassenvorstellung bedienen, gar nicht erst auf oder werden im Analogieverfahren beseitigt, indem unterstellt wird, dass zum Beispiel Religion »wie Rasse« funktioniert habe oder funktioniere, religiös gelabelte Andere also »rassisiert« worden seien oder werden.

## I. RASSE UND RASSISMUS

Wenn es nach populären Darstellungen ginge, wäre das Wort Rassismus noch keine hundert Jahre alt.<sup>3</sup> Demnach hätte Magnus Hirschfeld »in seinem [...] 1938 veröffentlichten Werk *Racism*, mit dem er die nationalsozialistische »Rassen«-Ideologie widerlegen wollte«, »als Erster den Begriff Rassismus für eine Lehre« verwendet, »die an die Existenz menschlicher »Rassen« glaubt.«<sup>4</sup> An diesem Hinweis ist (außer dem bibliografischen Datum) so ziemlich alles falsch. Erstens hat Hirschfeld den Begriff schon in früheren Publikationen benutzt. Zweitens war er damit selbst im deutschen Sprachraum nicht der erste. Drittens richtete sich der Begriff nicht nur gegen die nationalsozialistische Rassenwissen-

2 Ian Law, *Racism and Ethnicity. Global Debates, Dilemmas, Directions*, Harlow 2010, S. 3; vgl. dazu meine Kritik in *Wulf D. Hund*, Vor, mit, nach und ohne »Rassen«. Reichweiten der Rassismusforschung, in: AfS 52, 2012, S. 225–263, hier: S. 237ff. und passim.

3 Tatsächlich wurde es (mit unterschiedlicher Bedeutung) unter anderem bereits von *Charles Malato*, *Philosophie de l'Anarchie*, Paris [1888], S. 9, oder von *Richard Henry Pratt*, [Rede], in: *Isabel C. Barrows* (Hrsg.), *Proceedings of the Twentieth Annual Meeting of the Lake Mohonk Conference of Friends of the Indians* 1902, o. O. 1903, S. 134, benutzt.

4 *Susan Arndt*, *Rassismus. Die 101 wichtigsten Fragen*, München 2012, S. 15; zu Hirschfeld vgl. *Ina Kerner*, *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Frankfurt am Main/New York 2009, S. 97–105.

schaft. Und viertens zielte dieser Begriff vorrangig nicht auf die Lehre von den Rassen, sondern auf deren angebliche Verfälschung.

Diese Vorstellung zeigte sich in der deutschsprachigen Diskussion auch in der Rassismuskritik von Hugo Iltis, einem sozialdemokratischen Botaniker, Gymnasiallehrer und Botaniker aus Brno. Er ging davon aus, dass sich »Rassismus« (als »Kampf gegen eine Menschengruppe ihrer Rasse wegen«) »zum ersten Mal« in »Amerika« gegen die »schwarze Rasse« gerichtet habe. Das sei, wie andere rassistische Diskriminierungen auch, im Bereich der Wissenschaften jedoch auf keinen verbreiteten Protest gestoßen: »So lange sich der ›Rassismus‹ bloß gegen Juden, Neger und Chinesen kehrte, erfreute er sich der wohlwollenden Duldung weiter Kreise der bürgerlichen Wissenschaft«. Erst als »die einzelnen nahe verwandten europäischen Rassen gegeneinander abgewogen w[u]rden«, habe sich Widerstand geregt.<sup>5</sup>

Iltis' Kritik des Rassismus richtete sich allerdings nicht gegen die Annahme der Existenz von Rassen. Von der war er vielmehr überzeugt und ging davon aus, dass sie sich wissenschaftlich seriös erforschen ließen. Seine Kritik der »rassistische[n] Geschichtsauffassung« oder des »Rassismus« galt allein der »wertenden Rasseforschung«.<sup>6</sup> Damit wurde er, der sich und seine Familie mit Unterstützung von Franz Boas und Albert Einstein in letzter Minute vor den Nazis in die USA retten konnte, zum Stichwortgeber für die Ausrichtung des Rassismusbegriffs. Für sie war ein Text maßgeblich, den Ruth Benedict auf Veranlassung ihres Lehrers Boas 1940 unter dem Titel »Race: Science and Politics« veröffentlichte. Die Autorin hielt, wie es in der deutschen Übersetzung hieß, »Rasse« für eine »Tatsache«, die »ein wissenschaftliches Forschungsgebiet« begründen würde. »Rassismus« hingegen galt ihr als »Dogma« und »moderner Aberglaube«. Nachdrücklich bestand sie darauf, dass »Rassismus [...] nicht aus der Wissenschaft [...], sondern aus der Politik entstanden« sei.<sup>7</sup>

Tracy Teslow hat der Entstehung dieser Position eine materialreiche und eingehende Studie gewidmet.<sup>8</sup> Ihre Überlegungen gehen von der allgemeinen Prämisse aus, dass der Rassendiskurs seit je durch »the promiscuous intermingling of bodies and cultures« (S. 10) geprägt war. Das und die spezifische Ausprägung des anthropologischen Diskurses in

- 5 Hugo Iltis, *Der Mythos von Blut und Rasse*, Wien 1936, S. 10 (»zum ersten Mal«) und *Hugo Iltis, Rassenforschung und Rassenfrage*, in: *Sozialistische Bildung*, 1929, H. 1, S. 12–21 und 1929, H. 2, S. 45–52, hier: S. 50 (»bloß gegen Juden« etc.); vgl. *Wulf D. Hund*, »Die Befreiung der unterdrückten Rassen kann nur das Werk der unterdrückten Rassen selbst sein«. Marginalie zur Kritik des Rassismus durch Hugo Iltis, in: *Das Argument* 57, 2015, Nr. 314, S. 493–502.
- 6 Hugo Iltis, *Volkstümliche Rassenkunde*, Jena 1930, S. 6. *Magnus Hirschfeld*, *Racism*, London 1938, der begrifflich insgesamt ohnehin eher vage argumentierte, blieb in dieser Frage ambivalent. Zwar plädierte er einerseits für die Abschaffung des Wortes Rasse für »subdivisions of the human species« (S. 57). Andererseits ging er aber davon aus, »that there are peoples and races at varying levels of development« (S. 116). Daher forderte er die Einrichtung »of an international organisation for the dispassionate study of the racial problem«, die er gleichzeitig als »league for the prevention of racism« verstand (S. 263).
- 7 Ruth Benedict, *Die Rassenfrage in Wissenschaft und Politik*, Bergen 1947, S. 131f. und 184. Während der Arbeit am Manuskript kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen Benedict und dem Verlag über den Titel. Die Autorin plädierte für »Race and Racism« und erklärte »The special point of the book [...] is its complete separation of Race from Racism and its ›propaganda analysis‹ of racism«, zit. nach: *Mark Anderson*, Ruth Benedict, Boasian Anthropology, and the Problem of the Colour Line, in: *History and Anthropology* 25, 2014, S. 395–414, hier: S. 400. Der Verlag wollte eine negative Konnotation des Titels vermeiden und schlug »Races of the World« oder »The Races of Mankind« vor. Als *Ruth Benedict, Race: Science and Politics*, New York 1940, schließlich erschien, hatte es beim Titel einen Kompromiss gegeben.
- 8 Tracy Teslow, *Constructing Race. The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, Cambridge University Press, New York 2014, 408 S., geb., 129,00 \$.

der US-amerikanischen Rassengesellschaft führten dazu, dass antirassistische Initiativen analytisch ambivalent blieben. Auch die in diesem Zusammenhang regelmäßig gewürdigte Boas-Schule, die den Rassismusbegriff in den USA lancierte, war nicht bereit, ihre Kritik auf die Rassenwissenschaft auszuweiten. Deswegen verhinderte ihre Trennung von wissenschaftlicher Rassenforschung und rassistischer Ideologie die Tradierung rassistischer Stereotype nicht.

Teslow zeigt das am Beispiel zweier Ausstellungen, die in kurzem zeitlichem Abstand jeweils dem Thema »Races of Mankind« gewidmet waren. Die eine wurde 1933 im »Field Museum of Natural History« in Chicago eröffnet (S. 115–167)<sup>9</sup>, die andere fand 1944 im »Cranbrook Institute of Science« in Michigan statt (S. 246–282). Die eine propagierte eine traditionelle typologische Rassenvorstellung (einschließlich ihrer hierarchischen Konstruktion). Von einer Broschüre von Ruth Benedict und Gene Weltfish ausgehend, die ebenfalls den Titel »Races of Mankind« hatte<sup>10</sup>, versuchte die andere, ihre Idee von rassistischer Gleichheit und kultureller Vielfalt zu vermitteln. Die Trennung von Rassenwissenschaft und Rassismus trug dabei gleichwohl dazu bei, »that Benedict's argument and its popularization for a broad public reified the race concept« (S. 283).

Solche Verdinglichung setzte die Ausstellung im Field Museum unmittelbar um. Deren Organisatoren hatten sich entschlossen, die Bildhauerin Malvina Hoffman mit der Herstellung von über hundert bronzenen Rasse-Skulpturen zu beauftragen. Sie verließ sich bei ihrer Arbeit mehr auf künstlerische Eingabe denn auf wissenschaftliche Akribie, beanspruchte aber dennoch, »Rasstypen« darzustellen. Von der Annahme ausgehend, »that certain people represented race, while others were merely individuals«, erklärte sie, wie sie sich bei der Auswahl ihrer Modelle leiten ließ: »I chose the moment at which I felt each one represented something characteristic of his race, and of no other.«<sup>11</sup> Tatsächlich machte ihre Arbeit ganz etwas anderes deutlich: nämlich durch ihre Arbeitsweise die Tatsache, dass noch die Rassenvorstellungen des wissenschaftlichen Rassismus ästhetisch aufgeladen waren und durch die in Bronze gegossenen Produkte ihres Schaffens den Anspruch, »Rasse« als unveränderliche Essenz sichtbar zu machen.

Der mit dem Ästhetizismus dieser Vorgehensweise verbundene Rassismus äußerte sich als unverhohlene Abneigung gegen »hässliche Rassen«. So war Hoffman über das (unterstellte) »Aussterben« der Tasmanier regelrecht froh und notierte: »It was a great relief to

9 Die Ausstellung währte bis 1969, bis sie nach intensiven Diskussionen über ihren rassistischen Gehalt geschlossen wurde. Es ist durchaus bezeichnend, dass das Museum einen großen Teil der Skulpturen im Januar 2016 unter dem Titel »Looking at Ourselves. Rethinking the Sculptures of Malvina Hoffman« ausstellen kann und dabei letztlich ein volkstümliches Rassenverständnis unterstützt, weil, wie die Kuratorin meint, »[i]t's not as if just because scientists say race is not a biological fact, that it doesn't continue to have an impact [...]. Scientists can now show that human genetic variation doesn't correspond to racial types [...]. But people don't always listen to scientists« (New York Times, 20.1.2016 – URL: <<http://www.nytimes.com/2016/01/21/arts/design/races-of-mankind-sculptures-long-exiled-return-to-display-at-chicagos-field-museum.html>> [10.8.2016]).

10 Vgl. *Ruth Benedict/Gene Weltfish*, *The Races of Mankind*, New York 1943. Die im Text angelegten historischen Vergleiche waren gelegentlich mehr als abenteuerlich und trugen eher zur Verallgemeinerung der Vorstellung vom »race prejudice« bei (der Begriff »racism« kommt im Text nicht vor): »In 1520 the ancient Mexicans were like the Germans. They talked like Nazis, thought like them, in many ways felt like them. They, too, believed war to be man's highest mission. They, too, trained their children for it, placing their boys in great state schools where they learned little else but the glories of battle and the rituals of their caste. They, too, believed themselves invincible« (ebd., S. 20).

11 Malvina Hoffman, zit. in: *Rebecca Peabody*, *Race and Literary Sculpture in Malvina Hoffman's »Heads and Tales«*, in: *Getty Research Journal* 5, 2013, S. 119–132, hier: S. 129.

me, for they were ugly enough to make celibacy an easy task, and sculpture an impossible one.«<sup>12</sup> Für die Darstellung von »Bushmen« (auf der ihre Auftraggeber wegen der diesen zugeschriebenen Primitivität bestanden), besuchte die Künstlerin zunächst das »Muséum national d'histoire naturelle«, um sich den Gipsabdruck vom Körper Sarah Baartmans anzusehen. Sie bezeichnete ihn als »monsterpiece of female ugliness« und weigerte sich, ihn als Modell zu nehmen. Ihre Einstellung zu »Pygmäen« bemühte schließlich gleich mehrfach Tiervergleiche, die sich nicht nur (in Sachen Körpergröße) auf Shetlandponys, sondern auch (in Sachen Scharfsinn) auf Affen bezogen (S. 151).<sup>13</sup> Der mit solcher Herabminderung verbundene Essenzialismus drückte sich unter anderem darin aus, dass die Künstlerin ihrem physiognomischen Naturalismus vorsichtshalber chemisch nachhalf und die Bronzen je nach Rasse mit verschiedener Patina versah, wodurch die Statuen von Afrikanern nahezu schwarz erschienen (S. 137). Die Dauerhaftigkeit ihrer Werke pries sie zudem mit einem Argument aus den Arsenalen des Kolonialismus und Imperialismus, dem gemäß noch vor Ende des Jahrhunderts »many of the primitive races which are now represented in bronze [...] will have disappeared into the dim records of history«.

Außerdem war die gesamte Ausstellung kulturalistisch aufgeladen. Das verdeutlichte vor allem ein Monument, das einen zentralen Platz einnahm und die »Unity of Mankind« darstellen sollte. Drei halbwegs nackte Männerstatuen standen für die drei »Großrassen der Menschheit«. Die Utensilien, die sie dabei in der Hand hielten, prägten freilich die dargestellte Einheit hierarchisch: »Hoffman modeled the figure representing the white race [...] with a book. The figure representing the black race [...] held a spear. The third figure, representing the yellow race, [...] carried an ax.«<sup>14</sup> Die Ausstellung im Cranbrook Institute beruhte demgegenüber zwar auf Ruth Benedicts Kritik des Rassismus. Durch die mit ihr einhergehende Entlastung des Rassedenkens als wissenschaftlich wurde dessen Ideologie aber nur ansatzweise betroffen. Sowohl in die popularisierte Version der »Races of Mankind« wie in die danach gestaltete Ausstellung fand sie unbemerkt Eingang. Die gemeinsame Abstammung der Menschenrassen wurde durch einen Stammbaum illustriert, an deren Wurzeln Adam und Eva standen. Er gipfelte in vier »Hauptrassen«, die auch in der Schwarzweißzeichnung der Broschüre als Afrikaner, Südasiaten, Ostasiaten und Europäer erkennbar waren und in eben dieser Reihenfolge auftauchten (S. 267). In der Ausstellung selbst wurden die biblischen Stammeltern zudem noch durch lebensgroße Reproduktionen der beiden Figuren aus Albrecht Dürers Kupferstich dargestellt (S. 248). Vor

12 *Malvina Hoffman*, *Heads and Tales*, New York 1936, S. 13; die folgenden Zitate finden sich auf S. 155 (»monsterpiece«) und 11 (»primitive races«); zur Geschichte von Sarah Baartman vgl. *Sabine Ritter*, *Facetten der Sarah Baartman. Repräsentationen und Rekonstruktionen der »Hottentottenvenus«*, Berlin/Münster 2010. Hoffmans anschließender Entwurf einer »Bushman family« vermied zumindest teilweise das von ihren Auftraggebern gewünschte Rassenbild, das vor allem durch die Steatopygie der Frau geprägt sein sollte, indem sie diese in sitzender Stellung zeigte und zusätzlich ein Kind auf ihrem Rücken platzierte (vgl. *Marianne Kinkel*, *Races of Mankind. The Sculptures of Malvina Hoffman*, Urbana 2011, S. 94). Über diese Darstellung kam es zu erheblichen Auseinandersetzungen (vgl. *Teslow*, *Constructing Race*, S. 158), weil sich die Wünsche der anthropologischen Experten nicht deckten und schon gar nicht mit den ästhetischen Vorstellungen der Künstlerin korrespondierten. Im Rückblick meinte sie ironisch, dass »perhaps the buttocks should be of flexible rubber that could be inflated or deflated according to which anthropologist was expected to visit the museum« (*Hoffman*, *Heads and Tales*, S. 155). Wenn auch nicht kritisch gemeint, verriet dieser Kommentar doch den Konstruktivismus der naturalistischen Darstellung.

13 Zum Affenvergleich in rassistischen (und sexistischen wie klassistischen) Diskriminierungen vgl. die Beiträge in *Wulf D. Hund/Charles W. Mills/Silvia Sebastiani* (Hrsg.), *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*, Zürich 2015.

14 *Kinkel*, *Races of Mankind*, S. 52.

ihnen waren drei Kinder postiert, um die gelbe, schwarze und weiße Rasse zu repräsentieren. Das weiße Mädchen stand in der Mitte und trug nicht durch Zufall als einziges der Kinder Schulhefte unter dem Arm, die in einem unverkennbaren ideologischen Zusammenhang mit dem Buch standen, das Malvina Hoffmans Europäer schon zehn Jahre früher vorgezeigt hatte.

Wie sich leicht sehen ließ, reichte Benedicts Maxime, die Teslow dahin gehend zusammenfasst, dass »[t]he problem was not race, but prejudice« (S. 245), nicht einmal zur Vermeidung der eigenen Vorurteile. Die Analyse des von nun an immer häufiger mit Rassenvorurteilen gleichgesetzten Rassismus wurde dadurch von einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Rassenbegriff und seiner Tradition abgeschottet.<sup>15</sup> Die Folgewirkungen dieses frühen Verständnisses von Rassismus sind bis heute spürbar. Nach wie vor wird er häufig vor allem über den Begriff des Vorurteils bestimmt. »Rassismus« wäre demnach das Vorurteil, das sich gegen »Rassen« richtet, wobei diese früher uneingeschränkt als natürliche Kollektive galten und heute eher als soziale Gegebenheiten gesehen werden. Doch haben die »Rassen« ihre zwischenzeitliche partielle Dekonstruktion durchaus überstanden. Mit unterschiedlichstem Zungenschlag finden sie sich als »bio-soziale« Größen behandelt, die Körper und Kultur verbinden sollen.

Das zeigt sich unter anderem in einer Studie von Jeremy Pierce, die sich mit theoretischen Problemen beschäftigt, welche sich aus dem Umstand ergeben, dass »Rasse« ein komplexer Begriff sei und keine kategoriale Differenzierung zur Verfügung stehe – wie es sie etwa mit »biological kind sex« und »social kind gender« für »Geschlecht« gebe (S. 23).<sup>16</sup> Der Autor befasst sich allerdings nicht mit Fragen der historischen Entwicklung des Rassenbegriffs, sondern unterteilt die aktuelle Debatte (in den USA) in verschiedene Positionen, die er nach Realismus und Konstruktivismus gliedert und dann vielfach auffächert. Der überdeterminiert klassifikatorische Charakter seiner Einteilung wird dabei schon daran deutlich, dass er ein ganzes Kapitel einem Ansatz widmet, der in der von ihm untersuchten philosophischen Debatte überhaupt nicht vertreten wird, theoretisch aber denkbar erscheint (S. 19ff.). Er selbst plädiert dann für eine Position, die er »the pre-existing group social-construction view« (S. 129) nennt. Demnach gebe es Gruppen von Menschen, deren spezifische Herkunft und erkennbare Besonderheiten unter bestimmten sozialen Bedingungen zur Konstruktion von Rassen führten.

Das ist nur eine der vielen aktuellen Positionen, die versuchen, den angeblichen traditionellen Biologismus des Rassenbegriffs zurückzuweisen und seine sozialkonstruktivistische Dimension so zu betonen, dass dabei der Naturbezug nicht aufgegeben werden muss. In diesem Sinne vertritt schon die Betreuerin von Pierces Dissertation, Linda Martín Alcoff, die Auffassung, dass »the concept of race and of racial difference emerged as that which is visible, classifiable, and morally salient«. Dabei stellt sie wie selbstverständlich den Gegensatz von »schwarz« und »weiß« ins Zentrum ihrer Überlegungen und erklärt: »[R]ace must work through the visible markers of the body«.<sup>17</sup>

15 Das galt auch für die mangelhafte Auseinandersetzung mit dem Rassenverständnis antikolonialer und antiweißer Bewegungen, mit damit verbundenen Organisationen und mit Autorinnen und Autoren wie etwa *William Edward Burghardt Du Bois*, *The Souls of Black Folk*, Chicago 1903 und *ders.*, *Black Reconstruction*, New York 1935; *Jean Finot*, *La préjugé des races*, Paris 1906, oder *Paulette Nardal*, *L'Éveil de la conscience de race. Awakening of Race Consciousness*, in: *Revue du monde noir*, 1932, Nr. 6, S. 343–349; vgl. dazu unter anderem *Barnor Hesse*, *Racism's Alterity. The After-Life of Black Sociology*, in: *Wulf D. Hund/Alana Lentin* (Hrsg.), *Racism and Sociology*, Wien/Zürich etc. 2014, S. 141–174.

16 *Jeremy Pierce*, *A Realist Metaphysics of Race. A Context-Sensitive, Short-Term Retentionist, Long-Term Revisionist Approach*, Lexington Books, Lenham 2015, 178 S., geb., 85,00 \$.

17 *Linda Martín Alcoff*, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Oxford/New York etc. 2006, S. 180 (»concept«) und 192 (»markers«).

Solche Verengung der Perspektive betreibt auch Pierce, der im letzten Absatz seines Buches erklärt, seine Überlegungen seien von der »black-white binary [...] absorbed« (S. 149). Bei einer weniger eingeschränkten und stärker historisch orientierten Betrachtung hätte ihm freilich klar werden können, dass seine These ihr nicht standhält.<sup>18</sup> »Rasse« ist tatsächlich lange Zeit ohne sichtbare Zeichen ausgekommen (und ihre angebliche Existenz musste selbst während der Geltungsdauer des wissenschaftlichen Rassismus immer wieder sichtbar gemacht werden). Die Konstruktion von Rassen ist deswegen nicht die unter bestimmten sozialen Bedingungen mögliche Folge ihrer wahrnehmbaren natürlichen Besonderheiten. Es ist vielmehr gerade umgekehrt. Solche Bedingungen können dazu führen, dass bestimmte Charakteristika überhaupt erst als signifikante Unterschiede wahrnehmbar gemacht werden. Das geschieht vor dem Hintergrund kultureller Strategien, die den Rassenbegriff benutzten und nicht auf die Sichtbarkeit der mit seiner Hilfe unterstellten Eigenschaften rechnen konnten.

Die Komplexität des Rassenbegriffs resultiert aus der Überlagerung unterschiedlicher Diskurse. Dazu gehört *zunächst* die frühe kontaminatorische Verdächtigung der Verunrei-

18 Das gilt auch für ein spekulatives Beispiel, das gleichzeitig die Problematik der Diskussion verdeutlicht: die Frage nach der Rassenzugehörigkeit des Augustinus von Hippo. Er könnte zu seiner Zeit weder als »schwarz« noch als »gemischtrassig« gegolten haben, wäre im »Jim Crow South« der USA als »black« eingestuft worden und würde heutzutage womöglich als »mixed race« bezeichnet – ganz gemäß den »different contexts of evaluation« (*Pierce, A Realist Metaphysics of Race*, S. 66). Tatsächlich wissen wir wenig über die ethnischen Hintergründe der Familie von Augustinus, die ein einschlägiges englischsprachiges Nachschlagewerk unter Verwendung des Wortes »race« als »probably a mixture of the dominant North African races, Berber, Phoenician, and Latin« beschreibt (*Kim Power, Family, Relatives*, in: *Allan D. Fitzgerald* (Hrsg.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids 1999, S. 353f., hier: S. 353). Eine Rassenfrage kann in diesem Kontext nur gestellt werden, wenn der Rassenbegriff nicht nur anachronistisch überdehnt, sondern auch angenommen wird, dass Augustinus Mutter aus einer Familie von Berbern stammte. Dafür spricht zwar eventuell ihr Vorname, aber das ist ein schwaches Indiz. Der Sohn selbst gedenkt ihrer in seinen »Confessiones« lediglich als einer glaubensstarken Christin. Hingegen wissen wir, dass Leo Africanus, aus einer Familie von Berbern stammend und geschichtsträchtig kurz nach der Kapitulation des islamischen Emirats von Granada vor den »Reyes Católicos« geboren, in seiner »Descrittione dell' Africa« eine über Jahrhunderte wirkmächtige Unterscheidung vornahm. Demnach befinde sich »der edelste Teil Afrikas, in dem die Städte liegen, und wo die weißen und vernunftbegabten Menschen leben« (S. 331), am Mittelmeer. Im Süden schließe sich das »Land der Schwarzen« an (S. 335), wo es Menschen gebe, die »unwissend und dumm« sind (S. 291), »nackt einher« gehen (S. 317) oder »wie die Tiere ohne Glauben (S. 311) leben (alle Angaben nach *Dietrich Rauchenberger*, *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Wiesbaden 1999). Das war angesichts des muslimischen wie christlichen Handels mit schwarzen Sklaven eine ebenso kulturalistische Einschätzung, wie sie noch ein rassistischer Hardliner wie *Madison Grant*, *The Passing of the Great Race or The Racial Basis of European History*, 4., rev. Aufl., New York 1936, vornehmen sollte: »From a zoological point of view Africa north of the Sahara is [...] a part of Europe. [...] The Berbers of North Africa [...] are racially identical with the Spaniards and south Italians« (S. 152). Die bei Berbern gelegentlich anzutreffende »blondness« sei sogar zweifellos »of Nordic origin« (S. 223). Wenn demgegenüber aus afrozentrischer Position behauptet wird, Augustinus sei »a black bishop« (*Thomas Kilgore Jr.*, *The Black Church. A Liberating Force For All America*, in: *Ebony* 25, 1970, H. 10, S. 106–110, hier: S. 106) beziehungsweise zumindest »an African who forgot his African roots« (*John Murungi*, *An Introduction to African Legal Philosophy*, Lanham 2013, S. 49) gewesen oder wenn dagegen vorgebracht wird, dass »Saint Augustine did not think of himself as either black or African« (*Clarence E. Walker*, *We Can't Go Home Again. An Argument About Afrocentrism*, Oxford/New York etc. 2001, S. 54), dann geht es um einen Identitätsdiskurs, der zwar Bestandteil des heutigen Verständnisses von »Rasse« ist, den es aber zu Augustinus Zeit nicht gegeben hat.

nigung christlichen durch jüdisches Blut durch Konvertiten und ihre Nachfahren im Verlauf der spanischen Politik der »limpieza de sangre«.<sup>19</sup> Die Verwendung des Wortes »raza« in diesem Zusammenhang prägt es mit der Vorstellung eines Makels, der sich zwar genealogisch zurückverfolgen lassen soll, aber (trotz der damit verbundenen Blutmetaphorik) gleichwohl metaphysisch ist, weil er durch Mischung nicht getilgt werden kann.

Dieses Phantasma wird *weiter* aufgeladen durch seine Anwendung auf Muslime und Morisken und (ab dem 16. Jahrhundert) auf Angehörige der indigenen wie afrikanischen Kolonialbevölkerung in Amerika beziehungsweise auf Verbindungen von Spanierinnen und Spaniern mit ihnen. Dabei bleibt »raza« (wie das häufiger und weitgehend synonym benutzte »casta«) aber zunächst eine soziokulturelle Kategorie, die erst nach und nach naturalistisch unterlegt wird. Noch im ausgehenden 18. Jahrhundert (als die Aufklärung die Grundlagen der Rassentheorie voll entwickelt hat), bescheinigen in Madrid und Mérida (Yucatán) beglaubigte Dokumente die Blutsreinheit ihres Inhabers, weil seine Abkunft »sin mezcla alguna de mulatos, o negros, moros, Judios, Gitanos, ni aun de Yndios« sei<sup>20</sup> – eine Aufzählung, deren Mischung aus religiösen, sozialen und biologischen Elementen zeigt, dass die soziokulturellen Dimensionen der Politik der Blutsreinheit in ihre naturalistische Dimension integriert wurden.

Ehe »Rasse« zur Leitkategorie des modernen Rassismus wird, nimmt die Kategorie *zusätzlich* einen klassistischen Anstrich an. Er ist nicht neu (auch in Spanien hat er schon eine Rolle gespielt), wird aber nach der Adaption des Wortes durch den alten französischen Adel, der seine Privilegien gegen den neuen Amtadel verteidigt, enorm verstärkt. Neben die Indikation von Verunreinigung tritt damit ein Plädoyer für Hierarchie, Zugehörigkeit wird um Rangordnung ergänzt. 1610 erklärt Charles Loyseau in seinem »Traité des ordres et simples dignités«, dass auf der Welt alles seine Ordnung hat, die unbelebte unter der belebten Schöpfung steht, an deren Spitze sich die Menschen befinden, die ihrerseits nach Ständen geordnet sind: »Car nous ne pourrions pas vivre en égalité de condition, ainsi il faut par nécessité, que les uns commentent, & que les autres obéissent«. Die Herrschaft teilt sich wieder in »la Noblesse provenant d'ancienne race, & celle qui proviét des Dignitez«.<sup>21</sup>

Als *schließlich* François Bernier (keineswegs als erster) 1684 seinen Vorschlag für eine neue Einteilung der Menschheit in vier »Espèces ou Races« macht, wählt er dafür ein Wort, dessen Geschichte bereits vielfältig besetzt ist.<sup>22</sup> Seine Untergruppen der Mensch-

19 Vgl. unter anderem *Gil Anidjar*, *Lines of Blood. Limpieza de Sangre as Political Theology*, in: *Mariacarla Gadebusch Bondio* (Hrsg.), *Blood in History and Blood Histories*, Florenz 2005, S. 119–136; *Max Sebastián Hering Torres*, *Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main/New York 2006; *Francisco Bethencourt*, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton/Oxford 2013, insb. S. 144–151; vgl. dazu auch die Besprechung von *Stefanie Affeldt/Malte Hinrichsen/Wulf D. Hund*, Rezension von: *Francisco Bethencourt*, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2013, in: *AfS* (online) 55, 2015, URL: <<http://library.fes.de/pdf-files/afs/81630.pdf>> [10.8.2016].

20 Zit. nach: *Matthew Restall*, *The Black Middle. Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford 2009, S. 98; vgl. auch *Peter B. Villella*, »Pure and Noble Indians, Untainted by Inferior Idolatrous Race«. *Native Elites and the Discourse of Blood Purity in Late Colonial Mexico*, in: *Hispanic American Historical Review* 91, 2011, S. 633–663.

21 *Charles Loyseau*, *Traité des ordres et simples dignitez*, Paris 1610, S. 1 (»nécessité«) und 42 (»race«); vgl. *Elie Haddad*, *The Question of the Imprescriptibility of Nobility in Early Modern France*, in: *Matthew P. Romaniello/Charles Lipp* (Hrsg.), *Contested Spaces of Nobility in Early Modern Europe*, Farnham 2011, S. 147–166; vgl. insgesamt *Arlette Jouanna*, *L'idée de race en France au XVIème siècle et au début du XVIIème siècle (1498–1614)*, 3 Bde., Lille 1976.

22 O. V. [*François Bernier*], *Nouvelle Division de la Terre, par les différentes Espèces du Races qui l'habitent [etc.]*, in: *Journal des Sçavans* 12, 1684, S. 133–140, hier: S. 133, die folgenden



heit werden nicht nur von eins bis vier durchnummeriert, sondern bilden auch eine Hierarchie, die vor allem durch die Verwendung von Tiervergleichen bei den nachgeordneten Rassen deutlich wird (die Haare der Afrikaner sind »une espèce de laine« und erinnern an das Fell von Barbets; Asiaten haben »petits yeux de porc«; »Lappen« sind regelrecht »de vilains animaux«). Das später in den Vordergrund tretende Kriterium der Hautfarbe scheint Bernier hingegen kein geeignetes Differenzierungskriterium zu sein. Seine »Asiaten« sind »véritablement blancs«, während die Hautfarben der »première espèce« (deren Einzugsgebiet von Europa über Nordafrika bis Indien reicht) von weiß bis schwarz changiert. Als einheitlich »schwarz« gilt ihm nur seine afrikanische Rasse, deren »noirceur« er als »essentielle« einstuft. Was die Menschen Amerikas anbelangt, so verweist er zwar auf Unterschiede – eine olivenfarbige Haut und eine besondere Physiognomie – erklärt aber gleichzeitig, diese seien nicht groß genug, um sie einer von der »ersten« verschiedenen Rasse zurechnen zu können.

## II. »RAISON NÈGRE« UND RASSENMETAPHYSIK

In der Rassismuskonstruktion hat sich die Dekonstruktion des Rassenbegriffs nie vollständig durchgesetzt. Zwar spielte sie für den kontinentaleuropäischen Bereich eine bedeutende Rolle. Die gipfelte freilich im wissenschaftlichen Diskurs in der naiven Vorstellung, Rassen seien reine »Fiktionen« und brachte in der politischen Debatte Initiativen zur »Abschaffung« der Rassen (zumindest als Wort in Texten mit Verfassungsrang) hervor. Im englischsprachigen Sprachraum hat die Vorstellung von Rassen als sozialer Konstruktionen jedoch schon wegen des weiteren Verständnisses der Kategorie »Rasse« einen anderen Verlauf genommen.<sup>23</sup> Hinzu kam, dass (zunächst insbesondere in den USA) »Rasse« neben der Semantik der Diskriminierung auch eine der Identität entwickelte.

Das hat letztlich bis zur Forderung nach einer Trennung der Episteme geführt. So hat etwa Steve Martinot erklärt, dass »white anti-racism has to be constructivist«, damit seine Kritik nicht affirmativ würde. Dagegen könnte schwarze Kritik Rasse »objektivistisch« als »form of oppositionality« begreifen.<sup>24</sup> Die mit solcher Auffassung verbundenen historischen wie theoretischen Probleme stehen im Zentrum von Achille Mbembes »Critique de la raison nègre«.<sup>25</sup> »Schwarze Vernunft« ist für ihn durch die Figur des »Negers« geprägt

Zitate finden sich auf S. 135 (»laine« et cetera), 136 (»yeux de porc«, »animaux«, »blancs«), 134 (»première espèce«), 135 (»noirceur«) und 136 (»Amerika«).

23 So definierte etwa 1976 der »Race Relations Act« in England, dass »»racial grounds« means any of the following grounds, namely colour, race, nationality or ethnic or national origins; »racial group« means a group of persons defined by reference to colour, race, nationality or ethnic or national origins« (zit. nach: URL: <[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/pdfs/ukpga\\_19760074\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/pdfs/ukpga_19760074_en.pdf)> [10.8.2016], S. 2). So weit das hier formulierte Verständnis »rassistischer Gruppen« auch war, so umschloss es erstaunlicherweise doch nicht jene Dimension kultureller Zugehörigkeit, die welthistorisch in Prozessen rassistischer Diskriminierung eine bedeutende Rolle gespielt hat (und heute immer noch spielt): Religion (vgl. *Eva Dreyer*, *Race Relations Act 1976 und Rassendiskriminierung in Großbritannien*, Baden-Baden 2000, S. 99ff.).

24 *Steve Martinot*, *Race and the Ghost of Ontology*, in: *Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, APA Newsletters 6, 2007, H. 2, S. 4–10, hier: S. 9.

25 Vgl. *Achille Mbembe*, *Critique de la raison nègre*, Paris 2013. Die deutsche Übersetzung *Achille Mbembe*, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2014, 331 S., geb., 28,00 €, stellte die Rezensenten vor aller inhaltlichen Auseinandersetzung schon sprachlich auf die Probe. So monierte die in Burundi geborene Frankreichwissenschaftlerin *Arlette-Louise Ndakoze*, *Die drei Übel der Welt*, in: *Deutschlandradio Kultur*, 8.11.2014, dass »in der deutschen Übersetzung ein Unterschied, der für Mbembe maßgeblich ist«, verschwindet: »»Critique de la raison nègre« titelt das französische Original, »Kritik der negerhaften Vernunft«, also gerade nicht der

und wird gleichermaßen durch deren diffamierendes weißes Bild wie ihr widerständiges schwarzes Bild bestimmt (S. 63 und 67). Letzteres habe sich (etwa in den Diskursen der Négritude oder des Panafrikanismus) zwar innerhalb des Rassenparadigmas bewegt (S. 176), sei als »Appell an die Rasse« aber gleichwohl »etwas anderes [...] als die Rassenzuschreibung« (S. 75).

Historisch war »der Negersklave« für Mbembe »das allererste Rassensubjekt« (S. 325). Gleichzeitig behauptet er, die dadurch geprägte »Vernunft reicht[e] mindestens bis in die Antike zurück« (S. 61), sieht sie aber trotzdem erst durch den »Rassenkapitalismus« (S. 255) und dessen Institutionen Sklaverei, Kolonialismus und Apartheid mit ihren Folgen Entfremdung, Enteignung und Entwürdigung (S. 151) richtig entfaltet. »Rasse« und »Rassismus« werden dabei eng verknüpft (S. 27), wobei erstere weitgehend auf den Gegensatz von Schwarzen und Weißen reduziert (S. 12) und letzterer nur in diesem Kontext diskutiert und etwa der Antisemitismus (einschließlich seiner langen Geschichte) nur nebenbei erwähnt wird (S. 48 und 123).

In diesem historisch nebulösen, semantisch unklaren und analytisch unerschlossenen Feld gibt es gleichwohl einige Markierungen, die zumindest etwas zur Orientierung beitragen könnten. Sie betreffen unter anderem das Verständnis von »Rasse« und »Klasse«. Bei seiner Behandlung zeigt sich aber ein eklatanter Mangel an historischer und theoretischer Präzision. Mbembe vertritt einerseits die Auffassung, dass es im Grunde »den ›Neger‹ nur in der Beziehung zu seinem ›Herrn‹« gibt (S. 280). Andererseits verweist er darauf, dass »Rasse und Klasse ein Verhältnis der gemeinsamen Herausbildung« verbinde – nicht zuletzt, weil sich »kleine Weiße« durch ihre Unterscheidung von Schwarzen als Menschen fühlen konnten (S. 79), beziehungsweise weil die Sklaverei zur Abmilderung der »Klassenspaltung innerhalb der weißen Bevölkerung« beigetragen habe (S. 40). Auch die »Idee einer formalen Gleichheit zwischen den Weißen«, die »während der Revolution« aufgekommen wäre, betrachtet der Autor als »Folge einer bewußten Bemühung, eine soziale Distanz zwischen den Weißen auf der einen, den afrikanischen Sklaven und den Indianern auf der anderen Seite zu schaffen« (S. 157f.).

Mbembe formuliert diese Überlegungen nur im Kontext der amerikanischen Revolution, aber die angesprochene »Idee« verweist tatsächlich auf die lange Zeitspanne zwischen der englischen, der amerikanischen und der Französischen Revolution. In ihrem Verlauf waren die politischen Rollen nicht einfach nach Hautfarben verteilt. In Nordamerika gehörte Anthony Benezet schon vor der Revolution zu den Gründern der »African Free School« in Philadelphia, im Verlauf des Unabhängigkeitskriegs kämpften Soldaten afrikanischer Herkunft auf beiden Seiten und ein Mann afrikanisch-indianischer Abstammung, Crispus Attucks, wurde zum ersten Märtyrer der Revolution.

Benezet begründete seine Überlegungen nicht nur mit dem Hinweis auf die Pflichten eines Christenmenschen, sondern fand in der ihm zugänglichen Literatur auch zahlreiche Belege dafür, dass die üblichen Legitimationen der Sklaverei unzutreffend und verlogen

---

schwarzen Vernunft, wie die deutsche Ausgabe überschrieben ist. Weil – begrifflich gesehen – der Neger versklavt ist, nicht aber per se der schwarze Afrikaner.« Dagegen erklärte der Literaturwissenschaftler *Matthias Dell*, Das vermaledeite N-Wort, in: Der Freitag, 12.11.2014, das Buch sei um einen »zentralen Begriff«, »den des ›Negers‹« organisiert und würde ihn deswegen »ratlos hinterlassen«. Er hegte »Zweifel«, dass die mit ihm verbundene kritische »Intention« in Deutschland überhaupt angemessen »verstanden werden könnte«. Im Übrigen zeigte sich die Kritik einigermaßen ratlos. *Detlev Claussen*, Reale Fiktionen, in: die tageszeitung, 21.2.2015, fragte sich angesichts der Lektüre des »mit allen akademischen Wassern gewaschenen« Autors: »Muß das alles so kompliziert ausgedrückt werden?« *Andreas Eckert*, Neger heißen heute Arbeitsnomaden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.11.2014, hat ein »zuweilen opakes Buch mit beunruhigenden Einsichten, klugen Thesen, aber auch Passagen wortreich verhüllter Inhaltsleere« gelesen.

seien, weil die versklavten Afrikaner den Europäern in allem ähnlich sind und in nichts nachstehen. Die von ihm gesammelten Zitate hatten zwar einen vergleichenden, aber keinen diskriminierenden Duktus. Und seine seltene Verwendung des Wortes »race« stand der Differenzierung von »Menschenrassen«, mit der die Wissenschaften der Aufklärung zu dieser Zeit beschäftigt waren, direkt entgegen. Für ihn gab es nur eine einzige menschliche Rasse, weil »the black-skin'd and the white-skin'd being all of the same Species, all of the human Race«<sup>26</sup> waren.

Mbembes entgrenzter und unpräziser Umgang mit dem Rassenbegriff wird dessen Entwicklung nicht gerecht. Ein vergleichbares Vorgehen gibt es in Rotem Kowners umfangreicher Studie zum Bild der Japaner im europäischen Bewusstsein.<sup>27</sup> Weil es sich dabei jedoch um eine historische Studie auf der Grundlage umfangreichen Quellenmaterials handelt, zeigt sich die Problematik ihrer theoretischen Rassenzentrierung durch die ausbreiteten Fakten immer wieder selbst konterkariert. Das wird auch dadurch nicht verhindert, dass Kowner die Probleme einer pauschalen Übertragung des Rassenbegriffs auf ihm nicht entsprechende historische Situationen zu entschärfen trachtet, indem er ihn als eine sich entwickelnde Kategorie operationalisiert. »Rasse« habe demnach ihre Wurzeln in der ursprünglichen Kombination eines elementaren intellektuellen Ordnungsbedürfnisses der Menschen mit deren spontaner Wahrnehmung von Gruppendifferenzen. Im Verlauf der Jahrhunderte (und angesichts eines sich im Zuge der europäischen Expansion rasant vermehrenden ethnologischen Wissens) habe sich »Rasse« dann zu einer globalen Kategorie der Unterteilung von Menschen entwickelt, die auch wissenschaftlich begründbar erschien.

Das von Kowner für diesen Prozess entwickelte Raster liest sich wie eine selbsterfüllende Prophezeiung. Die Entwicklung des Rassedenkens wird in vier Stadien eingeteilt. Gründen sollen sie im geistigen Bedürfnis der Menschen, die ihren »naturally [...] highly biased« Eindrücken von anderen eine gewisse Ordnung geben wollen. Das mache »the foundation and starting point of any racial discourse« aus (S. 10). Darauf folge, mit wachsenden Kontakten und Kenntnissen, die Formierung ethnischer Gruppen. Zwischen dieser und der nächsten Phase sieht Kowner eine Zäsur. Demnach seien »[d]iscourses of race« nie »exclusively European« gewesen, hätten aber außerhalb Europas nicht bis zur vollen Ausformung eines Rassenbegriffs geführt. Dort hingegen folgten im Zuge der europäischen Expansion und damit verbundenen Wissens wie Machtbewusstseins noch zwei weitere Stadien, in denen zunächst regionale Hierarchien entwickelt worden seien, die schließlich in eine globale Rassentaxonomie einmündeten (S. 13ff.).

Vom Differenzkriterium, das dem gesamten Buch seinen Titel gab, der Hautfarbe, meint der Verfasser, dass »[s]ince prehistoric times humans have been fascinated by their own and other people's skin colour« (S. 40). Da unmittelbar anschließend erklärt wird, dass »[t]he use of skin colour as such is a relatively late phenomenon« (S. 41), kann der Sinn ihrer vorgeschichtlichen Verankerung als Faszinosum nur darin liegen, sie zu einer primordialen Wurzel des sich entwickelnden Rassedenkens machen zu wollen.

Im Hinblick auf Ostasien (und Japan) haben dabei allerdings weder Marco Polo noch seine Nachfolger mitgespielt. Sie nahmen Hautfarben zwar wahr oder zur Kenntnis, machten sie aber nicht zu Kriterien einer kategorialen Unterscheidung und Gruppierung von an-

26 O. V. [Anthony Benezet], *A Short Account of that Part of Africa, Inhabited by the Negroes*, 2., erw. Aufl., Philadelphia 1762, S. 38; vgl. *Maurice Jackson*, *Let This Voice Be Heard*. Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism, Philadelphia 2009.

27 *Rotem Kowner*, *From White to Yellow. The Japanese in European Racial Thought, 1300–1735* (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas Series, Bd. 63), McGill-Queen's University Press, Montreal 2014, 712 S., kart., 39,95 \$; am Schluss des Buches wird ein zweiter Band angekündigt, der die Entwicklung eines »rabid racist discourse and its repercussions from 1735 to 1905« behandeln soll (S. 343).

deren. Die Vorstellung, dass später als Grundlage von Rassenunterteilung dienende Kriterien nur die wertende und hierarchisierende Fortschreibung vorangegangener Sichtweisen seien, geht in die Irre. Sie unterstellt die langsame Akkumulation von Wissen, das schließlich vor dem Hintergrund weltweiter militärischer und ökonomischer Erfolge und eines entsprechenden Überheblichkeitsbewusstseins zu einem System der Diskriminierung verallgemeinert worden sei. Tatsächlich handelt es sich bei dieser Auffassung aber um eine schlichte Rückprojektion, deren Folgerichtigkeit weder historisch noch logisch begründet werden kann.

Das wird bei Kowner auch durchaus deutlich, weil sich in seiner Studie der Rassismustheoretiker und der Historiker fortlaufend in die Quere kommen und die Akkuratess des letzteren die Spekulationen des ersteren immer wieder durchkreuzt. Während der Historiker nachgerade von der Einsicht erschlagen ist, wie wenig sich die europäischen Besucher Japans um die »bodily characteristic of the local population« kümmerten (S. 181), bescheinigt der Theoretiker ihnen eine »cognitive myopia«, die er damit erklärt, dass es den Reisenden einfach an vergleichenden Kategorien fehlte und sie entsprechend desorientiert auf die äußere Erscheinung der Japaner reagiert hätten (S. 195). Während der Historiker zahlreiche Belegstellen aufführt, die zeigen, dass die Europäer die Japaner (und andere Ostasiaten) lange Zeit als ähnlich hellhäutig und oft als »weiß« wie sie selbst eingeschätzt haben (zum Beispiel S. 83 und 213), meint der Theoretiker, sie hätten einfach Zeit gebraucht, um von einer auf die Unterscheidung von »schwarz« und »weiß« reduzierten »colour blindness« (S. 42) und einer aus Erfahrungsmangel resultierenden »ethnographic blindness« (S. 53) sowie der mit beiden verbundenen »preference for similarities« (S. 186) auf eine nach und nach Differenzen betonende Sichtweise umzustellen und damit schließlich auch die lang währende »misrepresentation« (S. 294) der Japaner zu beenden.

Auch wenn Kowner auf die Bedeutung sozialer Faktoren für diese Entwicklung hinweist, bleibt ihre Darstellung doch einem Naturalismus des Rassenverständnisses verpflichtet. Dabei hätten seine Ausführungen durchaus andere Schlussfolgerungen zugelassen. So behauptet er vom jesuitischen Missionar Alessandro Valignano, der sich lange in Ostasien und mehrmals in Japan aufgehalten hat, dieser sei »a forerunner of modern constructions of race« (S. 133) gewesen. Das liest er daran ab, dass Valignano zwar Chinesen und Japaner als »weiß« und »zivilisiert« betrachtet habe, auf der anderen Seite aber Afrikaner und Südasiaten für »schwarz« oder »schwärzlich« hielt und diskriminierte. Dabei setzte Valignano allerdings gleichzeitig auf Aristoteles und schrieb über die Inder: »These people, who are almost black and go half naked, are [...], as Aristotle says, of a servile nature, because they are commonly poor« oder: »It is common for these people [...] to be of little spirit and ability or rather (as Aristotle says) to be born by nature to serve rather than to govern«. Für die Differenzierung zwischen »weißen« Ostasiaten und Europäern hingegen bemühte Valignano das Christentum, welches »contributed more than anything to the more refined civilization of Europeans«.<sup>28</sup>

Kowner unterstellt Valignano einen Vorgriff auf das kommende Rassed Denken. Dieser operierte aber eher mit vorhandenen Elementen unterschiedlich fokussierter rassistischer Diskriminierung. In sie hatte der Hinweis auf dunkle Haut aus sozialen Gründen Eingang gefunden. Dabei ging es einmal um einen religiös unterlegten Rassismus, der sich der Unterscheidung von Erwählten und Verworfenen bediente (und in Europa während der Aus-

28 Alessandro Valignano, zit. nach: *Joan-Pau Rubiés*, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250–1625*, Cambridge/New York etc. 2000, S. 7 (»half naked«), *M. Antoni J. Üçerler*, *SJ*, Alessandro Valignano. Man, Missionary, and Writer, in: *Renaissance Studies* 17, 2003, S. 337–366, hier: S. 354 (»born to serve«), *Kowner*, *From White to Yellow*, S. 131 (»Christentum«); vgl. insgesamt *Joseph F. Moran*, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London 1993.

einandersetzungen mit Arabern, Mongolen und Osmanen, unterschiedlichen Häretikern und gerade erst der Reformation bereits vielfach ausgeformt worden war).<sup>29</sup> Weiter spielte die Verbindung des antiken Stereotyps vom zur Sklaverei geborenen »Barbaren« eine Rolle, das im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels mit einer zusätzlichen Legitimation aufgeladen wurde. Dazu diente eine verfälschende Lesart der biblischen Geschichte von Noahs Fluch, die ursprünglich nicht mit Hautfarben verbunden war, in späteren jüdischen, muslimischen und schließlich auch christlichen Erzählungen aber mit der Zuschreibung dunkler Haut als Kennzeichen der Sklaverei einhergeht.

29 Dabei hätte zum Beispiel die Erwähnung der »Mongolen« (*Kowner, From White to Yellow*, S. 45f.) eine gute Gelegenheit geboten, frühe europäische Erfahrungen mit einem asiatischen Volk zu behandeln. Vor allem hätten dabei auch unterschiedliche Formen von Zuschreibungen diskutiert werden können (von denen im Übrigen keineswegs ausgemacht ist, inwieweit sie auf »Erfahrung«, »Phantasie« oder »Propaganda« beruht haben – vgl. *Noreen Giffney, Monstrous Mongols*, in: *Postmedieval. A Journal of Medieval Cultural Studies* 3, 2012, S. 227–245). Das gilt auch für Matthew Paris, dessen »Chronica Majora« durchaus politische Ambitionen hatte. Ohne sich dabei weiter aufzuhalten, zitiert Kowner seine Charakterisierung der Mongolen als »detestable race of Satan« (S. 45): Ein sprachliches Husarenstück, mit dem er die »plebs Sathanae detestanda« des Originals (*Matthew Paris, Matthæi Parisiensis [...] Chronica Majora*, hrsg. v. *Henry Richards Luard*, Bd. 4, London 1877, S. 76) unter der Hand mithilfe einer Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert seinem Programm des Nachweises früher Elemente von Rassedenken sprachlich einverleibt. Auf die religiöse Dimension dieser Benennung wird nicht weiter eingegangen, obwohl sie bei Paris stark betont und in den Zusammenhang mit den apokalyptischen Völkern Gog und Magog gebracht wird, die als Parteigänger des Teufels in die Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse ziehen. Außerdem wird sie in einer der von Paris selbst gefertigten Abbildungen auch mit den seit der Antike tradierten Monstern, in diesem Fall Anthropophagen, in Verbindung gebracht (vgl. *Suzanne Lewis, The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, Berkeley 1987, S. 286ff.). Dass die Geschichte in einem englischen Kloster aufgeschrieben wird, ist ebenfalls nicht nebensächlich: Der zeitgeschichtliche Horizont war von unterschiedlichen Rassismen geprägt, zu denen nicht zuletzt ein massiver Antisemitismus gehörte. Mangels »natürlicher« Unterscheidungskriterien setzte der schon 1218 auf äußere Stigmatisierung und verordnete das Tragen eines Judenflecks – vgl. *Geraldine Heng, Jews, Saracens, ›Black men‹, Tartars. England in a World of Racial Difference*, in: *Peter Brown (Hrsg.), A Companion to Medieval English Literature and Culture c.1350–c.1500*, Malden 2007, S. 251. (Die Autorin arbeitet im Übrigen mit einer entgrenzten Rassenvorstellung, die Kowners Überlegungen durchaus entgegen kommen dürfte). Paris benutzte den zeitgenössischen Antisemitismus für seine Überlegung, die Mongolen könnten von den zehn verlorenen Stämmen Israels abstammen und würden von den europäischen Juden in einer antichristlichen Verschwörung unterstützt (vgl. *Andrew Colin Gow, The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600*, Leiden 1995, S. 53f.). Zur gleichen Zeit ist der Antiislamismus gegenüber »Sarazenen« genannten Muslimen intensiv ausgeprägt. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts hatte der Papst mit der Bulle »Quia maior« zum erneuten Kreuzzug und zur Rückeroberung Jerusalems aufgerufen und das vierte Laterankonzil sich dem wenig später angeschlossen. Dabei verglich der Papst Mohammed mit der apokalyptischen Bestie und erklärte seine Anhänger zum Gefolge des Antichrist. Parteigänger des Teufels sollte es zu dieser Zeit auch in den Reihen der Christenheit selbst geben. Häretikern wie den Katharern (Albigensern), Waldensern, Amalrikanern, Bogumilen und anderen wurde unterstellt, die Einheit des Christentums durch teuflische Machenschaften zu gefährden. Gegen erstere kam es schließlich sogar zu einem offiziellen Kreuzzug, der zwischenzeitlich den genozidalen Charakter eines gegen die okzitanische Kultur gerichteten Vernichtungskriegs annahm (vgl. *Laurence W. Marvin, The Occitan War. A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209–1218*, Cambridge 2008). Zur Zeit der Ostasienreise Marco Polos, der über Japan nur vom – chinesischen – Hörensagen berichtete, hatten es mithin die europäischen Christen lange vor dem »Zeitalter der Entdeckungen« mit einer beachtlichen Anzahl als feindlich und teuflisch eingestuft Anderer zu tun: der inneren Gefährdung durch Juden und Ketzer und der äußeren Bedrohung durch Muslime und Mongolen.

## III. RELIGION UND RASSISMUS

Selbst die Differenzierung der Menschheit nach Hautfarben, die zum sichtbaren Ausdruck des modernen Rassedenkens geworden ist, hat ihren Ursprung nicht in der Konstruktion von Rassen. Er liegt vielmehr in der Verbindung der sozialen Institution der Sklaverei mit ihrer Zurückführung auf die angebliche Verdammung der Versklavten durch Gott, die die Sünden ihrer Vorfahren büßen müssten. Zentrale Muster moderner rassistischer Diskriminierungen haben eine weit zurückreichende Geschichte, in deren Verlauf unterschiedliche (nicht zuletzt religiöse) Formen der Legitimation eine Rolle spielten. Wie für das Rassedenken, gilt das auch für Antisemitismus und Antislimismus.

Eindrucksvolle Belege dafür liefert zum Thema »Antisemitismus« David Nirenbergs Studie zur Geschichte des antisemitischen Rassismus im westlichen Denken. Obwohl die Stichworte »antisemitism« und »racism« in der Originalversion (die deutsche Ausgabe verzichtet auf ein Sachregister) nur auf ganz wenige Belegstellen verweisen (und letzteres auch noch mit »race« zu einem gemeinsamen Stichwort zusammengefasst wird), liefert die Untersuchung einen wichtigen Beitrag zur Rassismusforschung.<sup>30</sup>

Er wird vom Autor zwar nicht explizit entfaltet. Tatsächlich erklärt er einleitend sogar, mit »Antijudaismus« einen Zusammenhang zu erkunden, demgegenüber der Begriff »Antisemitismus« entschieden zu eng sei und deswegen vermieden werde. Dabei leitet er aber seinen Versuch darüber, »welche Aufgabe das Judentum in den Werkstätten des westlichen Denkens erfüllte«, mit einer »fundamentale[n] Einsicht von Marx« ein, der in seinen Bemerkungen zur »Judenfrage« notiert hat: »aus ihren eigenen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden« (S. 14f.). Diese Aussage schließt sich unmittelbar kurz mit seinem Hinweis im Epilog des Buches, er habe mit diesem »auf etwas Ähnliches hinaus« wollen, wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der »Dialektik der Aufklärung«. In deren Kapitel über »Elemente des Antisemitismus« werde zu Recht darauf verwiesen, dass es sich dabei unter anderem um pathische, unreflektierte Projektion handle (S. 465). Wie durch Zufall findet sich ein Zitat aus diesem Buch auch in der Mitte von Nirenbergs Text. Dort geht es um die »Produktion von Juden« durch die Politik der »limpieza de sangre« und die Inquisition in Spanien. Eine Diagnose, die in der »Dialektik der Aufklärung« unmittelbar auf den faschistischen Antisemitismus bezogen wird, scheint dazu problemlos zu passen (und deutet damit einen allgemeinen modus operandi rassistischer Diskriminierung an): »daß einer Jude heißt, wirkt als die Aufforderung, ihn zuzurichten, bis er dem Bilde gleicht« (S. 246).<sup>31</sup>

30 Vgl. *David Nirenberg*, Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, C.H. Beck Verlag, München 2015 (zuerst engl. 2013), 587 S., geb., 39,95 €. Da die Verdienste des Buches bereits in zahlreichen umfangreichen Rezensionen gewürdigt wurden, begnüge ich mich hier mit Hinweisen auf seine Erträge für die Rassismusanalyse – vgl. etwa die Besprechungen von Albert S. Lindemann, URL: <<https://networks.h-net.org/node/2645/reviews/50553/lindemann-nirenberg-anti-judaism-western-tradition>> [10.8.2016], Robert I. Moore, URL: <<http://www.thenation.com/article/quarrels-others-anti-semitism/>> [10.8.2016], Christopher Smith, URL: <<http://www.history.ac.uk/reviews/review/1558>> [10.8.2016] oder Michael Walzer, URL: <<http://www.nybooks.com/articles/2014/03/20/imaginary-jews/>> [10.8.2016].

31 *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1947, S. 219. Meine Lesart weicht hier von der Nirenbergs erheblich ab. Das zeigt sich vor allem am Vergleich der Positionen von Horkheimer/Adorno und Hannah Arendt, mit dem Nirenberg den Epilog seines Buches beginnt. Arendts Haltung bezeichnet er als »Verweigerung der Reflexion« (S. 464) und führt sie unter anderem auf deren Vorstellung zurück, dass die Ideologie des Antisemitismus einen »kulturellen Sinn ergab, weil sie etwas beschrieb, was die Juden *wirklich* waren, etwas, was sie *wirklich* taten« (S. 462; Hervorhebungen im Original). Dem sei hinzugefügt, dass sich dieses Konzept bei der Behandlung des modernen Rassedenkens nicht minder fatal bemerkbar macht. Arendt führt es auf die Erfahrungen der Europäer in

Nirenberg zeigt, dass dieses (beileibe nicht nur) ideologische Muster von der Antike bis in die Moderne und die Gegenwart ein zentrales Moment »westlicher« Identitätsbildung ist – (wobei »Westen« insofern ein etwas einseitiges Signal setzt, als der antike Nahe Osten ebenso wie der Islam im Buch ausgiebig diskutiert werden). Schon die »ägyptische Schule der antijüdischen Ideologie« (S. 41) nutzte die Abgrenzung von den »Juden« zur Festigung schwindenden Selbstbewusstseins. Dazu gehörte die Verwandlung von Eigenem in Anderes, in diesem Fall die von Manetho erzählte Legende der Vertreibung der Aussätzigen, aus denen sich im Exil die Juden entwickelten. Diodor sollte sie um einiges später so variieren, dass die Juden aus Ägypten vertrieben wurden, weil »sie am Körper Krätze und Lepra gehabt hätten« (Zitat S. 43).<sup>32</sup>

Ohne den hier akzentuierten Dualismus von Reinheit und Unreinheit aufzugeben, bediente sich Johannes Chrysostomos (zusammen mit anderen Kirchenvätern) intensiv des Gegensatzes von Erwähltsein und Verworfenheit. Für ihn war die Synagoge ein Ort, in dem »die Teufel ihre Wohnung« nehmen, und er unterstellte, »daß die Teufel nicht allein in der Synagoge, sondern selbst in den Seelen der Juden ihren Sitz haben«.<sup>33</sup> Nirenberg verweist in diesem Zusammenhang nicht nur auf die Dämonisierung der Juden (S. 123), sondern betont auch, dass sie in erheblichem Maße nicht den jüdischen Gemeinden, sondern rivalisierenden christlichen Gruppen galt, die Chrysostomos zu »Juden« machte, indem er sie entsprechend »traktierte«, »bis sie diesem Bild ähnelten« (S. 125). Gleichzeitig richtete sie sich freilich auch gegen judaisierende Christen<sup>34</sup> und ihre Polemik wirkte auf das christliche Bild der Juden zurück.

»Afrika« zurück, spricht geradezu von dem »in Afrika beheimatete[n] Rassebegriff« und erklärt, er »entspringt aus dem Entsetzen vor Wesen, die weder Mensch noch Tier zu sein schienen« (*Hannah Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 1986 (zuerst engl. 1951), S. 308). Weil, was Nirenberg anmerkt, Arendt gleichzeitig »Sartres Interpretation des Juden als Kategorie der Fantasie und Projektion im Denken des Nichtjuden ablehnt« (S. 464), gehört der angestellte Vergleich in die bis heute nicht abgeschlossene Debatte zwischen Skeptizisten und Konstruktivisten sowie Realisten beziehungsweise Naturalisten in der »Rassenfrage«. Die Autoren der »Dialektik der Aufklärung« haben in dieser Hinsicht tatsächlich eine mehr als ambivalente Position bezogen. Zu ihr gehört zwar nicht die Vorstellung eines »wirklichen« Mitverschuldens, dafür aber die einer »wirklichen« Unschuld: »Dasein und Erscheinung der Juden kompromittiert die bestehende Allgemeinheit durch mangelnde Anpassung« (*Adorno/Horkheimer*, *Dialektik der Aufklärung*, S. 200). Ganz in diesem Sinne schrieb im September 1940 Adorno an Horkheimer: »Das Überleben des Nomadentums bei den Juden dürfte [...] nicht nur die Erklärung für die Beschaffenheit der Juden selber sondern mehr noch die für den Antisemitismus abgeben. [...] Das Bild der Juden repräsentiert das eines Zustands der Menschheit, der die Arbeit nicht gekannt hat [...]. Die Juden sind die, welche sich nicht haben »zivilisieren« und dem Primat der Arbeit unterwerfen lassen. Das wird ihnen nicht verziehen und deshalb sind sie der Stein des Anstoßes in der Klassengesellschaft« (zit. nach: *Rolf Wiggershaus*, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München 1988, S. 310; vgl. *Wulf D. Hund*, *Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*, Münster 1999, S. 110ff.).

32 Vgl. *Peter Schäfer*, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge/London 1997, S. 17ff. (Manetho) und 22f. (Diodor).

33 *Johannes Chrysostomos*, *Erste Predigt wider die Juden*, in: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos Predigten und kleine Schriften*, Bd. 2, Prag 1785, S. 97–127, hier: S. 116f.; vgl. unter anderem *Kurt Schubert*, *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*, Wien/Köln etc. 2003, S. 41f., vgl. auch *Wulf D. Hund*, *Rassismus im Kontext. Geschlecht, Klasse, Nation, Kultur und Rasse*, in: *Irmtrud Wojak/Susanne Meinel* (Hrsg.), *Grenzenlose Vorurteile. Antisemitismus, Nationalismus und ethnische Konflikte in verschiedenen Kulturen*, Frankfurt am Main/New York 2002, S. 17–40, hier: S. 26.

34 Vgl. *Johannes Hahn*, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*, Berlin 2004, S. 143ff.

Das galt auch für die spanische Politik der »limpieza de sangre«. Ihr religiöser Rassismus<sup>35</sup> verband Diskurse über Reinheit und Rechtgläubigkeit zur Entwicklung eines ideologischen Konstrukts, mit dessen Hilfe man »Christen in Juden umkehrte« (S. 219). Nirenberg zeigt eindrücklich, wie das »Jüdische«, das die Inquisition aufzuspüren behauptete, von »den inquisitorischen Methoden erst hervorgebracht« wurde (S. 249). Das erlaubt ihm, den damals als Kategorie der Verdächtigung benutzten Begriff des Judaisierens kritisch zu wenden und als analytische Kategorie zu nutzen. Die Politik der Blutsreinheit, in deren Namen überall nach heimlichen Judaisierern gesucht wurde, angeblich nur zum Schein Konvertierten, denen unterstellt wurde, im Verborgenen weiter ihren jüdischen Riten anzuhängen, betrieb tatsächlich »die umfassende ›Judaisierung‹ Spaniens« (S. 250). Auf diese Weise entstand eine neue Grundlage zur Schaffung eines rassistischen Gemeinschaftsbewusstseins, mit dessen Hilfe sich ein klassenübergreifendes »reines« Spaniertum denken ließ.

Dass bei solchen Verdächtigungen die Logik der Kontamination und der Verworfenheit die Feder führte, wurde in ihren Formulierungen immer wieder deutlich. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts verglich Andrés Bernáldez die Kontamination jüdischen Blutes mit der Lepra, und die Vorstellung, dass jüdisches Blut »infiziert« sei und einer kontagiösen erblichen »Krankheit« gleichkomme, war allgemein verbreitet.<sup>36</sup>

In diesen Kontext wurde das Wort »raza« integriert (S. 245) und in seiner Bedeutung ausgedehnt, bis schließlich der Kleriker und Historiker Fray Prudencio de Sandoval 1604 behaupten konnte, dass jüdische Eigenschaften durch Konversion nicht verloren gingen, weil Juden von schlechter Rasse (»mala raza«) seien und ihre kulturellen Besonderheiten vererbten wie die Schwarzen (»negros«) ihre Farbe.<sup>37</sup> Der vermeintliche Naturalismus dieser Unterstellung ist tatsächlich ein in sich verkehrter Kulturalismus. Ehedem als Kontamination und Verworfenheit deklarierte Abweichungen wurden als genealogischer Makel gefasst. Das geschah nicht von ungefähr auf der Iberischen Halbinsel, wo sich Reconquista, Kolonialismus und Sklavenhandel überlagerten. Vor solchem Hintergrund verglich Sandoval eben nicht nur (klandestine) »Juden« mit »Schwarzen«, sondern diese (die einen seit 150 Jahren ständig anwachsenden Anteil zunächst des iberischen und dann transatlantischen Sklavenhandels ausmachten) auch mit »Juden« (und ihrer Verworfenheit). Die historische Logik von Sandovals Überlegung besagt, dass Afrikaner (wie Amerikaner) einen den Juden vergleichbaren kulturellen Makel hätten, der sich zudem an ihrer Haut ablesen ließe (oder in ihren barbarischen Gewohnheiten zum Ausdruck käme). Die Sakramente der Taufe sollten diesen Makel nicht auslöschen können – ganz wie bei den jüdischen Konvertiten und ihren Nachkommen. Ihre Verfolgung, Unterdrückung und Versklavung galt deswegen nicht als Verstoß gegen christliche Nächstenliebe.

Die zeitgenössische rassistische Ideologie des europäischen Christentums reagierte darauf mit der zunehmenden Afrikanisierung einer biblischen Erzählung (bei der sie auf jüdische und islamische Quellen zurückgreifen konnte). Dabei wurde die Legende von Noahs Fluch, die eine (Hautfarben nicht erwähnende) Legitimation der Sklaverei enthielt, mit der Versklavung von Afrikanern verbunden (und dabei außerdem auf negative Besetzungen

35 Vgl. unter anderem Rainer Walz, Die Entwicklung eines religiösen Rassismus in der Frühen Neuzeit. Die Exklusion der Conversos, in: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hrsg.), Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7. bis 17. Jahrhundert), Berlin/Münster 2011, S. 337–362.

36 Vgl. François Soyer, Francisco de Torrejoncillo and the Centinela contra Judíos (1674), Leiden 2014, S. 32.

37 Vgl. Rainer Walz, Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?, in: HZ Bd. 260, 1995, S. 719–748, hier: S. 740; vgl. auch Wulf D. Hund, Rassismus, Bielefeld 2007, S. 49.



der Farbe Schwarz in der aus der Antike tradierten Humoralpathologie und im Sündendiskurs der monotheistischen Religionen des Mittelmeerraumes zurückgegriffen).<sup>38</sup> Es handelte sich also nicht um frühe Elemente eines Rassendiskurses, sondern um rassistische Herabminderung mithilfe religiöser Muster. Schwarze Haut wurde als Zeichen sündhaften Verhaltens und göttlicher Strafe verstanden. Sie galt weniger als vererbbares körperliche Eigenschaft denn als körperliches Zeichen eines fortdauernden moralischen Makels.

Nirenberg geht dieser Problematik nicht weiter nach, weil sie nicht zu seiner Fragestellung gehört. Er hat sich aber andernorts dazu geäußert und dabei dafür plädiert, die Frage nach der Vergleichbarkeit früher und moderner Diskriminierungspraktiken historisch differenziert zu stellen, das heißt, die Kategorien »Rasse« und »Rassismus« weder zu sehr einzuengen noch unspezifisch auszudehnen.<sup>39</sup> Doch auch diese umsichtige Fragestellung ist nicht vor einer Kopplung von »Rasse« und »Rassismus« gefeit: »Can people writing before the development of modern evolutionary theories be said to think in terms of ›race‹? If not, then racism is a misleading anachronism when applied to discriminations between Jews and Christians before the modern age.« Tatsächlich bediente sich rassistische Diskriminierung in der frühen Neuzeit und der Moderne zwar in ihrer Funktionsweise vergleichbarer, hinsichtlich ihrer Bezugspunkte aber unterschiedlicher Modi der Ausgrenzung und Herabminderung – einmal kultureller Vorstellungen von Reinheit versus Unreinheit und Erwähltheit versus Verdammnis und einmal eines biologisch verorteten Rassenbegriffs.

Obwohl er verspricht, die Entstehung des modernen Rassedenkens »from Columbus to Kant« einer präzisen ideengeschichtlichen Untersuchung zu unterziehen, erliegt Justin E.H. Smith bei seiner Diskussion von »Race in Early Modern Philosophy«<sup>40</sup> schon konzeptionell dem naturalistischen Sog des Rassenbegriffs. Er orientiert seine Überlegungen einseitig an der Frage nach dem Prozess der biologischen Ordnung der im europäischen Bewusstsein im Zuge kolonialer Expansion an körperlicher und kultureller Verschiedenheit zunehmenden Menschheit und an den Implikationen und Folgen solch taxonomischen Vorgehens. Dabei fragt er nicht, ob und wie es womöglich auf ältere Formen von Diskriminierung aufbaut und sie in die neu entstehende Rassennomenklatur integriert. Stattdessen

38 Zur Geschichte von Noahs Fluch vgl. unter anderem *Habeeb Akande*, *Illuminating the Darkness. Blacks and North Africans in Islam*, London 2012; *Benjamin Braude*, *The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods*, in: *The William and Mary Quarterly* 54, 1997, S. 103–142; *William McKee Evans*, *From the Land of Canaan to the Land of Guinea. The Strange Odyssey of the ›Sons of Ham‹*, in: *AHR* 85, 1980, S. 15–43; *David M. Goldenberg*, *The Curse of Ham. Race and Slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton/Oxford 2003; *Stephen R. Haynes*, *Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford/New York etc. 2002; *Bernard Lewis*, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, Oxford/New York etc. 1990; *Abraham Melamed*, *The Image of the Black in Jewish Culture. A History of the Other*, London/New York 2003; *Jonathan Schorsch*, *Jews and Blacks in the Early Modern World*, Cambridge/New York etc. 2004.

39 Vgl. die beiden (allerdings in erheblichen Teilen textidentischen) Beiträge *David Nirenberg*, *Race and the Middle Ages. The Case of Spain and Its Jews*, in: *Margaret R. Greer/Walter D. Mignolo/Maureen Quilligan* (Hrsg.), *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago/London 2007, S. 71–87 (hier: S. 72, auch das folgende Zitat) und *David Nirenberg*, *Was there Race before Modernity? The Example of ›Jewish‹ Blood in Late Medieval Spain*, in: *Miriam Eliav-Feldon/Benjamin Isaac/Joseph Ziegler* (Hrsg.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge/New York etc. 2009, S. 232–264.

40 *Justin E.H. Smith*, *Nature, Human Nature, & Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2015, 312 S., geb., 39,95 \$ – die vorstehende Formulierung findet sich auf S. 19.

folgt er Überlegungen wie jenen von Edouard Machery und Luc Faucher, die eine Integration sozialkonstruktivistischer und evolutionsbiologischer Konzepte in der Rassenfrage befürworten.

Diese unterschieden zunächst einmal »racialism« – als »the idea that classifications made on basis of some visible physical features (skin colour, height, hair, etc.) have a biological reality« – von »racism« – »that adds value judgments [...] to racialism«. <sup>41</sup> Biologisches Rassedenken wird auf diese Weise von Rassismus getrennt und anschließend als eine Art Alltagswissen begriffen, das sich kognitiven Dispositionen verdanke. Im Verlauf der Evolution habe »Mother Nature« die Menschen mit kognitiven Mechanismen zur Adaption an die Normen ihrer jeweiligen Ethnien ausgestattet und bewirkt, dass diese als essenzielle biologische Einheiten betrachtet worden seien. »Rassen« bildeten ein Nebenprodukt dieser Entwicklung, weil die Menschen Hautfarben oder Phänotypen als Ausdruck von Ethnizität begriffen hätten. Rassedenken sei deswegen von einem kognitiven »Biologismus« geprägt, weswegen die Dekodierung von »race information« bei Kindern »spontaneously« und bei Erwachsenen »automatically« erfolge. Daher könnte das »concept of race« durchaus »socially learned« sein, »as social constructionists would have it«. Gleichzeitig gelte aber, dass »our evolved ethnic cognition creates a psychological bias in favor of biological concepts of race«.

Obwohl diese Ausführungen weit in die Menschheitsgeschichte zurückgreifen, fehlt ihnen alle Historizität. Sie können nicht erklären, warum die Europäer während ihrer langen Erfahrungen in Ostasien weder »spontan« noch »automatisch« auf die Idee kamen, die Hautfarbe oder den Phänotyp der Chinesen und Japaner besonders hervorzuheben oder sie gar als »gelb« zu bezeichnen, wie es die spätere Rassennomenklatur machen sollte. Vielmehr betont selbst Kowner die lange anhaltende »cognitive myopia« der europäischen Fernreisenden. Genauso wenig trägt eine solche Auffassung zur Klärung einer rassistischen Politik wie der »limpieza de sangre« bei, in deren Verlauf die Vorstellung eines einheitlichen (metaphysischen) Körpers der Christenheit in eine regelrechte Hysterie über dessen Gefährdung und Vergiftung durch jüdisches Blut verwandelt wurde (das nicht weniger metaphysische Anteile hatte als der dadurch angeblich gefährdete Körper). Nirenbergs Überlegungen zur Autojudaisierung verweisen in diesem Kontext darauf, dass in ihm nicht nur das Wort »raza« frühzeitig und häufig benutzt, sondern auch der Versuch einer Verkehrung des Verhältnisses von Körper und Seele, Geist und Fleisch betrieben wurde.

Obwohl die Vorstellung von einem Prozess, in dem »a belief in the transcendent essence of the human soul« nach und nach durch »a conception of human beings as natural beings« (S. 8) ersetzt wurde, zu Smiths Hypothesen gehört, fehlt in seinen Überlegungen die Auseinandersetzung mit solchen und vergleichbaren historischen Wurzeln des Rassedenkens. Sie hätten sich sonst durchaus komplexer gestalten lassen. Das zeigt etwa die Behandlung von Issac La Peyrère und seinen polygenetischen Spekulationen über »Prae-Adamitae« von 1655, in denen »preoccupation with ›racial‹ difference is more or less absent« (S. 102). La Peyrère hatte aber schon 1643 einen »Rapell des Juifs« verfasst, in dem er für die Rückrufung der Juden nach Frankreich und ihre Bekehrung plädierte. In diesem Text tauchen zwei Zuschreibungen auf, die in den späteren Rassendiskursen eine bedeutsame Rolle spielen sollten: Hautfarbe und Geruch. Beide, schwarze Hautfarbe und schlechter Geruch, galten aber durch die Taufe als abdingbar <sup>42</sup> (während die spanische Inquisition schon seit Langem den berüchtigten einen Tropfen jüdischen Blutes oder die Milch einer konvertierten Amme zu Kriterien des Jüdischseins erhoben hatte).

41 Edouard Machery/Luc Faucher, Social Construction and the Concept of Race, in: *Philosophy of Science* 72, 2005, S. 1208–1219, hier: S. 1208; die folgenden Zitate finden sich auf S. 1214, (»biologism«), 1213 (»Dekodierung«) und 1216 (»psychological bias«).

42 Vgl. o.V. [Isaac de La Peyrère], *Du Rappel des Juifs*, o.O. 1643, S. 81.

Auch die Auseinandersetzung mit Baruch de Spinoza beschäftigt sich nicht mit dessen judaisierenden Argumenten, sondern konzentriert sich auf dessen Traum von einem »schwarzen, aussätzigen Brasilianer«. Ohne konkrete Belege bringt Smith diesen in Zusammenhang mit humoralpathologischen Überlegungen (denen gemäß Melancholiker, geprägt von schwarzer Galle, von schwarzen Menschen träumen). Dafür verzichtet er auf jede Diskussion zeitgenössischer rassistischer Elemente dieses Traums. Sie beziehen sich auf den mit Sklavenhandel und Sklaverei verbundenen holländischen Kolonialismus in Brasilien, auf schwarzen Widerstand an der Seite der Portugiesen oder in der »Schwarzen Republik Palmares«, auf die Verwicklung führender Mitglieder der jüdischen Gemeinden Hollands in Kolonialismus und Sklaverei, auf den Umgang der Juden in Amsterdam mit Afrikanerinnen und Afrikanern und schließlich auf das Bestreben der holländischen Juden, nicht als »schwarz« angesehen zu werden (so wie es Spinoza selbst ergangen sein soll, von dem erzählt wurde, seine Gesichtszüge hätten »etwas Schwarzes«).<sup>43</sup>

Eine ähnliche Engführung der Argumentation findet sich auch im analytischen Herzstück von Smiths Ausführungen, das sich mit Gottfried Wilhelm Leibniz und Anton Wilhelm Amo befasst. Die Aufnahme Amos in den Gang der Argumentation ist zwar ebenso überfällig wie begrüßenswert.<sup>44</sup> Gleichwohl zeigt sich gerade am Umgang mit seinem Beispiel die Begrenztheit der analytischen Perspektive besonders deutlich. Der Autor rechnet Amo dem »Leibnizian-Wolffian camp« (S. 220f.) der Frühaufklärung zu und betrachtet seine spezifische Fassung des Leib-Geist/Seele-Dualismus als Beitrag zur Verteidigung eines einheitlichen, nichtrassistischen Menschenbildes:

»Mind-body dualism [...] helped to prevent the fragmentation of the human species into different races. As long as humanity is rooted in something nonphysical, the observation of physical differences between different human groups cannot lead to the conclusion that there are real, essential boundaries between these groups. The unity of the human species is ensured, so long as the specific differentium of humanity is placed beyond the scope of naturalistic study of the human variety« (S. 224).

Diese Überlegungen bleiben hinsichtlich der Diskussion des Rassismus und seiner Modifikationen verkürzt. Denn Amo verließ schließlich Deutschland, wo er den größten Teil seines Lebens zugebracht hatte, und kehrte zurück an die von den Europäern sogenannte Goldküste, die im damals Guinea genannten Teil von Afrika zwischen der Sklavenküste

43 Vgl. *Baruch de Spinoza*, An den hochgelahrten und wohlweisen Herrn Peter Balling [vom 20.7. 1664], in: *ders.*, Briefwechsel, in der Übersetzung von Carl Gebhardt, hrsg. v. *Manfred Walther*, 3. Aufl., Hamburg 1986, S. 70–73; zum Hintergrund vgl. *Wulf D. Hund*, Ein schwarzer, aussätziger Brasilianer. Marginalie zu einem Traum von Baruch Spinoza, in: *Das Argument* 56, 2014, Nr. 307, S. 197–208. Vgl. ferner *Pierre Bayle*, Article »Spinoza«, in: *ders.*, *Dictionnaire historique et critique*, 1696, URL: <[http://www.spinozaetnous.org/telechargements/Commentaires/Bayle/Bayle\\_Spinoza.pdf](http://www.spinozaetnous.org/telechargements/Commentaires/Bayle/Bayle_Spinoza.pdf)> [10.8.2016], der auf S. 45 eine Aussage von Gilles Ménage zitiert, in der es heißt: »Ce qui est certain, est que bien des personnes qui l'ont vu, m'ont assuré qu'il était petit, jaunâtre, qu'il avait quelque chose de noir dans la physionomie.« Auch *Johann Colerus*, *Das Leben des Bened. von Spinoza* [etc.], Franckfurt 1733, S. 44, meinte von Spinoza: Seine »Haut war ein wenig schwarz, die Haare waren gleichfalls schwarz und gekräuselt [...], dergestalt, daß man an seiner Bildung gar leicht erkannte, was maßen er von Portugiesischen Juden herstammte.«

44 Zu Amo vgl. nach wie vor *Burchard Brentjes*, *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph* in Halle, Leipzig 1976. Vgl. ferner unter anderem *Ottmar Ette*, *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*, Berlin 2014; *Monika Firla*, *Anton Wilhelm Amo (Nzema, heute Republik Ghana). Kammermohr – Privatdozent für Philosophie – Wahrsager*, in: *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums* 51, 2002, S. 56–89; *Simon Mouniol*, *Amo Afer. Un Noir, professeur d'université, en Allemagne au XVIIIe siècle*, Paris 2007.

und der Elfenbeinküste lag und damit schon durch ihren Namen auf den kolonialen Kontext seines Lebens verwies. Amo, der von der Niederländisch-Westindischen Kompanie selbst mit Gewalt nach Europa gebracht worden war, erfuhr dort, dass die Holländer einen seiner Brüder als Sklaven nach Surinam verkauft hatten.

Auf alten Karten der Goldküste reiht sich ein europäisches Fort an das andere. Das holländische Chama, wo Amo seinen Lebensabend verbrachte, liegt dabei nicht gerade weit entfernt vom ehemals preußischen Groß-Friedrichsburg. Die Festungen wechselten häufiger Namen und Besitzer (Dänen, Deutsche, Engländer, Franzosen, Portugiesen, Schweden). Die Brüder Amo stehen in diesem Zusammenhang für das Erleiden kolonialer Gewalt, die ihre Legitimation nicht aus der noch gar nicht entwickelten Rassentheorie bezog, sondern sich auf einen global ausgelegten christlichen Missionsauftrag berief und den Sklavenhandel teils pragmatisch (als Selbstversklavung, Strafversklavung, Kriegsversklavung), teils metaphysisch (als Verfluchung) legitimierte.<sup>45</sup> Beide Amo-Brüder waren Opfer dieser Verhältnisse (auch wenn sich ihr jeweiliges Schicksal sehr unterschiedlich gestaltete). Deren Rechtfertigung funktionierte auch im »nichtphysischen« Bereich religiöser Unterstellungen. Die Gleichheit der Seelen vor Gott verhinderte nicht die Versklavung der Körper.

Eine ähnliche Verengung wie bei Amo zeigt auch die Argumentation zu Leibniz. Smith betrachtet dessen Auseinandersetzung mit Ethnizität als »a useful and important alternative« zum zeitgenössischen taxonomischen Umgang mit der Natur des Menschen, weil er keine »explicit theory of racial realism« vertreten habe (S. 202f.). Aber er übergeht den rassistischen Gehalt von Leibnizens Vorschlag für eine schlagkräftige Janitscharenarmee. Sie könnte zum Beispiel auf einer Insel wie Madagaskar aufgebaut und von dort zu weltweiten Einsätzen gebracht werden. Die Insellage verweist auf die mit ihr verbundene Isolationspolitik. Letztere schließt ein, dass die ursprüngliche Bevölkerung deportiert und damit Platz für junge männliche Sklaven im Kindesalter geschaffen wird, die man aus sämtlichen »barbarischen Nationen« der Welt (wie Äthiopiern, Angolanern, Kariben, Kanadiern, Huronen) zusammenfängt und auf der Insel zu schlagkräftigen Kriegerern ausbildet. Dabei sollen ihre einzelnen Gruppen separiert gehalten und gehindert werden, wechselseitig ihre Sprachen zu lernen, sodass sie sich nicht verständigen und gegen ihre christlichen europäischen Herren verschwören können (S. 170ff.).

Ein solches Sklavenheer war kompatibel mit Leibnizens »Consilium Aegyptiacum«, jenem Plan, in dem er Ludwig XIV. vorschlug, den Türken Ägypten zu entreißen. Damit hätte er nicht nur den Knotenpunkt des Welthandels zwischen Europa, Afrika und Asien in der Hand, sondern auch den Hebel zur Zerschlagung des Osmanischen Reiches und das Sprungbrett zur Befreiung Jerusalems. In diesem Zusammenhang bediente sich der Philosoph einer Rhetorik, deren »consistent de-humanizing of the Turk/Arab« darauf hinauslief, die anderen nicht als Menschen, sondern als »bestias (id est barbaros)« zu charakterisieren.<sup>46</sup> Das Problem solcher Herabminderung liegt nicht in der Frage, ob der kulturanthropologische Historismus des gereiften solche Ausfälle des jungen Leibniz methodisch über-

45 Vgl. Bernd Franke, *Sklaverei und Unfreiheit im Naturrecht des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim 2009; David M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications for Slavery*, Aldershot 2009.

46 Ian Almond, Leibniz, Historicism, and the »Plague of Islam«, in: *Eighteenth-Century Studies* 39, 2006, S. 463–483, hier: S. 472 (»de-humanizing«); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Consilium Aegyptiacum*, in: *ders.*, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften der DDR, Reihe IV, Bd. 1, 3., erg. Aufl., Berlin 1983, S. 215–382, hier: S. 379 (»bestias«) – vgl. Peter Fenves, *Imagining an Inundation of Australians; or, Leibniz on the Principles of Grace and Race*, in: Andrew Valls (Hrsg.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca/London 2005, S. 73–88, hier: S. 76.

winden konnte, sondern ob beide miteinander vereinbar waren. Rassismus hing auch in diesem Fall nicht von der Konstruktion von Rassen ab, sondern ließ sich durchaus mit einem ausgeprägten Interesse an kultureller Vielfalt kombinieren. Diese wollte auch der alte Leibniz mit einer umfassenden Christianisierung verbunden wissen.

Während Smith bestreitet, dass im Hinblick auf Leibniz von Rassismus die Rede sein könnte (S. 203), hat er im Fall Immanuel Kants keine Bedenken, diesen als »liberal racist« (S. 233) zu bezeichnen, das heißt als einen jener Denker, die durch ihre taxonomische Menscheneinteilung in Verbindung mit einer eurozentrischen Perspektive der Menschheitsentwicklung ideologische Legitimationen für jenen »overt racism« geliefert haben, wie er während des Genozids an den indigenen Amerikanern oder im transatlantischen Sklavenhandel zum Ausdruck kam (S. 34). Aus der Perspektive der Rassismusanalyse ist das freilich eine deutlich zu enge Sichtweise. So führt Kant die Folgen der brutalen Kolonialpolitik in Amerika auf die natürliche Schwäche der »roten Rasse« zurück, die sie zum Aussterben verurteile. Er verquickt sein eigenes Einteilungskriterium für die Rassen (dass sie untereinander fruchtbare Nachkommen zeugen können) mit überkommenen kontaminatorischen Idiosynkrasien (denen zufolge sie sich besser nicht mischen sollten). Diese Abneigung verbindet er mit olfaktorischen Unterstellungen über den schlechten Geruch der anderen, wie sie die antisemitischen Welten schon seit dem Altertum durchziehen. So vermutet er bei den »nichtweißen Rassen« einen fehlenden »Trieb zur Arbeit« und die damit verbundene Unfähigkeit, sich zu entwickeln. Und die Juden rechnet er zwar zur »weißen Rasse«, schließt sie aber als »Orientalen« aus deren Zivilisierungsprozess aus, erklärt sie zu Schmarotzern und fordert sie zur kulturellen Selbstauslöschung auf, die er »Euthanasie des Judentums« nennt.<sup>47</sup>

Auch in diesem Fall kann die Trennung zwischen Rassenomenklatur und rassistischer Ideologie nicht aufrechterhalten werden und letztere zeigt sich nicht nur mit den neu konstruierten Menschenrassen verbunden, sondern hat alte Muster rassistischer Diskriminierung in sich aufgenommen. Rasse lässt sich nicht von Rassismus trennen und der erschöpft sich nicht in Rassedenken.

#### IV. RASSISMUSANALYSE IN DER RASSENFALLE

Das Verhältnis von Rasse und Rassismus steht auch im Zentrum der Einleitung und des Schlussworts der Herausgeber in einem von Karim Murji und John Solomos edierten Sammelband zu »Theories of Race and Ethnicity«.<sup>48</sup> Dabei gehört »Rassismus« allerdings nicht zu den titelgebenden Stichworten. Chetan Bhatt hat es dort zu Recht vermisst und damit die Frage verbunden, »how this book might have been similar and how different in its thematic content if it had been titled ›Theories of Racism««.<sup>49</sup> Diese Frage schließt einen

47 Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, in: *ders.*, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 6, S. 261–393, hier: S. 321; zu den erwähnten Dimensionen und der gesamten Spannweite von Kants Rassismus vgl. ausführlich Wulf D. Hund, »It must come from Europe«. The Racisms of Immanuel Kant, in: *ders./Christian Koller/Moshe Zimmermann* (Hrsg.), *Racisms Made in Germany*, Wien/Zürich etc. 2011, S. 69–98.

48 Vgl. Karim Murji/John Solomos (Hrsg.), *Theories of Race and Ethnicity. Contemporary Debates and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 308 S., kart., 19,99 £.

49 Chetan Bhatt, White Sociology, in: *Ethnic and Racial Studies* 39, 2016, S. 397–404, hier: S. 404; die beiden folgenden Zitate finden sich auf S. 403. Die Zeitschrift widmete dem Band von Murji/Solomos einen Schwerpunkt mit weiteren Beiträgen von Alana Lentin, Nasa Meer, Sivamohan Valluvan/Nisha Kapoor und einer Stellungnahme von Murji/Solomos. Mit Ausnahme von Bhatt beschäftigt sich keine/r der Autorinnen und Autoren mit der Problematik eines rassezentrierten Rassismusbegriffs.

kritischen Hinweis ein. Er bezieht sich auf die verbreitete Fixierung der Rassismuskonzeption auf den Rassenbegriff. Die damit verbundenen Defizite werden am Beispiel des indischen Kastensystems erläutert. Angesichts der sozialen Lage der Dalits sei es demnach »difficult to not see something similar to [...] a potent and enduring racism«. Diese Bemerkung mündet in die verallgemeinernde Vermutung, dass »[m]ost contemporary Western approaches to theorizing racism may not currently have the capacity to address what look like similar phenomena outside the West«.

Die generelle Berechtigung dieser Kritik beiseitegelassen, trifft sie auf den vorliegenden Band jedenfalls zu. Das wird angesichts der einleitenden und abschließenden Bemerkungen der Herausgeber schlagartig deutlich. Denen gemäß gehe es, wie es im Vorwort heißt, um »the changing research agendas on race and racism« und darum, »to encourage further debate and reflection« zu »questions about race and racism« (S. xiii). Die Einleitung setzt diese Begriffscollage fort. Im ersten substanziellen Unterkapitel kommen die Kategorien »race« 17-mal, »ethnicity« 6-mal und »racism« 8-mal vor (S. 3f.) und die Herausgeber beanspruchen, »some key points about theorisations of race and racism in contemporary social theory« (S. 4) zu erläutern. In ihrer Schlussbemerkung verweisen sie ebenfalls auf »the wide and expanding scope of debates and perspectives in which ethnicity, race and racism are key issues« (S. 263). Gleichzeitig fokussieren sie ihre Überlegungen aber – wie alle Beiträge ihres Sammelbands – auf den Rassenbegriff.

Das ist um so erstaunlicher, als Murji und Solomos bereits in ihrer Einleitung einerseits »a lack of reflexivity about the historical background to the emergence of modern racism« (S. 6) beklagen und andererseits die Notwendigkeit betonen, »racism« zum »object of theoretical analysis« (S. 16) zu machen.<sup>50</sup> Beide Perspektiven werden in der vorliegenden Sammlung nur bedingt verfolgt. Historisch orientierte Studien fehlen völlig und »Rassismus« kommt in den Titeln der 15 Beiträge nur dreimal vor. Gleichwohl werden historische Themen (I) und Probleme der Rassismusanalyse (II) von mehreren Autoren angesprochen – allerdings mit bezeichnenden Verkürzungen.

(I) Was die historische Dimension des Rassismus betrifft, so verweisen die Herausgeber zwar sowohl in ihrer Einleitung als auch in ihren Schlussbemerkungen auf Religion als ein Element der Diskussionen über antijüdischen und antimuslimischen Rassismus (S. 7, 278). Sie ziehen daraus aber keine weiterreichenden Schlüsse und fragen weder nach unterschiedlichen Stadien der Entwicklung noch nach Gemeinsamkeiten und Differenzen dieser beiden Formen rassistischer Diskriminierungen. Sie fragen auch nicht danach, mit welchen Modi der Herabminderung jenseits der Kategorie Rasse beide im Verlauf ihrer Geschichte verbunden waren und ob und inwieweit heute der Begriff der »racialization«/»Rassisierung« für ihr Verständnis angemessen ist.

Dazu tragen auch die Überlegungen von David Theo Goldberg nichts bei. Zwar gehört sein Beitrag über »Racial comparisons, relational racisms« (S. 251–262) zu den drei Studien, die »Rassismus« explizit im Titel führen. Zudem plädiert er dafür, »the interactive

50 Es ist deswegen bedauerlich, dass *Robert G. Weisbord*, *Racism and the Olympics*, Transaction Publishers, New Brunswick 2015, 228 S., geb., 69,95 \$, auf eine Begriffsbestimmung von »Rasse« und »Rassismus« ebenso verzichtet wie auf die theoretische Verortung seiner informativen Übersicht, die von den Spielen in St. Louis 1904 bis London 2012 und Sotschi 2014 reicht und Diskriminierungen wegen rassistischer, religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit und sexueller Orientierung anspricht. Mit Schwerpunktsetzung auf Los Angeles 1932, Berlin 1936, den ausgefallenen Spielen von 1940, Mexiko 1968 und den Ausschlüssen von Südafrika und Rhodesien (einschließlich der Debatten zu Israel und China) sowie der Diskriminierung von Homosexualität hätten sich zahlreiche Ansatzpunkte für theoretische Überlegungen zum Verhältnis von Rassendiskriminierung und Antisemitismus, Rassismen in verschiedenen Kulturen oder zur Intersektionalität rassistischer Diskriminierung geboten. Weisbord nutzt keinen davon. Seine historische Übersicht bleibt narrativ und theoretisch unergiebig.

relation between repressive racial ideas and exclusionary or humiliating racist practices across place and time« (S. 253) zu untersuchen. Schließlich exemplifiziert er seine Überlegungen sogar am Beispiel »Israel-Palästina« (S. 259). Doch dabei setzt er sein eigenes Programm nicht um, sondern begnügt sich mit verkürzten politischen Wertungen. Das ist zumindest einer der Gründe dafür, dass seine Überlegungen in einem pseudoanalytischen Desaster enden, in dem Gaza zum »concentration or prison camp« (S. 256) wird und »a link between Auschwitz's Musselmänner and Gaza's Muslims« (S. 258) als denkbar erscheint.<sup>51</sup>

Damit fällt Goldberg weit hinter seinen eigenen Anspruch zurück, die »colonial condition« (S. 253) moderner Rassismen in Beziehung zu deren aktueller Ausprägung zu setzen und so »the constitutive connection of the contemporary to the colonial« (S. 260) deutlich zu machen. Weiterreichende Überlegungen zur Geschichte des Antisemitismus und Antisemitismus als Formen rassistischer Diskriminierung waren von einem Autor, der Rassismus untrennbar mit der Kategorie Rasse verknüpft, ohnehin nicht zu erwarten.<sup>52</sup> Die lange Geschichte der Dämonisierung und Monsterisierung von Juden und Muslimen kommt deswegen in seinen Ausführungen nicht vor. Es fehlt aber auch jeder Hinweis auf deren Ausprägung im 19. und frühen 20. Jahrhundert und jede Frage nach ihren Auswirkungen auf das Handeln der kolonialen britischen Mandatsmacht und auf die politische Entwicklung Palästinas nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches. Auch die Bedeutung der nationalsozialistischen Judenpolitik und ihrer kriegerischen Transnationalisierung wird ebenso wenig angesprochen wie der wachsende arabische Antisemitismus. Die Komplexität der Verhältnisse wird nicht beleuchtet und die weite theoretische Ausholbewegung, die »a relational critical counter method« (S. 251) zu herkömmlichen vergleichenden Rassismusanalysen verspricht, bleibt bloße Attitüde.

Nicht sehr viel anders ergeht es dem Versprechen von Éric Fassin, in seinem Beitrag über »race, class and sexuality in colour-blind France« (S. 233–250) eine Antwort auf die Frage »How the French became white« (S. 239) zu geben. In einem jeder historischen Dimension beraubten Verständnis von »whiteness« bezieht der Autor diese Kategorie lediglich auf die neueste Geschichte im 21. Jahrhundert, die im öffentlichen Bewusstsein einen Rückgang der Klassenkämpfe und ein Anwachsen der Aufmerksamkeit für Ethnizität gebracht hätte. Eine der Folgen dieser Entwicklung sei, dass die »French working class is

51 Goldberg verwendet den Ausdruck »Muselmann« in einer pseudodeutschen Schreibweise und verzichtet auf jede Erklärung seiner Bedeutung und Verwendung. Die hätte den von ihm angesprochenen Vergleich in mehrfacher Hinsicht konterkariert – vgl. dazu *Joseph Farrell*, *The Strange Case of the Muselmänner in Auschwitz*, in: *Risa Sodi/Millicent Marcus* (Hrsg.), *New Reflections on Primo Levi*, New York 2011, S. 89–99, unter anderem S. 92: »It is clear that the most frequently repeated interpretation draws on the concept of »fatalism«, meaning that the Muselmann is defined by the idea of resignation or surrender to destiny, to power, to fear, to helplessness, to the inexorable process of the demolition of the human.« In einem früheren Beitrag schreiben *Zdzislaw Ryn/Stanislaw Klodziński*, *An der Grenze zwischen Leben und Tod*. Eine Studie über die Erscheinung des Muselmanns im Konzentrationslager, in: *Hamburger Institut für Sozialforschung* (Hrsg.), *Auschwitzhefte*, Bd. 1, Weinheim 1987, S. 89–154, hier: S. 127: »Der Muselmann weckte bei niemandem Mitleid und erfuhr von niemandem Herzlichkeit. Die Kameraden, deren Existenz ja selbst bedroht war, beachteten die Muselmänner nicht. Den Funktionshäftlingen brachten die Muselmänner zuviel Ärger ein, für die SS-Männer waren sie unnützer Abfall. Die einen wie die anderen brachten sie um, jeder auf seine Weise.« Für eine knappe Schilderung der »Muselmänner« von Auschwitz und ihrer Beschreibung durch Leidensgenossinnen und Leidensgenossen vgl. *Hermann Langbein*, *People in Auschwitz*, Chapel Hill 2004, S. 89–105.

52 Vgl. in diesem Sinne schon *David Theo Goldberg*, *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Malden 1993, S. 122: »Racisms appeal ex hypothesis to the concept of race as the basis for discriminations.«

becoming white [...] because class is no longer available as a primary identification« (S. 240).<sup>53</sup>

53 Dass »whiteness« nicht selten als suggestives Konzept eingesetzt wird, das Differenzen der Diskriminierung durch einen allseitigen Rassierungsverdacht überschreibt, zeigt zum Beispiel die Studie von *Maja Figge*, *Deutschsein (wieder-)herstellen. Weißsein und Männlichkeit im bundesdeutschen Kino der fünfziger Jahre*, Transcript Verlag, Bielefeld 2015, 432 S., kart., 37,99 €. Die Arbeit ist unter anderem deswegen so umfangreich, weil sie eine Vielzahl profaner Filmbeschreibungen enthält, die häufig einfach mit theoretischen Aussagen aus der Sekundärliteratur angereichert werden. Oftmals ohne eigene differenzierte Analyse sollen sie diese autoritativ ersetzen, was immer wieder durch ihre geballte Aufsummierung deutlich wird. Zur Konfrontation eines Försters und eines Wilderers in »Grün ist die Heide« (von 1951), die beide als Heimatvertriebene in der Lüneburger Heide gelandet sind, kann es dann etwa heißen: »Nach Bhaba bildet ›das Vergessen der Geschichte der nationalen Vergangenheit‹ den Anfang nationaler Erzählungen. Mit Bezug auf Bhaba hat Gisela Ecker argumentiert, dass in Heimatfilmen das Vergessen ›über die verschiedenen Erzählformen der Erinnerung‹ inszeniert wird. Während Förster Rainer für Geschichtslosigkeit steht, läßt sich Lüdersens Wildern mit Bezug auf Richard Moeller als ›selektives Erinnern‹ verstehen [...]. Lüdersen wildert [...], weil ihn das Wildern an sein früheres Leben erinnert. Zugleich wird er, der selbst beinahe tot zu sein scheint, dadurch zum Todbringer. Leblosigkeit und Tod sind, wie Richard Dyer dargestellt hat, in Filmen oftmals weiß codiert« (S. 94, zit. ohne die Literaturangaben). Noch phantastischer wird die Untersuchung, wo ein in einem Mercedes sitzender Mann »mit Hut, Zigarre und Sonnenbrille« (S. 117), der im Film »Die goldene Pest« (von 1954) nur »Direktor« oder »Chef« heißt, als »Zeichen, das antisemitischen Stereotypen gemäß ›Jude‹ bedeutet« (S. 119) identifiziert wird. Anschließend gehen die Assoziationsketten der Autorin in den freien Fall über: Weil der »Direktor« für die Ausbreitung der Vergnügungsindustrie in einem kleinen Dorf verantwortlich ist, in dem gerade US-Soldaten stationiert wurden, sieht sie ihn auch mit der »antisemitische[n] Vorstellung« verbunden, die, nach einem Zitat von »Gilman«, »Juden zu Trägern von Geschlechtskrankheiten« (S. 121) macht. Diese Krankheit sei durch den Titel des Films »zudem schwarz codiert«, weil, nach einem Zitat von »Husmann-Kastein«, »die Pest als ›schwarzer Tod‹ bezeichnet« wurde (S. 122). Dagegen entgeht der Autorin der historische Bezug zur »goldenen Internationale« (vgl. *Matthew Lange*, *Goldene Internationale*, in: *Wolfgang Benz* (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Berlin 2010, S. 111–113) – womöglich weil er in ihrer Referenzliteratur nicht auftauchte. Um ihre Assoziationen zu stützen, verweist sie dann in einem längeren Absatz darauf, dass der Drehbuchautor in der Zeit des Nationalsozialismus auch das Skript für einen antisemitischen Propagandafilm geschrieben hat (S. 121). Erst viele Seiten später kommt sie zum Regisseur des Filmes, John Brahm, der für die Dreharbeiten aus Hollywood gekommen war. Zwar erwähnt sie seine deutsche Herkunft und dass er »nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten zur Emigration gezwungen« gewesen sei (S. 129). Mit keinem Wort hingegen verweist sie auf Brahms jüdischen Familienhintergrund und eine Lebensgeschichte, über die seine Tochter gesagt hat: »Like many other non-religious Jews, [...] anti-Semitism and Nazism made him more Jewish conscious« (zit. in: *Vincent Brook*, *Driven to Darkness. Jewish Émigré Directors and the Rise of the Film Noir*, New Brunswick 2009, S. 186). Nach diesem Verschweigen kommt die Autorin, die immer wieder behauptet, sich mit dem Aufdecken von Konnotation zu beschäftigen, die »offen auszusprechen« der Film vermeidet, zu dem Schluss: »Dass dem Direktor die Schuld an der ›goldenen Pest‹ gegeben wird, ist eine Aktualisierung und Verschiebung jenes Vorurteils, das Adolf Hitler veranlasst hat«, nach 1919 »den Juden die Schuld an der Stationierung französischer Kolonialsoldaten« zu geben (S. 140). Solcher Umgang mit den Quellen macht Murji/Solomos Einforderung einer Verbindung solider historischer und theoretischer Dimensionen der Analyse drastisch nachvollziehbar. Dabei gibt es im von der Autorin untersuchten Genre eine großartige Vorlage, die beeindruckend zeigt, wie sich Filmanalyse mit theoretischen Diskussionen vermitteln und sozialhistorisch einbetten lässt – vgl. *Tobias Nagl*, *Die unheimliche Maschine. Rasse und Repräsentation im Weimarer Kino*, München 2009. Nur der Vollständigkeit halber sei dazu erwähnt, dass auch Nagl Rassismus ausschließlich an Rasse bindet (vgl. ebd., S. 443).



Obwohl der Autor in diesem Zusammenhang David Roedigers »Wages of Whiteness« anführt (S. 241), integriert er dort entfaltete Erkenntnisse über Zusammenhänge klassistischer und rassistischer Vergesellschaftung nicht in seine Überlegungen. Deren Grundlagen sind um 1900 aus unterschiedlichen Blickwinkeln von Sigmund Freud, Max Weber und William Edward Burghardt Du Bois angesprochen worden. Du Bois verwies darauf, dass »the present hegemony of the white races [...] attempt to make the slums of white society in all causes and under all circumstances the superior of any colored group, no matter what its ability or culture«. Freud sah in der »Berechtigung, die Außenstehenden zu verachten«, eine Form der Teilnahme der Unterschichten an der Kultur der Klassengesellschaft, die diese »für die Beeinträchtigung in ihrem eigenen Kreis entschädigt« und damit deren Protestpotenzial gegen Ausbeutung umpolt und sozial integriert. Weber verstand »ethnische Ehre« als »Massenehre«, die »jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist«, und bezog sich erläuternd auf »die besitzlosen [...] Weißen der amerikanischen Südstaaten«, deren »soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen« hinge.<sup>54</sup>

Diese Überlegungen haben eins gemeinsam: Sie charakterisieren Rassismus als negative Vergesellschaftung.<sup>55</sup> Für den spezifischen Fall der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft enthält er das Angebot eines materiellen wie ideologischen Surrogats für die begrenzten oder gefährdeten Entfaltungsmöglichkeiten der Arbeiterklassen wie der Mittelschichten. Deren Zugangsberechtigung zu und Einverständnis mit einer transnationalen »whiteness« etabliert den modernen, von Rassentheorien inspirierten Rassismus als soziales Verhältnis. In Frankreich wie in anderen westlichen Gesellschaften entwickelte sich dieses Verhältnis in einem langen historischen Prozess. Erfahrungen in der kolonialen Peripherie und in den Siedlergemeinschaften wurden in den Metropolen theoretisch verallgemeinert und kulturell ausgestaltet und schließlich den mittleren und unteren Klassen als Kolonialliteratur und Warenrassismus oder auf Weltausstellungen zugänglich gemacht.<sup>56</sup> Das damit verbundene Angebot, sich zusammen mit den herrschenden Klassen als »weiß« begreifen zu können, wurde von einem erheblichen Teil der europäischen Arbeiterklassen und ihren gewerkschaftlichen wie politischen Organisationen (auch in Frankreich) angenommen.<sup>57</sup> Dabei waren Kolonialrassismus und Antisemitismus häufig eng verschränkt.

54 William Edward Burghardt Du Bois, Evolution of the Race Problem, in: Proceedings of the National Negro Conference, [New York 1909], S. 142–158, hier: S. 153; Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: *ders.*, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Sigmund Freud Studienausgabe, hrsg. v. Alexander Mitscherlich/James Strachey/Angela Richards, Bd. 9, Frankfurt am Main 1974, S. 135–189, hier: S. 147; Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. v. Johannes Winkelmann, Köln 1964, S. 308f.

55 Vgl. Wulf D. Hund, Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse, 2., erw. Aufl., Münster 2014.

56 Vgl. Wulf D. Hund, Advertising White Supremacy. Capitalism, Colonialism and Commodity Racism, in: *ders./Michael Pickering/Anandi Ramamurthy* (Hrsg.), Colonial Advertising & Commodity Racism, Wien/Zürich etc. 2013, S. 21–67.

57 Zur komplexen Struktur von »whiteness« im Frankreich der Wende zum 20. Jahrhundert vgl. Elisa Camiscioli, Reproducing the French Race. Immigration, Intimacy, and Embodiment in the Early Twentieth Century, Durham/London 2009; zur Bedeutung kolonialer Populärkultur für die rassistische Vergesellschaftung in Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die nicht zuletzt auch breite Schichten der Arbeiterklasse und erhebliche Teile der französischen Linken betraf, vgl. David Henry Slavin, Colonial Cinema and Imperial France, 1919–1939. White Blind Spots, Male Fantasies, Settler Myths, Baltimore/London 2001; vgl. ferner Carole Reynaud Paligot, La République raciale. Paradigme racial er idéologie républicaine (1860–1930), Paris 2006; *dies.*, Races, racisme et antiracisme dans les années 1930, Paris 2007; Olivier Le Cour Grandmaison, La République impériale. Politique et racisme d'état, Paris 2009.

(II) Die theoretischen Hintergründe dieser und der weiteren Entwicklung werden in den beiden übrigen Beiträgen des Bandes, die vom Titel her dem Thema »Rassismus« gewidmet sind, angesprochen, aber nicht vermittelt. Eduardo Bonilla-Silva und Victor E. Ray diskutieren »the new racism in ›post-racial‹ America« (S. 57–73) und betonen dabei den systemischen Charakter des Rassismus, während Simon Clarke seine Überlegungen über »Racism« den »psychoanalytic and psychosocial approaches« (S. 198–213) widmet. Letzterer verweist vergleichsweise konziliant auf den »link between the sociogenesis and psychogenesis of racism« (S. 207f.). Erstere bestehen intransigent auf dem »systemic« (S. 57) Charakter des Rassismus und fordern eine strukturelle Analyse der darin begründeten »racial domination« (S. 60).

In beiden Fällen bleibt der Zugriff auf die theoretischen Dimensionen der Rassismusanalyse verkürzt. Clarke spannt seine Überlegungen von der »false projection« der »Dialektik der Aufklärung« Max Horkheimers und Theodor W. Adornos (S. 201) zu Melanie Kleins »projective identification« als »crucial in a psychoanalytic understanding of racism« (S. 207). Bonilla-Silva und Ray betonen, dass »the study of racism« sich mit dem »racialized social system framework« und dem dadurch bestimmten »systemic interest« (S. 60) beschäftigen müsse. Beide Konzeptionen sind gleichzeitig unterdeterminiert und überdeterminiert. Sie reduzieren rassistische Vergesellschaftung auf materielle Strukturen oder psychische Dispositionen und sie verallgemeinern mit konkreten Entwicklungsstadien rassistischen Handelns verbundene Kategorien.

Nur nebenbei sprechen sie Probleme der Rassismusanalyse an, die den von ihnen favorisierten theoretischen Rahmen tendenziell sprengen. Dazu gehört bei Bonilla-Silva/Ray der Hinweis, dass ein Ansatz bei den Beziehungen zwischen Europäern und der indigenen Bevölkerung Amerikas (die anachronistisch »Indian-white or Mexican-white relations« genannt werden) zu einer anderen historischen Periodisierung führen würde als der von ihnen vorgenommenen Einteilung in die Phasen »slavery, Jim Crow and the ›new racism‹ regimes« (S. 61). Bei Fassin schlägt sich das in der Bemerkung nieder, dass »even before race as we know it, the British colonial situation defined the Irish as ›savages‹, so much so that they were to serve as a prototype for thought about ›native Americans‹ or blacks« (S. 239).

Auch wenn diese Vergleiche historisch nicht eben präzise sind, deuten sie doch auf einen Rassismus ohne Rassen hin, der vor deren Konstruktion (als »race as we know it«) bestanden und mit anderen Formen der Diskriminierung operiert hat. Was die ›wilden‹ Iren betrifft, so hat sich deren rassistische Diskriminierung im Verlauf der Jahrhunderte deutlich verändert:

»[A]fter the classic description of Ireland by Gerald of Wales in the twelfth century, which set the tone for later descriptions, Ireland was considered savage and barbarous. Down to the present this notion of the ›wild Irish‹ has hardly changed, [...] but from the mid-nineteenth century onward the British image of the Irish was recast in biological racial terms.«<sup>58</sup>

Gleichwohl behauptet die rassenfixierte Rassismuskritik, dass »from the twelfth century onwards, beginning with the writings of Giraldus Cambrensis, racial stereotypes of the Irish had been laid down« oder dass »[t]he process of racialising the Irish began in the Early Middle Ages« und projiziert damit den Rassenbegriff in die Geschichte zurück. Für die Geschichte der Auseinandersetzung mit den indigenen Amerikanern und der Legitima-

58 Jan Nederveen Pieterse, *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven/London 1995, S. 213; zu den folgenden Zitaten vgl. *Hazel Waters, The Great Famine and the Rise of Anti-Irish Racism*, in: *Race and Class*, 1995, Nr. 37, H. 1, S. 95–108, hier: S. 95 (›twelfth century«), und *Steve Garner, Racism in the Irish Experience*, London 2004, S. 72 (›Middle Ages«).

tion der transatlantischen Sklaverei existieren ähnliche Zusammenhänge: Auch hier gab es rassistische Diskriminierungen vor der Entwicklung des Rassenbegriffs, die mit dem Barbarenstereotyp, dem Heidenstereotyp oder dem Wildenstereotyp operierten.

In einem älteren deutschsprachigen Aufsatz hat John Solomos erklärt, dass »Rasse ein Produkt des Rassismus ist und nicht umgekehrt«.<sup>59</sup> Er zielte damit allerdings vor allem auf den Begriff der Rasse als sozialer Konstruktion und nicht auf die historische Differenz von Rassismen. In den »Theories of Race and Ethnicity« beziehen sich die Herausgeber zwar auf Beiträge zur Rassismusedebatte, die über den Rassenbegriff hinausweisen, machen das aber weder explizit deutlich noch zum Gegenstand ihrer Diskussion. Das ist auch deswegen verwunderlich, weil sich eine bedeutsame Referenz in diesem Kontext auf den Beitrag von Robert Miles zur Rassismusedebatte bezieht (S. 12f., 265ff. und 274f.).

Neben einer Reihe diskussionsbedürftiger Überlegungen (wie der ideologiekritischen Verkürzung des Rassenbegriffs) hat Miles frühzeitig betont, dass Rassismus sich historisch nicht nur in der sozialen Konstruktion von Menschenrassen niedergeschlagen hat. In einer durch die mittlerweile in dritter Auflage vorliegende Übersetzung des Argument-Verlags auch für die deutschsprachige Diskussion einflussreichen Einführung zum Thema Rassismus versucht Miles, die »begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen«.<sup>60</sup> Teil dieses Vorhabens ist ein historischer Exkurs, in dem auf die Monsterisierung und Häretisierung nichtchristlicher anderer eingegangen und darauf hingewiesen wird, dass »[z]u einer Zeit, da die materielle Welt und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf religiöse Weise erklärt und strukturiert wurden, [...] auch die europäischen Darstellungsformen außereuropäischer Bevölkerungen religiös motiviert« gewesen seien. Erstaunlicherweise fehlt in diesen Überlegungen ein innereuropäischer Rassismus von langer Dauer, der sich über lange Zeit religiöser Argumente bedient hat: der Antisemitismus.<sup>61</sup> Die Diskriminierung der Juden wird in einem anderen Kontext angesprochen: dem der Kritik an einer Reduzierung von Rassismus auf einen Schwarz-Weiß-Binarismus.

59 John Solomos, Making Sense of Racism. Aktuelle Debatten und politische Realitäten, in: Alex Demirović/Manuela Bojadžijev (Hrsg.), Konjunkturen des Rassismus, Münster 2002, S. 157–172, hier: S. 160.

60 Robert Miles, Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs, Hamburg 1991, S. 93; zu den folgenden Zitaten und Hinweisen vgl. ebd., S. 29 (»religiös motiviert«) und 79f. (»schwarz-weiß-Binarismus«).

61 Das wird zwar in der überarbeiteten Fassung nachgeholt – vgl. Robert Miles/Malcolm Brown, Racism, 2., überarb. Aufl., London 2003, S. 30–32. Allerdings machen die Autoren jetzt einen bezeichnenden Unterschied, der darauf hinweist, dass die anfänglich weit gespannten Entwicklungslinien eher angedeutet als durchdacht waren: »[S]ecular antisemitism articulated in ›racial‹ terms did not emerge from religious anti-Judaism« (S. 31). Schon ein kurzer Blick auf die Entwicklung des deutschen Antisemitismus im Zeitalter der Aufklärung zeigt etwas anderes. Während Immanuel Kant die Juden noch zur »weißen Rasse« rechnete und sie gleichwohl mit religiösen und orientalistischen Argumenten rassistisch diskriminierte, war sich Johann Friedrich Blumenbach bereits sicher, dass sie eine typische, unveränderliche und leicht erkennbare Physiognomie hätten (vgl. zu Kant Micha Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, München 2000, S. 27–74; Susan Meld Shell, Kant and the Jewish Question, in: Hebraic Political Studies 2, 2007, S. 101–136, und zu Blumenbach Jonathan M. Hess, Germans, Jews and the Claims of Modernity, New Haven/London 2002, S. 86ff.). Eindeutiger hat sich zum Beispiel Étienne Balibar, Is There a ›Neo-Racism‹?, in: ders./Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class. Ambiguous Identities, London/New York 1991, S. 17–28, hier: S. 23f., geäußert: »A racism which does not have the pseudo-biological concept of race as its main driving force has always existed [...]. It's prototype is anti-Semitism [which] is already a ›culturalist‹ racism.«

Sie bezieht sich unmittelbar auf Miles' Auseinandersetzung mit der Hypostasierung des Rassenbegriffs, wie er sie in Positionen des »Centre for Contemporary Cultural Studies« vertreten sah (an dessen bedeutender Studie »The Empire Strikes Back« Solomos mitgearbeitet hat).<sup>62</sup> Vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Paul Gilroy hat Miles dabei behauptet, dieser betriebe eine »Rassifizierung sozialer Phänomene«, die »faktisch auf eine Theorie des Klassenkampfes zugunsten dessen, was einst ›Rassenkampf‹ genannt wurde, verzichtet.«<sup>63</sup> Das Problem dieser Diagnose liegt in der ideologiekritischen Verkürzung des Rassenbegriffs.<sup>64</sup> Es liegt aber nicht in einer Perspektive, die vor der ausschließlichen Fokussierung der Rassismuskritik auf den Rassenbegriff und damit verbundene essenziellistische Tendenzen warnte.

Ein analytischer Rückgriff auf diese Debatte (den Murji und Solomos aber vermeiden) hätte durchaus zum Verständnis der aktuellen Diskussion beitragen können, die sich intensiv mit dem Verhältnis von Natur und Kultur im Rassenverständnis und der »reality of race« (S. 276) befasst. Auf sie gehen die beiden unter dem Stichwort »ontology of race« (S. 274) ein und beziehen sich dabei unter anderem auf Überlegungen von Joshua Glasgow zum Realismus und Antirealismus in der Diskussion um den Rassenbegriff und die ihn betreffenden Auseinandersetzungen zwischen Positionen, die für dessen Eliminierung oder Konservierung plädieren. Glasgow versucht sich in einer Art drittem Weg, den er »racial reconstructionism« nennt.<sup>65</sup> Dabei betreibt er einen erheblichen semiotischen Aufwand, um ein einfaches, aber hartnäckiges Problem zu umgehen. Der Rassenbegriff, wie immer er heute auch verwendet werden mag, ist historisch durch einen biologischen Essenzialismus aufgeladen, der auch in seiner widerständigen Verwendung als Identitätskategorie immer wieder aufscheint.

Murji und Solomos verweisen auf diese Tendenz anhand der Plädoyers von Steven Halady und Arun Saldanha »for the reality of race which combines biological and social construction« und »for an embodied materiality of race based on the ›viscosity of bodies« (S. 276).<sup>66</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit diesen und vergleichbaren Positionen

62 Vgl. Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, London 1982.

63 Robert Miles, Die marxistische Theorie und das Konzept ›Rasse‹, in: Eckhard J. Dittrich/Frank-Olaf Radtke (Hrsg.), *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheit*, Opladen 1990, S. 155–177, hier: S. 168f.

64 Vgl. unter anderem Ben Carrington, ›I'm not Robert Miles‹. Critical Reflections on the Ontology of ›Race‹ and the Role of Anti-Racism in the Work of Paul Gilroy and Robert Miles, Paper submitted to the ASA Annual Conference, Montreal 2006, und Satnam Virdee, Challenging the Empire, in: *Ethnic and Racial Studies* 37, 2014, S. 1823–1829.

65 Vgl. Joshua Glasgow, A Third Way in the Race Debate, in: *The Journal of Political Philosophy* 14, 2006, S. 163–185; vgl. ferner Joshua Glasgow, *A Theory of Race*, New York/London 2009, S. 139: »First, we should keep the word ›race‹ and cognate and related terms. It might be less misleading if we used some other terms, like ›shmace‹, but the best part of conservatism cautions us against making less than maximally efficient modifications to our language. Second, we should, at least for the time being, keep the exact racial groupings we have now, and if we have good reason perhaps eventually move to some other (possibly more coherent) set of groupings. So we will still talk about things we call ›races‹, and we'll have groups whose members we call ›black people‹, ›white people‹, ›Asian people‹, and so on. Third, however, there will be one key difference that separates current racial discourse from post-reconstruction discourse: by ›race‹ we will, post-reconstruction, intend only to refer to social kinds, and we will get rid of any conceptual implication that there are even partially biological races. That is racial reconstructionism.«

66 Vgl. Steven W. Halady, *The Reality of Race. Against Racial Eliminativism*, Diss., Ann Arbor 2011, und Arun Saldanha, Reontologising Race. The Machinic Geography of Phenotype, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 24, 2006, S. 9–24. Die Vielzahl der Debatten-

fehlt allerdings sowohl bei den Herausgebern der »Theories of Race and Ethnicity« als auch in den Beiträgen des Bandes, die den kategorialen Reduktionismus zahlreicher Ansätze gegenwärtiger Rassismuskritik entweder ignorieren oder nicht problematisieren oder selbst zu ihm beitragen. Rassismuskritik verfängt sich auf diese Weise in der Rassenfalle, das heißt, sie macht »Rasse« zum alleinigen Fokus ihrer Analyse, schränkt diese auf die Gültigkeitsdauer des Rassenbegriffs ein oder überdehnt dessen Geltung historisch bis in die Antike oder gar die gesamte Weltgeschichte, blendet andere Formen rassistischer Diskriminierung aus beziehungsweise erklärt sie analogisierend als Rassierungen und bleibt dem Essenzialismus des Rassenkonzepts entweder ausgeliefert oder verbunden.

In politisch unterlegten Debatten über soziale und kulturelle Identität wird das besonders deutlich. Lucius Outlaw hat das erst kürzlich durch seine Kritik der »hyper over-cor-

---

beiträge zu Fragen der »Realität«/»Fiktionalität«, biologischen oder sozialen Realität, erforderlichen begrifflichen »Eliminierung« oder »Konservierung« von »Rasse« ist damit nur unzureichend angesprochen – vgl. dazu zum Beispiel *Robin O. Andreasen*, *Race. Biological Reality or Social Construct?*, in: *Philosophy of Science* 67 (Supplement), 2000, S. S653–S666, der »the widely held assumption that biological realism and social constructivism are incompatible« (S. S665) zurückweist; *David Ludwig*, *Hysteria, Race, and Phlogiston. A Model of Ontological Elimination in the Human Sciences*, in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 2014, Nr. 45, S. 68–77, verspricht eine einfache definitonische Lösung der Probleme des biologischen Rassenbegriffs, ohne sich weiter mit der Frage seines historischen Diskriminierungspotenzials zu beschäftigen: »If we fix the meaning of race, the question whether races exist has an empirical answer. For example, if we define races as populations with significant differences in a multi-locus genetic cluster analysis (as proposed by some contemporary proponents of race), we can empirically confirm the existence of races. If we define race as populations with a significant difference in a single-locus analysis (as common in many areas of non-human biology), we can empirically confirm the non-existence of races« (S. 76). In den Aufsätzen eines Sammelbandes, der der Diskussion von Jorge J.E. Gracia Beiträgen zu »philosophical issues concerned with the intersection of race, ethnicity, and Hispanic/Latino identity« gewidmet ist – *Iván Jaksić* (Hrsg.), *Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity*. Jorge J.E. Gracia and His Critics. Columbia University Press, New York/Chichester 2015, XVI + 274 S., geb., 55,00 \$, hier: S. VII – lässt sich die Identitätsbezogenheit der US-amerikanischen Debatte zum Thema Rasse gut nachvollziehen. Rassismusanalytisch sind Gracias Überlegungen weitgehend unergiebig. Im vorliegenden Band fehlt das entsprechende Stichwort daher nicht von ungefähr im Index. Der Hauptgrund dafür ist, dass Gracia Rassismus nicht als soziales Verhältnis analysiert, sondern als System von Einstellungen und Urteilen (vgl. *Jorge J.E. Gracia*, *Racism. Negative and Positive?*, in: *The Monist* 93, 2010, S. 208–227). Ein weiteres zentrales Problem seines Ansatzes wird in »Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity« ebenfalls nicht angesprochen. Er weiß, dass der Rassenbegriff als Konglomerat biologischer und kultureller Zuschreibungen entwickelt worden ist: »From the very beginning racial and cultural divisions have been intertwined« (*Jorge J.E. Gracia*, *Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, in: *ders.* (Hrsg.), *Forging People. Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, Notre Dame 2011, S. 1–28, hier: S. 7). Trotzdem macht er einen definitonischen Vorschlag, der diesen Zusammenhang ignoriert: »A race is a subgroup of individual human beings who satisfy the following conditions: (1) each member of the group is linked by descent to another member of the group, who is in turn also linked by descent to at least some third member of the group; and (2) each member of the group has one or more physical features that are (i) genetically transmittable, (ii) generally associated with the group, and (iii) perspicuous« (*Jorge J.E. Gracia*, *Surviving Race, Ethnicity, and Nationality. A Challenge for the Twenty-First Century*, Lanham/Boulder etc. 2005, S. 85). Der fundamentale Schwachpunkt dieser Definition liegt (neben ihren biologistischen Zugeständnissen) in ihrer rassismusanalytischen Blindstelle: als ob »Rasse« sich im Singular begreifen lässt und nicht vielmehr Ausdruck diskriminierend aufgeladener sozialer Beziehungen ist, die historisch ihren ideologischen Ausdruck in einem relationalen Tableau gefunden haben. »Rassen« als soziale Konstruktionen gab und gibt es nur im Plural.

rections that include prohibitions against any and all efforts to conceptualize and/or confirm empirically human groupings characterized by bio-social reproductions and shared meaningful bondings of identification, groupings termed ›races‹ zum Ausdruck gebracht – und diese auch gleich mit einer Begriffsdefinition verbunden: »[R]ace is, and always has been, employed to collect and hold in a single concept a number of attributes – physical, psychological, behavioral, cultural, characterological – that together have been thought to determine or constitute a more or less complex, more or less stable unity of oneness-out-of-many.«<sup>67</sup> Seine Überlegungen münden in die Warnung vor den »dangers of the ›soft genocide‹ entangled in some of the most strenuous denials of the reality of race«.

## V. RASSISMUS UND »RACIALIZATION«

Eine Kritik am Biologismus des Rassenbegriffs hindert nicht seine kritische Verwendung in Analysen aktueller Rassismen. Diese sind nach wie vor erheblich durch die Tradition des Rassedenkens und durch von diesem legitimierte soziale Strukturen bestimmt. Spekulationen über post-rassistische Verhältnisse sind unbegründet und dienen nur allzu oft der Verschleierung fortdauernder Rassendiskriminierung. Deren Kritik ist indessen mit einer eindimensionalen Fixierung des Rassismusverständnisses auf die Kategorie »Rasse« nicht gedient.

Das zeigt sich unter anderem in der inflationären Verwendung des Begriffs der »racialization«/»Rassisierung«. Mit seiner Hilfe werden sowohl weit vor der Entwicklung des Rassenbegriffs liegende rassistische Diskriminierungen dessen Inhalt angenähert als auch aktuelle nichtrassistisch begründete Rassismen in das Schwerefeld des Rassenbegriffs integriert. Der zunehmende Antiislamismus etwa wäre demnach lediglich Ausdruck eines Prozesses der Rassisierung. Dabei hat der Rassismus gegen Muslime internationale Dimensionen, die zahlreiche Muster der Diskriminierung zeigen. Übergriffe können durch unterschiedliche Verbindungen religiöser, ethnischer und nationalistischer Motive legitimiert werden (wie in Indien, Myanmar, China oder auf den Philippinen), ohne dass dabei auf Elemente des Rassedenkens Bezug genommen werden müsste (auch wenn damit, etwa in Sri Lanka, durchaus ein Rückgriff auf im Verlauf der Kolonialgeschichte importierte Muster wie den »arischen Mythos« einhergehen kann). Umgekehrt führt die entgrenzte Verwendung des Rassenbegriffs in den USA nicht nur in der öffentlichen Debatte zu zahlreichen kategorialen Verwerfungen. Selbst die wissenschaftliche Diskussion vereinbart ihr Wissen um den multi-»rassistischen« Charakter der muslimischen Gemeinschaften häufig problemlos mit der Analyse ihrer »Rassisierung« (auch wenn diese gelegentlich als »paradox« gewertet wird, weil etwa Menschen arabischer Herkunft gleichzeitig als »weiß« und »nicht-weiß« oder »nicht richtig weiß« eingestuft würden).<sup>68</sup>

67 Lucius T. Outlaw, Jr., If not Race, then What? Toward a Revised Understanding of Bio-Social Groupings, in: The New School for Social Research (Hrsg.), Graduate Faculty Philosophical Journal 35, 2014, H. 1–2: Philosophy and Race, S. 275–296, hier: S. 282f.; das folgende Zitat findet sich auf S. 291.

68 Vgl. Steve Garner/Saher Selod, The Racialization of Muslims. Empirical Studies of Islamophobia, in: Critical Sociology 41, 2015, S. 9–19; Khyati Y. Joshi, The Racialization of Hinduism, Islam, and Sikhism in the United States, in: Equity & Excellence in Education 39, 2006, S. 211–226; Zaheer Baber, ›Race‹, Religion and Riots. The ›Racialization‹ of Communal Identity and Conflict in India, in: Sociology 38, 2004, S. 701–718; Nadine Naber, Arab Americans and U.S. Racial Formation, in: Amaney Jamal/dies. (Hrsg.), Race and Arab Americans Before and After 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects, Syracuse 2008, S. 1–45; Evelyn Alsultany, From Ambiguity to Abjection. Iraqi-Americans Negotiating Race in the United States, in: Zahia Smail Salhi/Ian Richard Netton (Hrsg.), The Arab Diaspora. Voices of an Anguished Scream,

Die Frage, ob sich hier womöglich mehrere Rassismen überlagern könnten, lässt sich aus der Perspektive der Rassisierung gar nicht erst formulieren.<sup>69</sup> Die Beharrungskraft des Rassenbegriffs wird dabei besonders augenfällig, wo ausdrücklich auch nach Formen der Diskriminierung gefragt wird, die »beyond race«, mit »religion, gender, and sexuality« verbunden sind und sich historisch in der Konstruktion von »muslimischen Monstern« niedergeschlagen haben sollen, der Sophia Rose Arjana eine eigene Studie über »Muslims in the Western Imagination« gewidmet hat (S. 1).<sup>70</sup>

Obwohl die Autorin darauf hinweist, dass »[r]ace« was not a concept active in the medieval vocabulary«, diagnostiziert sie doch »a medieval kind of racialization« (S. 28), die von einer »white Christianity« (S. 4) betrieben worden wäre. Ihre Arbeitsweise ist freilich, gelinde gesagt, oberflächlich. Die historischen Quellen interessieren sie nicht. Stattdessen entnimmt sie ihre häufig langen Zitate der Sekundärliteratur. Dabei ist sie nicht wählerisch. Um die Konstruktion von Muslimen als »a race of creatures cursed by God« zu belegen, werden Quellen auch ohne Hinweis auf ihren Ursprung verwertet, so zum Beispiel hinsichtlich »a race from the kingdom of the Persian, an accursed race, a race utterly alienated from God« (S. 31). Das Zitat stammt von Robert the Monk, der eine Rede von Papst Urban II. auf der Synode von Clermont 1095 wiedergibt (ohne dass einer der beiden genannt würde). Es ist einem Aufsatz entnommen, in dem zwar der Verweis auf Robert, nicht aber die Herkunft des Zitats angegeben ist. Hätte die Verfasserin eine neuere Übersetzung konsultiert, wäre ihr semantischer Overkill schon deutlich reduziert worden. Da ist nämlich die Rede von »the race of Persians, a foreign people and a people rejected by God«. <sup>71</sup> In der Quelle selbst gibt es überhaupt keine Rassen, sondern »gens regni Persarum, gens extranea, gens prosus a Deo aliena«. Deutsche Leserinnen und Leser, die etwa bei Arno Borst auf die entsprechende Passage stoßen, treffen auf »[d]as Volk im Perserreich, ein fremdes Volk, ein ganz gottfernes Volk« und damit endgültig auf Probleme der Übersetzung.

---

London/New York 2006, S. 127–142, schreibt auf S. 127: »Arab-Americans are simultaneously racialized as white and non-white«; vgl. als Überblick *Fanny Müller-Uri*, Antimuslimischer Rassismus, Wien 2014.

69 Das gilt auch für kulturalistische Versionen von »racialization«, wie sie zum Beispiel von *Nasar Meer/Tariq Modood*, Analysing the Growing Scepticism Towards the Idea of Islamophobia, in: *Arches Quarterly* 4, 2010, Nr. 7, S. 116–126, hier: S. 118, dahin gehend formuliert worden sind, »that cultural racism is not merely a proxy for racism but a form of racism in its own right, and that while racism involves some reference to physical appearance or ancestry, it does not require any form of biological determinism, only a physical identification on a group basis, attributable to descent«, sodass »racialization should not be solely premised upon conceptions of biology in a way that ignores religion, culture and so forth«. Auch hier bleibt die Vorstellung von kulturellem Rassismus der »physical appearance« verhaftet und signalisiert damit ihre Abkunft vom biologischen Rassenbegriff.

70 Vgl. *Sophia Rose Arjana*, *Muslims in the Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford/New York etc. 2015, 280 S., geb., 20,49 £.

71 Robert the Monk's *History of the First Crusade*. *Historia Iherosolimitana*, übersetzt von Carol Sweetenham, Aldershot 2006, S. 29 (Buch 1.1). Die von Arjana zitierte Version stammt aus *Dana Carleton Munro*, *The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades*, in: *Speculum* 6, 1931, S. 329–343, hier: S. 330. Diese Übersetzung wurde (ohne Quellenangabe) einer von der Verfasserin selbst herausgegebenen Version entnommen – vgl. *Dana Carleton Munro* (Hrsg.), *Translations and Reprints from the Original Sources of European History*, Bd. 1.2, *Urban and the Crusaders*, Philadelphia 1895, S. 5. Zum ursprünglichen Wortlaut vgl. die Edition von *Robert Monachi Historia Iherosolimitana* in *Recueil des Historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Historiens Occidentaux*, Bd. 3, Paris 1866, S. 717–882, hier: S. 727. Zum folgenden Zitat vgl. *Arno Borst*, *Lebensformen im Mittelalter*, Berlin 1973, S. 318.

Auf sie hat Robert Bartlett schon früh eindringlich hingewiesen.<sup>72</sup> Sie betreffen einerseits die sich überlagernden Wortfelder von »gens«, »natio« und »populus« und zeigen sich andererseits daran, dass ein Wort wie »gens« schon bei der Übersetzung eines einzigen Werkes eines bestimmten Autors mit »race«, »nation«, »people«, »tribe«, »stock« oder »family« übertragen werden könne. Gleichzeitig sei zu bedenken, dass »[t]he medieval situation was one where ›race‹ always means the same thing as ›ethnic group‹ [...], visible somatic features were relatively unimportant markers. Communities were differentiated by language and customs, the latter including law and religion.«

Der Umgang der Autorin mit bildlichen Zeugnissen ist nicht weniger skrupellos als ihre Verwendung von Zitaten. Auf einer Doppelseite mit zwei großformatigen Bildern kommt das überdeutlich zum Ausdruck (S. 50f.). Im Text werden Abbildungen aus zwei illustrierten Handschriften angesprochen. Die erste aus dem »Luttrell Psalter« (um 1330) wird nicht gezeigt, soll aber ein »striking example« der Figur des »Black Saracen« darstellen. Ein Literaturhinweis fehlt, Nachschlagen führt zu einer Figur mit bläulicher Haut und rotbraunem Haar ohne weitere ethnische Indikatoren. Die beiden Motive aus dem »Chichester Psalter« (um 1250) zeigen Verrat und Auspeitschung Christi. In beiden Fällen sieht die Autorin »Black Saracens« und zu deren Identifizierung auch »turbans«, die im Bild überhaupt nicht vorkommen. Mit abweichenden Interpretationen setzt sie sich hingegen nicht auseinander.<sup>73</sup> Sie betonen nicht nur den antisemitischen Kontext der Darstellungen, sondern verweisen vor allem auf ihren Impetus zur Dämonisierung und Diabolisierung.

72 Vgl. Robert Bartlett, *Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity*, in: *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, 2001, S. 39–56 (Special Issue on Race and Ethnicity in the Middle Ages) – dort, S. 42 (Wortfelder), 44 (Übertragung) und 53 (»medieval situation«), auch die folgenden Angaben. Arjana kennt diese Ausgabe, wertet sie aber nur einseitig aus, das heißt, sie verwendet daraus nur Beiträge, die Material für ihre Argumentation liefern. Den Aufsatz von Bartlett, der sich intensiv mit Fragen der mittelalterlichen Terminologie und ihrer Übertragung beschäftigt, ignoriert sie hingegen – genauso wie dessen Plädoyer für einen skrupulösen Umgang mit Bildern in Robert Bartlett, *Illustrating Ethnicity in the Middle Ages*, in: *Eliv-Feldon/Isaac/Ziegler*, *The Origins of Racism in the West*, S. 132–156. Beide hätten Anlass zur Problematisierung des extensiven Gebrauchs von »race« bei der Übersetzung von Texten des lateinischen Mittelalters und von »racialization« bei der Beschreibung dazugehöriger Illustrationen geben müssen.

73 Vgl. zum Luttrell Psalter die Abbildung auf Seite f.53v (das Manuskript ist verfügbar unter URL: <[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add\\_ms\\_42130\\_fs001ar](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130_fs001ar)> [25.8.2016]). Zu den beiden von der Autorin verwendeten Abbildungen aus dem Chichester Psalter heißt es bei M. Lindsay Kaplan, *The Jewish Body in Black and White in Medieval and Early Modern England*, in: *Philological Quarterly* 92, 2013, S. 41–65, hier: S. 48: »[A] mob of brown-skinned men surround Jesus and Judas, both of whom are portrayed with white skin. The artist signals the identity of the arresters by distorting their features, a common practice in disparaging representations of Jews [...]. Four of the six attackers whose faces are visible wear hats and one has red hair, both characteristics of other medieval depictions of Jews [...]. The representation of the scourging taken from the same psalter again renders Jesus's attackers with brown skin, red hair or a cap, open mouths, large noses, and distorted faces. In contrast, both images depict Jesus with even, symmetrical features, light skin and hair.« Bei Pamela Berger, *The Roots of Anti-Semitism in Medieval Visual Imagery. An Overview*, in: *Religion and the Arts* 4, 2000, S. 4–42, hier: S. 28, heißt es zur ersten dieser Abbildungen: »Jews [...] are depicted with hooked noses and bestial features, and they are dressed in the tunics and pointed hats of the period. [...] Jews are also characterized by their swarthy skin and large mouths, and one man is distinguished by his particular pointed Jewish cap which is topped by the face of a demon, an obvious reference to the presumed affinity between Jews and the devil«. Die beiden angesprochenen Seiten einschließlich der Abbildungen sind mit den Stichworten »Arjana Muslims Chichester« unter URL: <<https://books.google.de/>> [25.8.2016] einsehbar.



Zwar gibt es auch visuelle Marker auf diesen Bildern. Doch in Sonderheit die Illustration vom Verrat des Judas macht klar, dass es bei ihnen mit Sicherheit nicht um Rassisierung geht. Judas wird, ebenso wie Jesus, hellhäutig dargestellt. Gezeigt wird der Moment des Judaskusses (vgl. Matthäus 26, 47–51). Der Jünger befindet sich noch in der erleuchteten Sphäre von Jesus. Sein durch den Kuss besiegelter Verrat wird freilich dadurch sichtbar, dass seine eine Hand sich am Gewand Christi festhält, während er mit der anderen die von einem der Häscher ergriffen hat. Diese sind (angeblich von den Hohenpriestern und gerade nicht vom römischen Stadthalter geschickt) als Juden kenntlich gemacht, die sich am Sohn Gottes versündigen. Ihr Pakt mit dem Bösen zeigt sich sowohl in ihrer Physiognomie als auch an ihrer Hautfarbe. Sie ist das Zeichen des Bösen, was zur selben Zeit auf einer Abbildung des Sturzes der Engel im »Brailles Psalter« dadurch demonstriert wird, dass die Hautfarbe der fallenden Engel beim Eintritt in die Hölle dunkel wird.<sup>74</sup>

Die Hautfarbe auf den von Arjana angesprochenen Bildern ist zwar ein Marker, aber der verwendet keine Eindrücke der Wahrnehmung und konstruiert keine Rassen, sondern er benutzt Elemente der Imagination zur Kennzeichnung von Verworfenen. Dabei kommt es im europäischen Mittelalter durchaus zu Überlagerungen, die zu »multivalent signs« führen. Deren Einsatz folgt aber auch da der Logik der Verteufelung, wo er sich, wie in den Überlegungen der Kirchenväter, auf »schwarze Äthiopier« bezieht, deren Hautfarbe als Zeichen der Sünde gilt. Dabei wird nicht etwa die Sünde rassisiert, sondern tradierte oder wahrgenommene Hautfarbenunterschiede werden metaphysisch aufgeladen. Das zeigt sich nicht nur daran, dass zum Beispiel Gregor der Große »Äthiopien« für eine geeignete Bezeichnung der gesamten sündigen Welt hielt oder Hieronymus meinte, ihrer Sünden wegen seien einst alle Menschen Äthiopier gewesen. Das zeigt sich vor allem auch in den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die Beschreibung und Darstellung von »Afrikanern«.

Sie fällt in eine Zeit, in der sich das Christentum durch innere (Juden) und äußere Feinde (als »Sarazenen« bezeichnete Muslime und häufig »Tataren« genannte Mongolen) bedroht wähnte. Obwohl sie ethnisch durchaus unterschieden wurden, ließen sie sich unter dem Signum des falschen Glaubens zusammenfassen. Bei ihrer Dämonisierung und Diabolisierung kam der Farbe Schwarz (zusammen mit dunklen Blautönen) eine bedeutsame Funktion zu. In der Regel »Äthiopier« genannte Afrikaner, deren Hautfarbe der christliche Sündendiskurs als ein Zeichen der Verworfenheit interpretierte, gerieten als imaginierte oder tatsächliche Parteigänger der Muslime in diese Debatte, die Hautfarbenvergleiche nutzt, um ihren Verteufelungsdiskurs zu unterstreichen. Wenn dabei physiognomische

74 Vgl. *Debra Higgs Strickland*, *Saracens, Demons, Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003, S. 69; zum Folgenden vgl. ebd., S. 160 (»multivalent signs«) und 84 (»Äthiopier«). Die Abbildung des Sturzes der Engel aus dem »Brailles Psalter« ist abrufbar unter URL: <<http://www.english.cam.ac.uk/medieval/images/Fitz1.jpg>> [25.8.2016]. Die christliche Verteufelung trifft nach den Juden auch die Muslime und die Mongolen. Was das Sarazenenstereotyp betrifft, so wird es zum Beispiel in Bedas Charakterisierung der Sarazenen als Verehrer Luzifers noch über das antike Verständnis der Venus als Morgenstern und Lichtbringer vermittelt, mündet aber etwa in der »Summa totius haeresis Saracenorum« des Petrus Venerabilis in die schlichte Gleichsetzung »Satanan, scilicet Mahumetum« – vgl. *Ekkehart Rotter*, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin 1986, S. 248f. (zu Beda) und *Hans-Werner Goetz*, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*, Berlin 2013, Bd. 1, S. 287 (zu Petrus). Die englischsprachige Literatur vermittelt auch hier wieder allein durch ihre Übersetzung den Eindruck, als wäre es schon zu dieser Zeit um »Rasse« gegangen, so zum Beispiel wenn Bedas »Sarracenorum gens« mit »race of the Saracens« übersetzt wird wie von *John V. Tolan*, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, S. 73.

Kennzeichen auftauchten, lässt sich daraus nicht einfach eine Rassisierung des Afrikanerbildes und des antimuslimischen Rassismus ableiten. Das liegt schlicht an der Komplexität der Auseinandersetzung, in der Afrikaner eben nicht nur als Gegner, sondern auch als Parteigänger des Christentums eine Rolle spielten.

Arjanas unkritischer Umgang mit dem Rassenkonzept deckt deswegen nicht etwa eine Rassisierung mittelalterlicher Bilder von Muslimen auf, sondern bringt diese vielmehr allererst hervor. Tatsächlich konstruierten die untersuchten Diskurse Afrikaner nicht als »Rasse«, sondern verknüpften mit ihrer Wahrnehmung verbundene körperbezogene Stereotype mit unterschiedlichsten Argumentationsmustern. Die genealogischen Schwarzen der Kirchenväter wurden dabei als Sünder gelabelt, die schon deswegen keine Rasse waren, weil ihre Hautfarbe als allgemeines Symbol galt, das sich auf die gesamte Menschheit beziehen ließ. Und die feindlichen Schwarzen antimuslimischer Polemiken bildeten ebenfalls keine Rasse, weil ihnen ritterliche Schwarze (wie der heilige Mauritius) und heilige Schwarze (wie einer der Heiligen Drei Könige) als Parteigänger des Christentums gegenüberstanden.<sup>75</sup>

Dass das Rassisierungskonzept in historischer Perspektive oder bei Anwendung auf nichtrassische Rassismen irreführend ist, hindert nicht seine produktive Anwendung auf Diskriminierungen, die mit Rassenkategorien operieren oder von diesem beeinflusst sind. Das gilt zumal für die Entstehung und Durchsetzung des Rassenkonzepts selbst, das sich aus der Perspektive der Rassisierung als komplexe soziale Konstruktion zeigt. Auch in diesen Zusammenhängen gilt es freilich, das Konzept der Rassisierung immer wieder daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit es mit anderen Konzepten rassistischer Diskriminierung verbunden ist. Das zeigt eine Studie von Edlie Wong zur »Racial Reconstruction« in den USA, die sich mit der Geschichte der »comparative racialization« von indigenen Amerikanern, Afrikanern, Europäern und Asiaten in den USA vor und nach dem Bürgerkrieg und der Aufhebung der Sklaverei befasst.<sup>76</sup> Der Schwerpunkt der Argumentation liegt dabei allerdings eindeutig auf der antichinesischen Agitation, Politik und Rechtsprechung. Sie versuchten, den Rassismus gegenüber Schwarzen zur Rassisierung der Chinesen zu nutzen und eine »Negroization of the Chinese« zu betreiben, die sich schließlich auch in »the image of a »Negroid Chinese« niederschlug.<sup>77</sup>

Wong zeigt das unter anderem an der Rhetorik des kalifornischen Chief Justice Hugh Campbell Murray in der Urteilsbegründung im Berufungsprozess *People v. Hall* 1854. In ihm ging es darum, ob chinesische Zeugen gegen den (weißen) Mörder eines chinesischen Bergmanns aussagen durften. Der Täter war aufgrund der Zeugenaussagen von drei Chinesen verurteilt worden, kam durch den Spruch des Berufungsgerichts aber frei (und lieferte eine der juristischen Blaupausen für straffreie rassistische Gewalt). Der findige Richter betätigte sich gleichermaßen als Rassenanthropologe und als Rassenideologe – indem er einmal die Chinesen zu Rassenverwandten der amerikanischen Indianer erklärte (die schon vorheriger Rechtsprechung wegen nicht als Zeugen vor Gericht auftreten durften); und indem er, gleichsam zur doppelten Absicherung seiner Überzeugung, alle »Nichtweißen« vorsorglich zu »Schwarzen« erklärte (die ebenfalls bereits als Zeugen vor Gericht ausgeschlossen waren):

75 Vgl. Hund, Rassismus (1999), S. 27–32, und Malte Hinrichsen/ders., Metamorphosen des ›Mohren‹. Rassistische Sprache und historischer Wandel, in: Gudrun Hentges/Kristina Nottbohm/Mechtild M. Jansen u. a. (Hrsg.), Sprache – Macht – Rassismus, Berlin 2014, S. 69–96, hier: S. 78–84.

76 Vgl. Edlie L. Wong, Racial Reconstruction. Black Inclusion, Chinese Exclusion, and the Fictions of Citizenship, New York University Press, New York/London 2015, 304 S., brosch., 28,00 \$.

77 Najia Aarim-Heriot, Chinese Immigrants, African Americans, and Racial Anxiety in the United States, 1848–82, Urbana/Chicago 2003, S. 60.

»We are of the opinion that the words ›white‹, ›negro‹, ›mulatto‹, ›Indian‹, and ›black person‹, wherever they occur in our Constitution and laws, must be taken in their generic sense, and [...] that the words ›black person‹ [...] must be taken as contradistinguished from white, and necessarily excludes all races other than the Caucasian« (vgl. S. 86).<sup>78</sup>

Spätestens nach der Aufhebung der Sklaverei und der Erweiterung der Bürgerrechte musste diese rassistische Verallgemeinerung unzureichend erscheinen.<sup>79</sup> Im öffentlichen Diskurs wurde angesichts dieser Sachlage auf eine ältere Trope rassistischer Diskriminierung zurückgegriffen: »After the passage of the Reconstruction Amendments, anti-Chinese political discourse began overtly emphasizing the inassimilable religious otherness of Chinese immigrants, recoding Asiatic racial difference in terms of ›heathenism‹« (S. 71). Anstatt aus dieser Analyse Folgerungen für das Verhältnis von Rasse und Rassismus abzuleiten, zieht die Autorin dessen verschiedenen Dimensionen zu einem »racializing discourse of heathenism« zusammen und erklärt: »Racialization found increasingly powerful expression through an exclusionary discourse of white Christian civilization« (S. 72). Die »interrelationship of religion [and] race«<sup>80</sup> gerät dabei aus dem Blick. Sie ist Teil einer langen Geschichte, die hinsichtlich des rassistischen Ausschlusskriteriums Religion schon vor der Kolonisierung Amerikas und der Bezeichnung indigener Amerikaner und afrikanischer Sklaven als Heiden begonnen hatte. Dieses büßte zwar mit der Entwicklung des Rassedenkens an Bedeutung ein, war aber keineswegs verschwunden: »In the nineteenth-century United States, religion and race were mutually constitutive systems, at times blending, at times conflicting, each capable of acting as a metalanguage for the other.«

Eine am Begriff der Rassisierung orientierte Argumentation kennzeichnet auch die Untersuchung von »Race and Racism in Russia«.<sup>81</sup> Ihr Autor, Nikolay Zakharov, legt allerdings seinen Untersuchungszeitraum sehr eng aus und diskutiert – neben einigen cursorischen Ausführungen zum Thema Rassismus im Zarenreich und in der Sowjetunion (S. 29–45) – im Wesentlichen die Revitalisierung des Rassedenkens durch die russische Rechte seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts (S. 79–162). Außerdem überfrachtet er seine Analyse mit dem theoretischen Anspruch, »a new theoretical framework for the study of racialization« (S. 18) vorlegen zu wollen. Dabei verwirft er das Konzept des kul-

78 Zum Wortlaut des Urteils vgl. URL: <<https://dmpsprojectclio.wikispaces.com/file/view/People+v.+Hall+-+Novak+%285-7-2011%29.pdf>> [10.8.2016]; vgl. auch *David Alan Rego*, *People v. Hall* (1854), in: *Jonathan H. X. Lee* (Hrsg.), *Chinese Americans. The History and Culture of a People*, Santa Barbara 2016, S. 213–217.

79 Vgl. *D. Michael Bottoms*, *An Aristocracy of Color. Race and Reconstruction in California and the West, 1850–1890*, Norman 2013, S. 14ff. Hinzu kam, dass die Rassifizierung der Chinesen von Anfang an nach Geschlecht und vor allem Klasse differenziert war und chinesische Kaufleute entschieden gegen ihre Gleichsetzung mit einfachen Arbeitern protestierten (vgl. *Sucheng Chan*, *The Exclusion of Chinese Women, 1870–1943*, in: *dies.* (Hrsg.), *Entry Denied. Exclusion and the Chinese Community in America, 1882–1943*, Philadelphia 1991, S. 94–146, hier: S. 138). Dabei bedienten nicht nur sie sich auch rassistischer und kulturalistischer Argumente. Dazu gehörte, wie es in einer Zuschrift an den *Daily Alta California* im Mai 1855 hieß, sowohl der Hinweis, »that when your nation was a wilderness, and the nation from which you sprung barbarous, we exercised most of the arts and virtues of civilized life«, als auch die Bemerkung, »that our population have been a little more tan than yours [...], however, that we are as much allied to the African race and the red man as you are yourself« (zit. nach: *K. Scott Wong*, *Cultural Defenders and Brokers. Chinese Responses to the Anti-Chinese Movement*, in: *dies./Sucheng Chand* (Hrsg.), *Claiming America. Constructing Chinese American Identities during the Exclusion Era*, Philadelphia 1998, S. 3–40, hier: S. 16f.).

80 *Joshua Paddison*, *American Heathens. Religion, Race, and Reconstruction in California*, Berkeley 2012, S. 4; das folgende Zitat findet sich auf S. 9.

81 *Nikolay Zakharov*, *Race and Racism in Russia* (Mapping Global Racisms), Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York 2015, VII + 233 S., geb., 105,00 \$.

turalistischen Rassismus (S. 52), bindet Rassismus an Rassisierung und diese an »the idea of biological race« (S. 51) und engt den Rassismusbegriff dadurch gleich doppelt ein: indem er ihn historisch extrem verkürzt – obwohl er anders fokussierte historische Diskriminierungen sieht und erklärt, dass »[t]here clearly were exclusions and classifications in the pre-modern period that resemble today's racial practices« (S. 55) – und indem er seine Reichweite auf »discourses and practices that make use of human phenotypes, that is, visible and observable physical characteristics and traits« (S. 64) beschränkt. Damit schreibt er die Unterstellung der klassischen Rassentheorien fort (die nicht in der Wahrnehmbarkeit physischer Unterschiede bestand, sondern im Versprechen ihrer differenzierenden Klassifizierbarkeit).

Aus dieser Perspektive kann er anschließend zwar mit einer Vielzahl einschlägiger Belege den »racial turn in Russia« (S. 101), das heißt die Rerassisierung insbesondere des rechten russischen politischen Diskurses belegen, der ein »weißes« biologisches »Russentum« propagiert (S. 92), dessen »Reinhaltung« fordert (S. 105) und es sogar mit der Arierideologie verbindet (S. 95). Was die Analyse dieser Entwicklung anbelangt, so bedient sie sich naheliegender Erklärungen – die Mobilisierung von Migration nach dem Ende des Sozialismus hat zu erhöhtem Konkurrenzdruck geführt, die Opfer dieser Entwicklung suchen nach neuer Identität und können sich dabei des nicht mehr tabuisierten Rassendiskurses bedienen: »Those who have not been ›integrated into the market‹ [...] can set off on the path of ›doing‹ race and ›becoming‹ white by racializing labor migrants as ›black‹« (S. 191f.).<sup>82</sup>

Diese Hinweise tragen aber nichts zu der spannenden Frage bei, wie sich Rassismus im Verlauf dreier höchst unterschiedlicher Gesellschaftsstadien vom Zarenreich über die Sowjetunion bis ins heutige Russland entwickelt hat. Dazu hätte unter anderem diskutiert werden müssen, dass sowjetische Anthropologen einerseits versuchten, »to establish a new field of Soviet race science [...] that took an explicitly ›nonracist approach‹ to the scientific studie of race«, und andererseits »the political and scientific discrediting of the concept of biological race« propagiert wurde.<sup>83</sup> Die Erörterung solcher und anderer Widersprüche hätte zur Klärung der Frage beitragen können, warum etwa eine 1930 in Moskau erschienene Studie wie die von Endre Sik zum Thema »Rassenproblem und Marxismus« als »advanced Marxist theoretical text on racial issues« gewertet wird, »which argued, for the first time, that race should be straightforwardly regarded as a social construction« (S. 8), während gleichwohl »[i]n spite of all the anti-racist propaganda [...], racism was paradoxically not presented as a social problem in public discourse« (S. 37). Auch wenn das angesichts der intensiven antiimperialistischen Propaganda bezweifelt werden kann<sup>84</sup>,

82 Im Kontext dieser Überlegungen verweist Zakharov auch auf Überlegungen zu »rassistischem Kapital« (S. 103, 135 und 191), ohne sich aber mit Ansätzen wie denen von *David R. Roediger*, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, überarb. Ausg., London 1999; *ders.*, *Working Towards Whiteness. How America's Immigrants Became White*, New York 2005 (der nur kursorisch genannt wird) oder *Anja Weiß*, *The Racism of Globalization*, in: *Donaldo Macedo/Panayota Gounari* (Hrsg.), *The Globalization of Racism*, Abingdon/New York 2006, S. 129–147; *dies.*, *Racist Symbolic Capital. A Bourdieuan Approach to the Analysis of Racism*, in: *Wulf D. Hund/Jeremy Krikler/David Roediger* (Hrsg.), *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*, Berlin/Münster 2010, S. 37–56 (die nicht zur Kenntnis genommen wird) auseinanderzusetzen.

83 *Francine Hirsch*, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca 2005, S. 264 (»nonracist approach«), und *Marina Mogilner*, *Homo Imperii. A History of Physical Anthropology in Russia*, Lincoln/London 2013, S. 368 (»discrediting«).

84 Vgl. zum Beispiel *Ian Law*, *Red Racisms. Racism in Communist and Post-Communist Contexts*, Basingstoke/New York 2012, S. 21f.; vgl. dazu meine Rezension *Wulf D. Hund*, Rezension von: *Ian Law, Red Racisms. Racism in Communist and Post-Communist Contexts*, in: *AfS* (online) 53, 2013, URL: <<http://library.fes.de/pdf-files/afs/81470.pdf>> [10.8.2016].

wurde Rassismus im sowjetischen Diskurs zweifellos als Problem der »anderen« verstanden. Dadurch unterblieb nicht nur eine selbstkritische Auseinandersetzung mit dem Problem, sondern dieses wurde auch verkürzt (und gelegentlich durchaus auch opportunistisch)<sup>85</sup> behandelt.

Zu den dabei ausgeblendeten Dimensionen des Rassismus gehören freilich Problemfelder, die bei Zakharov lediglich gestreift werden oder ganz fehlen. Wenn in einer Untersuchung des »Rassismus in Rußland« die Thematik Antisemitismus nur nebenbei vorkommt, die vom russischen Geheimdienst erfundenen »Protokolle der Weisen von Zion«<sup>86</sup> noch nicht einmal erwähnt werden und der Antisemitismus in der Sowjetunion auf eine »racialization of the Jews« (S. 67) verkürzt wird<sup>87</sup>; – wenn ethnische und klassenbezogene Rassismen, die zwar nicht auf den Rassenbegriff rekurrierten, aber, wie die Kulaken-

85 Das zeigt etwa die Studie von *Ernst Fischer*, *Die Faschistische Rassentheorie*, Moskau 1941. Der Autor war lange Zeit Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Österreichs, während einiger Jahre Redakteur der »Arbeiter-Zeitung« und leitender Kopf der linken Opposition in der Partei. Nach dem austrofaschistischen Putsch floh er nach Prag. Hier wurde er Mitglied der KPÖ, ehe er noch im selben Jahr nach Moskau weiterreiste. Dort arbeitete er ab 1938 als Redakteur der Kommunistischen Internationale und begann einen Text über »Die faschistische Rassenlehre« zu schreiben. Das Manuskript, das Kapitel zur »Judenfrage« und zur »Negerfrage« enthielt, schloss er im Sommer 1939 ab. Nach dem Hitler-Stalin-Pakt wurde die Druckgenehmigung für das Buch zurückgezogen und Fischer musste den Teil über die »Judenfrage« streichen. Der überarbeitete Text sollte unter dem Titel »Die reaktionäre Rassentheorie« erscheinen. Mittlerweile hatte der deutsch-sowjetische Krieg begonnen und die Sowjetunion schloss sich der Anti-Hitler-Koalition an. Jetzt erschien der Zensur das Kapitel über die »Negerfrage« als problematisch. Mit entsprechenden neuerlichen Änderungen wurde die Arbeit schließlich gedruckt (vgl. *Karin Hartwig*, *Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR*, Köln/Weimar etc. 2000, S. 61f.). Sie behandelt »Rassentheorie« als ein reaktionäres Unternehmen, das von Arthur de Gobineau begründet und von Houston Stewart Chamberlain bis Alfred Rosenberg fortgeführt wurde und so nur als faschistische Rassentheorie Gegenstand der Kritik ist. Diese habe sich von aller Wissenschaftlichkeit abgewandt und sei zum »mystischen Hokuspokus« geworden (*Fischer*, *Die Faschistische Rassentheorie*, S. 10). Dem, was sich an ihr noch mit dem Mantel der Wissenschaftlichkeit verbrämt, hält Fischer »die wahre, die dialektische Naturwissenschaft« entgegen, die mithilfe von Lyssenko und anderen »den reaktionären Rassentheorien den Boden unter den Füßen entzogen« habe (ebd., S. 14f.). Das lange Kapitel über die »Judenfrage« endet anschließend im Fiasko, nämlich dem angeblichen Wissen der jüdischen Proletarier und revolutionären Intellektuellen, »daß die Judenfrage nur durch die völlige Auflösung des Judentums aus der Welt geschafft werden kann«. Das würde im Sozialismus gelingen: Die »Massen der jüdischen Arbeiter, Bauern und Intelligenz in der Sowjetunion hören allmählich auf, Juden zu sein« (ebd., S. 44f.).

86 Vgl. *Norman Cohn*, »Die Protokolle der Weisen von Zion«. Der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Baden-Baden/Zürich 1998 (zuerst engl. 1966); zu Hintergründen und Wirkung vgl. *Richard Landes/Steven T. Katz* (Hrsg.), *The Paranoid Apocalypse. A Hundred-Year Retrospective on The Protocols of the Elders of Zion*, New York/London 2012; *Esther Webman* (Hrsg.), *The Global Impact of The Protocols of the Elders of Zion. A Century-Old Myth*, Abingdon/New York 2011. Für die Relevanz des Topos für eine Studie zum »Rassismus in Rußland« ist es nicht notwendig, wie *Nora Levin*, *The Jews in the Soviet Union since 1917*, 2 Bde., New York 1988, Bd. 1, S. 520, eine »similarity between Stalin's obsession and exploitation of the old »international Jewish conspiracy« with The Protocols of the Elders of Zion« zu diagnostizieren.

87 Vgl. *Franziska Davies/Martin Schulze Wessel/Michael Brenner* (Hrsg.), *Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union*, Göttingen 2015; *Zvi Y. Gitelman*, *A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, Bloomington 2001; *Yaacov Ro'i* (Hrsg.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Abingdon/New York 2016; *Vadim Rossman*, *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*, Lincoln/London 2002.

verfolgung und die Säuberungen in der Ukraine eine gewaltige Zahl an Opfern forderten<sup>88</sup>, noch nicht einmal ins Gesichtsfeld der auf Rassisierungsprozesse verengten Fragestellung geraten; – wenn bei der Behandlung rassistischen Denkens im Verlauf der letzten 150 Jahre das Thema »Eugenik« ausgeblendet wird, obwohl es nicht zuletzt in der Sowjetunion eine erhebliche Rolle gespielt hat:<sup>89</sup> Dann stimmt etwas nicht mit der Rassismusanalyse.

Ein wesentlicher Grund dafür ist eine Hypertrophie des Rassenbegriffs, dessen Geltungsbereich mithilfe der Kategorie Rassisierung extrem ausgedehnt wird und doch gleichzeitig die Untersuchung von Rassismen nachhaltig einschränkt und verkürzt. Die vermeintliche Vergrößerung der Reichweite projiziert dabei »Rasse« auf anders gelagerte Wahrnehmungsmodi menschlicher Besonderheiten und auf Muster rassistischer Differenzierung, die von unterschiedlichsten Kriterien bestimmt waren und sind. Deren Verkürzung auf rassistierte Diskriminierung verdankt sich einer unkritischen Übernahme der widerständigen und identitätsbildenden Verwendung des Rassenbegriffs in antirassistischen Kämpfen und subsumiert dadurch die weltweite Vielfalt rassistischer Herabminderungen unter die Kategorie Rasse. Deren analytischer Zugriff ist ebenso erhellend wie beschränkt. Gegenwärtig bewährt er sich unter anderem in der Kritik eines fortdauernden weißen Suprematismus und bei der Zurückweisung von »Post-Race«-Argumenten, die versuchen, die Rassenkategorie für obsolet und mit ihr argumentierende Untersuchungen für überholt zu erklären.

Eine auf den Rassenbegriff reduzierte Engführung der Rassismuskritik ist dadurch aber nicht gerechtfertigt und führt in analytische Untiefen. Rassismusanalyse in der Rassenfalle bezieht sich zusehends auf körperliche Verschiedenheiten, deren Anspruch, Differenzierungskriterien für große Menschengruppen abgeben zu können, bis vor Kurzem noch überwiegend als dekonstruiert gegolten hat. Die dabei angestrebte Vermittlung natürlicher und sozialer Elemente revalidiert unter der Hand, wenn auch wider Willen, ein Grundelement der klassischen Rassentheorien und geht dabei mit der Betonung sichtbarer Unterschiede sogar noch über deren genetische Fortschreibung hinaus. Das Versprechen, Rassismus als herrschaftlich fundierte soziale Sichtbarmachung angeblich natürlicher Unterschiede zu entschlüsseln, wird dadurch gefährdet, dass er ausschließlich an Körper gebunden und nicht als gesellschaftliches Verhältnis untersucht wird.

88 Die sogenannte Dekulakisierung und der Holodomor haben immerhin Eingang in die Literatur über Genozide gefunden – vgl. *Ben Kiernan*, *Erde und Blut. Völkermord und Vernichtung von der Antike bis heute*, München 2009, S. 629ff., und *Norman M. Naimark*, *Stalin's Genocides*, Princeton 2010, S. 51ff. und 70ff.

89 Vgl. *Filip Bardziński*, *The Concept of the ›New Soviet Man‹ As a Eugenic Project. Eugenics in Soviet Russia after World War II*, in: *Ethics in Progress* 4, 2013, S. 57–81; *Nikolai Kremensov*, *From ›Beastly Philosophy‹ to Medical Genetics. Eugenics in Russia and the Soviet Union*, in: *Annals of Science* 68, 2011, S. 61–92; *Per Anders Rudling*, *Eugenics and Racial Biology in Sweden and the USSR. Contacts across the Baltic Sea*, in: *Canadian Bulletin of Medical History* 31, 2014, S. 41–75.