

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/360197610>

# Wulf D. Hund: Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit

Book · April 2022

CITATIONS

41

READS

37

1 author:



Wulf D. Hund

University of Hamburg

13 PUBLICATIONS 70 CITATIONS

SEE PROFILE

Wulf D. Hund  
Rassismus

*Wulf D. Hund*, Prof.Dr.phil., geb. 1946, studierte Soziologie, Philosophie und Politikwissenschaft in Marburg, Professor für Soziologie an der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg; Veröffentlichungen zur Sozialphilosophie, Kultursociologie, Kommunikationssoziologie, zur Politischen Soziologie, Sozialgeschichte, Rassismusanalyse u.a.

Wulf D. Hund

## **Rassismus**

Die soziale Konstruktion  
natürlicher Ungleichheit

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hund, Wulf D.:**

Rassismus : die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit / Wulf D.

Hund. – 1. Aufl. – Münster : Westfälisches Dampfboot, 1999

ISBN 3-89691-453-7

1. Auflage Münster 1999

© 1999 Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Lütke · Fahle · Seifert, Münster

Druck: Rosch Buch, Scheßlitz

Gedruckt auf säurefreiem Papier

ISBN 3-89691-453-7

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	7
<b>Die Farbe der Schwarzen</b> <i>Über die Konstruktion von Menschenrassen</i>	15
<b>Der inszenierte Indianer</b> <i>Auch eine Dialektik der Aufklärung</i>	39
<b>Shylock oder Die Entfremdung</b> <i>Antisemitismus als joint venture</i>	54
<b>Das Zigeuner-Gen</b> <i>Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus</i>	75
<b>Die sozialistischen Eugeniker</b> <i>Rassenhygiene als Utopie</i>	94
<b>Im Schatten des Glücks</b> <i>Philosophischer Rassismus bei Aristoteles und Kant</i>	110
Anmerkungen	127
Literatur	153



# Vorwort

Rassismus ist eine flexible Ideologie. Er erlaubt vielseitiges Handeln. Dabei oszilliert er zwischen den Extremen angeblich wissenschaftlicher Empirie und offen diskriminierender Ausgrenzung. Er behauptet einerseits, unvoreingenommen reale Unterschiede zwischen den Menschen zu erfassen und zu ordnen. Andererseits offeriert er eine trübe Mixtur aus Aggression und Vorurteilen. Entsprechend komplex stellt sich die Diskussion des Rassismus dar. Eine große Zahl disziplinärer und methodischer Ansätze versucht, ihn auf den Begriff zu bringen.<sup>1</sup> Dabei sind bislang kaum weitgehend geteilte Ergebnisse erbracht worden. Selbst hinsichtlich elementarer theoretischer Positionen werden unterschiedlichste Antworten vorgetragen. Nicht als ausgemacht gilt, ob der Rassismus eine epochale oder universale Erscheinung darstellt.<sup>2</sup> Umstritten ist, ob er biologische, psychische oder soziale Ursachen hat.<sup>3</sup> Keine Einigkeit herrscht darüber, ob er sich auf Rassen als biologische Einheiten<sup>4</sup> oder soziale Konstruktionen<sup>5</sup> bezieht.

In der die traditionelle Symbiose von Aufklärung, Geschäft und Meinungsbildung fortführenden enzyklopädischen Verbreitung des Wissens schlägt sich das bestenfalls als stummer Widerspruch nieder. Das verdeutlicht der Brockhaus mit seiner letzten neubearbeiteten Auflage des 20. Jahrhunderts in den Artikeln „Rasse“ und „Rassismus“.<sup>6</sup> Rasse wird dort als „Gruppe von Lebewesen“ definiert, „die sich durch ihre gemeinsamen Erbanlagen von anderen Artangehörigen unterscheiden“. Der Verweis auf das Stichwort „Menschenrassen“ führt zu der Feststellung, es handle sich bei ihnen um „geographisch lokalisierbare Formengruppen des heutigen Menschen ..., die charakteristische Genkombinationen besitzen“. Im Beitrag zum Rassismus wird dagegen vermerkt, daß der biologische Rassenbegriff nicht lediglich beschreibend wäre, sondern „eine ideolog(ische) Komponente“ enthielte.

Rasse als biologische Einheit oder als Konglomerat natürlicher Eigenschaften, sozialer Zuschreibungen und ideologischer Wertungen wird nicht nur in dieser unvermittelten Verdopplung präsentiert. Es wird auch ein Konzept des angeblich naturwissenschaftlich gesicherten Rassenbegriffs fortgeschrieben, an dessen Popularisierung und Verbreitung der Brockhaus intensiv mitgearbeitet hat.

Dabei ist der Ausgang dieses Unternehmens keineswegs von Anfang an gesichert gewesen. Noch am Vorabend der europäischen Revolutionen von 1848 ist auf Schwierigkeiten hingewiesen worden, die „Menschenrassen“ zu ordnen. Sie wären „nur in ihren Extremen so auffallend, daß sie von Jedem be-



merkt werden, während sie durch fast unmerkliche Abstufungen in einander übergehen und keine genauen Grenzen gestatten“. Ferner wird von den Menschen mit „weißere(r) Hautfarbe“ vermerkt, sie wären schön „nach europ(äischen) Begriffen“ und damit wenigstens angedeutet, welcher Perspektive sich die kategoriale Ordnung der Menschheit in Rassen verdankt, die von sich aus „keine genauen Grenzen“ zeigen mag.<sup>7</sup>

Der Begriff der Rasse hat zu diesem Zeitpunkt seinen ideologischen Siegeszug freilich bereits angetreten.<sup>8</sup> Er wird von einem weiten Kreis von Anwendern benutzt, ohne dabei allerdings schon klar gefaßt zu sein. So können etwa Marx und Engels sowohl von der „Arbeiterrasse“ als auch von den „verschiedensten Rassen“ des Osmanischen Reiches sprechen.<sup>9</sup> Ungefähr zur selben Zeit erklärt Gobineau Rasse zum Schlüsselbegriff der Weltgeschichte – in einem, wie selbst ein glühender Verehrer und eifriger Propagandist formuliert hat, „verhältnismäßig noch undurchsichtige(n) Gedankengebäude“.<sup>10</sup>

Trotz der Entwicklung der Anthropologie bleibt der Rassenbegriff ein Konglomerat aus pseudoexakten Messungen, ästhetischen Wertungen, sozialdarwinistisch unterlegter Geschichtsphilosophie, imperialistischen Interessen und sozialen Vorurteilen. In dieser Gemengelage gibt es zahlreiche Variationsmöglichkeiten, die bis zu unverstellt subjektiven Konzeptionen reichen. So reklamiert Chamberlain gegenüber der äußeren Vielfalt im Erscheinungsbild der einzelnen Angehörigen angeblicher Rassen die „Idee“ ihrer „physischen Gestaltung“.<sup>11</sup>

Als Kraepelin die Ergebnisse von über hundert Jahren Rassentheorie und Rassenforschung für den Biologieunterricht aufbereiten will, sieht er sich zu der Vorbemerkung veranlaßt, „daß streng genommen in jeder größeren Bevölkerungsgruppe die verschiedensten Kopfformen, Hautfarben und Staturen vorkommen. Daraus folgt, daß wirklich scharfe und durchgreifende Merkmale, durch welche ... Menschengruppen als Rassen voneinander abgetrennt werden könnten, überhaupt nicht existieren“.<sup>12</sup> Trotzdem gibt er anschließend ungerührt eine Übersicht über die verschiedenen Menschenrassen und setzt damit eine Tradition fort, die bis heute Nachkommen gefunden hat. Noch die rezenten Rassenkundler unter den Anthropologen räumen ein, daß es „im Sinne biologisch scharf voneinander abgegrenzter Gruppen ... tatsächlich keine Rassen“ gäbe. Demgegenüber sei „(e)in Rassensystem ... der Versuch, die gleitende geographische Variabilität zu gliedern und durch ... Klassifikation eine Ordnung hineinzubringen“.<sup>13</sup>

Wenn auch im Zustand erkenntnistheoretischer Unschuld, bezeichnet diese Formulierung doch ein zentrales Problem der bis heute anhaltenden Auseinandersetzung um den Rassenbegriff.<sup>14</sup> Es existiert seit dessen Formulierung

und wird schon früh deutlich benannt. In der Debatte zwischen Georg Forster und Immanuel Kant stellt der weitgereiste Beobachter dem bodenständigen Philosophen auftrumpfend seinen Vorsprung an Erfahrung gegenüber. Wenn nur ein „unbefangene(r) Zuschauer ... getreu und zuverlässig berichte(), was er wahrgenommen“, könne man „zuversichtlicher bey ihm Belehrung suchen, als bey einem Beobachter, den ein fehlerhaftes Princip verführt, den Gegenständen die Farbe seiner Brille zu leihen“, behauptet Forster. Nicht ohne Polemik fügt er hinzu: „Wer wollte nicht die wenigen Beobachtungen eines bloßen, jedoch scharfsichtigen und zuverlässigen Empyrikers, den vielen geschminkten eines partheyischen Systematikers vorziehen?“<sup>15</sup>

Kant hält dem ungerührt entgegen, er „danke für den bloß empirischen Reisenden und seine Erzählungen“, weil „durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip, wornach man zu suchen habe, nichts Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden“. Anschließend fragt er rhetorisch, was denn eine Rasse sei und erläutert, daß es sich bei ihnen nicht um eine Kategorie der Natur, sondern um einen Begriff der Vernunft handle.<sup>16</sup>

Rassen kommen in der Natur nicht vor, sondern entspringen der Vernunft. Natürlich arbeitet die sich an den äußeren Dingen ab. Aber deren begriffliche Fixierung und kategoriale Ordnung ist ihr Werk. Deswegen stellt ihr schon Kant die Aufgabe der kritischen Reflexion ihrer begrifflichen Welten.

Dafür, daß es dabei mit Erkenntniskritik nicht getan ist, liefert er selbst das beste Beispiel. Zwar bemüht er sich im Verlauf seiner Auseinandersetzung mit der Kategorie Rasse um deren begriffliche Präzisierung. Doch ihrer ideologischen Implikationen wird er nicht gewahr. Ungeniert verbaut er natürliche mit sozialen Tatsachen und Beobachtungen mit Interessen und Vorurteilen.

Rassen sind das Resultat dieses Konstruktionsprozesses. Ihre Produktion verwendet Material verschiedenster Herkunft. Natürliche Elemente spielen dabei aber eher eine untergeordnete Rolle. Bei der Entwicklung der angeblichen Rassen der Schwarzen, Weißen, Gelben und Roten etwa kann nur sehr bedingt auf die Hautfarbe zurückgegriffen werden. Kulturelle Faktoren hingegen finden in erheblichem Maße Verwendung. Sie stammen sowohl aus dem Umfeld der vorgeblichen fremden Rassen wie aus dem der Konstrukteure.<sup>17</sup> Zu ihnen rechnen herrschaftliches Kalkül und bornierte Idiosynkrasie ebenso wie in ihrem ideologischen Gehalt undurchschaute und nicht reflektierte Weltbilder. Das Beispiel des Antisemitismus zeigt, daß sich die Judenfeindschaft jahrhundertlang künstlicher Stigmata wie des Judenhutes oder des Judenrings bedient hat. Auf sie wird auch nach der Entwicklung des Rassenkonzepts und der Erfindung der Judennase weiter zurückgegriffen. Der Judenstern ist nicht zuletzt Symbol dafür gewesen, daß die Juden eine kulturelle und religiöse

Gemeinschaft sind, deren Mitgliedern man ihre angebliche Rassenzugehörigkeit trotz aller antisemitischen ikonographischen Anstrengungen eben nicht ansieht.<sup>18</sup> Und selbst das noch ist zu einem typischen Rassenmerkmal chameleonhafter Anpassungsfähigkeit erklärt worden. Werner Sombart hat sich nicht entblödet zu behaupten, „wie beweglich der Jude sein kann, wenn er einen bestimmten Zweck im Auge hat. Es gelingt ihm selbst, seiner ausgesprochenen Körperlichkeit in weitem Umfange das Aussehen zu geben, das er ihr geben möchte“.<sup>19</sup>

Definitionen des Rassismus vom angeblich natürlichen Tatbestand der Rasse aus sind deswegen kurzschlüssig. Der Rassismus ist älter als die Rassen. Er ist nicht durch deren voreingenommene Sichtweise gekennzeichnet, sondern hat sie allererst hervorgebracht. Rassen sind Resultat, nicht Voraussetzung rassistischer Argumentation.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn rassistische Strategien auf die traditionellen Rassenhierarchien zu verzichten scheinen, um statt dessen kulturell zu argumentieren.<sup>20</sup> Der Rassismus ist bis in die Neuzeit ohne Rassen ausgekommen und hat sich dabei ganz wesentlich kultureller Muster bedient. Die allerdings hat er regelmäßig mit Behauptungen biologischer Differenz verbunden. Von daher unterscheidet er sich nicht von anderen Mustern der Legitimation, die soziale mit natürlichen Unterschieden begründen. Die Überlegenheit des Herrn über den Sklaven, des Mannes über die Frau, des Vaters über das Kind und der Reichen über die Armen werden von derselben Logik konstituiert. Deren Argumentationen laufen parallel, überlagern sich und sind miteinander verschränkt.<sup>21</sup> Von der Antike bis ins zwanzigste Jahrhundert gibt es deswegen fließende Übergänge zwischen der Rechtfertigung von Herrschaftsansprüchen, die sich auf Alter, Geschlecht, soziale Stellung oder Kultiviertheit berufen.

Häufig greifen sie zur Erklärung eines dieser Unterschiede auf einen anderen zurück. Noch für Kant steht außer Frage, daß „Neger“ wie „Kinder“ sind.<sup>22</sup> Bis heute klassifizieren die Rassenkundler unter den Humanbiologen „Rassen, die einen mehr kindhaften (pädomorphen) Habitus bewahren“.<sup>23</sup> Nicht anders geht es den Frauen, die „pädomorpher“ als die Männer sein sollen, so daß „die Frau vom Mann in derselben Richtung ab(weiche) wie das Kind vom Erwachsenen“.<sup>24</sup> Aus der Behauptung, „(d)as Weib bleib(e) in seinem ganzen Körper mehr Kind als der Mann“, ist lange auf „die in dem kindlicheren Gehirn wohnende kindlichere Seele des Weibes“ geschlossen worden.<sup>25</sup>

Nicht minder strapaziert wird der Vergleich zwischen Frauen und Rassen, die je nach Sprachschatz als zurückgeblieben, unentwickelt, niedrig oder primitiv gelten. Dazu hat es nicht der abstrusen Welten eines Gustav Klemm oder Otto Weininger bedurft. Dem einen ist es angebracht erschienen, die Menschheit

in aktive männliche und passive weibliche Rassen einzuteilen.<sup>26</sup> Der andere hat es für „keine bloße Laune einer ganzen Nation“ halten wollen, „daß die Chinesen einen Zopf tragen“, und sich „versucht“ gefühlt, „an eine größere Weiblichkeit des ganzen Volkes zu glauben“. Derer war er sich ganz sicher, wo er eine weitgehende „Kongruenz zwischen Judentum und Weiblichkeit“ festgestellt und behauptet hat, es sei „mit der Emanzipation der Frauen wie mit der Emanzipation der Juden und der Neger“ – ihre „knechtische Veranlagung“ trüge die „Hauptschuld“ für ihre „Unterdrückung“.<sup>27</sup>

Doch auch jenseits solcher obskurer Ableitungen wird die Geschlechterdifferenz bis heute als axiomatische Metapher vorgeblicher Andersartigkeit strapaziert. Selbst in der kritischen Auseinandersetzung um eine theoretische Erfassung rassistischer Diskriminierung wird sie als letztes Aufgebot gegen durchaus unterschiedlich fundierte Konzeptionen der sozialen Konstruktion natürlicher Ungleichheit mobilisiert. Die Behauptung, verschiedene „Kulturen“ seien „(w)ie Frau und Mann ... einander unvergleichbar“,<sup>28</sup> ist indessen weniger hilfloser Ausdruck des Beharrens auf der Besonderheit des anderen, sie indiziert vielmehr den festen Willen, diese Besonderheit in das interesselelose Universum natürlicher Unterschiede zu verweisen.

Die soziale Frage ist in diesen Kanon seit je prominent einbezogen worden. Bis zu Nietzsche verteidigten Philosophen die Sklaverei und behaupten, „(e)ine höhere Kultur k(ö)nn(e) allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gibt: die Arbeitenden und die Müßigen, ... die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit“. Dabei ist Nietzsche überzeugt, daß „Stände ... immer auch ... Rassen-Differenzen aus(drücken)“ und teilt die Menschheit entschlossen in „vornehm(e) Rassen“, die er gern auch „Herren-Rasse“ nennt, und die „Rasse ... des Ressentiments“, zu der er Frauen, Juden und Unterklassen zusammenfaßt.<sup>29</sup>

Der Synkretismus der auf hierarchische Abstufung und deren Naturalisierung bedachten sozialen Muster der Abgrenzung läßt sich nicht ohne weiteres auflösen. Obwohl aber die von ihnen erzeugten Kategorien sich vielfach überschneiden, neigen Modelle von Klassen und Geschlechtern bei aller Diskriminierung letztlich doch dazu, die so erzeugten niederen und höheren Gruppen nicht völlig zu trennen, sondern nach dem Vorbild des Organismus zu einem Ganzen mit unterschiedlichen Teilen zusammenzufassen.<sup>30</sup> Die Modellierung von Rassen setzt hingegen selbst dort auf Ausgrenzung, wo sie an der Vorstellung einer einigen Menschheit festhält.

Daß die ethnische Eingrenzung sozial als untere Klassen oder zweites Geschlecht abgestufter Gruppen mit der Ausgrenzung jener zusammenhängt, die als andere Rassen konstituiert werden, ist seit der Antike bekannt. Die folgen-

den Beiträge behandeln unterschiedliche ideologische Muster, die auf verschiedenen historischen Etappen der Herausbildung dieses Zusammenhangs von Identifikation und Diskriminierung entwickelt worden sind. Sie zielen nicht auf leicht verwendbare Definitionen zum schnellen Gebrauch. Durchaus der Anstrengung des Begriffs verpflichtet, gehen sie davon aus, daß er nur in historischer Perspektive entfaltet werden kann.

„*Die Farbe der Schwarzen*“ befaßt sich mit der Konstitution von angeblich vier Menschenrassen, die sich durch ihre Hautfarbe unterscheiden sollen.<sup>31</sup> Gezeigt wird, daß diese Farbgebung nicht auf der Wahrnehmung natürlicher Unterschiede beruht, sondern vor dem Hintergrund von Kolonialismus und neuzeitlicher Sklaverei entstanden ist.

Dabei deuten schon der Umgang der alten Ägypter mit den Nubiern und seine Interpretation durch die moderne Ägyptologie das zentrale Problem der in der heutigen Diskussion des Rassismus nicht unumstrittenen These von der Konstruktion des anderen an. Die Ägypter haben bei ihrem Vordringen nach Süden den Unterschied der Hautfarben zwischen sich und den dort lebenden Menschen sehr wohl registriert. Sie haben dieser Erfahrung auch Ausdruck verliehen, wenn sie sich und die neuen Bekannten abgebildet haben. Aber sie haben daraus keine kategorialen Konsequenzen gezogen, sondern die Menschen südlich ihres Herrschaftsbereiches ungeachtet der verschiedenen Schattierungen ihrer Haut gemeinsam als Südländer bezeichnet. Die Ägyptologen hingegen haben daraus beherzt die Konsequenz gezogen, das Wort ‘Südländer’ ab der Zeit, ab der es bildliche Darstellungen dunkelhäutiger Afrikaner bei den Ägyptern gibt, mit ‘Neger’ zu übersetzen.

Gegenüber solchen Operationen auf der „Sprache der Augen“ zu bestehen, ist nicht nur erkenntnistheoretisch naiv. Die Kritik des Rassismus als eines Prozesses rassistischer Konstruktion bestreitet weder die Besonderheit noch gar die Existenz des anderen. Der Vorwurf, es gälten diesem Konzept „Chinesen, Japaner, Araber, Schwarze, Indios“ lediglich als „ein bunter Strauß abendländischer Erfindungen“,<sup>32</sup> ist abstrus. Rassistische Konstruktion heißt nicht Erfindung, sondern meint jenen Prozeß, in dem Elemente unterschiedlicher Herkunft und Qualität zu einem diskriminierenden Stereotyp verschmolzen werden, das nicht zuletzt deswegen funktioniert, weil es immer auch Elemente der Wahrnehmung des anderen enthält.

„*Der inszenierte Indianer*“ macht an der Figur des Prärieindianers deutlich, daß rassistische Konstruktionen ohnehin nicht als bloß ideologische Gebilde begriffen werden können.<sup>33</sup> Weder erfunden noch autochthon, ist diese in allen Teilen (einschließlich des zu ihr gehörenden Pferdes) wesentlich durch die europäische Expansion hervorgebracht worden.

Gerade dieser Aspekt ihrer Geschichte wird aber bis heute systematisch ausgeblendet. Noch die viel besuchte Ausstellung „Indianer der Plains und Prärien“ im hamburgischen Museum für Völkerkunde hat zwar eine Schautafel präsentiert, auf der die Wege der Auswilderung von den Europäern mitgebrachter und gezüchteter Pferde in die Prärien nachgezeichnet worden sind. Die Abdrängung indianischer Völker dorthin ist hingegen undokumentiert geblieben. Statt dessen haben die Prospekte und Handzettel versprochen: „der Besucher tritt hinaus in die Ebenen, besucht Tipi-Zeltlager, schaut einer Bisonherde in die Augen und erlebt die Geschichten vom ‘Indianer und seinem Pferd’“.<sup>34</sup>

„*Shylock oder Die Entfremdung*“ weist am Beispiel des Stereotyps vom jüdischen Wucherer auf eine weitere Eigenart rassistischer Konstruktionen hin. Die Bausteine, die sie verwenden, stammen aus den Archiven des Wissens und der Vorurteile. Sie lassen sich aus dem Zusammenhang ihrer Entstehung herauslösen und neuen historischen Verhältnissen anpassen, bis sie erlauben, eigene Interessen als fremde Eigenarten auszugeben.

Denn es war nicht die Bedeutung jüdischer Kaufleute und Kreditgeber bei der Herausbildung der Ware-Geld-Beziehung im Feudalismus, die das Wucherstereotyp hervorgebracht hätte. Die antisemitischen Traktate und Ausschreitungen jener Zeit bedienten sich vielmehr der religiös-politisch gefärbten Vorwürfe des Ritualmords, des Hostienfrevels und der Brunnenvergiftung.<sup>35</sup> Erst als die große Mehrzahl der europäischen Juden, durch Ausweisung und Vertreibung, Verfolgung und Pogrome, Zunftausschluss und Rechtseinschränkung marginalisiert, schon lange nicht mehr als kapitalkräftige Kreditgeber in Frage kamen, dieses Geschäft vielmehr, zunächst verstärkt von christlichen Kaufleuten aus Italien und Frankreich, den Lombarden und Kawertschen, betrieben, fest in den Händen regionaler christlicher Großhändler und Finanziers lag, wurde das Stereotyp vom jüdischen Wucherer in seiner bis heute rezenten Form entwickelt.<sup>36</sup>

„*Das Zigeuner-Gen*“ befaßt sich mit einer Argumentation, die als Pendant der Legende vom jüdischen Wucherer gelesen werden kann: der Entwicklung von Vorstellungen einer angeblich rassistisch begründeten Asozialität.<sup>37</sup> Beide dienen der ideologischen Begründung einer Gemeinschaftlichkeit von Ständen und Klassen in herrschaftlich geschichteten Gesellschaften. Dabei werden die Hindernisse gedeihlichen Zusammenlebens, Ausbeutung und Faulheit, sozial neutralisiert und zu Eigenschaften behaupteter fremder Rassen erklärt.<sup>38</sup>

Das Zigeunerstereotyp zeigt aber nicht nur die für alle rassistische Diskriminierung bedeutsame wechselseitige Verwandlung sozialer und ethnischer Argumente. Ebenso prägnant verdeutlicht es das für Rassismus nicht minder

einschlägige Element romantischer Identifikation. Es demonstriert damit besonders deutlich die flexible Verschränkung sozialer, ethnischer und romantischer Elemente im rassistischen Dispositiv.

„*Die sozialistischen Eugeniker*“ verfolgt die im Zusammenhang mit dem Zigeunerstereotyp bereits angesprochene Tendenz rassistischer Ausgrenzung, eben nicht nur auf sogenannte Fremde zu zielen, sondern immer auch Teile der unteren Klassen im Visier zu haben. Spätestens hier wird deutlich, daß es nicht die anderen und das Fremde sind, die rassistische Reaktionen provozierten.

Zweifellos spielen Angst und Skepsis, Psychopathologie und Verdrängung, Mythologie und Wahn<sup>39</sup> bei der Entwicklung, Ausprägung und Umsetzung rassistischer Stereotype ebenso eine Rolle wie unterschiedliche Erfahrungen, Konfrontationen und Umgangsweisen mit Fremden.<sup>40</sup> Sie führen aber weder automatisch noch notwendig zur Konstruktion rassistischer Welten.

„*Im Schatten des Glücks*“ behandelt nicht zuletzt deswegen die philosophische Begründung des Rassismus. Jenseits von Unverständnis, Panik und Schrecken hat sie wissenschaftliche Deutungsmuster und rationale Legitimationen entwickelt, ohne die den rassistischen Exzessen des Alltags selbst noch die Vorstellungen jener Bedrohungen fehlen würden, gegen die als Abwehr sie sich zu richten behaupten.

Dabei wird deutlich, daß die Begründung des Rassismus nicht an den Begriff der Rasse gebunden ist und daß Aufklärung keine Garantien gegen rassistische Denkungsart bietet. Das zeigt insbesondere der Beitrag Immanuel Kants zur Entwicklung des wissenschaftlichen Rassismus, der in diesem Beitrag noch einmal systematisch zusammengefaßt wird.<sup>41</sup> Er vermittelt eine philosophische Konzeption weltgeschichtlichen Fortschritts mit einer biologisch begründeten Einteilung der Menschheit, die für die Herausbildung des modernen Rassismus wegweisend war.

# Die Farbe der Schwarzen

## *Über die Konstruktion von Menschenrassen*

„Was ist eigentlich ein Schwarzer? Und vor allem: welche Farbe hat er?“ Diese hinterhältige Frage stellt Jean Genet in der Vorbemerkung seines Theaterstücks *Die Neger*.<sup>1</sup> Sie impliziert die provokative Annahme, die Vorstellung, Schwarze seien von Natur aus schwarz, beruhe auf einer Täuschung. Pablo Picasso quält sich mit solchen Obsessionen nicht. Er hat um weniges früher die Bilder *Der Krieg* und *Der Frieden* für die ehemalige Schloßkapelle in Vallauris vollendet. Nachdem dort der Zugang verlegt und deswegen eine neue Rückwand gestaltet werden muß, malt er in naivem Umriß und mit ungebrochenen Farben vor grüner Wiese und blauem Himmel ein utopisches Signet der einigen Menschheit. Vier Personen, eine schwarze, eine gelbe, eine rote und eine weiße, haben je eine ihrer Hände zum Bund zusammengelegt. Mit der anderen halten sie gemeinsam eine helle Scheibe mit dem Symbol der Friedenstaube hoch.<sup>2</sup>

Der Vorstellung, daß die Menschheit aus verschiedenfarbigen Rassen bestehe, hängen nicht nur gesunder Menschenverstand oder künstlerisches Empfinden bis heute unverdrossen an. Sie ist auch in der Wissenschaft weit verbreitet. Noch jüngst hat ein Hochschullehrer mit der These für Unmut gesorgt, die Existenz von „Menschengruppen schwarzer, weißer, gelber und rötlicher Hautfarbe, die sich durch die Gemeinsamkeit erblicher Merkmale signifikant von andern unterscheiden“, wäre eine „simple Tatsache“. Anschließend hat er unschuldig gefragt: „Warum nicht die schwarze, weiße, gelbe, rothäutige Variante der Menschheit, wie Kant es tat, als Rassen definieren ...?“<sup>3</sup>

Solche Auffassung ist keineswegs apart. Angesichts der Niederlage des Faschismus hat Theodor W. Adorno notiert, die Behauptung, „alle Rassen seien gleich“, setzte sich „der bequemen Widerlegung durch die Sinne aus.“ Es verschlüge daher wenig, „(a)ttestiert(e) man dem Neger, er sei genau wie der Weiße, während er es doch nicht ist.“<sup>4</sup>

Auch für Hannah Arendt ist es selbstverständlich gewesen, daß „eine schwarze oder weiße Haut ... nicht von Meinungen abhängen“. Wenigstens insofern wäre „Rasse“ eine „natürliche“, „organische“, „tatsächliche Gegebenheit“.<sup>5</sup> Und Imanuel Geiss hat die Auffassung vertreten, „Rassen“ wären „in ihrer Elementarität unbestreitbar“. Augenfälligste Unterschiede zwischen ihnen zeigten sich an „Hautfarbe, Nasenform, (sc. und) Beschaffenheit der Haare“. Daran ließen sie sich „als Europiden, Mongoloiden und Negriden unterscheiden“.<sup>6</sup>



Damit bewegt sich Geiss ungebrochen in einer mittlerweile mehr als dreihundert Jahre alten Tradition, die er selbst bei François Bernier beginnen läßt. Der habe den Begriff „Rasse“ zur Klassifikation der Menschen und zur Einteilung der Welt benutzt. Schon bei Carl von Linné habe sich dann um wenig später naturwissenschaftliches Ordnungsdenken mit kulturellem Hochmut gepaart. Zur Gruppierung der Menschen nach verschiedenfarbigen Rassen sei deren moralische Bewertung hinzugetreten.<sup>7</sup>

Die daraus für eine Analyse des Rassismus zu ziehenden Konsequenzen scheinen auf der Hand zu liegen: er beginne, wo „tiefgreifende Unterschiede zwischen verschiedenen Menschengruppen ... verabsolutiert ... und agitatorisch mißbraucht“<sup>8</sup> werden. Diese Auffassung liegt zahlreichen Rassismusdefinitionen zugrunde. Im Hinblick auf die Hautfarbe hat der Abbé Grégoire sie schon früh formuliert: „La différence de couleur est un accident physique qu'on a travesti en question politique“.<sup>9</sup>

Tatsächlich sind aber bei der Einteilung der Menschen in farbige Rassen nicht nebensächliche körperliche Eigenschaften in eine politische Frage verwandelt worden. Eher noch ließe sich umgekehrt behaupten, daß einschlägige politische Interessen in angeblich natürliche Tatsachen verwandelt worden wären.

Der politische Gehalt der Rassengliederung Carl von Linnés besteht nicht allein darin, daß er Afrikaner für faul, Asiaten für habsüchtig, Amerikaner für genügsam und Europäer für scharfsinnig und erfinderisch gehalten hat. Er liegt bereits in der Farbskala selbst, der gemäß die Menschheit sich in den *Europaeus albus*, weißen Europäer, *Americanus rufus*, roten Amerikaner, *Asiaticus luridus*, gelben Asiaten und *Africanus niger*, schwarzen Afrikaner aufteilen lassen soll.<sup>10</sup>

Als sich Immanuel Kant von den Höhen der Philosophie über die verschiedenen Rassen der Menschen geäußert hat, sind seine Überlegungen nicht erst dort politisch aufgeladen worden, wo er von faulen Negern und lebensschwachen Amerikanern spricht. Sie sind es vielmehr schon dort, wo er behauptet, an erblichen Unterschieden der Hautfarbe nur weiß, gelb, schwarz und rot zu kennen.<sup>11</sup>

Gegenüber solchen in epistemologischen Empirismus und naturwissenschaftlichen Positivismus gekleideten Konzeptionen sind die ursprünglichen Erfahrungen der ihr koloniales Gewerbe entwickelnden Europäer oft vergleichsweise unsicher und nicht selten geradezu gegensätzlich gewesen.

Als Christoph Kolumbus 1492 auf San Salvador amerikanischen Boden betritt, mag er sich bei der Bezeichnung der Hautfarbe der Indianer nicht festlegen. Sie seien weder schwarz noch weiß, notiert er in seinem Bordbuch.<sup>12</sup> Als

er 1498 westlich von Trinidad das südamerikanische Festland erreicht, erscheint ihm die Hautfarbe der Bewohner nicht dunkel, sondern hell. In den brasilianischen Impressionen des Amerigo Vespucci heißt es 1502 gar: „Wir fanden das Land von Menschen bewohnt, die völlig nackt gingen ... Ihre Körper sind wohlgeformt ..., die Farbe ist weiß“. Peter Matyr, der Chronist des spanischen Hofes, mag sich an solcher Quelle orientiert haben, als er betont, Kolumbus habe sich in Amerika ausschließlich in Breiten bewegt, die denen Äthiopiens entsprächen. Doch während die Äthiopier schwarz wären, seien die Indianer weiß.

Als Giovanni da Verrazzano 1524 die Ostküste Nordamerikas erkundet, erscheinen ihm dessen Bewohner zunächst schwarz. Weiter, in Richtung Norden, stellt er fest, die Indianer seien hier viel heller. Auf der Höhe Rhode Islands schließlich trifft er Menschen, die „eine bronzene Hautfarbe“ haben, wobei einige mehr zu „weiß“, andere zu „goldgelb“ neigten. 1539 trifft Hernando de Soto bei seiner Expedition in den mittleren Westen auf Indianer von brauner Hautfarbe. David Ingram berichtet 1568, die Bewohner des südlichen Nordamerikas wären „olive“ gefärbt und würden weiter nach Norden „tawney“, von der gelbbraunen Farbe der Lohe. Dionyse Settle zieht 1577 einen Vergleich zwischen amerikanischen Indianern und europäischen Bauern: „Their color is not much unlike the Sunne burnte Countrie man, who laboureth daily in the Sunne for his living“. 1578 besteht George Best darauf, in Amerika wären die Menschen nicht schwarz, sondern weiß. Dieser Auffassung schließen sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts William Wood, Thomas Morton, Roger Williams, John Smith und andere an. George Alsop argumentiert 1666, die Indianer hätten von Natur aus eine weiße Haut, nähmen aber durch ihre Vorliebe, sich zu färben, den braunen Ton dunklen Zimtes an.

Den ohnehin mehr oder weniger sonnengebräunten europäischen Seefahrern und Abenteurern liegt es offenbar zunächst nahe, die Hautfarbe der Indianer für der ihren nicht unähnlich anzusehen und sie als weiß bis braun zu charakterisieren. Gleichwohl sollen sie im 18. Jahrhundert so gründlich erröten sein, daß ihnen Linné auf seiner rassistischen Farbskala einen eigenen Platz reserviert. Spätestens ab diesem Zeitpunkt tritt die Metapher vom roten Mann einen nachhaltigen Siegeszug an. Im 19. Jahrhundert hat sie die Worte der Literatur wie die Begriffe der Wissenschaft besetzt.<sup>13</sup> Der *rote Mann* spielt seine Rolle in John Stones Indianerschauspiel 'Metamora' genau so unbekümmert wie in Lewis Henry Morgans Studie über den Irokesenbund. Ein erfolgreicher Roman James Fenimore Coopers heißt 'The Redskins'. Sein Pfadfinder weiß genau: „Red natur' is red natur'“. Was Wunder, daß sich solche Rothäute bis Hollywood als rezent erweisen.

Hinsichtlich der Frage, wie die Indianer rot geworden sind, gibt es in einer Reihe von Berichten Indizien, die zumindest die Herkunft dieser Farbe erklären. So ist von Walter Bigges 1589 über die indianische Sitte berichtet worden, sich mit rötlichen Malereien zu verzieren. George Percy hat dafür 1607 sogar einen Grund anzugeben gewußt. Demnach diene die rote Bemalung dem Schutz vor Moskitos. Insgesamt seien solche Hinweise jedoch rar und erklärten nicht, weshalb die Europäer im 18. Jahrhundert eine rassistisch geprägte Verbindung von Indianern und roter Haut vorgenommen hätten, resümiert Alden T. Vaughan in seiner Studie über den Wechsel der europäischen Farbwahrnehmung gegenüber den Amerikanern.<sup>14</sup>

Daß bei ihm auch Einbildungskraft beteiligt gewesen ist, steht außer Frage. Doch selbst sie noch wird in den Entwurf der roten Indianer integriert. So schreibt Joseph François Lafitau in seiner Abhandlung über die Gebräuche der amerikanischen Wilden: „Die Haut dieser Völker ist stark rötlich; sie ist es auf natürliche Weise, nicht so sehr wegen des Einflusses des Klimas, sondern wegen der Einbildungskraft der Mütter, welche, da sie diese Farbe schön finden, sie auf ihre Leibesfrucht übertragen. Allerdings entsteht die rote Hautfarbe auch auf künstliche Art, denn diese Barbaren bemalen sich täglich ... blutrot“.<sup>15</sup>

Lafitau weiß also durchaus um die Bedeutung der Kosmetik für das Erscheinungsbild der Menschen. Mit seinem Hinweis auf die Schminkepalette der Indianer macht er deutlich, daß die europäischen Rassenkoloristen keine völlig willkürlich imaginierten Bilder entwerfen, sondern dabei Elemente sinnlicher Wahrnehmung berücksichtigen. Eine von ihnen als künstlich aufgetragen erkannte Farbe amalgamieren sie hierbei jedoch so ungeniert mit der Haut, daß sie schließlich als natürlich erscheint. Indem Lafitau solch angebliches Werk der Natur ursächlich der Einbildungskraft der Mütter zuschreibt, deren farbliche Vorliebe die Kinder schon pränatal erröten lassen soll, gesteht er den subjektiven Charakter der rassistischen Farbgebung indirekt ein. Die von ihm den Müttern unterschobene Einbildungskraft ist freilich seine eigene.

Zwar gibt es vereinzelt Stimmen, die diesen Umstand hervorheben. So betont etwa Georg Forster im ausgehenden 18. Jahrhundert, als die Indianer schon „allgemein als kupferroth“ gelten, ihre Farbe sei „nichts weniger als gleichförmig dieselbe“. Im Nordwesten und Südwesten Amerikas gliche sie vielmehr derjenigen der Europäer, in Mittelamerika und Florida wären die Einwohner eher gelblich und in Brasilien beinahe schwarz: „Der rothe Kupferglanz, den ihnen die Leichtgläubigkeit angedichtet hat, konnte vielleicht die Wirkung der Schminke seyn, womit die wilden Stämme sich überall ... schmücken“.<sup>16</sup>

Doch gehen solche Mahnungen nicht nur in der sich allgemein verbreitenden Überzeugung von der roten Haut der Indianer unter. Sie greifen auch mit der Vorstellung zu kurz, dieser Prozeß beruhe vor allem auf Leichtgläubigkeit. Tatsächlich regiert in ihm das Interesse den Augenschein. Es gründet in der ungezügelten Landnahme der Europäer und schafft sich mit dem roten Signum der Amerikaner ein Menetekel für deren Unfähigkeit zur Zivilisation.<sup>17</sup> Bernard Romans spricht diesen Zusammenhang 1775 offensiv aus: „From one end of America to the other, the red people are the same nation and draw their origin from a different source, than ... any other different species of the human genus ... (They are) a people not only rude and uncultivated, but incapable of civilisation“.<sup>18</sup>

Das Schicksal des *Americanus rufus* legt die These nahe, daß die von Hautfarben ausgehende Rassentypologie nicht Ausdruck nach und nach ins wissenschaftliche und gesellschaftliche Bewußtsein getretener natürlicher Sachverhalte ist, daß es also keine von Natur aus verschiedenfarbigen Rassen gibt, sondern daß die an Farben orientierte Rasseneinteilung das Resultat eines komplexen Produktionsvorgangs darstellt. Für die Indianer bedeutet dies, daß mit ihnen keine rothäutige Menschenrasse in den Gesichtskreis Europas getreten ist, sondern daß die Europäer im Verlauf eines rassistischen Konstruktionsprozesses Rothäute aus ihnen gemacht haben.

Dabei sind sie so erfolgreich verfahren, daß sich die Indianer schließlich selbst für rot halten. 1870 soll Makhpia-sha von den Sioux bei einer Ansprache an die Weißen sein Auditorium zu Tränen gerührt haben, als er für die auch in seinen Augen zivilisatorisch zurückgebliebenen Indianer um Entwicklungshilfe gebeten hat. „Der Große Geist hat uns beide erschaffen“, heißt es in seiner Rede: „Als er euch machte, schuf er euch völlig weiß und versah euch mit Kleidung. Als er uns machte, schuf er uns mit roter Haut und arm“.<sup>19</sup>

Der *Asiaticus luridus* drängt sich als Probe auf dieses Exempel gelungener Rassenkonstruktion geradezu auf. Walter Demels Durchsicht der umfangreichen europäischen Berichte über Reisen nach China hat ergeben, daß dessen Bewohner den Besuchern ursprünglich nicht gelb erschienen sind.<sup>20</sup> Überwiegend stimmt deren Wahrnehmung mit der Beobachtung Marco Polos überein, der schon im ausgehenden 13. Jahrhundert insbesondere über die chinesischen Damen zu berichten wußte, sie hätten „weißes schönes Fleisch“. Daß sie „sehr weiße und anmutige Frauen“ sind, versichert 1569 auch noch Gaspar da Cruz. Zuvor schon hatten Transsylvanus die Chinesen als „weißhäutiges Volk“ gegolten, welches den „Deutschen ähnelt“. Für „weiß ... wie in Deutschland“ erklärt sie 1577 auch Bernadino des Escalante in seiner Geschichte Chinas. Und 1585 betont Juan Gonzáles de Mendoza, sie seien „del color de alemanes,

italianos y españoles“. Samuel Purchas bescheinigt ihnen 1625 gar, sie wären „very white“. Für weiß gelten sie 1642 Alvarez Semedo, und Giovanni Careri schreibt um 1700: „Il color de' Cinesi è bianco“. Noch 1735, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage von Linnés *Systema naturae*, ist sich Jean Baptiste Du Halde sicher, daß die Chinesen ebenso weiß wie die Europäer sind. Und Peter Osbeck besteht noch 1765 darauf, sie wären „ganz weiß“.

Mittlerweile wissen es freilich die europäischen Konstrukteure der Menschenrassen bereits besser. Überwiegend erscheinen ihnen im 18. Jahrhundert die Chinesen gelb. Während sie Linné noch vorsichtig blaßgelb nennt, charakterisiert sie Johann Friedrich Blumenbach schließlich als weizengelb, vergleichbar mit gekochten Quitten oder getrockneter Zitronenschale. Im ausgehenden 19. Jahrhundert ist die *gelbe Gefahr*, *yellow peril*, *péril jaune* ein den Sprachen des europäischen Imperialismus geläufiges Schlagwort.

Das Beispiel der Chinesen zeigt, daß der *Asiaticus luridus* nach der gleichen Schablone gefertigt worden ist wie der *Americanus rufus*. Auch hier wird eine zugeschriebene Hautfarbe zum Erkennungsmerkmal angeblich rassistischer Zugehörigkeit erklärt. Und auch hier scheint nach dem Muster verfahren worden zu sein, sich die Hautfarbe der Chinesen nicht einfach nur auszudenken, sondern beobachtbare Eindrücke aus deren Lebenswelt in die rassistische Farbgebung einzubeziehen. Gelb symbolisiert für die Chinesen das Reich der Mitte, strahlendes Gelb ist die Farbe ihrer Herrscher. Noch dem letzten Kaiser legt sich ein Schleier von Gelb über die Erinnerung an seine Kindheit, die ihn allenthalben mit gelben Dingen umgeben hat.<sup>21</sup>

Wie die Indianer nicht immer schon rot, sind also die Chinesen nicht immer schon gelb. Genauso wie die rote ist auch die gelbe Rasse eine Konstruktion. Wenn aber die Indianer nicht von Natur aus rot und die Chinesen nicht von Natur aus gelb sind, sollte es wundern, wenn die Afrikaner von Natur aus schwarz wären. Die Vermutung, die Schwarzen könnten im Unterschied zu den Roten und Gelben immer schon schwarz gewesen sein, geht fehl. Es handelt sich hier nicht um die Pigmentierung der natürlichen, sondern um die Farbgebung einer sozialen Haut. Die Frage nach der Entstehung des *Americanus rufus* und des *Asiaticus luridus* schließt jene nach der Entstehung des *Africanus niger* ein. Bei Linné ist seine Haut schwarz und faul in einem. Neger zu sein heißt hier auch, phlegmatisch, schlaff, saumselig und nachlässig zu sein.<sup>22</sup>

Die wechselseitigen historischen Erfahrungen von Europäern, Asiaten und Afrikanern sprechen dagegen zunächst eine völlig andere Sprache. Natürlich haben die Menschen, die im alten Orient und dem Gebiet des östlichen Mittelmeers frühe Hochkulturen und damit auch Grundlagen der abendländischen Zivilisation entwickelt haben, die Unterschiede ihrer Hautfarben wahrgenom-

men und bedacht. Sie haben sie aber auch da nicht zu einem System farblich rassistischer Differenzierung ausgebaut, wo sie, wie die alten Ägypter, frühzeitig in ebenso intensiven wie herrschaftlich bestimmten Kontakt zu von ihnen als verschieden und dunkelhäutiger empfundenen Völkern in Nubien oder Äthiopien gekommen sind.

Dabei haben die Ägypter Fremden gegenüber durchaus eine abweisende Haltung eingenommen. Eine bereits zu Beginn des alten Reiches ikonographisch gefestigte Darstellungsform zeigt die Tötung der Feinde, bei welcher der König deutlich als Nichtägypter erkennbare Fremde mit der Keule erschlägt.<sup>23</sup> Parallel dazu werden Ächtungstexte verfaßt, die den Fremden für den Fall der Auflehnung drastische Vergeltung androhen: „Jeder Rebell ..., jeder Nubier ..., jeder Verbündete ... eines jeden fremden Landes, der sich widersetzt ..., (wird) für immer (vernichtet) werden“.<sup>24</sup>

Derlei ideologische Drohegebärden dienen in erster Linie der Rechtfertigung eigenen Handelns und der rituellen Vermeidung von Rache. So werden etwa im alten Reich große Expeditionen nach Nubien durchgeführt, um Razzien auf Arbeitskräfte abzuhalten. Da diesen jedoch anschließend kein besonderer Status zugewiesen wird, können sie sich schnell in die große Masse der abhängigen ägyptischen Bevölkerung integrieren.<sup>25</sup> Diskriminierungen gibt es dabei nicht. Skepsis gegenüber Fremden besteht offenbar vor allem gegenüber jenen, die sich außerhalb Ägyptens befinden, hört aber auf, wenn sie in diesem Sinne keine Fremden mehr sind.

Gleichwohl werden sie weiter in ihrer Besonderheit wahrgenommen. Als sich mit der Ausdehnung des Reiches nach Süden der Kontakt mit Nubiern unterschiedlicher Herkunft und anderen Afrikanern zusehends enger gestaltet, fangen die Künstler an, sie in bildlichen Darstellungen farblich zu differenzieren. Gleichwohl werden sie weiterhin alle als *nhsj* (Nehesi) bezeichnet. Der Begriff hat offenbar keine ethnischen Konnotationen, sondern nennt sie nach ihrer gemeinsamen Herkunft aus Gebieten südlich Ägyptens *Südländer*.<sup>26</sup>

Das ändert sich auch nicht, als sich ab dem mittleren Reich die Institution der Sklaverei entwickelt. Ausländische Sklaven kommen (als Kriegsgefangene, durch Handel oder als Teil von Tributen) aus den verschiedensten Gegenden, und auch Ägypter können (in Folge von Bestrafungen) in diese Lage kommen. Schon deswegen wird sie nicht besonders ethnisch bewertet. Ferner ist eine bestimmte Herkunft keineswegs notwendig mit ihr verbunden, sondern es gibt auch Südländer in anderen sozialen Lagen, selbst als Sklavenhalter werden sie erwähnt.<sup>27</sup>

Während im Verlauf des mittleren und neuen Reiches große Teile Nubiens zu Ägypten gehören und sich damit der ägyptische Einfluß immer weiter nach

Süden erstreckt, treten in den bildlichen Darstellungen verstärkt neue Typen dunkelhäutiger Menschen auf. Die Ägyptologie wird von ihnen später auf „(d)as erste Auftreten der Neger in der Geschichte“<sup>28</sup> schließen. Mit dem ethnologisch-anthropologischen Instrumentarium des 19. und 20. Jahrhunderts definiert sie Neger als langköpfige, breitnasige, langarmige, kraushaarige Menschenrasse mit vorstehendem Unterkiefer und behauptet, deren Existenz sei durch die Darstellungen ab der 18. Dynastie verbürgt.

Doch erfüllen diese die Anforderungen moderner rassenwissenschaftlicher Systematik gerade nicht. Sowohl hinsichtlich der Körperform als auch der Physiognomie sind sie keineswegs einheitlich.<sup>29</sup> Werden darüber hinaus Kriterien wie Kleidung und Schmuck berücksichtigt, so nimmt die Differenzierung weiter zu. In einer Untersuchung der „Darstellungen von Negern in Ägypten“ heißt es über entsprechende Bilder: „Die südlichen Rassenvertreter ... zeigen keine negroiden Gesichtszüge, erscheinen aber in der Tracht und mit dem Schmuck eines Negerhäuptlings“.<sup>30</sup>

In diesen Ausführungen liegen sich sprachliche Form und gedanklicher Inhalt nachgerade in den Haaren. Obwohl das Beispiel vermuten läßt, daß die Ägypter zwar Menschen und Völker nach Herkunft und Aussehen unterschieden, aber sie dabei gerade nicht in Rassen eingeteilt haben, zeigt sich die Terminologie von den wissenschaftlichen wie alltäglichen Sprachregelungen des Rassismus korrumpiert. Das gilt auch für die Schlußfolgerung, „daß es für die Neger keine spezielle Bezeichnung gibt, obwohl der rassische Unterschied in den Darstellungen ... stark betont wird“.<sup>31</sup> Gerade weil sich Menschen dunklerer Hautfarbe trotz ethnischer Besonderheiten gemeinsam als Südländer bezeichnet finden, sind sie nicht in Rassen aufgeteilt. Die Ägypter empfinden die Südländer als dunkelhäutig und stellen sie tiefbraun oder schwarz dar. Aber sie kennen keine Schwarzen und schon gar keine Neger.

Aus der sagenhaften Zeit der Bedrückung durch die Ägypter sind dunkelhäutige Menschen auch in der Thora erwähnt. So hatte Moses sich mit Zippora eine Frau aus Kusch (Äthiopien) genommen. Sie sollte Anlaß zu einem zeitlosen Gleichnis geben. Denn Moses Bruder Aaron und seine Schwester Mirjam versuchten, ihn ihretwegen ins Gerede zu bringen. Sie taten dies freilich aus durchsichtigen Gründen, denn sie ärgerten sich darüber, daß Moses die Mittlerrolle zwischen dem Volk Israel und seinem Gott immer stärker zu monopolisieren schien, während er sich in der Vergangenheit doch auch durch sie offenbart hätte. Um Moses zu diskreditieren, fingen sie an, sich den Mund darüber zu zerreden „des kuschitischen Weibes wegen, das er genommen hatte“.<sup>32</sup> Das hat freilich Jahwe nicht auf sich beruhen lassen. Er erschien ihnen in einer Wolkensäule, redete ihnen ins Gewissen und strafte Mirjam zusätz-

lich, denn sie wurde „aussätzig, wie Schnee“.<sup>33</sup> Das war, daß sie für sieben Tage vom Volk verstoßen werden sollte und sich schämen mußte, dann wurde sie geheilt und wieder aufgenommen.

Diese Geschichte, die sich nachgerade selbst interpretiert, erzählt zwar nicht von ethnischer Ausgrenzung, denn Zippora und Moses sind schließlich verheiratet. Sie ist allerdings ein früher Beleg für die ideologische Manövriermasse, die mit den natürlichen Unterschieden zwischen den Menschen für politische Zwecke zur Verfügung steht. Vom israelischen Volk des alten Bundes ist sie nicht in Bewegung gesetzt worden. Wohl haben seine Propheten die verschiedene Färbung der menschlichen Haut gleichnishaft genutzt. Von Jirmejahu etwa stammt die Mahnung: „Wandelt ein Mohr seine Haut, / ein Parder seine Streifen? / so vermöchtet auch ihr gutzutun, / im Bösen Eingeeübte!“<sup>34</sup> Doch sind Menschen verschiedener Tönung immer zu den schließlichen Bewohnern der Stadt Gottes gerechnet, von denen der Psalm singt: „Lasse ich des Ungetüms und Babels gedenken / um die mich Erkennenden, / da, Philistien, Tyrus’ samt Äthiopien, / heißt: ‘Dieser ward dort geboren’“.<sup>35</sup>

Auch die alten Griechen haben die Unterschiede der Hautfarben nicht nur registriert, sondern als natürliche Gegebenheiten in ihre alltäglichen und philosophischen Reflexionen aufgenommen. Schon im 6. Jahrhundert v. u. Z. lehrt Xenophanes: „Die Äthiopien behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig“. Fast hundert Jahre später findet sich bei Lukian die schon lange gebräuchliche Redensart, ein Äthiopier ließe sich nicht weiß waschen.<sup>36</sup>

Und auch den Griechen haben die dunkelhäutigen Afrikaner als gottgefällig gegolten. Bereits in den beiden ersten großen Epen des Abendlandes, der *Ilias* und der *Odyssee*, weilen die Götter gelegentlich gern zu Festgelagen bei den Äthiopiern. In den *Ehoien* wird ihnen eine edle Gesinnung bescheinigt. Und noch Diodor berichtet, die Äthiopier seien ihrer Frömmigkeit wegen den Göttern so wohlgefällig, daß diese ihnen für alle Zeit ein Leben in Freiheit und Frieden gewährten.<sup>37</sup>

Dabei wird die ursprüngliche Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen zur Zeit der großen griechischen Philosophen zunehmend in Frage gestellt. Noch Antiphon, ein Zeitgenosse des Sokrates, hat gelehrt, es seien vornehme wie einfache Bürger und Hellenen wie Barbaren von Natur aus gleich geschaffen. Doch bereits Platon entwirft zur Legitimation sozialer Ungleichheit jenes Gleichnis, das seine Eignung zur Diskriminierung bis ins 20. Jahrhundert unter Beweis stellen wird und das er selbst offen als Täuschung charakterisiert. Den nach Herkunft und Erziehung in unterschiedliche Stände gepreßten Menschen müsse eingeredet werden, sie seien von Natur aus verschieden



und Gott habe ihnen je nach ihrer Bestimmung Gold, Silber oder Eisen beige-mischt. Auch Aristoteles unterstellt der Natur, die Menschen ungleich und unter ihnen Herren und Sklaven hervorzubringen. Zu Sklaven geboren aber seien insbesondere die Barbaren, ja, man müsse jenen zustimmen, die mein-ten, „daß der Barbar und der Sklave von Natur dasselbe sind“.<sup>38</sup>

Diese Vorstellung ist, wie Albrecht Dihle gezeigt hat, aus der Krise der Polis erwachsen. Die Diskrepanz zwischen kultureller Blüte und politischem Bedeutungsverlust hat die Vorstellung gefördert, „daß die Griechen den Bar-baren überlegen seien“.<sup>39</sup>

Auf ihr Bild der Äthiopier wirkt sich diese Entwicklung jedoch nicht aus. Zwar enthält deren Namen eine farbliche Charakterisierung. *Aithiops* sind Menschen mit von der Sonne verbrannten Gesichtern. Doch wird das rassisti-sche Potential, das in der Verbindung von Sklave und Barbar enthalten ist, ihnen gegenüber zu keinem farborientierten Rassismus genutzt. Das liegt ganz offensichtlich nicht zuletzt daran, daß die sozial deklassierten gesellschaftli-chen Gruppierungen, allererst die Sklaven, in der Regel hellhäutig gewesen sind. Ihre rassistische Diskriminierung hat sich mithin nicht oder nicht vor-dringlich an äußeren Merkmalen orientieren können, sondern auf innere Kri-terien abstellen müssen. Aristoteles bezeichnet daher als Sklaven denjenigen, „der an der Vernunft nur so weit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen“.<sup>40</sup>

Demgegenüber zehren die Äthiopier nicht nur von ihrem Image aus den Zei-ten Homers und Hesiods. Herodot beschreibt sie als Volk mit einer ruhmrei-chen Geschichte. Diodor vermutet, daß große Teile der ägyptischen Kultur von den Äthiopiern stammen. Lyriker, Maler und Bildhauer besingen und gestalten ihre Schönheit. Und auch in der Welt der Götter bleiben sie präsent. Sophokles und Euripides widmen sich im Drama der äthiopischen Königstochter Andro-meda.<sup>41</sup> Dabei zeigt sich, wie Frank M. Snowden seine umfangreichen Recher-chen resümiert, „no tendency ... to barbarize these Ethiopians“.<sup>42</sup>

Die im Verlauf der Antike fortwährend ausgedehnte Sklaverei wird im Mit-telalter sowohl im Einflußbereich des Christentums wie des Islams beibehal-ten. Obwohl die Araber dabei die Differenzierung der Menschheit mit einer pejorativen Farbgebung verbinden, wird sie nicht bis zu einem entwickelten Farbrassismus vorangetrieben.

Das dürfte nur teilweise an der zu dieser Frage im Koran formulierten Tole-ranz gelegen haben. Danach gehören die verschiedenen „Sprachen und Far-ben“ der Menschen zu den „Wunderzeichen“ Allahs.<sup>43</sup> Jedoch schon dem Dichter Suḥaym, einem Zeitgenossen des Propheten, werden Verse zuge-schrieben, in denen er seine dunkle Hautfarbe problematisiert. „Bin ich auch

kohlschwarz, so bin ich doch weiß an Charakter“: soll er versichert haben.<sup>44</sup> Ein Jahrhundert später erzählt der dunkelhäutige Dichter Nuṣayb vom Schicksal seiner unverheirateten Töchter und klagt: „Meine Farbe ist auf sie übergegangen ... Ich möchte keine Schwarzen für sie, und Weiße wollen sie nicht“.<sup>45</sup>

Die dunkle Haut wird von den Zeitgenossen sowohl mythologisch als auch klimatisch erklärt. Im 8. Jahrhundert spinnt Wab̄b b. Munabbih die alttestamentarische Geschichte von Noahs Fluch weiter und ergänzt sie um das Element der dunklen Hautfarbe. Danach habe Gott die ursprünglich helle Haut Hams wegen dessen Fehlverhalten gegenüber seinem Vater Noah geändert. Hams Nachfahren aber wären die Sūdān, das heißt die Schwarzen.<sup>46</sup> Diese Legende wird in verschiedenen Versionen tradiert. Im 10. Jahrhundert erzählt sie Ṭabarī so, daß die Nachfahren Hams schwarz und zu Sklaven bestimmt seien.<sup>47</sup> Freilich ist solchen Auffassungen schon früh der Einfluß der Umweltbedingungen auf das Aussehen der Menschen entgegengehalten worden. So erklärt etwa Gāḥiẓ bereits im 9. Jahrhundert: „Die schwarze bzw. weiße Farbe geht nur auf die Beschaffenheit des Landes zurück, d.h. auf die von Gott geschaffenen Wirkungen von Wasser und Erde, wie auch auf die Nähe bzw. Entfernung der Sonne und die Stärke ihres Bestrahlungsvermögens“.<sup>48</sup> Am besten geraten unter solch unterschiedlichen äußeren Bedingungen natürlich die Menschen der eigenen Himmelsgegend. Zu Beginn des 10. Jahrhunderts steht es für Ibn al-Faqīh außer Zweifel, daß sie nicht nur ein ausgewogenes Wesen, gesunden Verstand und löbliche Gefühle haben, sondern auch in allen Künsten tüchtig und an allen Gliedern wohlgeformt sind und nicht zuletzt jene „hellbraune Farbe“ zeigen, „welche die zweckmäßigste und schicklichste Farbe ist“. Gut hundert Jahre später zählt Ṣā'id al-Andalusī Inder, Perser, Kaldäer, Griechen, Römer, Ägypter, Juden und Araber zu den kultivierten Völkern. Der Rest der Menschheit bestehe aus Barbaren, die im kalten Norden bleichhäutig und dumm wie Slawen und Bulgaren, im heißen Süden dumm und schwarzhäutig wie Äthiopier und Nubier seien.<sup>49</sup>

Obwohl diese und ähnliche Einstellungen reich an ethnischem und kulturellem Hochmut sind, reichen sie zur Ausbildung eines farblich fundierten Rassismus nicht hin. Das liegt nicht zuletzt an der spezifischen Verfassung der arabischen Farbenlehre. In ihr überschneidet sich die Bezeichnung *aswad* für *schwarz* und *Schwarzer* mit der Redewendung *al-aswad wa'l-aḥmar*, die wörtlich (*jeder*) *Schwarze und Rote* heißt und im übertragenen Sinne *alle Menschen* bedeutet.<sup>50</sup> Dabei dient *schwarz* der Selbstcharakterisierung der Araber gegenüber den Byzantinern und Persern, die als *rot* empfunden werden. Hellhäutige Europäer werden mit verschiedenen Schattierungen von *rot*, als *weiß*

und gelegentlich auch *gelb*, *totenblaß* oder *fahlblau* beschrieben. Gleichzeitig dienen *rot* oder *weiß* aber auch zur eigenen farblichen Bestimmung gegenüber den dann als *schwarz* bezeichneten Afrikanern.

Zu dieser chromatischen Gemengelage kommt hinzu, daß auch die Verbindung der Hautfarbe mit der sozialen Institution der Sklaverei zu keinem eindeutigen Ergebnis führt. Versklavt werden nämlich sowohl hellhäutige als auch dunkelhäutige Menschen. Zwar scheint sich das Wort *'abd*, *Sklave*, mit der Zeit aus einer sozialen in eine ethnische Kategorie verwandelt zu haben und bedeutet schließlich ebenso *schwarzer Sklave* wie *Schwarzer*, während die weißen Sklaven zusehends als *mamlūk*, (*jemandem*) *eigen*, *gehörig*, bezeichnet werden. Schon die Auseinandersetzung Suhayms und Nuṣaybs mit ihrer dunklen Hautfarbe muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Beide sind Sklaven gewesen, ersterer hat *'abd* als Beinamen getragen, letzterer ist auch noch als Freigelassener *'abd* genannt worden.<sup>51</sup>

Freilich steht der Tendenz zur Geringschätzung schwarzer Sklaven die Unterscheidung verschiedener afrikanischer Bevölkerungsgruppen wie der Nūba (Nubier), Habasha (Äthiopier), Zanḡ (Ostafrikaner) oder Sūdān (Westafrikaner) gegenüber. Deren Namen kann einerseits, wie Zanḡ und insbesondere Sūdān, für Schwarze überhaupt stehen. Andererseits werden diese jedoch nicht nur unterschiedlich bewertet, sondern ihre Beurteilung ist mit der Übernahme des Islams auch einem Wandel unterworfen. Im 12. Jahrhundert etwa unterscheidet Abū Hāmid al-Gharnāṭi unter den Sūdān zwischen den dummen und boshaften Kūkū mit kurzem Hals, platter Nase, roten Augen und widerlichem Geruch sowie dem intelligenten und schönen Volk von Ghāna, das nach Mekka pilgert. Im 13. Jahrhundert schwärmt al-Sharīshī geradezu von den Sklavinnen aus Ghāna, ihrer zarten Büste, ihren schönen Augen, regelmäßigen Nasen, weißen Zähnen, ihrem lieblichen Geruch und schwarzen Glanz.<sup>52</sup>

Gleichwohl zeigt die Ham-Legende, daß unter dem Islam schon früh ein direkter Zusammenhang von schwarzer Haut und Sklaverei hergestellt worden ist. Daß er nicht zu einem entwickelten System rassistischer Farbsymbolik entfaltet wird, hängt mit der farblich changierenden Selbstwahrnehmung der Araber ebenso zusammen wie mit der Übernahme des Islams durch eine wachsende Zahl afrikanischer Völker. Nicht zuletzt hat es auch an der Bedeutung dunkelhäutiger Sklaven und Freigelassener im militärischen und administrativen Apparat der muslimischen Reiche und ihrer Beteiligung an der Eroberung Nordafrikas, Siziliens und Spaniens sowie den Auseinandersetzungen mit den Kreuzfahrern gelegen.<sup>53</sup>

Doch treten dem Christentum dunkelhäutige Menschen nicht erst im Gefolge dieser Auseinandersetzung entgegen. Es hat ihre Figur aus der Antike und aus

der jüdischen Tradition übernommen und weiterentwickelt. In diesem Prozeß ist es zunächst zur Überlagerung unterschiedlicher Typen gekommen und bis ins ausgehende Mittelalter nicht entschieden gewesen, ob sich die dabei bereitgestellten Möglichkeiten sozialer und rassistischer Diskriminierung durchsetzen würden. Sie weisen der Hautfarbe zwar eschatologische, soziale und politische Bedeutung zu. Doch gibt es daneben im Bild des Mohren, wie es das christliche Mittelalter entwirft, auch Versatzstücke, die Differenz und Toleranz verbinden. Insgesamt ist es mit seinen Versionen des symbolischen Schwarzen, des genealogischen Schwarzen, des feindlichen Schwarzen, des heiligen Schwarzen und nicht zuletzt des ritterlichen Schwarzen viel zu komplex, als daß es auf ein rassistisches Vexierbild hätte festgelegt werden können. *Der symbolische Schwarze* entspringt den patristischen Bibelauslegungen und Glaubensdeutungen. Dabei ist sein Bild außerordentlich uneinheitlich, bleibt aber insgesamt mit der Sünde verbunden. In Origenes Interpretation des Hohelieds wird die schöne und schwarze Braut zum Sinnbild der reuigen Sünderin, schwarz ihrer früheren Sünden wegen, schön nach erfolgter Buße. Für Didymus haben die Äthiopier die Farbe des Teufels, weil sie in der Sünde leben. Tertullian empfiehlt, die Angehörigen eines jeden sündigen Volkes Äthiopier zu nennen. Hieronymus glaubt, daß ehemals alle Menschen ihrer Sünden wegen Äthiopier gewesen seien, durch den Glauben aber weiß gewaschen würden.<sup>54</sup>

Ganz offensichtlich ist hier die Verbindung schwarzer Haut mit sündigem Leben in hohem Maße allegorisch. Rassistische Implikationen hat sie in dieser Form nicht. Sie kann letztlich auf jeden Menschen zutreffen. Jeder aber kann sie durch tätige Reue auch aufheben. Daß sie jedoch auch ein Potential birgt, das sich rassistisch ausweiten läßt, steht außer Frage – zumal, wenn die besondere Ausprägung, die sie in der Ham-Legende gefunden hat, mit in Betracht gezogen wird.

*Der genealogische Schwarze* ist das Produkt einer spezifischen Variante der Verbindung sündigen Handelns und dunkler Haut. Er geht auf die alttestamentarische Geschichte von Noahs Sohn Ham zurück, die gleichzeitig das Lob des Patriarchats singt und die Unterdrückung der Kanaaniter legitimiert. Ham hatte sich angelegentlich den betrunkenen, nackten Noah betrachtet, als er seinen Rausch ausschloß. Erwacht, verfluchte Noah Hams Sohn Kanaan und bestimmte ihn und seine Nachfahren zu Knechten.<sup>55</sup>

Von Hautfarben berichtet die Schrift nichts, doch zählt sie unter den Kindern Hams auch Chus auf. Isidor von Sevilla folgt dieser Genealogie, erklärt aber ausdrücklich, daß Chus der Stammvater der Äthiopier gewesen sei.<sup>56</sup> Er stellt damit eine Verbindung von Knechtschaft und schwarzer Haut her, die ihre rassistische Virulenz erst an anderer Stelle entfalten sollte. In arabisch-

muslemischer Interpretation wird sie schon bald zur Legitimation der Versklavung afrikanischer Völker dienen. Weil es mit dieser Frage noch nicht massiv konfrontiert ist, wird das Christentum ihre Möglichkeiten erst deutlich später ausschöpfen.

*Der feindliche Schwarze* entsteht im Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam. Schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts und erneut zu Beginn des 8. Jahrhunderts belagern die Araber Konstantinopel. Auch in der Folgezeit kommt es zu zahlreichen Konflikten. Nach dem Zeugnis des byzantinischen Kaisers Leon VI. haben dabei im muslimischen Heer auch äthiopische Truppen gekämpft. Zur selben Zeit machen die schwarzen Garden der Aglabiden auf Sizilien von sich reden. Auch an der Eroberung Spaniens sind dunkelhäutige Truppen beteiligt. Unter Hakam II. sollen sie berittene Abteilungen gestellt haben. Ein Jahrhundert später findet der erste Kreuzzug statt. In den gegnerischen Heeren treffen die Kreuzfahrer nach Auskunft Albert von Aachens auch auf schwarzhäutige Äthiopier, „gens nigerimæ cutis de terra Æthiopiæ“.<sup>57</sup>

Angesichts der „arabischen Gefahr“ wird, wie Peter Martin psalmodiert, „der Teufel Afrikaner“ und der „Afrikaner zum Teufel“: „Als môr, hellemôr oder einfach der swarze lehrt er die Gefolgsleute Christi das Fürchten“.<sup>58</sup> Die Verbindung von schwarzer Haut und heidnischem Charakter erfährt eine von politischen Interessen bestimmte ideologische Verfestigung. Doch gibt es auch gegenläufige Tendenzen, hinter denen freilich nicht minder interessierte Konzepte stehen.

*Der heilige Schwarze* kommt nämlich nicht aus Afrika, sondern entspringt unmittelbar ideologischem Kalkül. Frappierend bezeugt das Mauritius, Söldner in römischen Diensten, mutmaßlicher Anführer der thebanischen Legion und christlicher Märtyrer. Um ihn entwickelt sich schnell ein Kult, der im 10. Jahrhundert auch die nordöstliche Grenze des christlichen Abendlandes erreicht.

Als Ritter Gottes wird der Heilige Mauritius nachgerade Schutzpatron der Missionierung der Slawen. In Magdeburg weihet man ihm ein Kloster, vor dem Dom wird seine Statue aufgestellt, Münzen erhalten sein Porträt. Dabei zeigt er sich bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts als Mitteleuropäer. Seit dieser Zeit aber, so referiert Jean Devisse in einer materialreichen Studie, häufen sich Zeugnisse einer „sensational mutation“ auf dem Gebiet der Ikonographie: „the appearance of a black Maurice“.<sup>59</sup>

Zwischen 1240 und 1250 wird der weiße Heilige Mauritius vor dem Magdeburger Dom durch die Statue eines schwarzen Ritters ersetzt. Von nun an wird er in der gesamten Region als Schwarzer dargestellt, bis hin zum weltlich selbstbewußten Heiligen Mauritius, den Hans Baldung Grien auf den Flügel eines Tryptichons für die Stiftskirche in Halle malt und zu dem am selben

Ort souverän den Humanismus begrüßenden Heiligen Mauritius von Matthias Grünewald.

Die Entstehung des schwarzen Heiligen verdankt sich den Verbindungen und Überlagerungen der hegemonialen Streitigkeiten innerhalb der herrschenden Klassen und des imperialen Weltmachtanspruchs des Römischen Reiches zur Zeit der Staufer. Mauritius symbolisiert den idealen Gefolgsmann. Einerseits verheißt er christliche Welten jenseits des Islams, die zu jener Zeit auch von anderen Figuren, wie dem legendären Priesterkönig Johannes oder der Salomon huldigenden Königin von Saba, versprochen werden. Andererseits ist er Heiliger und Soldat in einer Person und hat so jedenfalls symbolisch den Zwist zwischen geistlicher und weltlicher Macht zugunsten letzterer entschieden.

Daß er ausgerechnet in Sachsen Karriere macht, ist angesichts der noch nicht lange zurückliegenden Amalgamierung von Kreuzzugsgedanken und Ostexpansion im sogenannten Wendenkreuzzug und anhaltender Ostsiedlungspolitik nicht eben verwunderlich. Doch hat diese Entwicklung mit Sicherheit der ideologischen Flankierung durch die Ideale einer Religionen, Völker und Erdteile übergreifenden ritterlichen Ethik bedurft, wie sie nie eindringlicher als in Wolfram von Eschenbachs Parzival propagiert worden ist.

*Der ritterliche Schwarze*, dessen Figur dort entwickelt wird, gibt einen nachhaltigen Einblick in die Werkstätten sozialer Konstruktion. Ohne es aufzugeben, verwendet Wolfram das Bild des symbolischen Schwarzen so, daß dabei die Vorstellung des feindlichen Schwarzen zerstört und aus ihren Bruchstücken eine Version ritterlichen Lebens entworfen werden kann, die nicht an Glauben, Herkunft oder Hautfarbe gebunden ist.

Damit wird ohne Zweifel ein bewußtes ideologisches Konzept verfolgt, das die Vorrede des Romans aber nur verschlüsselt preisgibt: „Ist zwîfel herzen nâchgebûr, / daz muoz der sêle werden sûr. / gesmâhet unde gezieret / ist, swâ sich parrieret / unverzaget mannes muot, / als agelstern varwe tuot. / der mac dennoch wesen geil : / wand an im sint beidiu teil, / des himels und der helle. / der unstete geselle / hât die swarzen varwe gar, / und wirt och nâch der vinsten var: / sô habet sich an die blanken / der mit stæten gedanken“.<sup>60</sup>

Daß selbst der unverzagte und mutige Ritter nicht ohne Fehl ist, wird hier von Anfang an unterstellt. Auch ihn bewegt der Zweifel, das heißt die Ungewißheit richtigen Handelns. Sein Gemüt gleicht der Farbe der Elster, schwarz und weiß liegen als Möglichkeiten verwerflichen und tugendhaften Handelns eng beieinander. Solche Lage zu meistern, muß der einzelne Stehvermögen und Beständigkeit entwickeln. Sie sind eine innere Haltung und können nicht an angeblich äußeren Zeichen des Auserwähltseins oder des Verworfenseins abgelesen werden. Äußerlichkeiten sind nur Schein, fährt Wolfram fort, glichen

des Blinden Traum, zeigten nur das Antlitz, doch dessen heller Schein könne täuschen. Da schaue man schon besser in der (verborgenen) Innenseite der Hand nach ...

Um diese Botschaft zu transportieren, erweitert Wolfram souverän die Vorlage seiner Versdichtung, die Erzählung vom Gral des Chrétien de Troyes, um eine exotische Vorgeschichte und einen perspektivischen Schlußteil. Beide werden zusammengehalten durch die Figur des Feirefiz, eines Parzival vom Dichter zugelegten Halbbruders, der schon äußerlich die Befindlichkeit des Menschen repräsentiert, denn seine Haut ist schwarz und weiß gescheckt wie eine Elster.

Parzivals Vater Gahmuret hat nach dieser Konzeption, ehe er dessen Mutter Herzloyde zur Frau nehmen wird, als Ritter im Sold des Kalifen von Bagdad gestanden und durch zahlreiche Heldentaten zwischen Marokko und Persien Ruhm erworben. Doch finden sich durch diese Vorgeschichte nicht nur Versuche denunziert, in der Zeit der Kreuzzüge eine hermetische Grenze zwischen Orient und Okzident, zwischen Heiden und Christen zu ziehen. Gahmurets entscheidendes Abenteuer zeigt ihn, wie er der Königin von Sasamanc, Belakane, einer Mohrin, zu Hilfe eilt. Sie wird von Feinden bedrängt, nachdem ihr ritterlicher Verehrer Isenhart gefallen ist. Der war „küene unde wîs“ gewesen, ein mutiger und kluger Held und wie sie „in swarzer varwe ... ein Môr“.<sup>61</sup>

Wolfram hat diesen ritterlichen Schwarzen nicht umsonst erfunden. Denn er braucht ihn zum Kontrast für die offensichtlich schon zu seiner Zeit erfolgreichen Konstruktionen des teuflischen Afrikaners. Sie werden Gahmuret als Unbehagen unterschoben, der, als er nach Sasamanc kommt, feststellt, daß dort die „liute vinstre sô die naht“, „Mœre und Mœrinne“, von „rabens varwe“ sind. Nicht nur ist ihm deswegen nicht wohl, auch seine Gastgeberin macht sich entsprechende Sorgen: „er ist anders denne wir gevar: / ôwî wan tæte im daz niht wê!“ – er ist, stellt sie fest, von anderer Farbe als wir, und sie fürchtet, das könnte ihm unangenehm sein.

Diese Befürchtung wird anschließend als Vorurteil entlarvt, denn Belakane ist zwar schwarz und eine Heidin, sie ist aber auch schön und tugendhaft. Sie und Gahmuret verlieben sich: „dô phlac diu küneginne / einer werden süezer minne, / und Gahmuret ir herzen trût. / ungelîch was doch ir zweier hût“.<sup>62</sup> Belakane wird schwanger. Während Gahmuret das ritterliche Bedürfnis nach neuen Heldentaten weitertreibt, schenkt sie einem Sohn, Feirefiz, „der zweier varwe was“, das Leben: „Als ein agelster wart gevar / sîn hâr und och sîn vel vil gar“, mit Haaren und Haut wie eine Elster, nämlich schwarz und weiß. Derweil kommt Gahmuret, zurück in Europa, einer anderen Dame, Herzloyde, zu Hilfe, sie erhebt Anspruch auf ihn, er verweist auf seine Bindung an

Belakane, wird aber durch Schiedsspruch verurteilt, bei Herzloyde, der zukünftigen Mutter Parzivals, zu bleiben. Wolfram nutzt diese von ihm selbst geschaffene Lage mit didaktischer Finesse und läßt Gahmuret nicht nur seine Liebe zu Belakane beteuern, sondern auch deutlich machen, daß er nur den Maximen ritterlichen Lebens wegen von ihr weg und in die Welt gezogen ist: „nu wænt manc ungewisser man / daz mich ir swerze jagte dane: / die sah ich für die sunnen ane“;<sup>63</sup> zwar, so stellt er richtig, wähten einige Unwissende, Belakanes Schwärze hätte ihn verjagt, doch sei diese ihm tatsächlich wie die Sonne erschienen.

Es folgt die Geschichte Parzivals, seiner unkundig begangenen Verfehlungen bei der Erlangung ritterlicher Ehren, seines Mangels an Mitleid in der Gralsburg, auf Grund dessen der Gral ihm versagt bleibt, seiner Verfluchung, seines Herumirrens auf der erneuten Suche nach dem Gral. In diesem Teil des Romans hält sich Wolfram an die von Chrétien de Troyes vorgegebene Dramaturgie. Danach hätte die Geschichte Parzivals freilich tragisch geendet. Er wäre bei seinem Versuch, den Gral zu gewinnen, gescheitert.

Doch Wolfram entscheidet sich anders. Er verwickelt Parzival in den Kampf mit einem fremden Ritter, in dem er unterliegt, von seinem Gegner aber geschont wird. Anschließend erkennt er in dem, dessen Edelmut er sein Leben verdankt, seinen Bruder Feirefiz, denn der „truoc agelstern mâl“.<sup>64</sup> Beide zusammen gelangen ein zweites Mal zur Gralsburg, Parzival zeigt jetzt die nötige Demut und wird Gralskönig.

Spätestens jetzt hat sich die Vorrede des Romans gänzlich erschlossen. Schwarz und weiß sind metaphorische Orte, zwischen denen der im Zweifel befangene Mensch nach den Möglichkeiten richtigen Handelns sucht. Mit der Hautfarbe oder Religion und ihnen womöglich zugeschriebenen vorherbestimmten Charaktereigenschaften haben sie nichts zu schaffen. Europäer und Afrikaner stehen sich an Fraulichkeit und Mannesmut, edler Haltung und schöner Gestalt nicht nach. Feirefiz, ein mittelalterlicher Held zweier Welten, übertrifft Parzival gar an Stetigkeit und verhilft ihm schließlich selbst zu jener Gemütslage, die die Tugend verbürgt.

Dabei sind die Verse Wolfram von Eschenbachs aber keineswegs ein Beleg für „die Nicht-Existenz des Rassismus in der Blütezeit des Feudalismus“.<sup>65</sup> Zwar hat das europäische Mittelalter kein System eines farblich begründeten Rassismus entwickelt. Es hat aber unter anderem einen Judenhaß voller rassistischer Implikationen organisiert und instrumentalisiert<sup>66</sup> (und eine rassistisch geprägte Hexenverfolgung eingeleitet). Wohl unterscheidet die Welle der Pogrome und Vertreibungen zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert von anderen Formen des Rassismus, daß ihre Opfer zumindest theoretisch die



Möglichkeit gehabt hätten, durch die Taufe ihren diskriminierten Status abzutun. Doch gilt solche Ambivalenz in diesen Zeiten auch für die Ansätze einer rassistischen Diskriminierung dunkelhäutiger Menschen, impliziert doch das Bild des symbolischen Schwarzen die Chance bußfertigen Farbwechsels. Allerdings tendiert umgekehrt die Konzeption des genealogischen Schwarzen bereits dazu, einer angeblich körperlich gezeichneten Gruppe von Menschen eine inferiore gesellschaftliche Stellung dauerhaft zuzuschreiben. Insgesamt hat sich dabei, wie die Extreme schwarzer Teufel und schwarzer Heiliger zeigen, noch kein System rassistischer Ausgrenzung gebildet. Es gibt aber Tendenzen stereotyper Verhärtung, gegen die, wie Wolfram von Eschenbach demonstriert hat, nur mit erheblichem dramaturgischem Aufwand vorgegangen werden kann. Noch ist die Farbe der Schwarzen kein rassistisches Signet. Allerdings sind bereits zahlreiche Bausteine für dessen Entwicklung vorhanden.

Das gilt auch für die den Rassismus seit der Antike befördernde Institution der Sklaverei. Sie wird im europäischen Mittelalter fortgeführt.<sup>67</sup> Dabei kommen die Sklaven in aller Regel nicht aus Afrika, sondern überwiegend aus dem südlichen Rußland einschließlich des Kaukasus. Kauf und Verkauf erfolgen auf den Märkten von Kaffa auf der Krim und Tana am Don. Der Handel liegt zu erheblichen Teilen in den Händen von Genueser Kaufleuten. Sie versorgen einen großen Teil des Mittelmeerraumes mit der begehrten Ware. Westliches Zentrum des Sklavenhandels sind die Balearen. Auf Mallorca sollen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Sklaven 36 Prozent der Gesamtbevölkerung ausgemacht haben.<sup>68</sup> Während sie hier hauptsächlich in der Landwirtschaft arbeiten, herrscht in Italien die Haussklaverei vor. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts gibt es in der Toscana praktisch keinen gehobenen Haushalt ohne Sklaven.<sup>69</sup>

Nach der großen Pest steigt ab der Mitte des 14. Jahrhunderts die Nachfrage nach Sklaven stark an und stimuliert über Jahrzehnte hinaus den Handel. Hundert Jahre später aber werden die eingefahrenen Wege des europäischen Sklavenhandels zwischen Mittelmeer und schwarzem Meer nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken jäh unterbrochen. Erst jetzt richtet sich die Nachfrage verstärkt auf afrikanische Sklaven. Sie wird zunächst überwiegend durch Karawanen aus dem Sudan gedeckt, wo Sklaverei und Sklavenhandel, von den Arabern forciert, schon länger existieren.<sup>70</sup> Es fügt sich, daß zu diesem Zeitpunkt die Portugiesen damit begonnen haben, auf der Suche nach einem Seeweg nach Indien und China die westafrikanische Küste zu erkunden. Ursprünglich auf das Gold Asiens erpicht, schlagen sie das sich unversehens anbietende Geschäft mit dem Menschenhandel nicht aus. In Portugal kommen Mohren als Haussklaven geradezu in Mode. In Lissabon soll es

um 1550 bei hunderttausend Einwohnern nahezu zehntausend Sklaven gegeben haben.<sup>71</sup>

Mit der Eroberung der neuen Welt erschließt sich dem Sklavenhandel ein unerschöpflicher Markt. Während dort die Menschen einem gigantischen Genozid zum Opfer fallen und durch eingeschleppte Krankheiten, Zwangsarbeit, Krieg und Mord mehr als 80 Prozent der Bevölkerung sterben, werden andererseits nahezu 15 Millionen Afrikaner nach Amerika verschleppt.<sup>72</sup>

Der transatlantische Sklavenhandel initiiert jenen Prozeß, der aus den Äthiopiern der Antike und den Mohren des Mittelalters die Neger der Neuzeit entstehen läßt. Durch ihn werden dunkle Hautfarbe und Sklaverei zusammengeschweißt und die soziale Kategorie der Schwarzen erzeugt. Die Farbe der Schwarzen kann deswegen nicht in der Epidermis nachgewiesen werden. Sie ist in sozialen Strukturen, Beziehungen und Mentalitäten zu finden. Tatsächlich konstruieren die Europäer, während sie einen ganzen Kontinent zum Sklavenreservoir ihrer kolonialen Expansion machen, gleichzeitig die Rasse des *Africanus niger*.

Dabei wird in einem langwierigen und keineswegs gradlinigen Prozeß ein im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts zusehends negativ gekennzeichnetes Mohrenbild mit der im 18. Jahrhundert entwickelten Ordnungskategorie Rasse zum Begriff des Negers verschmolzen.<sup>73</sup> Unter dem Regime der Sklaverei finden sich in diesen Vorgang zahlreiche Elemente einbezogen, die ursprünglich anderen Zusammenhängen geschuldet sind.

Wenn Leibniz bei der Begründung der logischen Einheit des Universums als Gesetz der Kontinuität postuliert, daß die Bestandteile der Natur eine einzige ununterbrochene Kette bilden, so verfolgt er allererst metaphysische Absichten. Im Lichte der europäischen Expansion ergibt sich jedoch auch der Synergieeffekt einer hierarchischen Ordnung der Menschen. An ihrer Spitze sollen die Weißen stehen, am unteren Ende wird ein sukzessiver Übergang zu den Tieren angenommen. Schließlich hält es selbst Buffon für glaubwürdig, daß es in Afrika zur sexuellen Vermischung von Schwarzen und Affen kommen soll.

Wenn Angehörige des Adels der Manie des Weißschminkens huldigen und sich zur Betonung ihrer Blässe gern mit einem Mohren oder einer Mohrin umgeben, haben sie vorzugsweise den Kontrast zu den unteren Klassen im Auge. Unter den Bedingungen geschäftsmäßig betriebener Sklaverei entwickelt sich indessen aus der Schönheit der Muße eine rassistische Ästhetik. Am Ende mokiert sich sogar Lessing über den Schönheitssinn der Afrikaner, die ihr ohnehin schon häßliches Erscheinungsbild auch noch mit allerlei ekligen Accessoires aufputzten.

Wenn angesichts zahlreicher neuer Entdeckungen und Erkenntnisse immer mehr Gelehrte den Realitätsgehalt der Schöpfungsgeschichte in Frage stellen, verstehen das nicht wenige von ihnen auch als Kritik am kirchlichen Weltbild. In Verbindung mit kulturellem Hochmut und aufgeklärter Hybris entspringt dem jedoch auch die These von der Polygenese der Menschheit. Letztlich ist sich nicht nur Voltaire sicher, daß Weiße und Schwarze nicht gemeinsamer Abstammung sein können.

Wenn die Idee des Fortschritts zusehends Eingang in historische und moralphilosophische Überlegungen findet, läßt sie häufig auch die Botschaft von der menschlichen Fähigkeit zur Selbstentwicklung und Vervollkommnung anklingen. Selbst ohne Verrechnung mit ökonomischen und politischen Interessen geht mit ihr bald die Vorstellung einher, Menschen, die sich allzu fern vom europäischen Entwicklungsniveau befänden, hätten sich das selbst zuzuschreiben. Auch Sömmering glaubt so, den Hirnschädel der Mohren für kleiner und ihre Verstandesorgane für weniger entwickelt als bei den Weißen halten zu müssen. Nicht von ungefähr teilt er das in einer Schrift mit, deren erste Auflage *Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer* heißt und in der zweiten Auflage den Titel *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer* trägt.<sup>74</sup>

Unbeschadet der Suche nach dem anatomischen Ort der Farbe der Schwarzen und unabhängig von den verschiedenen ideologischen Positionen bei der Erklärung ihrer Ursachen<sup>75</sup> zeigt sich im Prozeß der Verwandlung des Mohren in den Neger eine zunehmende Sicherheit der europäischen Rassenkonstrukteure über den Zusammenhang von deren inneren Eigenschaften und ihrer äußeren Erscheinung. Johann Caspar Lavater formuliert schließlich nurmehr einen Gemeinplatz, als er schreibt: „Der Mensch besteht aus Oberfläche und Inhalt ... Dieses Äußere und Innere stehen offenbar in einem genauen, unmittelbaren Zusammenhang.“<sup>76</sup> Und es hat nicht seiner Physiognomik bedurft, um zu dieser Auffassung zu gelangen. Wenn Paul Thiry d’Holbach wie nebenbei bemerkt, „die Menschen (unterschieden sich) in den verschiedenen klimatischen Zonen durch Farbe, Körperwuchs, Gestalt, Kraft, Fleiß, Mut und geistige Fähigkeiten“,<sup>77</sup> so wird auch hier der Signalcharakter der Hautfarbe für innere Werte umstandslos unterstellt.

Diese Auffassung wird im 18. Jahrhundert endgültig befestigt und verallgemeinert. Gewonnen worden ist sie auf der Grundlage eines im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zwischen den Extremen des teuflischen und des heiligen Schwarzen umkämpften Bildes und seiner im Gefolge des auf Afrika ausweiteten europäischen und transatlantischen Sklavenhandels zusehends negativer gestalteten Umarbeitung. Auf diesem Nährboden entsteht ein

schließlich auch naturwissenschaftlich untermauertes und philosophisch abgegrenztes Modell der Differenz von Schwarzen und Weißen. Das mit ihm erprobte Konzept wird dann von den Afrikanern auf die Amerikaner und Asiaten übertragen. Es erlaubt, die europäische Expansion in alle Himmelsrichtungen zu legitimieren. Die Konstruktion farbiger Rassen ist Frucht des Kolonialismus und Vorschule des Imperialismus in einem.

Daß dabei auf die jahrhundertealte abendländische Farbsymbolik zurückgegriffen werden kann, macht den Rassenkonstrukteuren die Logik ihres Vorgehens zusätzlich plausibel. Die Verbindung der Farben rot, weiß, gelb und schwarz ist schon in der Antike mit den Jahreszeiten, den Elementen, den Himmelsrichtungen, den Lebensaltern und nicht zuletzt mit den Körpersäften und Temperamenten in Beziehung gesetzt worden.<sup>78</sup> Das weiße Phlegma gilt dabei als besonderer Saft, der sowohl mit dem Gehirn als auch mit dem männlichen Samen verbunden sein soll.<sup>79</sup>

Vor diesem Hintergrund unterstellen insbesondere die aufgeklärten Denker der Natur, daß sie im Menschen die Möglichkeit der Anpassung an ihre unterschiedliche Verfassung als Keimzelle der Rassenentwicklung vorgesehen habe. Zwar sei, bedauert dabei Immanuel Kant, „dieses Zweckmäßige ... an den Eigentümlichkeiten keiner Rasse so deutlich zu beweisen möglich, als an der Negerrasse“. Doch berechtige deren Beispiel, die anderen Rassen „nach der Analogie“ zu behandeln. Diese anderen Rassen sind für ihn neben den „Schwarzen“ und den „Weißen“ die „(G)elben“ und die „(R)oten“.<sup>80</sup> Auch daß die Natur sich mit deren äußerer Färbung nicht begnügt, sondern nicht minder ihren Charakter geprägt hat, steht ihm außer Zweifel. Der „feuchte(n) Hitze“ Afrikas „entspringt der Neger ... seinem Klima wohl angemessen“. Und das heißt nicht nur schwarz, sondern auch „stark, fleischig, gelenk, ... faul, weichlich und tändelnd“.<sup>81</sup>

Unschwer läßt sich an diesem angeblichen Werk der Natur entziffern, daß sie die Schwarzen nicht umsonst ebenso „stark“ wie „faul“ gemacht hat. Das „Zweckmäßige“ dieser zunächst nicht recht begreiflichen Mischung wird allerdings erst für die Weißen voll einsehbar. Grund dafür ist deren Erfahrung mit den Amerikanern, deren rigider Unterdrückung und brutalen Liquidierung Kant mit keinem Wort gedenkt. Statt dessen führt er auch hier das „Naturell der Amerikaner“ ins Feld, „welches eine halb erloschene Lebenskraft verrät“. Dem folgt der erklärende Hinweis, daß man sich deswegen etwa in Surinam „der roten Sklaven ... allein zu häuslichen Arbeiten“ bediene, „weil sie zur Feldarbeit zu schwach sind, als wozu man Neger braucht“. Auch zahllose kleinere Geister ergehen sich in solchen oder ähnlichen Überlegungen. Der Professor der Weltweisheit in Göttingen, Christoph Meiners,

vollzieht bei der Konstruktion von Menschenrassen ebenfalls den Übergang zur farblichen Vielfalt. Er kennt „weiße“, „gelbe“, „rote“ und „schwarze“, ja, „glänzend schwarze“, „kupferrothe“, „goldgelbe“ und „blendend weisse“ Menschen.<sup>82</sup> Die Herkunft dieser Differenzierung bleibt allerdings bei ihm präsent, wo er dafür plädiert, diese vier Gruppen in den beiden großen Kategorien der „weißen und schönen“ und der „dunkelfarbigen und häßlichen“ Völker zusammenzufassen, die er der Einfachheit halber gelegentlich auch die „schwarzen und häßlichen“ nennt.

Daß die einen sich auf der „Stufenleiter der Humanität“ oben, die anderen unten befinden, ist ihm selbstverständlich. Zumal es unter den dunkelfarbigen Völkern allenthalben Zweifelsfälle gibt, von denen nicht sicher ist, ob sie nicht „Halbmenschen oder Mittelwesen zwischen den Affen und den Menschen“ sind. Diese Vorstellung wird zu der Vermutung ausgedehnt, „daß mehr als die Hälfte der Ober=Fläche der Erde ... mit rohen Halb=Menschen besetzt“ sei, darunter die größten Teile Amerikas und Afrikas.

Von der Übereinstimmung innerer Werte und äußerer Erscheinung geht Meiners dabei mit entwaffnenden Überlegungen aus. Zu der von ihm mit besonderer Aufmerksamkeit bedachten „Neger=Race“ meint er, der Zweifel daran, daß ihre „schwarze Haut ... Einfluß auf die Fähigkeiten ihres Geistes habe“, sei „eben so sonderbar, als wenn man sich darüber wunderte, daß schwarze Erdäpfel einen andern Geschmack und andere Eigenschaften haben, als die weissen“.<sup>83</sup>

Wenn aber „(d)er äussere Mensch ... im Durchschnitt stets dem Innern, und umgekehrt“ entspricht, wenn „(d)er ganze Stamm der häßlichen und dunkelfarbigen Völker ... in Rücksicht auf Fähigkeiten des Geistes sehr weit unter den weißen und schönen Nationen“ steht, dann sind die Europäer nachgerade zur Weltherrschaft berufen und dürfen ihre „auf einer niedrigeren Stufe stehenden Brüder“ nicht „sich selbst überlassen“. Das rechtfertigt gegenüber den Negern, die eine „Anlage zur Knechtschaft“ haben, auch die Sklaverei. Sei es doch bewiesen, „daß die Neger Geschöpfe sind, über welche stets verständigere Menschen wachen müssen, und die immerfort nöthig haben, von besseren Menschen zu ihrem eigenen Glück getrieben zu werden“.

Daß solche Melange aus Vorurteilen, Idiosynkrasie, Größenwahn, blasierterem Alltagsverstand und formaler Wissenschaftlichkeit nicht vereinzelt dasteht, sondern sich im Einklang mit den Vordenkern ihrer Zeit befindet, zeigt kaum ein Beispiel deutlicher als die dünnlektürige Lektüre einer Fußnote David Humes durch Immanuel Kant, deren Gebrauchswert nicht zuletzt darin liegt, daß ihre Logik nicht zu unterbieten ist.

Hume hat es nicht genügt, in seinem 1748 veröffentlichten Essay über nationale Besonderheiten auf die Dürftigkeit und Trägheit der Menschen in den polaren und tropischen Zonen der Erde hinzuweisen. Vielmehr fühlt er sich bemüßigt, dem in der Auflage von 1753/54 eine präzisierende Fußnote beizugeben: „Ich bin geneigt zu glauben, daß die Neger und überhaupt alle sonstigen Arten von Menschen ... von Natur aus minderwertiger als die Weißen sind. Weder gab es je ein zivilisiertes Volk noch auch nur einen im Handeln oder Denken bedeutsamen einzelnen von anderer als weißer Hautfarbe. Unter den übrigen gibt es weder findige Fabrikanten, noch Kunstfertigkeiten, noch Wissenschaften ... Solch einheitliche und gleichbleibende Differenz könnte nicht in so vielen Ländern und Zeitaltern vorkommen, wenn nicht die Natur einen ursprünglichen Unterschied zwischen diesen Rassen von Menschen geschaffen hätte. Selbst wenn wir von unseren Kolonien absehen, gibt es über ganz Europa verstreut Negersklaven, von denen niemals einer auch nur ein Anzeichen von Klugheit offenbart hätte, bei uns hingegen streben Menschen niedriger Herkunft und ohne Bildung danach, sich in allen erdenklichen Berufen auszuzeichnen“.<sup>84</sup>

Kant gehört zu denen, die dieses Addendum mit Gewinn studieren. In seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 befaßt er sich auch mit den „Nationalcharaktern“ und gedenkt dabei „mit einem flüchtigen Blicke“ der nichteuropäischen Welt. Für Afrika stützt er sich bedenkenlos auf Humes rassistische Spekulation: „Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben“.<sup>85</sup>

Nicht nur, daß Kant Hume gut verstanden hat. Denn er rezipiert bei dessen Vorurteil über die Neger nicht nur die Seite seines kolonialen, sondern ebenfalls die seines sozialpolitischen ideologischen Nutzeffekts. Wie bei allem Rassismus liegt der auch hier in der Gefühlslage der unteren Klassen. Durch die diskriminierende und abwertende Ausgrenzung rassistisch konstruierter anderer wird ihnen das Angebot zur Integration in die angeblich obere Rasse gemacht. Daß Hume dabei ungleich nonchalanter formuliert als sein deutscher Kollege, der den ideologischen Hintersinn des Lobes der Unterschicht

durch deren Bezeichnung als Pöbel fast schon verrät, liegt am englischen Erfahrungsvorsprung in Sachen Kolonien wie Arbeiterklasse.

Gleichwohl entwickelt Kant Humes Gedanken auch schöpferisch weiter, indem er die spekulative Meinung über innere Fähigkeiten mit der empirisch anmutenden Tatsache des äußeren Erscheinungsbildes verbindet. Der Unterschied zwischen Schwarzen und Weißen scheint ihm „eben so groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein“. Diese Erkenntnis nutzt er anschließend zu einem argumentativen Handstreich, der die Vorzüge des Farbassismus schamlos demonstriert. Anlässlich einer Bemerkung über die Veredelung des Geschlechterverhältnisses bei den Europäern kommt er auf dessen Kritik durch einen Neger zu sprechen: „Ihr Weiße seid rechte Narren“, soll der sich geäußert haben, „denn zuerst räumt ihr euren Weibern so viel ein, und hernach klagt ihr, wenn sie euch den Kopf toll machen“. Kurzfristig zwischen Sexismus und Rassismus schwankend, mag sich der Philosoph solcher Logik nicht ganz verschließen und gibt zu bedenken: „es ist auch, als wenn hierin so etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Überlegung gezogen zu werden“. Doch besinnt er sich sofort wieder und schließt: „allein kurz um, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füße ganz schwarz, ein deutlicher Beweis, daß das was er sagte dumm war“.

# Der inszenierte Indianer

*Auch eine Dialektik der Aufklärung*

Als die Indianer 1876 am Little Bighorn River der Kavallerie der Vereinigten Staaten eine historische Niederlage bereiten, gehört Tatanka Yotanka, der als Sitting Bull bekannt ist, zu ihren Anführern. Keine zehn Jahre später läßt er sich von William Frederick Cody, den man Buffalo Bill nennt, für dessen Wild-West-Show anwerben.<sup>1</sup> Für einige Dollar Wochengage vermittelt er den Zuschauern die Aura des authentischen Indianers.

Fünfzig Jahre nach der Schlacht am Little Bighorn sucht Hans Stosch, der unter dem Namen Sarrasani einen Zirkus betreibt, Personal für eine Wild-West-Nummer. Die in Amerika angeworbenen Indianer entsprechen jedoch nicht ihrem Bild. Ehe man sie vorzeigen kann, müssen sie nicht nur anständige indianische Namen bekommen und mit Federschmuck und Lederkleidung ausgestattet werden. Sie können sich auch nicht wie Indianer benehmen und bedürfen für das Leben im Zelt, den Gebrauch von Pfeil und Bogen, Kriegstänze oder das Verhalten am Marterpfahl erst einmal der Unterweisung.<sup>2</sup> Der endliche Auftritt der inszenierten Indianer verläuft erfolgreich. Sie werden vom Publikum als authentisch akzeptiert.

In gewisser Weise sind sie das auch. Es wäre kurzsichtig, sie mit Darstellern zu vergleichen, die eine dramatische Rolle übernehmen. Ihre Schulung für das echte Indianerleben übt kein Schauspiel ein. Vielmehr verweist sie die Indianer auf den für sie im europäisch-amerikanischen Weltbild reservierten Platz. Das wird vor allem auch außerhalb der Zirkusvorstellungen offenbar, wenn das Zeltdorf und das Alltagsleben der Indianer besichtigt werden können. Sie sind eben nicht verpflichtet worden, um Indianer darzustellen, sondern um Indianer zu sein.

Was aber Indianer zu sein haben, wissen die Zuschauer besser als die Akteure. Auf solche, die nicht ihren Vorstellungen entsprechen, reagieren sie mit Zurückhaltung und bezweifeln deren Echtheit. Als ihnen Carl Hagenbeck auf einer seiner zahlreichen Völkerschauen eine Truppe Bella Coola von der Nordwestküste Nordamerikas präsentiert, zeigen sie sich skeptisch. „Überall die alten Geschichten wegen der Echtheit“, notiert der Leiter der Tournee: „Im großen und ganzen verhielt sich Publikum ... sehr kühl unseren Darbietungen gegenüber.“<sup>3</sup> Auch mit sensationell angekündigten Attraktionen wie der angeblichen Verbrennung eines Schamanen oder mit Programmpunkten wie einem Menschenfressertanz läßt sich daran nichts ändern. Aus Berlin reist die Truppe sogar vorzeitig ab. Anscheinend hat ihr eine dort gleichzeitig gastie-



rende Schau endgültig das Geschäft verdorben, weil sie echte 'Sitting Bull Sioux Indianer' zu bieten hatte.

Jahre später setzt Hagenbeck dann doch noch einmal auf Indiander – diesmal freilich vorsorglich auf Sioux. Mit über einer Million Besuchern haben sie den größten Zulauf aller Hagenbeck'schen Völkerschauen überhaupt.<sup>4</sup> „Die ganze Indianer-Romantik unserer Jugend ist wieder erstanden“: freut sich ein lokaler Korrespondent, versichert emphatisch, „daß diese Vorführungen echt waren“ und gesteht schmunzelnd ein, daß auch die älteren Zuschauer „wieder zu richtigen wilden blutdürstenden Indianern wurden“.

Der hier unverhohlen freigegebene Blick auf die innige Verbindung von Wildheit und Romantik verdeutlicht die Grundstruktur des Indianerstereotyps, ohne freilich dessen Logik zu verraten. Es hat sich bis heute erhalten und findet sich selbst dort, wo es um die angeblich elementare und unverbildete Erfahrung kleiner Kinder geht. Der Brockhaus Verlag etwa, der behaupten läßt, Kinder sähen „Menschen, Tiere und Dinge ... in ihrer Wesensform“ und ihnen zur Unterstützung ein „buntes Bilder-ABC“ anbietet, begnügt sich dabei weitgehend mit Illustrationen aus der Alltagswelt.

Dazu gehören vergleichsweise wenige exotische Eindrücke. Es nimmt aber nicht Wunder, wenn der Buchstabe 'K' nicht nur mit Kinderwagen oder Kirche, sondern auch mit einem Kino bebildert wird, auf dessen Leinwand gerade das Bild eines seinen Tomahawk schwingenden Indianers auf feurigem Pferd projiziert wird. Wer anschließend zurückblättert, findet beim Buchstaben 'I' ein Indianerbild, auf dem im Vordergrund zwei Männer mit Federschmuck um ein offenes Feuer gruppiert sind, während der Hintergrund Tippiis und Pferde abbildet.<sup>5</sup>

So sehr aber die Buchmacher unter 'I' wie 'Indianer' den kindlichen Betrachtern gegenüber darauf bestehen, über die indianische „Wesensform“ Bescheid zu wissen, so wenig haben sie zweifellos bemerkt, wie sie ihr eigenes Indianerbild wenig später unter 'K' wie 'Kino' dem Verdacht ausliefern, wesentlich Projektion zu sein. Sie lassen sich deswegen auch nicht beirren, schreiben ihre Bildlegende für die heranwachsenden Leser fort und behaupten im Schüler-Brockhaus von den Indianern, sie „lebten als Jäger und Nomaden“.<sup>6</sup>

Federschmuck, Pferd, Zelt und Lagerfeuer finden sich zu jenem Begriff verührt, der seit der Aufklärung den Gegenpol zum menschlichen Fortschritt bezeichnet. Der Nomade ist aber nicht nur wild und nimmt also am Prozeß der Zivilisation nicht teil. Gerade deswegen scheint er auch von deren Fesseln frei zu sein. Er hat darum bereits seine Schöpfer dazu verleitet, dem selbstentworfenen Bild von Primitivität und Unfähigkeit zur Entwicklung immer wieder mit mehr oder weniger verunglückter Einfühlung zu begegnen.

Schon Immanuel Kant hegt den Indianern gegenüber einerseits poetisches Wohlwollen und stellt sie andererseits doch auf die unterste Stufe der Menschheitsentwicklung. So gelten sie ihm als durchaus ehrbar, wahrhaft, redlich und tapfer: „Unter allen Wilden ist keine Völkerschaft, welche einen so erhabenen Gemütscharakter an sich zeigte, als die von Nordamerika“. Sie könne sogar „den ganzen Wert der Freiheit“ empfinden.<sup>7</sup>

Diese sentimentale Aufwallung hält freilich nicht vor. Schließlich habe Freiheit unterschiedliche Aggregatzustände. Im „gesetzlosen Zustand der Wilden“ gibt es eben nur „brutale Freiheit“, „ungebundene Freiheit“, „wilde Freiheit“.<sup>8</sup> Für die „wilden Nationen“ gelte daher, daß hier „nicht ein edler Hang zur Freiheit“ bestehe, „sondern eine gewisse Rohigkeit, indem das Tier hier gewissermaßen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat“.<sup>9</sup> Von daher muß der tapfere Indianer an die Anfänge menschlicher Entwicklung verwiesen werden. Diese spiegelt Kant in einer Hierarchie der Rassen:

„1. Americaner unempfindlich. Ohne affect und Leidenschaft als bloß vor Rache. Freyheitsliebe ist hier bloße faule Unabhängigkeit. Sprechen nicht, lieben nichts, sorgen vor nichts ... nehmen gar keine Cultur an.

2. Neger. Gerade das Gegenteil: sind lebhaft, voller affect und Leidenschaft. Schwatzhaft, eitel, den Vergnügen ergeben. Nehmen die Cultur der Knechte an, aber nicht der freyen, und sind unfähig sich selbst zu führen. Kinder ...

3. Indianer. Sind gelassen, ... nehmen die Cultur der Kunst an, aber nicht der Wissenschaft und Aufklärung. Sind immer Schüler, ... kennen nur den Zwang und nicht das Recht und Freyheit. Gelangen nicht zu Begriffen der wahren Ehre und Tugend ...

4. (Weisse:) Enthalten alle Triebfedern der Natur in affecten und Leidenschaften, alle Talente, alle Anlagen zur Cultur und Civilisierung und können sowohl gehorchen als herrschen. Sie sind die einzige, welche immer in Vollkommenheit fortschreiten“.<sup>10</sup>

Die geschichtsphilosophische Verbindung von Fortschrittstheorie und Rassismus ist eindeutig. Der Fortschritt der Menschheit sei nach Rassen geteilt und werde gültig allein von den weißen Europäern bewerkstelligt. Die Völker Asiens taugten immerhin als Schüler, auch wenn sie nur in begrenztem Maße entwicklungsfähig seien. Die Afrikaner wollten ewig geführt werden und eigneten sich damit immerhin noch zu Knechten. Die Amerikaner schließlich nahmen „gar keine Cultur“ an. Das heißt aber nicht, daß sie gänzlich unnützlich wären. Ihnen fällt die wichtige Aufgabe zu, die Kosten des Fortschritts zu legitimieren.

Der unnachahmliche John Locke hat hierzu (wie zu einigen anderen bedeutenden Topoi bürgerlicher Soziallyrik auch) wegweisende Überlegungen angestellt: „(I)n the beginning all the World was America“, formuliert er mit

dem ihm eigenen Mut zur aphoristischen Verkürzung.<sup>11</sup> Die Indianer leben ihm zufolge noch weitgehend im Naturzustand, kennen keine oder nur eine marginale Regierung, keine Teilung der Arbeit und keine private Aneignung des Bodens. Sie befinden sich im Entwicklungsstadium der Jäger und Sammler. Ihre Arbeit richtet sich nur auf die Befriedigung der notwendigsten Bedürfnisse. Sie schafft weder Grundlagen für Wohlstand noch für Herrschaft. Herrschaft vermögen die Indianer nicht zu begründen, weil ihre Arbeit sich nicht auf die Urbarmachung und Aneignung des Bodens erstreckt. Denn „die Unterwerfung oder Kultivierung der Erde und die Ausübung von Herrschaft (sind) eng miteinander verbunden. Das eine verleiht einen Rechtsanspruch auf das andere“.<sup>12</sup>

Weil jedoch die Indianer den Boden nicht bearbeiten, werden sie auch nicht zu dessen Eigentümern. Er verbleibe vielmehr in seinem ursprünglichen Zustand, in dem Gott ihn den Menschen gemeinsam übergeben habe, damit sich diese ihn aneigneten. Doch die „wildwachsenden Wälder oder unbebauten Einöden Amerikas ... (seien) ohne Verbesserung, Feldanbau oder Landwirtschaft der Natur überlassen“. Unter anderem deswegen könne man „immer noch große Bodenflächen finden, die brach liegen ... Diese Flächen sind ... aus diesem Grund auch jetzt noch Gemeingut“.

Locke hat eine andere ideologische Zielsetzung als die Legitimation der Aneignung des Landes der Amerikaner durch die Europäer.<sup>13</sup> Er führt deswegen die von ihm begründete Argumentation nicht zu Ende.<sup>14</sup> Es bedarf jedoch keiner großen Anstrengung, um die in ihr angelegten Möglichkeiten umzusetzen. In klassischer Form geschieht das in einem bedeutsamen Text des neuzeitlichen Völkerrechts, Emer de Vattels „Le Droit des gens ou Principes de la loi naturelle“. Ganz in Lockescher Manier argumentiert Vattel, die Erde sei den Menschen als Grundlage ihrer Ernährung übergeben worden und diese wären daher verpflichtet, sie zu bebauen. Gleichwohl gäbe es Völker, die nur von der Jagd lebten. Sie müßten als „arbeitsscheu“ gelten:

„Völker, die noch heute dieses müßige Leben beibehalten, nehmen mehr Raum ein, als sie bei einer ehrlichen Arbeit nötig hätten, und können sich nicht beklagen, wenn andere Nationen, die fleißiger sind ..., in ihr Land einfallen und einen Teil besetzen. Daher konnte die Errichtung von Kolonien auf dem Kontinent von Nordamerika ... durchaus legitim sein. Die Völker der weiten nordamerikanischen Landstriche bewohnten ihr Land nicht, sondern schweiften im Lande umher“.<sup>15</sup>

Neben vorbereitende Überlegungen zu der Auffassung, daß den Indianern ihr Land nicht gehören könne, weil sie es nicht bearbeiteten, stellt Locke die These, sie lebten aus demselben Grund auch elend und arm. Zwei vergleich-

bare Areale in England und Amerika würden doch unterschiedlich viel abwerfen. Im Vergleich zur Ernte eines englischen Ackerbauern würde „der ganze Ertrag, den ein Indianer aus ... (dem Land) herausholt, ... nicht einmal ... ein Tausendstel“ betragen.<sup>16</sup> Der eine kultiviere den Boden eben, der andre jage nur und sammle ein, was er von sich aus hervorbringe. Daher gebe solches „Ödland“ letztlich „wenig mehr als ... nichts“ her.

Vor dem Hintergrund solcher Argumentation schließt Locke auf den Nutzen der Zivilisation gegenüber der Wildheit. Vor allem „verschiedene Völker Amerikas“ scheinen ihm diesen zu verdeutlichen. Denn sie seien „reich an Land und doch arm an allen Bequemlichkeiten des Lebens“. Der Grund dafür liege in ihrer eigenen Untätigkeit: „Die Natur hat sie ... mit den Elementen des Reichtums ausgestattet, d.h. mit einem fruchtbaren Boden, der fähig ist, ... Überfluß zu erzeugen ... Weil sie ihn jedoch nicht durch Arbeit veredeln, besitzen sie nicht den hundertsten Teil der Annehmlichkeiten, an denen wir uns erfreuen. Und der König ... wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in England“.<sup>17</sup>

Auch an dieser Stelle denkt Locke die von ihm eröffneten Möglichkeiten nicht zu Ende. Das liegt vor allem an seiner bornierten Vorstellung von Lohnarbeit, die mit letzter Konsequenz erst Adam Smith überwinden wird.<sup>18</sup> Für den nämlich steht außer Frage, daß sich privates Eigentum aus fremder Arbeit speisen und trotzdem legitim sein kann. Um dies auch dem Lohnarbeiter plausibel zu machen, greift Smith unmittelbar auf Lockes Argumentation zurück. Gleichzeitig differenziert er sie insoweit, als er den Tatbestand der Ausbeutung mit den Segnungen der Zivilisation verrechnet.

Grundlage seiner Argumentation ist eine Auffassung von Arbeitsteilung, die diese für zunehmende soziale Differenzierung wie für wachsenden gesellschaftlichen Wohlstand gleichermaßen verantwortlich macht. Zunächst einmal schaffe sie gesellschaftliche Ungleichheit. Denn in „einer zivilisierten Gesellschaft“, in der „die Arbeit tatsächlich geteilt ist“, existiere doch „keine gleiche Teilung. Denn dort leben ziemlich viele, die überhaupt nicht arbeiten. Die Verteilung des Reichtums erfolgt nicht entsprechend der Arbeit. Der Reichtum des Kaufmanns ist größer als der aller seiner Handlungsgehilfen, obwohl er weniger arbeitet; und diese wiederum besitzen sechs mal so viel als eine vergleichbare Zahl von Handwerkern, die stärker beschäftigt sind. Der Handwerker, der bequem zu Hause arbeitet, nennt viel mehr sein eigen als der arme Arbeiter, der sich unaufhörlich abmüht. Folglich hat derjenige, der gewissermaßen die Bürde der Gesellschaft trägt, die geringsten Vorteile“.<sup>19</sup>

Daß Smith soziale Differenzierung nur herrschaftlich verfaßt denken kann, liegt daran, daß er das Kapitalverhältnis umstandslos der Arbeitsteilung vor-

aussetzt. Gleichwohl verzichtet er anschließend souverän auf die verlogene Präsentation des Bildes vom schwer arbeitenden Kapitalisten und der angeblichen Abkunft des Profits aus dessen Arbeit. Kapitalgewinn stammt nicht aus eigener, sondern aus fremder Arbeit. Um ihn auch denen akzeptabel erscheinen zu lassen, die „die Bürde der Gesellschaft“ tragen, greift Smith zum historischen Vergleich:

„Bei einem unzivilisierten Volk, d.h. wo die Arbeit nicht geteilt ist, ist für alles gesorgt, wonach die natürlichen Bedürfnisse der Menschen verlangen. Wenn jedoch das Volk zivilisiert und die Arbeit geteilt ist, wird es reichlicher mit Lebensmitteln versorgt. Deswegen besitzt ein gewöhnlicher Tagelöhner in Britannien eine luxuriösere Lebensweise als ein indianischer Häuptling ... In einem wilden Volk genießt jeder den gesamten Betrag seiner eigenen Arbeit, doch seine Armut ist größer als irgendwo sonst“.<sup>20</sup>

Sie würden zwar, gesteht Smith den Mitgliedern der arbeitenden Klassen zu, ausgebeutet. Doch sei dies für sie der einzige Weg, zu bescheidenem Wohlstand zu gelangen. Wollten sie eigensinnig die Legitimität und Notwendigkeit des Profits anzweifeln und auf dem gesamten Ertrag ihrer eigenen Arbeit bestehen, müßten sie mit dem wirtschaftlichen Kollaps und einem Versinken in Armut rechnen.

Wie Smiths und Vattels kongeniale Fortführungen der Lockeschen Argumentation zeigen, entspringt der wilde Indianer der Logik der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft und ihrer aufgeklärten sozialphilosophischen Reflexion.<sup>21</sup> Zur Legitimation äußerer Expansion wie innerer Ungleichheit braucht sie den Indianer als unzivilisierten Nomaden. Er soll für diejenigen, die sie zu tragen haben, die Kosten des Fortschritts erträglich erscheinen lassen. Freiheit unter dem Zwang der Herrschaft und Wohlstand unter dem Diktat der Ausbeutung bedürfen des Menetekels des Wilden, um den unteren Klassen verständlich werden zu können. Als Tröstung und Drohung in einem hält dessen Zerrbild ihnen vor Augen, was die Verweigerung der Zivilisation zur Folge hätte – Elend und Untergang.

Daß dabei die Konstruktion des Indianers von melancholisch romantischen Elementen des Traums vom herrschaftsfreien Leben nicht freigehalten werden kann, macht sie zum ideologischen Einsatz eher noch tauglicher. Denn, das weiß bereits Kant, es gibt ein Unbehagen an der Kultur, daß sich kaum zufriedenstellend bekämpfen läßt und gelegentlich bis zur „Misologie, d. i. Haß der Vernunft“ führt, von der die Menschen meinten, daß sie sich durch ihren Gebrauch „nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben“.<sup>22</sup> Ihr „tierischer Hang ... , sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens ... zu überlassen“<sup>23</sup> müsse immer wie-

der von der Vernunft überwunden werden. Gegen ihren gelegentlichen Traum vom verlorenen Paradies der Faulheit und des Nichtstuns<sup>24</sup> postiert Kant als stete Mahnung vor dessen Tor eine „Rasse, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige“, eben die Indianer, die, „unfähig zu aller Kultur“, selbst „noch tief unter dem Neger“ stünden.<sup>25</sup>

Sigmund Freud wird diese Konzeption später in ein einfaches Modell fassen. Er besteht unbeirrbar auf „der Erkenntnis, daß jede Kultur auf Arbeitszwang und Triebverzicht beruht“. Deswegen ist es ihm selbstverständlich, daß der „Zwang zur Kulturarbeit“ mit der „Beherrschung der Masse durch die Minderzahl“ einhergehen müsse. Der daraus erwachsenden Kulturfeindschaft und Revolutionsbereitschaft der arbeitenden Klassen ließe sich durch die „Identifizierung der Unterdrückten mit der sie beherrschenden und ausbeutenden Klasse“ entgegenwirken. Sie werde durch den „Vergleich mit anderen Kulturen“ und die ihm innewohnende „Berechtigung, die Außenstehenden zu verachten“, ermöglicht.<sup>26</sup>

Der Indianer wird in einem langwierigen Konstruktionsprozeß dieser Aufgabe abgepaßt. Von Kant, Smith und Vattel aus gesehen reicht seine Geschichte ein viertel Jahrtausend zurück. Damals hat Thomas Moore ein unschwer als geläutertes England zu erkennendes Utopia in der neuen Welt verortet, wo es vor der Eroberung durch Utopos und seine Krieger von einem „rohe(n) und wilde(n) Volk“ bewohnt worden sei.<sup>27</sup> Soll dessen Zivilisierung noch gelungen sein, so ist der definitive Indianer als nomadisierender Jäger derlei Versuchen nicht mehr zugänglich. Als absoluter Wilder steht er außerhalb des Prozesses der Zivilisation. Er ist deswegen zum Untergang verurteilt.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert gilt das den europäischen Usurpatoren als abgemacht. „Sollten die Wilden ... nicht zur Zivilisierung taugen und nicht von der Jagd ablassen“, notiert Benjamin Lincoln, „wird die ganze Rasse ausgelöscht“. Und James Sullivan beruhigt sich über solches Ende des Indianers mit dem Trost, „daß der Untergang seiner Rasse ... der Verbreitung des ... Glücks auf Erden dienen“ werde. Schließlich ruft ihm Andrew Jackson als amtierender Präsident der Vereinigten Staaten in seiner Jahresansprache von 1830 zu: „Dem letzten seiner Rasse an seine Ruhestätte zu folgen und über die Gräber untergegangener Völker zu schreiten weckt traurige Gedanken. Aber ... welcher aufrechte Mensch würde ein von ein paar tausend Wilden bewohntes Waldland unserer weitläufigen Republik vorziehen, die ... mit den Segnungen ... der Zivilisation versehen ist“?<sup>28</sup>

Der rassistische Gehalt dieses Indianerbildes ist evident. Der Charakter seiner Konstruktion steht aber deswegen nicht außer Frage. Gerade sein Beispiel zeigt nämlich, wie bei der Entwicklung rassistischer Stereotype materielle

und ideologische Elemente zu einem massenwirksamen Konglomerat verschmolzen werden. Rassistische Konstruktionen sind weder bloße Einbildung noch reine Erfindung. Und sie setzen so regelmäßig auf die angeblich unmitelbar sinnliche Erfahrbarkeit ihrer Behauptungen, daß der Rassismus sogar eine „visuelle Ideologie“<sup>29</sup> genannt worden ist.

Ihre Funktionsweise zeigt sich ganz allgemein bei der Konstruktion der Indianer als Rothäute. Über rund zweihundert Jahre hinweg werden die Indianer von Europäern als weiß bis braun beschrieben. Dabei wird ihr Teint durchaus als vergleichsweise dunkel empfunden. Es steht aber auch eine einfache Erklärung für diese Wahrnehmung bereit, in der die Indianer mit sonnengebräunten südeuropäischen Bauern verglichen werden. Für ihre spätere Erfassung auf der von Carl von Linné in klassische Form gebrachten rassistischen Farbskala bedient man sich des Umstandes, daß eine Reihe von indianischen Völkern sich vorzugsweise mit roten Farbtönen zu schminken pflegt.<sup>30</sup> Rot sind also die Indianer nicht von Natur, sondern erst nach einer ideologischen Operation, die ihre gleichsam erkennungsdienstliche Behandlung durch den Kolonialismus erleichtern hilft. In ihr werden die unterschiedlichen Erfahrungen gebräunter und geschminkter Haut von deren ursprünglichen Erklärungsmustern gelöst und zu der rassistischen Kategorie eines angeborenen Merkmals der Differenz verarbeitet.

Auch der Prärieindianer ist keine nur imaginierte Figur. Vielmehr kommt er den Europäern im Verlauf des 18. Jahrhunderts tatsächlich entgegengeritten. Sie erwähnen ihn in eben der Form als empirischen Beweis ihres rassistischen Indianerbildes, in der er schließlich zu einer Lieblingsfigur von Zirkusvorstellungen, Wild-West-Inszenierungen und Völkerschauen wird. Doch ist gerade dieser Indianer nicht autochthon. Er ist vielmehr Nachkomme der im Zuge des *go west* auf die überwiegend unwirtlichen Plains abgedrängten Bewohner des Ostens und Mittelwestens Nordamerikas. Dort bemächtigt er sich des von den Spaniern mitgebrachten und in die Prärien ausgewilderten Pferdes. Als nomadisierender Jäger nährt er sich recht und schlecht von der Bisonjagd, bis auch diese Subsistenzweise von Büffeljägern, Squattern und Eisenbahnern zunehmend eingeengt wird.

Seine Vorfahren haben in den östlichen Wäldern Brandrodungsbau und Gartenbau oder am Mississippi Überschwemmungsfeldbau betrieben. Auch die vor ihm auf den Plains ansässigen Völker haben vorwiegend an den Ufern der dortigen Flüsse gelebt und Landwirtschaft betrieben. Natürlich gehört dabei die Jagd in den dünn besiedelten und wildreichen Gebieten ebenso zur Reproduktion wie der Fischfang an den Flüssen. Und es gibt auch einzelne Völker, die sich überwiegend vom Jagen und Sammeln ernähren.<sup>31</sup>

Die Konstruktion des Indianers orientiert sich aber weder an ihnen, noch an der großen Zahl der Ackerbau treibenden Völker. Sie stilisiert vielmehr den Typus des Prärieindianers, der überhaupt nur infolge der europäischen Expansion in Amerika existiert, zum alleinigen Modell indianischen Lebens. Es allein hat den angestrebten ideologischen Gebrauchswert.

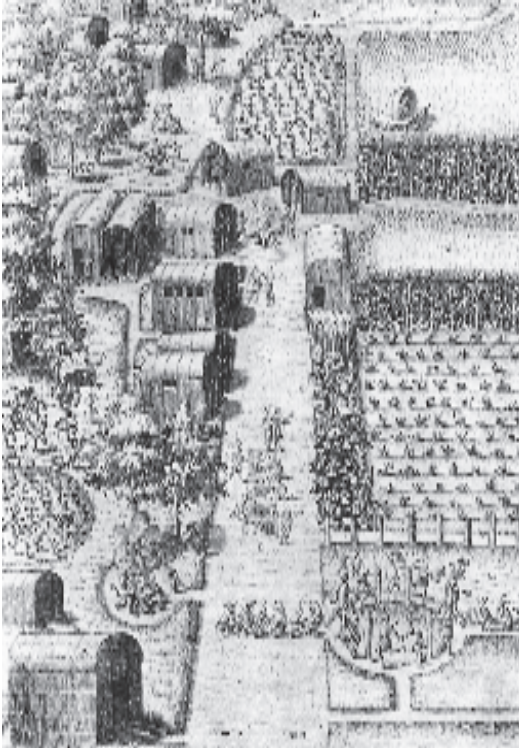
Davon abweichende Schilderungen werden souverän ignoriert. Dabei stehen sich selbstverständlich nicht einfach Wahrheit und Lüge gegenüber. Die unterschiedlichen Indianerbilder mischen Erfahrungen mit Imaginationen, Irrtümern und Verfälschungen. Und sie unterwerfen alle diese Daten ihren jeweiligen konstruktiven Konzeptionen. Nur der Prärieindianer erfüllt dabei jedoch die Anforderungen, die an eine Figur gestellt werden, von der sich behaupten läßt, daß sie zwar lange, aber folgenlos jenen Kontinent bewohnt habe, den die Europäer deshalb zu Recht in Besitz nehmen würden.

Nicht minder als die Worte der Sprache verweist die Sprache der Bilder auf das im Stereotyp des Prärieindianers unverhüllt modellierte ideologische Kalkül. Denn der Kulturkontakt zwischen Europa und Nordamerika hat auch durchaus andere Szenarien hervorgebracht als das Panorama der Prärie mit Büffel, Tipi, Pferd und federgeschmücktem Indianer. Mit großer Wirkung sind sie schon früh etwa von Theodor de Bry weit verbreitet worden.<sup>32</sup> Seine Kupferstiche sind nicht zuletzt an der Verbreitung des Kannibalenmythos beteiligt.<sup>33</sup> Und selbst auf den Bildern seiner Propagierung mischen sich noch wüteste Phantasien mit Erfahrungsdaten aus Berichten von Abenteurern und Reisenden.

Diese treten dabei gelegentlich nicht zuletzt deshalb demonstrativ in den Vordergrund, weil bei der Herstellung der Stiche auf Zeichnungen mit dokumentarischem Anspruch zurückgegriffen werden kann. Das ist zum Beispiel der Fall bei der Darstellung einer Siedlung nordamerikanischer Indianer, die einer Vorlage von John White folgt. Er hat als Zeichner mehrere Expeditionen Walter Raleighs nach Virginia begleitet. Dabei ist 1585 auch ein Bild eines Dorfes der Algonkin entstanden, das sich wenige Jahre später bei de Bry wiederfindet.<sup>34</sup>

Es zeigt eine Siedlung mit leicht gebauten, aber festen Häusern, deren Ambiente durch Landwirtschaft geprägt wird. Sie ist von geraden Wegen durchzogen, die Begrenzungen der Wiesen und Felder sind ordentlich abgestochen. Maiskulturen in unterschiedlichen Wachstumsstadien, ein großes Kürbisfeld sowie Anbau von Tabak und Sonnenblumen prägen das Bild.<sup>35</sup> Die am oberen Bildrand zu sehende Jagd auf Rotwild tritt demgegenüber nicht nur dezent als Nebenbeschäftigung zurück, sondern fügt sich auch, bestenfalls deren feudale Verfassung konterkarierend, problemlos in den





europäischen Erfahrungshorizont landwirtschaftlicher Produktion. Daß er die Komposition des Bildes entscheidend mitbestimmt hat, zeigt ein Blick auf die Vorlage. Im Vergleich zu ihr werden die Elemente des Landbaus deutlich verstärkt und hervorgehoben. De Bry fühlt sich offensichtlich nicht bemüßigt, die Existenz der Indianer als unkultiviertes und unbehautes Nomadendasein zu zeichnen.

Um Jahrhunderte später hat sich die Sichtweise gehörig verändert. Die Ikonographie indianischer Existenz wird von der Figur des Prärieindianers beherrscht.<sup>36</sup> Deren ideologischen Gebrauchswert hat in einer pathetischen Mischung von aufgeklärtem Fortschrittsverständnis und kulturellem Chauvinismus John Gast 1872 auf seinem Gemälde „American Progress“ festgehalten.<sup>37</sup> Der Fortschritt erobert den Westen. Ex oriente lux heißt hier unverhohlen das Licht der Zivilisation, dem die Finsternis der Wildnis weichen muß. Symbolisiert wird dieser Prozeß durch eine Allegorie, die an dem ihr Haar schmückenden Stern unschwer als Aquisiteurin für neue Staaten der USA zu erkennen ist.



Sie trägt ein Buch als Sinnbild der Aufklärung mit sich und spannt einen Telegraphendraht zur Verdeutlichung ihres hegemonialen Anspruchs.

Praktisch umgesetzt wird ihr Programm von dem am östlichen Horizont sichtbaren Zentrum des Fortschritts aus. Eisenbahnen transportieren es massenhaft westwärts. Sie folgen den Spuren der Pioniere, die sich mit Planwagen, Kutsche und Pferd ihren Weg gebahnt haben. Hinter deren Rücken machen sich Siedler an die erste große Tat aller Zivilisation, kultivieren den Boden und eignen sich ihn an. Die Indianer aber befinden sich ganz wie Bär, Bison, Hirsch und Mustang im Zustand der Wildheit. Zusammen fliehen wildes Tier und wilder Mensch vor dem Ansturm der Zivilisation.

Gasts Bild wird bevölkert von Kantschen Figuren. Faule Wilde weichen fleißigen Arbeitern. Gleichsam gemalte Sozialphilosophie, zeichnet es das aufgeklärte Modell einer universalen Entwicklungsgeschichte der Menschheit und den ebenso imperialen wie rassistischen Herrschaftsanspruch ihrer zivilisierten Vertreter in einem – eine Ikone des Fortschritts. Fast scheint es, als wäre es als Illustration von dessen Beschreibung durch den alten Thomas Jefferson gedacht:

„Laß einen nachdenklichen Betrachter einer Reise bei den Wilden in den Rocky Mountains beginnen und nach Osten bis an unsere Küste fortsetzen. Er

könnte die Wilden im frühesten Stadium des gesellschaftlichen Zusammenlebens beobachten ... Danach ... träfe er auf unsere halb-barbarischen Bürger – die Pioniere des zivilisatorischen Fortschritts. Und so könnte er im weiteren Verlauf seiner Reise Schritt für Schritt die Stufen zur Vervollkommnung des Menschen verfolgen, bis er schließlich in unseren Hafenstädten auf den ... höchsten Entwicklungsstand stieße. Dies wäre in der Tat mit einem chronologischen Überblick über den Fortschritt des Menschen von den Kindertagen seiner Erschaffung bis zu unserer Gegenwart zu vergleichen“.<sup>38</sup>

Bei ihrer Verwendung des Prärieindianers als Rohmaterial für die Konstruktion eines rassistischen Indianerbildes verzichtet solche Konzeption nicht nur souverän auf die hinsichtlich der eigenen Geschichte an den Tag gelegten Akribie beim Nachvollzug historischer Prozesse und ihrer Bedingungen. Sie setzt sich auch schlußfolgernd über einen empirisch anderen Augenschein hinweg. Selbst gründliche Bestandsaufnahmen und Untersuchungen reproduzieren dieses Muster. So beschreiben etwa sowohl Henry Rowe Schoolcraft als auch Lewis Henry Morgan die Irokesen als traditionelle Ackerbauern und bestehen trotzdem darauf, sie theoretisch im Entwicklungsstadium der Jäger zu verorten.<sup>39</sup>

Auch für diesen theoretischen Salto kann auf die probaten Interpretationsmuster John Lockes zurückgegriffen werden. Denn sein Begriff der Arbeit schließt nicht nur den des Eigentums, sondern auch die Vorstellung von dessen Akkumulation ein. Sie gipfelt im Lob des Geldes. Bei der Erklärung seiner Vorzüge kommt Locke nicht von ungefähr auf Amerika zu sprechen. Denn wenn auch jemand bereit wäre, den Boden zu bearbeiten, so machte es doch keinen Sinn, größere Flächen zu kultivieren, wenn sich dadurch nichts gewinnen ließe, was dauerhaft wäre und aufbewahrt werden könnte. Welchen Wert sollte ein Mensch, fragt er rhetorisch, fruchtbarem Land „mitten im Innern Amerikas“ beimessen, wenn sich dessen Erzeugnisse nicht zu Geld machen ließen. Auch deswegen war ihm ursprünglich „die ganze Welt ein Amerika“: „denn so etwas wie Geld war überall unbekannt“.<sup>40</sup>

Adam Ferguson wird die Früchte dieser Überlegungen einfahren. „Amerika“ gilt ihm „(v)on einem Ende ... zum andern“ von „Wilden“ und „Barbaren“ besiedelt. Sie haben in diesem Zustand verharret, weil sie kein „Eigentum“ kennen, welches er für „ein Produkt des Fortschritts“ hält und das er mit der Vorstellung von Akkumulation verbindet.<sup>41</sup> Unter diesen Bedingungen kann noch der verstocktesten Empirie mit theoretischer Gelassenheit begegnet werden. Denn wenn der Mensch kein Eigentum kennt, kann er selbst Ackerbau treiben und bleibt doch ein Wilder. Gemeinsam betriebene Landwirtschaft, die keine individuelle Aneignung und Bereicherung einschließt, läßt Ferguson

nicht als Schritt auf dem Weg zur Kultur gelten, weil die ackerbauenden Jäger dabei „das Erdreich und die Früchte des Bodens in analoger Weise wie ihr Hauptprodukt“ behandelten. Daß sie deswegen als gleichsam transzendente Nomaden gelten müßten, offenbare auch ihre fehlende ökonomische Weitsicht: „Sie verbrauchen die Früchte der Erde während des Sommers, im Winter irren sie auf der Suche nach Beute durch die Wälder und über schneebedeckte Einöden“.

Den vielfältigen Variationen dieser Einschätzung gemäß werden die Indianer auch juristisch behandelt. Joseph Story, Richter am Supreme Court, hat keine Probleme, rückblickend festzustellen: „Das Recht der Indianer wurde nicht als Eigentum und Herrschaft angesehen, sondern als bloße Inanspruchnahme ... Das Gebiet, das sie durchstreiften und für vorübergehende und kurzlebige Zwecke nutzten, wurde betrachtet, als wäre es nur von wilden Tieren bevölkert“. Auf Forderungen nach einer Debatte über die Rechtmäßigkeit solchen Vorgehens und die es angeblich legitimierenden Grundsätze reagiert die Justiz mit offener Arroganz. Im Zweifelsfall läßt man sogar den ideologischen Charakter der Konstruktion des nomadisierenden Jägers offen hervortreten und beruft sich ungeniert auf nackte Gewalt. Storys Kollege John Marshall betont als Chief Justice 1823 bei gegebenem Anlaß: „Wir werden nicht in die Auseinandersetzung darüber eintreten, ob Bauern, Händler und Fabrikanten auf Grund theoretischer Prinzipien das Recht haben, Jäger aus dem Gebiet zu vertreiben, das sie innehaben. Eroberung begründet einen Rechtsanspruch, den die Gerichte des Eroberers nicht verwerfen können“.<sup>42</sup>

Wie zu jeder rassistischen Konstruktion gehören Gewalt und Willkür auch zu der des Indianers. Das verdeutlicht nachhaltig der historische Irrtum der Cherokee. Auch sie sind in der Mitte des 16. Jahrhunderts zunächst Gegenstand der ‘Entdeckung’ durch die Europäer – die in Wirklichkeit ein Raubzug eines ehemaligen Leutnants Pizarros, Hernando de Soto, durch den Südosten und Mittelwesten Nordamerikas gewesen ist. Doch sind bereits ihm die von den Europäern nach Amerika eingeschleppten Seuchen vorausgeeilt, so daß er auf schon teilweise entvölkerte Städte trifft.

Als die Engländer hundert Jahre später in Kontakt mit den von de Soto heimgesuchten Völkern kommen, ist diese Entwicklung fortgeschritten.<sup>43</sup> Auch im 18. Jahrhundert wüten Epidemien. Die Hälfte der Cherokee fällt den Pocken zum Opfer. Außerdem werden sie in die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Engländern und Franzosen hineingezogen und müssen zahlreiche Tote beklagen.<sup>44</sup> Vielen Beobachtern scheint es darum nicht schade – gelten die Indianer doch ohnehin als unzivilisierte Wilde. 1765 faßt Henry Timberlake seine Eindrücke von den Cherokee lakonisch zusammen: „Die

wenigen Beschäftigungen in einem Indianerleben bestehen darin, zu jagen, auswärts Krieg zu führen und zu Hause zu faulenzen“.<sup>45</sup>

Diese Vorstellung verträgt sich ohne weiteres mit der edlen Ungebundenheit, wie sie immer wieder am Beispiel herausragender Persönlichkeiten gewürdigt wird. Zu ihnen rechnet zu jener Zeit Attakullakulla. 1730 fährt er mit einer Delegation von Cherokee nach London, wo er u.a. von William Hogarth porträtiert wird. Um wenig später widmet ihm Immanuel Kant eine heroische Reminiszenz und vergleicht ihn mit den sagenhaften Helden der Frühzeit Griechenlands.<sup>46</sup> Solche ideologische Veredelung der Wilden hindert die Europäer freilich nicht, weiter deren physische Vernichtung zu betreiben. Als Attakullakulla 1780 stirbt, zählt sein Volk eben noch zehntausend Seelen (während es nach realistischen Schätzungen weit über eine halbe Million umfaßt haben könnte, als Kolumbus seinen Fuß auf amerikanischen Boden gesetzt hat).<sup>47</sup>

Nach endlosen weiteren juristischen Übertölpelungen und kriegerischen Überfällen, gesetzlosen Enteignungen und Plünderungen beschließen die Cherokee, sich um des Überlebens Willen dem Zivilisationsmodell der Europäer anzupassen. Sie verändern ihre Lebensweise, bringen die ambivalenten Opfer der Akkulturation, entwickeln eine eigene Schrift und erreichen binnen kurzem eine höhere Alphabetisierungsdichte als ihre weißen Nachbarn, ordnen ihre ethischen Regeln in gesetzlicher Form und formulieren eine politische Verfassung.

Selbst den diskriminierenden Mythen der Europäer geben sie nach und erzählen sich eine rassistische Schöpfungslegende. Danach habe Gott die Menschen aus Teig gebacken, das erste Exemplar aber zu früh aus dem Ofen genommen, ein bleiches, mißratenes Werkstück, Prototyp der Weißen. Der zweite Versuch sei ihm hingegen gut gelungen, braungebrannt und ansehnlich, Vorfahre aller Indianer. An ihm habe sein Schöpfer sich dermaßen erfreut, daß er darüber ein drittes Exemplar im Ofen vergessen habe, welches dort langsam verkohlte. Von ihm sollen die Schwarzen abstammen, die sich schließlich zu Wohlstand gekommene Cherokee auch als Sklaven halten.<sup>48</sup>

Alexis de Toqueville zieht daraus den Schluß, „der Erfolg der Cherokees beweise ..., daß die Indianer die Fähigkeit haben, sich zu zivilisieren, aber“ – so fügt er sofort skeptisch hinzu – „er beweist keinesfalls, daß sie damit zum Ziele kommen“.<sup>49</sup> Auch eine Erklärung für solchen Zweifel hält er bereit. Mit ihr versucht er sich als eine Art Zenon der Zivilisationstheorie, indem er darauf hinweist, daß ein einmal vorhandener zivilisatorischer Vorsprung praktisch nicht mehr wett zu machen sei. Letztlich stünden damit auch die Anstrengungen der Cherokee unter dem Vorzeichen des aporetischen Schicksals

aller Indianer: „bleiben sie Wilde, so stößt man sie im Vorrücken vor sich her; wollen sie Kultur annehmen, so liefert sie die Berührung mit Menschen, die zivilisierter als sie sind, der Unterdrückung und dem Elend aus“.<sup>50</sup>

Tatsächlich folgt die Geschichte freilich der ordinären Dramaturgie rassistischer Unterdrückung. Regierung und Siedler mißachten sämtliche mit den Cherokee geschlossenen Verträge. George Gilmer, Gouverneur von Georgia, vertritt nachdrücklich die Auffassung, es seien „Verträge ... Hilfsmittel, durch welche unwissende, unlenksame und wilde Völker dazu bewegt ... (würden) preiszugeben, was zu besitzen zivilisierte Menschen jedes Recht hätten“.<sup>51</sup>

Die Cherokee wenden sich an das oberste Gericht in Washington. Die Art, in der sie dort teilweise recht bekommen, erweist sich als Glanzstück legitimato-rischer juristischer Argumentation.<sup>52</sup> Einerseits wird anerkannt, daß sie wie jedes Volk Land besitzen und vertraglich veräußern können. Andererseits wird im Begriff der „domestic nation“ ihre Handlungsfreiheit eingeschränkt und ihnen praktisch alle Souveränität abgesprochen. Zwar sollen sie darin nicht den einzelnen Staaten, wohl aber der Regierung der U.S.A. in Washington unterstehen. So finden sie sich in der Lage wieder, ihr Land zwar verkaufen zu dürfen, es aber bundesstaatlichem Zugriff nicht entziehen zu können. Und selbst diese rechtliche Ermächtigung geht der Regierung nicht weit genug. Präsident Andrew Jackson hat eine unbeirrbar Vorstellung von Indianern: „Sie haben weder die Intelligenz, den Fleiß, die moralische Festigkeit noch das Verlangen nach Veredelung ... Mitten zwischen einer anderen und über-legenen Rasse lebend ... müssen sie notwendigerweise nachgeben ... und schon bald verschwinden“.<sup>53</sup>

Schließlich werden die Cherokee von der Armee aus ihrem Land vertrieben. Auf ihrem über fünfzehnhundert Kilometer langen „Marsch der Tränen“ in das zugewiesene Indianerterritorium geht ein Viertel ihres Volkes elend zu Grunde.<sup>54</sup> Einige Jahre später schreibt der Kommissar für indianische Ange-legenheiten, Luke Lea: „Leider ist die Rasse der Indianer zu wild, um nützlich zu sein. Die große Frage, wie die Indianer zivilisiert werden können, ist immer noch ohne befriedigende Antwort“.<sup>55</sup>

# Shylock oder Die Entfremdung

## *Antisemitismus als joint venture*

Die trügerische Nationalität des Juden sei die des Kaufmanns, sein Kultus der Schacher, sein Gott das Geld. Geld sei der „Gott Israels“ und das „entfremdete Wesen“ der Menschen, das sie beherrsche und das sie anbeteten. Das Judentum repräsentiere damit den „höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung“.<sup>1</sup>

Karl Marx notierte diese Überlegungen nicht zur Charakterisierung einer rassistischen Zuschreibung. Er formulierte sie im Schlepptau antisemitischer Vorurteile aufgeklärten philosophischen Denkens, wie sie Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach und andere zu Papier gebracht hatten.<sup>2</sup> Sie prägten auch sein Verständnis Shylocks, dessen Figur er als Waldeigentümer auftreten, als Repräsentant der historischen Rechtsschule poussieren, die Verwandlung des Schatzbildners in den Gläubiger besorgen, als preußischen Kriegsgewinnler, Fabrikant und englischen Landlord fungieren ließ.<sup>3</sup>

Zwar war Shylocks Rolle dabei allegorisch. Allein sie diene nicht der Entlarvung rassistischer Manöver, sondern wurde als Repräsentant kapitalistischer Gesinnung genommen. Daß „die bürgerliche Gesellschaft“ „fortwährend den Juden“ „(a)us ihren eigenen Eingeweiden erzeug(e)“,<sup>4</sup> hieß eben nicht, daß die Verwandlung aller sozialen Beziehungen in Geld durch die sie ideologisch entlastende Konstruktion des Juden begleitet würde, sondern meinte, daß mit dem Triumph der Geldwirtschaft der bürgerliche Charakter selbst jüdisch geworden, damit „das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelang(t)“ und die Welt „dem Schacher anheimgefallen“<sup>5</sup> wäre.

Mit der Gleichsetzung von Judentum und Geldwirtschaft stand der junge Marx im stark fraktionierten Lager des Sozialismus nicht allein. Im Denken seiner Theoretiker und in von ihnen inspirierten Konzeptionen hat der Antisemitismus tiefe Spuren hinterlassen. Die Äußerungen, Schriften und Aufzeichnungen von Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon oder Auguste Blanqui dokumentieren die impertinente Vermengung von Rassismus und Antikapitalismus. Dabei hielt es nicht nur Pierre Leroux für selbstverständlich, daß die Rede von den „Juden ... den jüdischen Geist meine(), den Geist des Profits, der Gewinnsucht, des Eigennutzes, den Geist des Handels und der Spekulation“. Und nicht allein Alphonse de Toussenel wies seine Leser darauf hin, daß das Wort Jude von ihm „allgemein in der populären Bedeutung von Jude, Bankier, Geldwechsler angewendet w(ü)rd(e)“.<sup>6</sup>

Die unreflektiert an alte Muster der Diskriminierung anknüpfende Verbindung von Kapitalismuskritik und Judenfeindschaft war nicht zuletzt an der Lieferung von Stichworten für demagogische Modelle eines Sozialismus von rechts beteiligt. Sozialismus ist kein Warenzeichen. Sein Signum ist nicht geschützt und dessen begriffliche Verwendung kann niemandem verboten werden. Wer seine Ideen legitim vertrete, war schon bei den frühen Sozialisten von Anfang an heftig umstritten.<sup>7</sup> Mit dem Anwachsen der Arbeiterklasse und zunehmenden Erfolgen der Arbeiterbewegung wurden zudem neben den proletarischen und kleinbürgerlichen Varianten des Sozialismus auch konservative und reaktionäre Sozialismuskonzeptionen entwickelt. Hierzu zählten verschiedene Spielarten des christlichen Sozialismus und unterschiedliche Schattierungen des Staatssozialismus ebenso wie diverse Programme eines preußischen, deutschen oder nationalen Sozialismus.

Sozialismus von rechts konnte ohne Demagogie nicht auskommen. Weil er an die soziale Frage anknüpfte, durfte er über deren Verursacher nicht schweigen. Auf der Suche nach einer Antwort griff er immer wieder zu einer seit langem ausgearbeiteten Figur: der Differenzierung nutzbringenden und wuchernden Kapitals. Sie ging regelmäßig mit antisemitischen Argumenten einher.

Für die deutsche Politik wurde solche Verbindung von Sozialismus und Rassismus in einem ersten größeren Experiment durch den preußischen Hofprediger Adolf Stoecker erprobt. Das „sozialistische Element“, so schrieb er seinem Kronprinzen, sei „der Köder, mit welchem die Arbeiter um ihren Glauben wie um ihren Patriotismus betrogen worden sind“. Und er folgerte: „Will man an ihre Herzen heran, so muß man die sozialen Dinge mitbesprechen“.<sup>8</sup>

Aus diesem Geist entstand 1878 die Christlichsoziale Arbeiterpartei.<sup>9</sup> Theoretisch unterstützt vom Central-Verein für Social-Reform, in dessen Wochenblatt „Der Staats-Socialist“ die Professoren Adolph Wagner und Albert Schäffle von den Vorzügen eines Sozialismus der Trusts, Kartelle und Staatsbetriebe schwärmten, waren ihre praktischen Erfolge freilich zunächst enttäuschend. Nach einem Fiasko bei den Reichstagswahlen griff Stoecker, der zunächst nur für das „Ziel d(e)r Verringerung der Kluft zwischen reich und arm“ angetreten war, zum Mittel antisemitischer Agitation, um seine Partei attraktiver zu machen. Der anschließende Zulauf kleinbürgerlicher Kräfte bewog die Organisation, den Begriff Arbeiter aus ihrem Parteinamen zu entfernen, ohne daß jedoch diese Zielgruppe aufgegeben worden wäre. Marx und Lassalle, ließ Stoecker sie wissen, hätten „die Industriellen für alle sozialen Mißstände verantwortlich gemacht“. Deren Ursachen müßten aber „in der Geldmacht, dem Mammongeist der Börse“<sup>10</sup> gesucht werden. Die „übelsten Vertreter des mammonistischen Geistes“ aber wären die Juden, die gerne ernte-



ten, wo sie „nicht gesäet“ hätten, „zu einem Werkzeug des ... Geldverkehrs entartet()“ wären, „ein Volk des Mammons“ und „von Gott entfremdet“, kurzum, es wären „die Juden, welche den Kapitalismus in seiner schneidendsten Gestalt auf die Spitze tr(ie)ben“.

Nicht dem kapitalistischen System hätte der Kampf zu gelten, sondern dem „mobilen Kapital() in wenigen, meist jüdischen Händen“. Im Programm des Antisemitentages in Bochum, an dem auch die Christlichsoziale Partei teilnahm, las sich das 1889 so: „Wir fordern Beschränkung aller derjenigen Freiheiten, die dem aussaugenden, nicht wertschaffenden Judentum Vorschub leisten und den schaffenden, ehrlich arbeitenden Deutschen schwer schädigen“.<sup>11</sup>

Paul W. Massing, der sich im Rahmen der Antisemitismusstudien des in die Vereinigten Staaten emigrierten Instituts für Sozialforschung mit der „Vorgeschichte des politischen Antisemitismus“ befaßt hat, weist darauf hin, daß „(d)ie Vorstellung von produktivem und unproduktivem Kapital ... keine Erfindung der deutschen Antisemiten“ war. Nach seinem Dafürhalten stammt sie „aus der katholischen Wirtschaftsphilosophie, liegt der Wirtschaftstheorie der deutschen Romantik zugrunde (und) wurde von Proudhon theoretisch ausgearbeitet“.<sup>12</sup> Er hat vergessen hinzuzufügen, welchen Anteil die Literatur an der Entwicklung und Propagierung dieser Vorstellung genommen hat und wie weit solche literarische Tradition zurückreicht.

Einer der erfolgreichsten deutschen Romane, *Soll und Haben* von Gustav Freytag, geht ein knappes Vierteljahrhundert nach seinem Erscheinen, als Stoecker sich eben daran macht, eine christlichsoziale Arbeiterpartei zu gründen, bereits in die 25. Auflage, und als sich das Jahrhundert zum Ende neigt, sind weit über hunderttausend Exemplare verkauft.<sup>13</sup> Erstaunlich daran ist aber nicht so sehr der frühe Erfolg, als vielmehr der späte Eiertanz der Interpreten. Er spreizt sich teils als Cancan zwischen extremen Auffassungen von Freytags Judenbild, das ebenso als Beleg eines „präassistischen Anti-Semitismus“ wie als „realistische Wirklichkeitsdarstellung“ gilt, teils bequemt er sich als Walzer zu dem Fleckerl, Freytag sei „(e)in antisemitischer Autor wider Willen“ gewesen.<sup>14</sup>

Wohl hat sich Freytag (wenn auch erst später) kritisch mit dem Antisemitismus Richard Wagners auseinandergesetzt, er ist auch dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus beigetreten und er war mit einer Frau jüdischen Glaubens verheiratet. Nicht minder klar ist jedoch die Komposition von *Soll und Haben*.<sup>15</sup> Hier wird einerseits die Legende von der arbeitsamen deutschen Volksgemeinschaft erzählt, aus der die seit der Revolution von 1848 unüberhörbaren politischen Fragen und die seit dem Weberaufstand von 1844 unübersehbaren sozialen Fragen sorgsam ausgeblendet sind. Ohne daß sie gestellt wür-

den, wird freilich andererseits eine Antwort auf sie angeboten, wo sich die Idylle des organischen Zusammenlebens bodenständigen Adels, bieder-sinnigen Bürgertums und dienstbeflissener Arbeiter nur dort als dauerhaft erweist, wo sie vom Schwerefeld der bürgerlichen Kardinaltugend gebunden wird, der Arbeit, die nicht müßig geht, aber auch nicht auf Gewinn in Heller und Pfennig setzt, sondern auf Auskommen, die nicht nach persönlichem Vorteil trachtet, sondern aus Treue und mit Freude verrichtet wird.

Ihr droht von innen wie von außen Gefahr. In Amerika, wo zwar hart gearbeitet, aber nicht „Arbeit in der deutschen Weise“ verrichtet wird, findet sich alles Tun in Dollars ausgedrückt. In Polen, wo die „slawische ... Rasse“ überhaupt nicht arbeiten kann, herrscht Unterentwicklung und Chaos, nicht zuletzt, weil es dort „keinen Bürgerstand“ gibt. Der weltumspannende Warenverkehr könnte schon dadurch behindert und „das Geld, dies Blut des Geschäftslebens“, in seinem die kaufmännischen Unternehmungen vermittelnden Fluß empfindlich gestört werden.<sup>16</sup>

Doch geht gerade von diesem segensreichen Medium auch die furchtbarste Bedrohung aus, die Gefahr seiner Verselbständigung zur Geldwirtschaft. Ihre Inkarnation ist der jüdische „Geldmann“. Über ihn ist zu Freytags Entlastung behauptet worden: „die semitischen Personen in *Soll und Haben* sind nicht empirische Juden, sondern metaphorische ‘Juden’... In den ‘Juden’ figuriert der sich entfaltende Kapitalismus, wie er sich generell in der Sicht seiner sowohl konservativen als sozialistischen Gegner, als auch partiell in der Selbstkritik seiner Befürworter ausnimmt; die ‘Juden’ sind die Projektion dieser Kapitalismuskritik“.<sup>17</sup>

Tatsächlich haben die angeblich metaphorischen Juden bei Freytag Namen und Adresse, wohnen in zweifelhaften Häusern, heißen Hirsch Ehrenthal, Veitel Itzig, Löbel Pinkus, Schmeie Tinkes oder Mausche Fischel und tragen schon im Namen das Brandzeichen des Rassismus,<sup>18</sup> der sie auch zu Trödlern, Hehlern, Spekulanten und Geldverleihern berufen hat, die sich mit Schacher und Wucher befassen,<sup>19</sup> einer Profession, die sie habituell und physiognomisch zur Schau tragen, den Blick „unruhig und lauernd“, „durchtriebene Schelm(e)“ von „kriechende(m) Wesen“, gleichzeitig „unterwürfig“ und „zudringlich“, ihr „Gauerngeschäft“ „mit großen Bücklingen“ in „anschmie-gende Freundlichkeit“ kleidend, im Ausdruck „zu schlau, um schön zu sein“, in ihrer Sprache einen „östliche(n) Hauch“, jedenfalls keine „höhere Grammatik“, gelegentlich mit attraktiven Frauen und einer hübschen Tochter mit einer „nur sehr wenig gebogenen Nase“.

Diese Figuren sind keine Metaphern, sondern Stereotype. Ihre Logik ist keine der Kritik, sondern der Apologie. Indem ihnen die Laster des Kapitalismus

aufgebürdet werden, bleibt dieser als System der Tugend zurück. Mitmal resultieren seine Verwerfungen nicht aus den eigenen strukturellen Bedingungen, sondern sollen ihm genaugenommen fremd sein, Folge tückischer Infiltration von Interessen und Verhaltensweisen, die nicht kapitalistischer Ökonomie, sondern jüdischer Rasse entsprängen.

Nicht, daß die Vertreter des ehrenwerten Kapitalismus mit Geld nichts zu tun haben wollten. Freytags königlicher Kaufmann heißt sinnig Schröter, ein Mann von echtem Schrot und Korn, so redlich und tugendhaft wie eine Münze, bei der Gesamtgewicht, auch Schrot genannt, und Feingewicht, sprich Korn, im rechten Verhältnis stehen. Sein Geld ist Mittler zwischen den Bedürfnissen der Bürger und „den tausend guten Erzeugnissen der Fremde“. Sein Kontrahent hingegen macht „Geldgeschäfte“, sein Handel vermittelt nicht, sondern sinnt auf Zinsen, er fragt nicht danach, ob sein „eigener Vorteil durch Verluste anderer erkaufte wird“, ein „Wucherer“, der auch vor einer „Schurkerei“ nicht zurückschreckt. Daß er Ehrenthal heißen muß, ist bei solch niedriger Gesinnung gewiß.<sup>20</sup>

Es gibt mehr als diese Konstellation, was an die Dramaturgie von William Shakespeares *Kaufmann von Venedig* erinnert. Wenn Ehrenthals sterbender Sohn nach seinem Vater verlangt und dieser angesichts eines drohenden finanziellen Verlustes ausruft: „Ich kann nicht kommen zu meinem Sohn, ich habe jetzt Sorge um mein Geld“, so ist das „a passion so confused“ wie Shylocks, als seine Tochter ihm mit Geld und Edelsteinen durchbrennt und er durch die Straßen irrt und lamentiert: „My daughter! O my ducats! O my daughter“.<sup>21</sup> Und die bedingungslose Kapitulation der Frau und reichen Erbin vermischt angesichts der gelungenen Entlastung der Geldbeziehungen bei Shakespeare nicht minder freudig und obszön Gewinn mit Liebe als bei Freytag. Dabei zeigt Portia, als sie sich Bassanio hingibt, immerhin noch Haltung und schließt mit ihm nachgerade einen Unterwerfungsvertrag. Sabine Schröter hingegen tritt Anton Wohlfahrt ungleich schamloser gegenüber, will sich ihm ganz entblößen, also Einsicht in ihre Geschäftsbücher gewähren und lockt „mit zitternder Stimme“: „Kommen Sie doch, sehn Sie mein Soll und Haben an“.<sup>22</sup>

Viel entscheidender als solch dramaturgische Parallelität aber ist die Haltung, aus der heraus beide Texte geschrieben sein sollen. Heißt es von Freytag noch, er sei ein antisemitischer Autor wider Willen gewesen, so wird Shakespeare zugute gehalten, „besonders gehässig gezeichnete Züge Shylocks“ seien lediglich eine „Konzession des Dichters an sein antisemitisches Publikum“.<sup>23</sup> Soll es sich bei Freytag nicht um empirische, sondern um metaphorische Juden handeln, so ist von Shylock gesagt worden, er sei „strikt funktional“ und

also nicht rassistisch angelegt.<sup>24</sup> Klar sei, „daß Shylock nach dem Sinn der ihm zugeteilten Rolle durchaus kein Jude zu sein brauchte“.<sup>25</sup> Solcher Sinn liege, darin sind zahllose Interpreten sich einig, in der Konfrontation landadeliger, merkantiler, seehändlerischer Sphären mit der Geldwirtschaft. Ihre Lektüre verhält sich indessen naiv gegenüber der Figur Shylocks und bestätigt sie eher in ihrer Funktion, als sie transparent zu machen.

Tatsächlich steht das gesamte Stück auch ohne Shylock unter den Auspizien des Geldes. Schon die erste Szene macht dies mehrfach deutlich. Ein melancholisch ernster venezianischer Kaufmann, Antonio, tritt mit seinen Freunden Solanio und Salerio auf, die versuchen, ihn fröhlich zu stimmen. Doch haben sie wenig Zeit und empfehlen sich bald, weil Geschäfte sie rufen. Antonio hat dafür durchaus Verständnis und versichert Salerio, er bleibe ihm gleichwohl lieb und teuer, wozu er nur ein Wort, „dear“, benötigt, das emotionale und ökonomische Konnotationen glücklich vereint.<sup>26</sup>

Einen hinzutretenden Verwandten Antonios, Bassanio, bewegen ebenfalls Geschäfte. Zur Finanzierung seines aufwendigen Lebensstils hat er sich schon mehrfach Geld von Antonio, dem er sich freundschaftlich verbunden weiß, geliehen. Ihm schulde er am meisten – „in money and in love“, wie er mit semantischer Verknüpfung der zentralen Kategorien wirtschaftlicher und gefühlsmäßiger Beziehungen bekennt und durch deren Reihenfolge gleichzeitig ihre Wertigkeit bestimmt. Die ist, wie sich sofort zeigt, nicht zufällig. Bassanio will nämlich nicht etwa seine Schulden begleichen, sondern sich erneut Geld leihen, diesmal freilich für das große Geschäft, das ihn endgültig sanieren soll. Er braucht es, um im Reigen der Freier einer wohlhabenden Erbin gute Figur machen zu können, die er Antonio mit den Worten anpreist, sie sei „richly left“ und „fair“, eine Erbin, reich und schön, und so seine Wertskala noch einmal bekräftigt.<sup>27</sup>

Obwohl ihn dieser Vorschlag in Verlegenheit bringt, steht Antonio ihm aufgeschlossen gegenüber, findet es anschließend völlig in Ordnung, daß Bassanio des günstigen Windes wegen ein geplantes Abschiedsfest für seine Freunde absagt und gleich in See sticht und ermahnt ihn eindringlich, die Sache besonnen anzugehen, indem er dem scheidenden Freund nachruft: „Slubber not business“ – „Verdirb nicht ... dein Geschäft“ ...<sup>28</sup>

Dazu besteht auch aller Grund. Denn Bassanio ist ihn nicht um ein Taschengeld angegangen, sondern um dreitausend Dukaten. Soviel hat Antonio gar nicht flüssig gehabt, weswegen sie anderweitig für drei Monate als Kredit aufgenommen werden müssen, für den Antonio als Bürge eintritt. Zu dieser Zeit verdienen in Venedig hochqualifizierte Arbeiter wie Schiffsbaumeister oder Geschützgießer etwas über hundert Dukaten im Jahr, die große Bruder-

schaft Scuola di San Rocco gibt jährlich vierhundertundfünfzig Dukaten für Prozessionen und sechshundertundfünfzig Dukaten für Almosen aus und die Republik zahlt jedes Jahr für die Nutzung der Insel Zakyntos eintausend-fünfhundert Dukaten. Von den Geschäften eines jungen Edelmanns wird erzählt: „Mit 2.000 Dukaten und etwas Seidenwaren machte er sich im April 1561 nach Alexandrien auf, wo er einen Monat später eintraf. Er begab sich nach Kairo, kaufte etwas Pfeffer und begann auf eine Karawane zu warten ... Er wartete einen Monat, vertrieb sich die Zeit ..., aber die Karawane blieb aus. Da die Pfefferpreise weiter stiegen und sein Schiff sich auf die Heimreise begab, kaufte ... (er noch) Nelken und Ingwer und fuhr nach Venedig zurück, wo er im Oktober ankam und seine Gewürze mit einem Gewinn von 266 Dukaten verkaufte“.<sup>29</sup>

Das ist, im Vergleich zu dem Coup Bassanios, nicht eben ein glänzendes Geschäft gewesen, immerhin aber eine von Muße durchsetzte Unternehmung, von der sich annähernd sieben Monate gut leben ließ und die auch noch Gewinn abwarf – finanziert mit weniger als der Summe, um die Bassanio bei Antonio nachsucht. Der junge Mann plant offensichtlich eine regelrechte Geschäftsreise. Auch in Belmont, wo Portia, besagte Erbin, wohnt, geht es ums Geld. Die Lady ist von ihrem Reichtum nachgerade an die Kandarre gelegt, „curbed“, Objekt der Begierde fremder Freier, weil ihr verstorbener Vater bestimmt hat, sie solle samt ihrem Erbe dem gehören, der in einer von ihm ersonnenen Prüfung die richtige Wahl treffe. Ihre Zukunft hängt ab von einer Lotterie, bei der es gilt, sich zwischen drei Kästchen aus Gold, Silber und Blei zu entscheiden, was den Freiern allerhand Gelegenheit gibt, über diese Metalle nachzudenken – zumal auf den Kästchen auch noch drei Sinnsprüche vermerkt sind: „Wer mich erwählt, gewinnt, was mancher Mann begehrt“ auf dem goldenen, „Wer mich erwählt, bekommt so viel, als er verdient“ auf dem silbernen und „Wer mich erwählt, der gibt und wagt sein Alles dran“ auf dem bronzenen.<sup>30</sup>

Natürlich trifft es Bassanio dabei richtig, philosophiert über Wesen und Erscheinung, weist das Gold als harte Kost des Midas und das Silber als Lastenschlepper zwischen den Menschen souverän zurück, wählt das scheinbar wertlose Kästchen aus Blei, findet darin Portias Bild und das Motto „You that choose not by the view / Chance as fair, and choose as true“ und wird gerade durch diese Wahl nicht nur zum Gemahl für Portia bestimmt, sondern, wie diese sofort beredt versichert, zu deren Herrn, wodurch die vorgebliche Bescheidenheit sich umgehend als kaufmännisch kalkuliertes Wagnis („chance“) offenbart und beim Griff zum Blei sofort in Silber und Gold, das Erbe der Portia, konvertiert wird, die das auch ungeniert ausplaudert: „Myself and what is mine to you and yours / Is now converted“.<sup>31</sup>

Selbstverständlich sind die beiden (nicht zuletzt zur jahrhundertlang anhaltenden Freude der Interpreten) furchtbar verliebt. Aber ebenso selbstverständlich wird dieser Zustand im fließenden Wechsel von Gefühlsüberschwang und ökonomischem Kalkül ausgedrückt. Auch das Motto aus dem Bleikästchen endet mit der Aufforderung an Bassanio, mit einem liebevollen Kuß seinen Anspruch auf Portia geltend zu machen, to „claim her with a loving kiss“, und verbindet dabei innig Liebe, Rechtsansprüche und Besitztitel. Der damit bedachte will aber seinem Glück erst trauen, wenn Portia ihm vertragliche Form gegeben, es bestätigt, unterschrieben und ratifiziert – „confirmed, signed, ratified“ – hat, wie er angesichts der Erfüllung seiner Sehnsucht gleichwohl in der Sprache der Diplomaten und Händler formuliert, während sie ihrerseits für ihn umgehend möglichst viel bedeuten und zählen, hoch in seinem „account“ stehen will, einer gleichermaßen finanziellen wie emotionalen Größe, die sie dadurch genauer bestimmt, daß sie sich seinetwegen tausendmal schöner und zehntausendmal reicher wünscht und damit nicht nur Schönheit bilanzierbar macht, sondern auch noch deren empfohlene Relation zur Mitgift für den festhält, den sie anschließend zum „lord“ und „governor“ der ästhetischen wie materiellen Reichtümer Belmonts erklärt.<sup>32</sup>

Während sie sich unverbrüchliche Treue schwören, die der Symbolik halber in einem Ring, den Portia ihrem neuen Herrn schenkt, verdinglicht wird, haben Bassanios Begleiter Gratiano und Portias Gesellschafterin Nerissa ebenfalls zueinander gefunden, bitten, bei der Hochzeit, die sie in unbekümmerter Kontorsprache „bargain of faith“ nennen, mittun zu dürfen und schlagen auch gleich ein kleines Geschäft zwischen den Paaren vor: „the first boy for a thousand ducats“. „We are the Jasons, we have won the Fleece“, freut sich anschließend Gratiano über das glückliche Ende der Reise, deren Gewinn zwar nicht von einem Widder, sondern von zwei Schafen stammt, aber jedenfalls golden ist.<sup>33</sup> Unterdessen wandelt Lorenzo, ein weiteres Mitglied des Freundeskreises, in Venedig ebenfalls auf Freiersfüßen. Wenn sein Vorhaben auch etwas pittoresker als das Bassanios verläuft, weil er die Liebste aus dem Haus ihres Vaters entführen muß, so folgt es doch derselben Logik, auch wenn es sich von der Form her zu einem Renaissance-Slapstick entwickelt. Lorenzo versäumt den verabredeten Zeitpunkt, weil ihn Geschäfte aufgehalten haben. Als er sich dann Jessica, seiner Angebeteten, die, natürlich auch reich und schön wie Portia, auf dem Balkon auf ihn wartet, zu erkennen gibt, wirft sich diese nicht etwa ihm in die Arme, sondern ihm zunächst mit der Bemerkung, es sei der Mühe wert – ein Kästchen zu. Es ist ganz ohne Ratespiel gleich das richtige und enthält wertvolle Juwelen. Auch jetzt folgt ihm die Holde nicht etwa sofort, sondern bittet noch um etwas Geduld, weil sie noch zwei Beutel mit

Dukaten mitnehmen will, um sich für Lorenzo zu vergolden, der dieser Umsicht wegen ihre Klugheit nicht genug preisen kann.<sup>34</sup> Nach einigem Hin und Her wird Jessicas Vater auch noch gerichtlich gezwungen, dem Entführer seiner Tochter, „the gentleman / That lately stole his daughter“, die Hälfte seines Vermögens zu vermachen. Als Lorenzo von dieser Erbschaft erfährt, vergleicht er sie beglückt mit Manna, jener vom Himmel gefallenen Nahrung für das auserwählte Volk, das sich hier als Clique von durch Unternehmungsgeist sanierten elisabethanischen Adelssprösslingen entpuppt.<sup>35</sup>

So endet das Stück, wie es begonnen hat. Unermüdlich verzeichnet es die wechselseitige Verwandlung von Geld und Gefühl. Es ist daher mehr als verständlich, daß der Exponent jener Wirtschaftsweise, auf die solche Metamorphosen menschlichen Handelns zurückgehen, ernst und traurig auf die Bühne tritt: „In sooth I know not why I am so sad. / It wearies me, you say it wearies you; / But how I caught it, or came by it, / What stuff ‘tis made of, whereof it is born, / I am to learn; / And such a want-wit sadness makes of me / That I have much ado to know myself.“ („Also wirklich, ich weiß nicht, warum ich so ernst gestimmt bin; es verdrießt mich, Ihr sagt, es verdrießt Euch; doch wie ich es mir zuzog, es fand oder dazu kam, aus welchem Stoff es gemacht ist, woraus es geboren ist, muß ich (erst noch) erfahren; und solch einen Dummkopf macht diese ernste Stimmung aus mir, daß ich viel Mühe habe, mich selbst zu erkennen“).<sup>36</sup>

Zwar weiß Antonio nicht, woher seine sadness rührt, kündigt aber immerhin an, er und damit auch die Zuschauer würden es schon noch erfahren. Das Stück verspricht die Selbsterkenntnis des Kaufmanns von Venedig und einer Wirtschaftsweise in einem, in der die Menschen ihre sozialen Beziehungen durch Handel, Kauf und Verkauf über das Geld vermitteln. Antonio scheut sich nicht, das mit einer Anspielung auf ein großes Vorbild, den Tempel des Apollo in Delphi, anzukündigen, auf dessen Wand zu lesen war: Gnōthi seautón, Erkenne dich selbst.

Shakespeare hat für diesen Prozeß offensichtlich denselben Weg vorgesehen, wie ihn sein Zeitgenosse Francis Bacon für die Erkenntnis gesellschaftlicher Verhältnisse beschreibt, denen er den Spiegel vorzuhalten empfiehlt. Der politische Spiegel aber sei nichts anderes als der „status rerum et temporum“, die Verfassung der Dinge und Zeiten, mit denen und in welchen die Menschen lebten.<sup>37</sup>

Durchaus unverständlich ist es daher, wenn in der Auseinandersetzung mit der Figur des Antonio ausgerechnet dessen elementare Zweifel nicht allzu ernstgenommen werden. Zwei der ausführlicheren neueren deutschsprachigen Interpretationen schreiben sie, je nach Geschmack der Interpreten, ein-

fach nieder. Obwohl nämlich Antonio entschieden die Meinung seiner Freunde zurückweist, er mache sich wohl Sorgen um sein Geschäft oder sei gar verliebt, haben Dietrich Schwanitz und Christian Enzensberger beschlossen, ihn hierin nicht ernstzunehmen. Meint der eine, es sei doch völlig klar, daß Antonio trauere, weil sein Freund Bassanio die Bindung mit einer Frau anstrebe, so empfiehlt der andere, Antonio schlicht als Schwindler anzusehen, der sich entgegen seiner Beteuerungen sehr wohl um seine Schiffe und dem Meer anvertraute Waren sorge.<sup>38</sup>

Dabei gibt Antonio doch selbst den unüberhörbaren Hinweis, wo nach dem Grund seiner traurig-ernsten Stimmung zu suchen sei: „I hold the world but as the world ... / A stage where every man must play a part, / And mine a sad one“.<sup>39</sup> Wenn er die Welt als Bühne betrachtet, auf der jeder Mensch eine Rolle zu spielen habe und seine eben traurig sei, gibt er zwar keinen Fingerzeig für künftige Soziologen, verweist aber doch mit Nachdruck auf den gleichsam strukturellen Aspekt seiner sadness. Sie entspringt Antonios gesellschaftlicher Funktion als Repräsentant von Warentausch und Geldwirtschaft.

Deren Verfassung hat sich Shakespeare nicht ausgedacht. Das 16. Jahrhundert, an dessen Ende sein *Kaufmann von Venedig* geschrieben und verlegt wird, ist (nicht nur in England) eine Epoche materieller und geistiger Umwälzungen.<sup>40</sup> Sozialökonomisch setzen sich die Ware-Geld-Wirtschaft und an monetärem Gewinn orientiertes Denken so rasant durch, daß Clement Armstrong schon 1530 klagt: „London ist jetzt so beschaffen, daß alle Bewohner Kaufleute sind. So kann niemand darin von körperlicher Arbeit leben, um seine Nahrung zu verdienen, sondern alle denken darauf, wie einer vom andern lebt durch Borgen beim Kauf und Verkauf, und dabei sucht man sich gegenseitig in Habgier und Falschheit zu übervorteilen“.<sup>41</sup>

Daß solche Verhältnisse auf das gesamte Land ausstrahlen, verdeutlicht um wenig später die Kritik Thomas Levers. Wolle man das Verhalten der „rychemen“ kennenlernen, müsse man die „merchants of London“ betrachten: „(K)önnen sie, um ihre Bedürfnisse zu stillen und anderen zu helfen, nicht mit dem blühenden Wohlstand ihres Geschäfts zufrieden sein, anstatt mit ihren Reichtümern überall im Land Farmen angesehener Gentlemen, rechtschaffener Bauern und armer, fleißiger Landwirte zu kaufen, ja ..., nicht nur Ländereien und Güter, sondern auch Leben und Seelen von Menschen zu kaufen ...“<sup>42</sup>

Natürlich ist das übertrieben und England zu dieser Zeit im wesentlichen ohnehin Agrarland. Noch gegen Ende des Jahrhunderts leben gut drei Viertel der Bevölkerung auf dem Lande. Doch arbeiten sie zum Teil bereits für Hausindustrie und Manufakturen des Textilgewerbes. Und auch ihre Landwirtschaft dient bereits zu einem erheblichen Teil nicht der Eigenversorgung, son-



dem dem Erwerb. Vor allem aber verläuft die allgemeine Umstellung der Orientierung von Bedarf auf Gewinn nicht reibungslos, sondern wird von einer durch Geldentwertung und Preissteigerungen bestimmten Verunsicherung der wirtschaftlichen und einer Umstrukturierung der sozialen Beziehungen begleitet, die sich in einer Verschiebung der Klassenverhältnisse niederschlägt.

Die Geldentwertungen und Preissteigerungen sind zu einem Teil Resultat der von der Krone betriebenen Münzverschlechterung. In ihrem Verlauf wird allein zwischen 1543 und 1545 der Feingehalt der Silbermünzen auf ein Drittel des ursprünglichen Wertes herabgesetzt. Hinzu kommt die koloniale Ausplünderung der nichteuropäischen Welt, die mit einem gewaltigen Zufluß an Gold und Silber beginnt, den schon Zeitgenossen wie Jean Bodin mit der allgemeinen Teuerung in Verbindung bringen.<sup>43</sup>

Die mit dieser Entwicklung verbundenen Probleme werden allenthalben ausführlich diskutiert. Eine im Jahre 1581 mit den Initialen W. S. gedruckte Schrift, William Staffords *A Discourse of the common weal of this realm of England*, die in einer späteren Ausgabe sogar Shakespeare zugeschrieben werden wird, hält fest, daß die „allgemeine Teuerung ... der Hauptübelstand (sei), über den sich alle Leute am meisten beklagen“.<sup>44</sup> Ihre Ursachen und Auswirkungen werden in einem Gespräch diskutiert, an dem „Mitglieder aller Stände“ teilnehmen, „welche sich bedrückt fühlen“, „ein Edelmann, ... ein Kaufmann, ein Doktor, ein Landwirt und ein Handwerker“. Sie halten fest, daß es trotz einer Menge verfügbarer Güter „eine merkwürdige Verteuerung aller Dinge“ gibt. Zwar werden Münzverschlechterung und Edelmetalleinfuhr durchaus dafür verantwortlich gemacht, „Grundursache“ ist aber nach Meinung des Gelehrten die menschliche „Habsucht“. Die Kaufleute kommen in diesem Zusammenhang nicht gerade gut weg, weckten sie doch mit ihren Handelswaren Begehrlichkeiten und trügen durch den Import von „Flitterkram aus dem Ausland“ zum Ruin der eigenen Wirtschaft bei.

Der Doktor versucht sich anschließend gar an einer Theorie produktiver Arbeit, bei der die Kaufleute ebenfalls nicht eben glänzend abschneiden. Danach gelte es, unter den „Gewerbetreibenden“ eine „Scheidung“ vorzunehmen: „Einige von ihnen schaffen nur Geld aus dem Lande heraus; andere geben all das Geld, das sie einnehmen, wieder im Lande aus; die dritte Klasse ... aber sind diejenigen, welche Geld in das Land bringen. Zu der ersten Klasse zähle ich alle Krämer, Materialwarenhändler, Weinhändler, Kurzwarenhändler, Putzmacher und diejenigen, welche Waren verkaufen, die im Auslande produziert sind, und dafür uns unser Geld abnehmen ... Zur zweiten Klasse gehören die Schuhmacher, Schneider, Zimmerleute, Maurer, Ziegelbrenner, Schlächter, Brauer, Bäcker und Viktualienhändler aller Art, welche

ihr Einkommen im Lande selbst gewinnen und ebenda auch wieder ausgeben. Aber sie bringen uns kein Geld ins Land; deswegen müssen wir besonders die dritte Klasse begünstigen, und das sind Tuchmacher, Gerber, Mützenmacher und Kammgarnspinner, ... die einzigen, die durch ihre Geschäfte und Betriebe Geld ins Land bringen“.

In dieser Gesellschaft, in der das Wohl und Wehe der Menschen von der Frage nach gutem und schlechtem Geld bestimmt wird, alle wirtschaftlichen Aktivitäten zunehmend daran gemessen werden, wieviel Geld sie einbringen, in der die alte Oberklasse, wie der Edelmann beredt versichert, entweder ihren Lebensstandard einschränken oder sich auf gewinnbringende Formen der Landwirtschaft werfen muß, in der sich alles ums Geld dreht, muß das alte Dogma, daß Geld kein Geld zeugen dürfe, notwendig fallen. Die umfangreichen wirtschaftlichen Transaktionen verlangen nach Kredit. „Borgen und Leihen“ sind notwendig, stellt Francis Bacon nüchtern fest. Da aber nun einmal „die Menschen zu hartherzig sind, um gutwillig darzuleihen, so muß gewerbsmäßiges Geldverleihen gestattet werden“. Berücksichtige man Für und Wider, so sei „die Anzahl der Nachteile kaum vorstellbar, die sich aus der Beschränkung des Geldverleihs ergeben würden“.<sup>45</sup>

Die wirtschaftlichen Verhältnisse sind entsprechend gestaltet. Die von Thomas Gresham 1566 errichtete Börse funktioniert, Kreditwechsel sind gang und gäbe und seit 1571 ist es gesetzlich nicht mehr verboten, Zinsen bis zu zehn Prozent zu nehmen. Allerdings ist dieser Bereich des Geldverdienens doppelt belastet. Ihm hängt, trotz der Aufweichung scholastischer Prinzipien, die lange Tradition des christlichen Zinsverbots nach. Und er demonstriert wie keine Sphäre des jungen Kapitalismus sonst, daß hier Gewinn nicht aus eigener Arbeit stammt.

Andererseits bietet sich an dieser Stelle auch eine unverhoffte Chance. Der abendländische Antijudaismus erlaubt in Verbindung mit der Tatsache, daß am Geldverleih auch Juden verdienen, die Entwicklung des Stereotyps vom jüdischen Wucherer, hinter dessen Rücken die christlichen Finanziere ungehört ihren Geschäften nachgehen. Denn, faßt Fernand Braudel lakonisch zusammen, „(i)n Wirklichkeit treibt die ganze Gesellschaft Wucher, die Fürsten, die Reichen, die Kaufleute, die Demütigen und Einfachen und zu allem Überfluß die Kirche“.<sup>46</sup>

Wie gut dieser Gesellschaft die ideologische Verknüpfung von Wucher und Judentum gelungen ist, zeigen bis heute selbst kritische Stimmen. In einer umfangreichen Auseinandersetzung mit antisemitischen Mythen wird hinsichtlich des Bildes vom jüdischen Wucherer wie des Bildes vom jüdischen Kapitalisten die Auffassung vertreten, der hier zum Ausdruck kommende

Judenhaß gehe nicht zuletzt darauf zurück, daß „die Juden im späten Mittelalter eine randständige und verachtete Gruppe (gebildet hätten), ausgeschlossen von allen wesentlichen Aktivitäten der Gesellschaft bis auf diese eine: den Geldhandel“, bzw. daß den Juden „zum Lebensunterhalt nur der, den Christen durch das kirchliche Zinsverbot verschlossene, Geldverleih“ geblieben wäre.<sup>47</sup> Die Logik dieser (weit verbreiteten) Argumentation ist ebenso klar wie zu einfach. Ihr gemäß wären Juden im christlichen Abendland durch zahlreiche ökonomische, soziale und politische Verbote und Schikanen wirtschaftlich in den verpönten Bereich der Geldleihe abgedrängt und ihnen anschließend die entsprechenden Geschäfte als Ausdruck ihres Wesens angelastet und sie deswegen verfolgt worden. Dieser Zusammenhang von erzwungener Lebensweise und ideologischer Diskriminierung besticht nicht nur durch seine einfache Korrespondenz. Er harmoniert auch mit gängigen Vorstellungen von Rassismus als einer illegitimen und böswilligen Wertung von Unterschieden zwischen den Menschen.<sup>48</sup>

Demgegenüber hat František Graus darauf bestanden, es sei „völlig unrichtig, den mittelalterlichen Wucher mit den Juden gleich(zu)setz(en)“.<sup>49</sup> Vielmehr verwiesen die zahlreichen Predigten und Erzählungen der zeitgenössischen Literatur ebenso wie die kirchliche Duldung des gewerblichen Geldverleihs der Lombarden auf das weitverbreitete Phänomen des christlichen Wuchers. Außerdem fiele die Entwicklung des Stereotyps vom jüdischen Wucherer (und dessen Betonung gegenüber den Stereotypen vom jüdischen Ritualmörder, Hostienschänder oder Brunnenvergifter) ins ausgehende 14. Jahrhundert, vor allem aber ins 15. Jahrhundert und damit in eine Epoche, in der „die große Zeit des jüdischen Geldhandels“ lange vorbei gewesen sei. Doch habe nicht nur der Geldverleih durch Juden eine untergeordnete Rolle gespielt. Auch die Zinsen seien nicht gestiegen. Beides käme als mögliche Ursache für die Entstehung der ideologischen Verbindung von Juden und Wucher nicht in Betracht. Hingegen könne ein Zusammenhang zu den (von Christen betriebenen) anwachsenden Rentengeschäften vermutet werden. Die Kritik der angeblichen jüdischen Wucherer habe so gleichermaßen der Ausschaltung mißliebiger Konkurrenz wie der ideologischen Entlastung der Renten vom Vorwurf des Zinseinkommens gedient.

Der Blick auf die englischen Verhältnisse zeigt eine noch komplexere Situation. Hier nämlich sind die Juden bereits im Jahre 1290 durch eine Verfügung König Edward I. vertrieben worden.<sup>50</sup> Das hat aber nicht nur nicht zum Verschwinden der auf sie bezogenen Stereotype geführt und, wie Bernard Glassman prägnant formuliert, „anti-semitic stereotypes without Jews“<sup>51</sup> jahrhundertlang fortexistieren lassen. Es hat auch nicht verhindert, daß gerade hier

eine zukunftssträchtige Modernisierung der mittelalterlichen Beschuldigungen gegen die Juden gelingt, der mit der janusköpfigen Figur vom königlichen Kaufmann Antonio und vom Wucherer Shylock bleibender literarischer Rang verliehen wird.

Dafür sind ursächlich weder wuchernde Juden noch der Wunsch nach Ausschaltung jüdischer Konkurrenz verantwortlich. Beides gab es im England Shakespeares nicht. Was es gab, waren die massiven Auswirkungen der kapitalistischen Geldwirtschaft auf das gesamte gesellschaftliche Leben und die traditionellen Werte und Normen einerseits und eine wuchernde antisemitische Mythologie andererseits.

Wenn sie auch Quellen in ferner Vergangenheit hat, in der in England die Ritualmordlegende und die Legende vom ewigen Juden entwickelt worden sind,<sup>52</sup> so arbeiten an ihrem Erhalt und ihrer Fortentwicklung nach der Vertreibung der Juden Kirche und Literatur in Predigten, Passionsspielen, Gedichten, Erzählungen und Dramen unermüdlich weiter. Knapp hundert Jahre nach dem erzwungenen Exodus wird in Geoffrey Chaucers *Canterbury Tales* die Ritualmordlegende zum Bestandteil der nationalen Poetik wie der Weltliteratur.<sup>53</sup>

Ihr überkommenes Stereotyp vom blutrünstigen Mörder wird mit dem neuen Stereotyp vom geldgierigen Ausbeuter annähernd zur selben Zeit im Italien der Frührenaissance vor dem Hintergrund einer weit fortgeschrittenen Entwicklung der Geldwirtschaft wie eines angesichts der Pestepidemien eskalierenden Antijudaismus von Giovanni Fiorentino in seiner Novellensammlung *Il Pecorone* nachhaltig verbunden.<sup>54</sup> Ihr (oder einer von ihr inspirierten Quelle) wird Shakespeare später die wesentlichen Motive seines *Kaufmanns von Venedig* entnehmen.<sup>55</sup> Dabei gibt er der Fabel aber eine entscheidende Wendung. Sein Antisemitismus zielt nicht auf schlichte Diskreditierung. Er dient der sozialdemagogischen Entlastung der sich entfaltenden Geldwirtschaft. Einerseits erlaubt er, Kritik an deren sozialökonomischen und moralischen Auswirkungen zu formulieren. Und andererseits ermöglicht er, diese Kritik nicht dem System selbst anzulasten, sondern auf einen externen Schuldigen zu transferieren.

An den unheilvollen Auswirkungen der Geldwirtschaft auf die Beziehungen zwischen den Menschen läßt Shakespeares Szenario keinen Zweifel. Die neuen Verkehrsverhältnisse haben das überkommene Wertesystem ins Wanken gebracht. Freundschaft, Liebe, Treue lassen sich rechnen. Gute Geschäfte gehen einem Gespräch mit alten Freunden vor. Brautwerbung zielt auf Erbinnen und bedarf des Akontos, für das man notfalls einen Kredit aufnimmt. Die umworbenen Schönen wissen das zu schätzen und geizen nicht mit dem Reiz der väterlichen Dukaten, der sich harmonisch mit ihrem eigenen Liebreiz ver-

bindet. Die Helden ihrer Träume sind noch immer auf Abenteuer aus, die sie freilich nicht mehr nach Art der Ritter, sondern nach der der merchant adventurers verstehen und dabei ihren Sinn auf ein wörtlich genommenes goldenes Vlies richten. Wenn sie die Angebote aus dem elterlichen Haus entführen, so geht es dabei im schönsten Doppelsinn um Juwelenraub. Wo sie die Wahl haben, verzichten sie auf trügerische Wünsche wie auf angemessenen Verdienst und setzen, ganz wagender Kaufmann, auf den großen Gewinn. Diesen Verhältnissen fehlt nur noch der Begriff, auf den sie zu bringen wären. Auch wenn noch ein Vierteljahrtausend ins Land gehen wird, bis der junge Karl Marx (im übrigen auch in Verbindung mit der dann so genannten Judenfrage) die Konvertierbarkeit aller sozialen Belange in Geld Entfremdung nennen wird, so ist doch der Tatbestand selbst Shakespeare und seinen Zeitgenossen geläufig. Nicht von ungefähr schließt schon Thomas Mores Bericht über Utopia mit einer Kritik des Geldes: „Denn wer weiß denn nicht, daß Betrug, Diebstahl, Raub, Streit, Aufruhr, Zank, Empörung, Mord, Verrat, Giftmischerei ... mit der Abschaffung des Geldes zugleich absterben und zudem Furcht, Kummer, Sorge, Mühsal und Schlaflosigkeit im selben Augenblick wie das Geld vergehen würden?“<sup>56</sup>

Shakespeare, der nicht nur ein erfolgreicher Theaterunternehmer ist, sondern auch mit Grundbesitz, Häusern, Spekulationen und anderwärtig sein Vermögen mehrt,<sup>57</sup> ist freilich viel zu sehr damit beschäftigt, Geld zu verdienen, als daß er es hätte abschaffen wollen. Sein kritischer Blick auf die Auswüchse der Geldwirtschaft dient nicht deren Analyse, sondern sucht vielmehr nach Möglichkeiten ihrer Legitimation. Zweifellos hat dabei das ideologische Klima seiner Zeit das seine dazu beigetragen, ihn auf den rettenden Einfall zu bringen. Im Erfolg von Christopher Marlowes Stück *Der Jude von Malta* wie mit der antisemitischen Hetze gegen Roderigo Lopez, Mitglied der anglikanischen Staatskirche, aber aus einer Familie von Marranen stammend, waren mehr als deutliche Zeichen für die ideologische Marktlage gegeben.<sup>58</sup> Die aber bedient Shakespeare nicht mit einem auf schnelle Verwertung schielenden dramatischen Pasquill. Vielmehr nutzt er die Gunst der Stunde zum großen Wurf.

Der erlaubt ihm nicht nur, Kritik und Legitimation der Geldwirtschaft glücklich zu vereinen. Indem er die Person des Repräsentanten solcher Ökonomie aufspaltet in den königlichen Kaufmann Antonio und den jüdischen Wucherer Shylock, kann er das von ihm selbst aufgehäufte kritische Potential so erfolgreich umpolen, daß es sogar legitimatorische Funktion übernimmt. Im Zerrspiegel des antisemitischen Stereotyps erscheinen die geschäftigen, kalkulierenden und interessierten Handlungen der anderen Akteure mitmal in einem neuen Licht. In ihm haben sich diese über Jahrhunderte hinweg erfolg-

reich gesonnt. Mit ihm blenden sie bis heute den Blick zahlloser Interpreten, die als Analyse eben jene Verkehren anbieten, die Shakespeare ihnen als listiges Kalkül untergeschoben hat.<sup>59</sup>

Solcher Erfolg beruht vor allem darauf, daß Antonios und Shylocks Projekt als joint venture angelegt ist. Zwar gibt es viele Hinweise darauf, daß die Unternehmungen der merchant adventurers der elisabethanischen Epoche überwiegend auf eigene Rechnung und Haftung abgewickelt worden sind.<sup>60</sup> Und auf den ersten Blick scheint auch Antonio seine Geschäfte so zu betreiben. Bei genauem Hinsehen offenbaren sie jedoch eine eigenwillige doppelte Buchführung, die Lob und Tadel der Geldwirtschaft verschiedenen Partnern anschreibt und damit auf ein joint venture besonderer Art verweist, bei dem der eine Teihaber die Kosten trägt und der andere die Gewinne einstreicht: Antisemitismus.

Von ihm werden die zwischenmenschlichen Beziehungen der Akteure auf das vorteilhafteste entlastet. Schon zu Beginn des Stückes zahlt er sich aus. Antonio erwartet seinen Freund Bassanio. Der wird auch diesmal wieder bekennen müssen, daß er seine Schulden nicht zurückzahlen kann. Und er wird erneut um Geld nachsuchen. Antonio wird ihm als guter Freund aushelfen oder als guter Kaufmann die Freundschaft kündigen müssen. Sein rettender Einfall, keine Mittel flüssig zu haben, läßt ihm den Freundesdienst der Bürgerschaft, während ein anderer das anrühige Geschäft der Geldleihe übernehmen muß. So kann Antonio versichern, er und seine (freilich leere) Börse stünden dem Freund selbstverständlich zur Verfügung, seien „unlocked“, während der andere, gleichsam „shylocked“, sofort zu kalkulieren beginnt. Wo immer dessen Namengebung sonst noch anknüpfen mag: in jedem Fall ist Shylock ein mißtrauischer Heimlichtuer („shy“) und verschlossener Absperrer und Zuriegler („lock“).<sup>61</sup> Damit ist ein vielsagender Name gefunden, der sich nicht nur auf Shylocks Geldsäcke bezieht, sondern Shakespeare auch Gelegenheit für einen Seitenhieb auf die Puritaner gibt. „The typical contemporary usurer“, hat, wenn auch vereinfachend, Paul N. Siegel bemerkt, sei „the Puritan“ und „Shakespeare was depending on his audience to associate Judaism, Puritanism and usury“.<sup>62</sup> Der Kampf der Puritaner gegen die Vergnügungssucht und insbesondere das Theater mag ihn darin bestärkt haben. Zweifellos ist Shylock in dem Moment, in dem er seiner Tochter die Schlüssel anvertraut, sie ermahnt: „Lock up my doors“ und davor warnt, die aufdringliche Musik eines Maskenumzugs ins Haus dringen zu lassen oder dem gar zuzuschauen, auch die Karikatur eines puritanischen Eiferers.

Doch ist dieses Element nicht zentral, sondern seine Figur insgesamt ebenso absichtsvoll wie rassistisch als Jude konstruiert, Fremder („alien“) und Inkar-

nation des Teufels, Christenhasser von besonderem Stamm („tribe“), Unmensch („inhuman wretch“) voll wölfischer Begierden, blutgieriger, ausgehungert und reißender („wolfish, bloody, starved, and ravenous“) Wucherer.<sup>63</sup> Als solcher scheint er gegenüber Antonio der ganz andere, ist aber doch nur dessen alter ego. Er bildet weder die Realität jüdischen Lebens ab, noch spiegelt er es auch nur verzerrt wider, sondern seine Figur entspringt der Wirklichkeit des Kaufmanns und der Geldwirtschaft.

Die Melancholie der Rolle Antonios resultiert daraus, daß er sie mit Shylock teilen muß, mehr noch, daß er Shylock allererst erzeugen und für diesen Part ausstaffieren muß. Schon vor Beginn des Stückes ist er unermüdlich unterwegs gewesen, um die ideologische Botschaft von der historischen Differenz zwischen legitimem Kaufmannsgewinn und jüdischem Wucherzins zu verbreiten. Zu allem Überfluß wird dann Shylock auch noch gezwungen, diese Botschaft selbst vorzutragen und über Antonio zu verkünden: „He lends out money gratis and brings down / The rate of usance... / ... , and he rails... / On me, my bargains, and my well-won thrift, / Which he calls interest“ – daß „er Geld gratis ausleiht und den Satz der (Zins)erträge ... drückt... (U)nd er beschimpft ... mich, meine Geschäfte und meinen wohl-erworbenen Gewinn, den er (Wucher)zinsen nennt“.<sup>64</sup>

Hier, nicht im angeblich guten Ausgang des Stückes, liegt der wahre Grund dafür, daß der *Kaufmann von Venedig* als Komödie gelten kann. Die Zuschauer dürften sich in dieser Szene jedenfalls amüsiert haben – als Kaufleute mit dröhnendem Gelächter, als adlige oder bürgerliche Schuldner mit zynischem Lächeln, als kreditlose Arme mit hämischem Grinsen.

Zudem hat zur Steigerung der allgemeinen Belustigung beigetragen, wie treuherzig-hinterhältig sich Antonio als Bürge anbietet. Den Zeitgenossen im Theater dürfte klar gewesen sein, daß dies nur eine Finte sein konnte. Sie haben es in dieser Beziehung mit Walter Raleigh gehalten, der seinem Sohn den damals durchaus gängigen Ratschlag mitgibt, zur Sicherung seines Vermögens drei Hinweise zu beachten. Er müsse immer einen Überblick über seinen Besitz haben, dürfe keine Schulden machen und solle niemals als Bürge fungieren. Durch Bürgschaften hätten sich nämlich Millionen aufrechter Männer an den Bettelstab gebracht, weil sie für die Verschwendung anderer die Zeche zahlen mußten. Falls wirklich einmal ein Freund in Not gerate, könne man ihm geben, was für einen selbst entbehrlich sei. Bedränge dieser einen aber weiter, so wäre er ohnehin kein Freund.<sup>65</sup>

Der königliche Kaufmann („royal merchant“), der rechtschaffen und wagemutig sein Glück („fortune“) versucht und sein Vermögen („fortune“) mehrt, um anschließend zinslos Gelder zu verleihen und als Bürge einzutreten, ist

aber nicht nur ein gelungener Scherz. Sondern der wird auch noch auf Kosten eines Dritten gemacht. Verfährt sich doch selbst der reiche Antonio in den (freilich von ihm selbst ausgelegten) Schlingen Shylocks und demonstriert anschließend als „poor merchant“, daß die allgegenwärtige und nicht zu leugnende gesellschaftliche Kluft nicht zwischen Arm und Reich verläuft, sondern zwischen mitleidigen Christen und hartherzigen Juden. Denn noch der wohlhabendste Christ kann vor den verderblichen Anschlägen jüdischen Wuchers nicht sicher sein.<sup>66</sup>

Das ist eine unmittelbar auf die gespannte soziale Situation zielende Botschaft. Denn, so hat Christopher Hill die Lage drastisch zusammengefaßt, „(d)as Zeitalter der großen elisabethanischen und jakobitischen Literatur bewegte sich am Rande des gesellschaftlichen Zusammenbruchs“.<sup>67</sup> Er bedrückt vor allem die unteren Klassen, die durch Mißernten und Inflation vom Hunger bedroht sind und deren miserable Lage ursächlich im Begriff der Einhegungen focussiert wird.

In ihm hat schon Thomas More die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse zusammengefaßt und die Schuld an ihnen symbolisch den Schafen angelastet, „die so sanft und genügsam zu sein pflegten, jetzt aber ... so gefräßig und böse werden, daß sie sogar Menschen fressen“. Gemeint sind damit die geldgierigen Oberklassen, „hohe und niedere Adlige ... und heilige Männer, wie einige Äbte“, die allenthalben Äcker und Gemeindeland einzäunen und des profitablen Wollgeschäfts wegen in Schafweiden verwandeln, wobei die ehemaligen Pächter „vertrieben“, „enteignet“ oder „zum Verkauf gezwungen“ und auf die Straße geworfen werden.<sup>68</sup>

Auch die von William Stafford zur Klage über die Geldentwertung versammelten Ständevertreter sind sich in dieser Frage einig. Nicht nur, das wissen sie genau, daß die Unterschichten, „Arbeiter“, „Tagelöhner“ und „Dienstboten“ unter der Teuerung noch viel mehr als sie zu leiden haben. In Verbindung mit den Einhegungen, der zwangsweisen Verwandlung von Allmenden und Ackerland in Weideflächen und der dadurch verursachten Entwurzelung zahlloser Menschen entwickle sich zudem sozialer Sprengstoff, der sich ja auch schon in „wildem, unglücklichen Aufstände(n)“ entladen habe und eine wachsende Gefahr darstelle: „denn infolge dieser Einhegungen haben viele Untertanen keinen Grundbesitz, von dem sie leben könnten, wie sie ihn früher hatten, und die Gewerbe haben nicht immer alle gleichmäßig zu tun; und deshalb muß es, wenn die Bevölkerung weiter zunimmt und ihr Einkommen sich vermindert, notwendig dahin kommen, daß ein großer Teil des Volkes müßig geht und ohne Lebensunterhalt ist. Und Hungerleiden ist bitter. Deshalb müssen sie, wenn sie Mangel leiden, notgedrungen wider jene, die Überfluß haben, murren und so diese Unruhen erregen“.<sup>69</sup>



Bei Shakespeare ist viel zu viel von Schafen die Rede, als daß dies angesichts solcher Hintergründe für einen Zufall gehalten werden dürfte. Und selbst sie werden in rassistisch differenzierte Beispiele gepfercht. Bassanio, offensichtlich ein heruntergekommener Angehöriger des Hochadels, der sich bislang mit Krediten eines bürgerlichen Kaufmanns über Wasser gehalten hat und hofft, sich durch die Ehe mit einer Erbin aus dem Landadel zu sanieren, beschreibt die umworbene Schöne geradezu als Schaf, als goldenes wohlge-merkt, weil sich anscheinend ihr Vater mit Einhegungen und profitorientierter Landwirtschaft ein Vermögen erworben hat: „her sunny locks / Hang on her temples like a golden fleece“. Und selbstverständlich versteht er seine Brautwerbung nicht als Glücksritterei, sondern sieht sich, ganz wie später sein Freund Gratiano, dem ein ähnlicher deal gelingt, in der Nachfolge des antiken Helden Jason.<sup>70</sup>

Shylock hingegen muß es auf sich nehmen, den profanen Zusammenhang zwischen Schafen und Profit zu feiern. Zur Legitimation des Zinsgewinns erzählt er ein Gleichnis. Danach habe sich einst Jakob als Lohn fürs Schafehüten alle neugeborenen gescheckten Lämmer ausgebeten. Während der Brunst habe er dann „gewisse Stäbe“ vor den Schafen aufgestellt, die bewirkten, daß diese gescheckte Lämmer geworfen und ihm reichen Gewinn eingebracht hätten.<sup>71</sup> Die zuschauenden Landlords müssen das angesichts der von ihnen betriebenen Einhegungen für eine eher unsichere Methode profitabler Schafvermehrung gehalten haben. Für die „gewissen Stäbe“ hatten sie schon lange eine wirkungsvollere Verwendung gefunden. Ließen sie sich doch nicht nur vor einzelnen Schafen aufstellen, sondern hatten sich als glänzend geeignet erwiesen, Weiden für ganze Herden einzuzäunen ...

Von der neuen Ökonomie werden die alten sozialen Beziehungen drastisch verändert. Shakespeare verflucht die übernommene Fabel geschickt mit den herrschenden Verhältnissen, bedenkt sowohl die Verschiebung der Klassenstrukturen wie die Lage der Unterschichten, verweist auf die in ihnen enthaltenen Spannungen und verspricht eine einfache Kur: Antisemitismus.

Von der Verschiebung der Klassenstrukturen profitieren insbesondere drei Gruppierungen: Landadel, Juristen und Kaufleute.<sup>72</sup> Die gewinnorientiert denkenden Landadeligen verdanken ihren wachsenden Reichtum Einhegungen, zunehmendem Wollbedarf der Tuchindustrie, verstärkter Lebensmittelnachfrage der Städte und der Verschleuderung ehemaligen Kirchenlandes. Die Juristen, die an Zahl sprunghaft zunehmen, gelangen bei steigendem Prozeßaufkommen zu erhöhtem Ansehen und merklichem Wohlstand. Am engsten mit der Geldwirtschaft verbunden sind Aufstieg und Stellung der Kaufleute. Sie handeln mit allem, was sich kaufen und verkaufen läßt, Men-

schen eingeschlossen, konkurrieren unliebsame Rivalen nieder, mißachten überkommene soziale Schranken, organisieren Monopole, finanzieren die Seeräuberei und streichen nicht selten Gewinne von dreihundert bis vierhundert Prozent ein, von den märchenhaften viertausendsiebenhundert Prozent ganz zu schweigen, die Francis Drake den Teilhabern seiner erfolgreichsten Kaperfahrt zahlen kann.<sup>73</sup>

Mit dem wohlhabenden Kaufmann Antonio und der als reiche Landadelige wie wendiger Jurist eine Doppelrolle spielenden Portia stellt Shakespeare diese Gruppierungen nicht nur in den Mittelpunkt seines Dramas. Er inszeniert auch ihre Versöhnung mit den alten Oberschichten. Denen wird dabei in Gestalt ihres leicht verlotterten und stark verschuldeten jugendlichen Nachwuchses einerseits die zukunftssträchtige Verbindung mit jenen nahegelegt und andererseits mit dem nach Geld wie Blut gierenden jüdischen Wucherer Shylock ein Schuldiger für ihre aktuelle Misere präsentiert.

Vor allem Portia tut das ihre, um den heruntergekommenen Bassanio, dessen ganzer Reichtum nurmehr in seinen Adern fließt, mit der neuen Zeit zu versöhnen. Sie präsentiert sich ihm nicht nur ökonomisch als gute Partie, sondern gibt gleich auch noch das politische Bekenntnis ab, seine alten Rechte respektieren zu wollen. Dabei stellt sie sich so geschickt an, daß die Mehrzahl der Interpreten ihr perverses Kalkül bis heute für eine romantische Liebeserklärung hält. Denn, so läßt sie Bassanio wissen, am schönsten an ihrer beider Beziehung fände sie, „that her gentle spirit / Commits itself to yours to be directed, / As from her lord, her governor, her king“, „daß ihr sanfter Geist sich Eurem überantwortet, um gelenkt zu werden als von ihrem Herrn, ihrem Regenten, ihrem König“.<sup>74</sup>

Nach diesem Suprematseid, wie man ihn sich nicht rückhaltloser wünschen kann, geht Portia entschlossen noch einen Schritt weiter. Sie schlüpft in die Rolle eines Anwalts, in der sie die Anhänger feudaler Vorrechte mit den Vorteilen des Rechtsstaats vertraut machen und Adel wie Kaufmannschaft die Standessolidarität der Juristen demonstrieren kann. Mit virtuoser Mißachtung prozessualer Bestimmungen – zutiefst parteiisch, eine sittenwidrige Klage zulassend, deren Grundlage für gültig erklärend und diesen Spruch umgehend in sein Gegenteil verwandelnd – manipuliert sie nicht nur das Recht, sondern verwandelt auch noch den Zivilprozeß gegen Antonio in einen Strafprozeß gegen Shylock, politische Justiz zur Freude der gespielten Venezianer wie der zuschauenden Engländer. Am Ende ist Shylock enteignet, sein Vermögen verteilt und die Bühne judenfrei.

Doch werden über das Opfer Shylock nicht nur die herrschenden Klassen begünstigt und vereint. Es vermittelt ihnen auch die Zuneigung der Unter-

schichten. Dieses Thema ist Shakespeare sichtlich unangenehm. Er erspart daher sich und dem Publikum zusammengerottete Bauern oder arbeitslose Bettler. Statt ihrer läßt er einen unterhaltsamen Clown auftreten.

Der erfüllt ganz nebenbei auch noch die Funktion eines Menetekels, warnt er doch alle, die die Zeichen der Zeit mißachten, schon durch seinen Namen mit spaßigem Ernst vor den Folgen. Launzelot Gobbo ist nicht nur Diener, sondern darin auch vom Ritter der Tafelrunde zum niedergedrückten, buckligen Untergebenen geworden, wie sein traditionsreicher englischer Vornamen und sein lautmalerscher italienischer Nachnamen bezeugen. Darüber hinaus parodiert er die unsicheren sozialen Verhältnisse, in der Männer aus dem einfachen Volk ihre Söhne nicht erkennen und beflissen master und gentleman nennen und Söhne aus den Unterschichten sich zum Entsetzen der Väter als gentlemen präsentieren.<sup>75</sup>

Vor allem aber ist Launzelot Diener bei Shylock. Das nützt er, um an alte antijudaistische Vorurteile zu erinnern: „the Jew is the very devil incarnation“. Witzig vorgetragen, (denn er verfängt sich mehrfach und auch hier in den Netzen der Sprache und verballhornt die geläufige Wendung vom Teufel in Menschengestalt, „devil incarnate“), ist das doch ernst gemeint. Um wenig später nämlich verbindet er das so mobilisierte Stereotyp mit der Not der Armen. Die Zuschauer wissen, worum es geht, wenn er vom Hunger spricht, den sie freilich ohne weiteren Hinweis auf Einhegungen und Inflation, Mißernten und Arbeitslosigkeit geschoben hätten. Launzelot aber verhungert im Dienst des Juden: „My master ‘s a very Jew ... I am famished in his service“.

Ehe es zum Schlimmsten kommt, Launzelot verscheidet oder rebelliert, entspringt der rassistischen Neuordnung der Klassenfrage glückliche Rettung. Er verläßt Shylock und tritt in die Dienste Bassanios, wechselt vom Ausbeuter zum Wohltäter, der ganz gerührt ist über die Entscheidung, „(t)o leave a rich Jew’s service to become / The follower of so poor a gentleman“ und sie umgehend mit einer reich betreten Livree belohnt. Die Konstruktion Shylocks aus dem Geiste Antonios absorbiert so Entfremdung gleich mehrfach. Sie entlastet das aus Geld und Liebe gewobene Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen vom Ruch des Interesses. Und sie erlaubt den nach Klassen geschiedenen gesellschaftlichen Individuen die Imagination von Gemeinschaft. Der Dialog der sie besiegelt, ist in seiner ideologischen Einfalt der Wunschtraum aller herrschenden Klassen:<sup>76</sup>

„BASSANIO: ... was wollt Ihr?

LAUNCELOT: Euch dienen, Herr ...

BASSANIO: ... dein Gesuch ist bewilligt.“

# Das Zigeuner-Gen

## *Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus*

Im Sommer des Jahres 1944 werden jene Sinti und Roma, die die Torturen des Lagerdaseins bis dahin überlebt haben, in den Gaskammern von Auschwitz ermordet.<sup>1</sup> Jahrzehnte später erinnert Fania Fénelon an diese Aktion. Sie hat in Auschwitz einem aus internierten Frauen gebildeten Orchester angehört, das den Schergen des Faschismus den Alltag der Vernichtung musikalisch auflockern mußte. In ihren Aufzeichnungen jener Zeit ist auch eine Episode festgehalten, die sich kurz nach der Liquidierung des sogenannten Zigeunerlagers ereignet hat. Mitten in der Nacht werden Frauen von einem betrunkenen SS-Mann geweckt, der von ihnen verlangt, ihm aufzuspielen: „Was er hören wolle? Schlager und Zigeunermusik ... (Zum) Glück ist er im Rausch nicht tobsüchtig, sondern sentimental ... Lily spielt ihm mit ihrer Geige sehnsüchtige Zigeunerweisen ins Ohr, er weint dicke Tränen“.<sup>2</sup>

Es mag keinen Ort geben, an dem sich die rassistische Chimäre aus Einfühlung und Ausgrenzung perverser gezeigt hätte. Und doch begleitet sie die Geschichte der Roma in Europa seit Anbeginn und über Auschwitz hinaus. Schon in den späteren vierziger Jahren kann in Deutschland wieder mit großem öffentlichen Erfolg gesungen werden: „Du schwarzer Zigeuner, komm, spiel mir was vor!“

Im Januar 1956 behauptet ein berichtigtes Urteil des Bundesgerichtshofes, die faschistische Politik gegenüber den Roma sei zu erheblichen Teilen nicht rassistisch motiviert gewesen. Vielmehr habe sie den „asozialen Eigenschaften der Zigeuner“ gegolten.<sup>3</sup> Gleichsam zur Beruhigung der Richter tönt es zur gleichen Zeit aus deutschen Lautsprechern: „Wenn ein Zigeuner weint, dann sieht man keine Tränen, weil er die Tränen mit der Geige weint“.

Während die Gerichte in den fünfziger und sechziger Jahren Wiedergutmachungsansprüche von Sinti und Roma überwiegend verneinen,<sup>4</sup> trällert Peter Alexander: „Hörst du die Zigeuner singen? Hörst du's durch die Straßen klingen? Haben alle keine neuen Kleider, pfeifen auch auf Hab und Gut. Doch sie haben leichte Herzen und Musik, Musik im Blut“.

Nachdem die Wagenburg des CDU-Staates vom Protest einer wachsenden außerparlamentarischen Opposition erschüttert worden ist und die Sicherung ihrer Bestände einer sozialliberalen Koalition überlassen muß, beeinflusst die Kritik aus den Hörsälen der Universitäten für einen kurzen historischen Moment auch die öffentliche Meinung. Die historiographischen, soziologischen

und psychoanalytischen Attacken auf die Unfähigkeit zu trauern lassen auch die Figur des Schlagerzigeuners nicht unberührt. Zwar mahnt ihn Costa Cordalis mit vertrautem Zungenschlag: „Weinen darfst du nur mit der Geige“. Doch dann fordert er ihn verständnisvoll auf: „Spiel, Zigeuner – und zeige mir dein Leid“. Mit der ihm eigenen unbekümmerten Syntax verkündet Udo Jürgens das Ende der Diskriminierung: „Spiel Zigan spiel, für deine Melodien hat man dir verziehen, daß du nicht so bist wie sie“. Peter, Sue und Marc fragen entschlossen: „Zigeuner, Zigeuner, was ist geschehen?“, vermessen die Geschichte der Verfolgung mit der unsäglichen philosophischen Alternative: „Ist es dein Schicksal, oder willst du so sein?“ und bekennen einfühlsam: „Wie es auch sein mag, ein bißchen von dir, Zigeuner, das lebt auch in mir“.

Die Frage nach der Herkunft der Legierung aus sozialer Diskriminierung und musikalischem Kitsch scheinen die Schlagersänger selbst zu beantworten. In ihrem Repertoire finden sich auch Lieder, die seit der Romantik tradiert werden. Heino verballhornt ein Gedicht Nikolaus Lenaus und besingt drei Zigeuner, die zwar arm seien, aber ein Leben voll Musik und Muße der Qual endloser Arbeitstage vorzögen. Und Cindy und Bert trotzen einer alten Volksweise die Erkenntnis ab: „Lustig ist das Zigeunerleben, faria, faria-ho, brauchen dem Kaiser kein’ Zins zu geben, faria, faria-ho ...“.<sup>5</sup>

Der Zusammenhang entfremdeter Arbeit und untertäniger Ohnmacht mit sehnsüchtigem Protest scheint offenbar. Daß er sich nach der Erziehung der Arbeiterklasse zur Sozialpartnerschaft nurmehr als Gemisch aus Vergnügen und Schwermut darstellt, sollte nicht wundern. Der Schlagerzigeuner könnte sich so als verblaßter Nachfahre einer romantischen Projektion von Freiheit präsentieren ...

Wäre da nicht Auschwitz. Rassistische Identifikation läßt sich nicht in Romantik auflösen. Sie schließt die Beschädigung dessen ein, auf den sie sich richtet – als Unterdrückung und Versklavung, als Abdrängung ins Ghetto oder Vertreibung, als Verfolgung und Vernichtung.

Die einschlägigen Wörterbücher, Enzyklopädien und Konversationslexika um die Mitte des 19. Jahrhunderts lassen daran keinen Zweifel. Unter dem Stichwort Zigeuner handeln sie ebenso von musikalischen Talenten wie vagabundierendem Gesindel, Gauern, Dieben und Betrügnern.

Pierers Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit von 1846 berichtet kurz und knapp: „Ihrem Charakter liegt Liebe zur Ungebundenheit, dabei zum Betrug, Diebstahl, Trägheit und Feigheit zu Grunde. Sie sind geschickt und gewandt, und treiben mehrere Künste, so Tanz, Musik, wo sie es oft bis zur Virtuosität bringen ... Ihre Weiber unterstützen sie besonders in der Musik und singen, schlagen Tambourin, tanzen gratiös“.<sup>6</sup>

Brockhaus Real-Enzyklopädie für die gebildeten Stände von 1848 verfährt ähnlich ambivalent: „Bei den ihrem Naturell eigenthümlichen Charakterzügen der Ungebundenheit und Trägheit scheuen sie jede Art der Beschäftigung, welche Ausdauer und geregelte Ordnung erfordert, und suchen sich lieber durch Betrug und Diebstahl zu nähren. Dennoch treiben sie ... vielfach auch leichte Gewerbe ... Insbesondere rühmt man ihre musikalische Anlage ... Sie spielen die Violine und die Maultrommel und blasen Waldhorn, Flöte und Oboe. Ihre Tanzmusik ist froh und gefühlvoll“.<sup>7</sup>

Wagners Staats- und Gesellschafts-Lexikon von 1867 weiß ebenfalls, „daß sie gern betteln und stehlen“ und behauptet: „Am liebsten arbeiten sie gar nicht“. „Sie ziehen ... herum, beschäftigen sich viel mit Tanz und Musik, worin sie ihre Kinder schon zeitig unterrichten“. Gleichzeitig wird hinsichtlich der „ersten sichern Nachrichten über das Erscheinen der Zigeuner“ eine Geschichte angeführt, die berichtet, daß der König von Persien im 5. Jahrhundert zehntausend Musiker aus Indien habe kommen lassen, um sein Volk musikalisch bei Laune zu halten. Sie „lebten bei dem Umherziehen von dem Gesange und dem Saitenspiel“ und sollen die Vorfahren der später nach Europa weitergewanderten Zigeuner gewesen sein.<sup>8</sup>

Die romantischen Elemente des Zigeunerbildes mögen zu Teilen die schmachthafte bis pathische Projektion eines Leidens an der Zivilisation gespiegelt haben. Gleichwohl ist es einem janusköpfigen Stereotyp verpflichtet, das dem Zigeuner musikalische Fluchten und Unfähigkeit zum bürgerlichen Leben in einem zuschreibt.

Die Musiker, Spielleute und Tänzerinnen sind dabei einerseits keineswegs erfunden und andererseits doch konstruiert. So zeigen etwa die Akten einer angeblichen Zigeunerverschwörung im Preußen des Jahres 1800, daß Musik und Schaustellerei den Lebenserwerb vieler der Angeklagten ausgemacht haben. Einer hat Darbietungen von Akrobaten mit Harfe und Cello untermalt, einer in ländlichen Gegenden Komödie gespielt und mit seinen Töchtern musiziert, einer hat zu Schaustellungen die Trommel geschlagen, einer sich mit Seiltanz und Musik durchgebracht.<sup>9</sup>

Das aus solchen Elementen des Alltagslebens gespeiste Zigeunerstereotyp blendet freilich alle sozialgeschichtlichen Zusammenhänge aus. Statt dessen naturalisiert es musikalische Betätigung zu einem angeblich angeborenen Talent. Dadurch wird die mißachtete und schlecht honorierte Arbeit, mit der sich die an den wirtschaftlichen Rand der Gesellschaft gedrängten wandernden Gewerbetreibenden ihren Unterhalt verdienen, in ihr Gegenteil, nämlich ein Indiz für Müßiggang und mangelnde Arbeitsbereitschaft verwandelt.

Diese Auffassung hält sich bei unterschiedlichstem ideologischen Zungenschlag bis in die Gegenwart. So vertreten Heinz Mode und Siegfried Wölffling die aparte These, die Musikalität der Zigeuner sei einerseits „ursprünglichste Volksbegabung“ und erhalte andererseits „vor dem Auditorium der Wirtsvölker infolge ihrer besonderen ... Originalität einen bestimmten Marktwert“. Die Zigeuner verkauften also genau genommen nicht eine bestimmte Leistung, sondern einfach ihre „musikalische Begabung und Fremdartigkeit“.<sup>10</sup> An die Stelle sozialkritischer Reflexion tritt die Ökonomie des zoologischen Gartens. Die Zigeuner arbeiten nicht, sondern stellen sich lediglich zur Schau. Ihre Musikalität haben sie nicht ausbilden und entwickeln müssen, sondern als natürliche Gabe empfangen. „Was immer auch sein Beruf sei“: meint Jean-Paul Clébert: „jeder Zigeuner kann Geige spielen und ohne dieses Instrument nicht leben. Die Geige ist, wie die Romantik es treffend darstellte, die Seele des Nomaden“.<sup>11</sup>

Die Romantik hat solche Kopplung unsteter Lebensweise und musikalischen Talents nicht erfunden. Sie hat sie vielmehr überliefert bekommen und gleichzeitig mit der Sehnsucht nach nicht entfremdeter Arbeit verbunden. Die aber wird nicht in sozialen Protest überführt, sondern bleibt bloßes Wetterleuchten am Horizont der sich entwickelnden Landschaften der Industrie. Zwar beklagt die Romantik deren in Armut und Luxus zerrissene Topographie. Doch liebäugelt sie nur symbolisch mit der Revolution, während sie sich praktisch von einer Entwicklung gewarnt sein läßt, die mit dem Pathos des Ballhauschwures von 1789 beginnt, doch 1871 in der Commune von Paris fast ein in bürgerlichen Augen schlimmes Ende genommen hätte. An die Stelle der Revolution der unteren Klassen setzt die Romantik deswegen die Rebellion der Zigeuner. In ihr wird Sozialkritik rassistisch gebändigt.

Keinem ist das gütiger gelungen als Prosper Mérimée mit Carmen. Ihre Figur knüpft an das Vorbild der Geschichte des Zigeunermädchens Preziosa von Miguel de Cervantes an und verdeutlicht damit eine mehr als zweihundert Jahre währende Tradition. Wie Preziosa tritt auch Carmen gelegentlich mit Gitarrenbegleitung und Tamburin als Tänzerin auf. Freilich nimmt Mérimée eine tief einschneidende Veränderung vor. Denn die Gitanella des Cervantes entpuppt sich schließlich als eine Tochter aus gutem Hause, die als Kleinkind von einer Zigeunerin entführt worden war. So steht der glücklichen Verbindung zwischen ihr und dem jungen Edelmann, der um Preziosas Willen schon bereit gewesen war, der Ehre zu entsagen, zu den Zigeunern zu gehen und ein Dieb zu werden, am Ende nichts entgegen. Carmen hingegen wird als Zigeunerin von Rasse entworfen, kann deswegen nicht aus ihrer Haut und so müssen sowohl sie wie der ihrem Zauber erlegene Don José schließlich sterben.

Die Moral dieser Geschichte ist unzweideutig. Sie erzählt von den Versuchungen der Revolte. In den bewegten Jahren zwischen den Revolutionen von 1830 und 1848 zielt ihr Verfasser auf die bürgerliche Intelligenz, die in Paris mit der Faszination der Barrikaden liebäugelt. Eugène Delacroix gibt ihr bleibende Form. Seine „Freiheit“ macht indessen Skandal, weil sie als Frau aus dem Volk interpretiert wird. Als Erkennungsmerkmal gilt hierfür dasselbe Kriterium, das Mérimée für die Zigeuner ausgibt, die er für unglaublich schmutzig erklärt.

Mérimée hat aus Delacroixs „Freiheit“ eine Zigeunerin gemacht. So hat sie Gustave Doré später gezeichnet: nicht mit der Fahne, sondern mit dem Tamburin in der erhobenen Hand. Mit ihrer Figur wird die Anfälligkeit der bürgerlichen Intelligenz für die Verlockungen der Revolution angesprochen und gleichzeitig auf den tödlichen Ausgang für jene hingewiesen, die ihnen nicht widerstehen. Freiheit, die sich nicht fügen will, erscheint als Eigenschaft einer fremden Rasse. Bürgerliche Freiheit gibt es nur im Rahmen von äußerer Ordnung und innerer Selbstbeherrschung. Ungehemmte Freiheit führt zum Untergang. Um sie zu charakterisieren, schreibt Mérimée über Carmens Volk: „Pour les gens de sa race, la liberté est tout“.<sup>12</sup> Gemeint ist, wie Carmen selbst erläutert, die Freiheit, nicht kommandiert zu werden, und zu tun, was einem gefällt, keine bürgerliche Tugend, sondern wilde Zügellosigkeit.

Der Tod Carmens und Don Josés markiert einen Weg, der in Deutschland vom Freiburger Reichsabschied von 1498, in dem die Zigeuner für vogelfrei erklärt werden, bis in die Vernichtungslager des Faschismus führt. Er verläuft vor dem Hintergrund der Instrumentalisierung eines zu Beginn des 15. Jahrhunderts nach Mitteleuropa gelangenden Volkes für sozialpolitische Zwecke der sich entwickelnden Neuzeit.

Es kommt in unruhigen Zeiten. Die Krise des Feudalismus mit ihren sozial-ökonomischen Umwälzungen, ihrem weitreichenden Hegemonieverlust, den Aufständen und Revolten in Stadt und Land und der durch die Pest vermittelten Unsicherheit und Unrast hat ein vielschichtiges Vagantentum hervorgebracht. Für die Ausbildung nationaler und territorialstaatlicher Strukturen wird es ebenso zum wachsenden Ärgernis wie für den wachsenden Bedarf nach disziplinierten Arbeitskräften.

Gleichzeitig zeigen sich die Verhältnisse durch politisch-ideologische Bedrohungen von außen wie innen destabilisiert. Die Türken erobern Konstantinopel und dringen auf den Balkan vor. In Böhmen führen die Ketzereien des Jan Hus zur nachhaltigen Verunsicherung der gerade erst vom Chisma genesenen Papstkirche.

In dieser Situation werden die fremden Abkömmlinge gleich doppelt belastet. Als heidnische Ausspäher der Christenheit dienen sie der politischen Mobilisie-



rung gegen den äußeren Feind. Als müßiggehendes und unnützes Volk dienen sie als ideologisches Drohpotential gegenüber den arbeitenden Klassen und zur Aussonderung und Stigmatisierung der entwurzelten Unterschichten.

Diese ideologische Operation gedeiht auf dem Nährboden eines neuen bürgerlichen Arbeitsethos. Dessen Entwicklung ist freilich selbst langwierig, weil es komplizierte theoretische Probleme zu lösen und nachhaltige Widerstände zu brechen gilt.<sup>13</sup>

Im Zentrum der argumentativen Schwierigkeiten steht dabei die Vermittlung von Arbeit und Armut. Antike und mittelalterliche Konzeptionen haben sich darum nicht sorgen müssen, weil sie abhängige körperliche Arbeit und ärmliche Lebensverhältnisse ohnehin für zusammengehörig gehalten haben. Noch nach der Jahrtausendwende kann Adalbero von Laon in seinem Sinngedicht für König Robert, *Carmen ad Robertem regem*, die unterschiedlichen Stände durch ihre verschiedenen Tätigkeiten, nämlich Beten, Kämpfen und Arbeiten, charakterisieren.<sup>14</sup>

Zweihundert Jahre später stehen solcher Argumentation bereits bedeutsame Alternativen gegenüber. Bei Berthold von Regensburg zeigen sie sich in einer Verallgemeinerung des Arbeitsverständnisses. Danach sollen alle Stände der Gesellschaft „an der rechten arbeit funden werden, der būman an sīnem būwe, der koufman an sīnem koufe ..., der hantwerkman an sīnem hantwerke, der ritter an sīner ritterschaft, der geistliche mensche an sīner arbeit, die im unser herre geordnet hāt“.<sup>15</sup>

Nochmals zweihundert Jahre danach hat das Bürgertum der Städte seine Vorstellung von der Arbeit ausformuliert. In einer Abhandlung über das Hauswesen, *Della Famiglia*, schreibt Leon Battista Alberti: „Es gibt nichts, was so sehr in öffentlichen und privaten Angelegenheiten schädlich und verderblich ist, wie es träge und untätige Bürger sind. Aus Müßiggang erwächst Sittenlosigkeit; aus Sittenlosigkeit Verachtung der Gesetze; die Folge von Ungehorsam gegenüber den Gesetzen ist Zusammenbruch und Vernichtung der Länder“.<sup>16</sup> Nicht nur, daß es jetzt heißt, der Mensch sei zur Arbeit geboren. Er soll auch sein ganzes Leben deren Maximen unterordnen und sich wirtschaftlich verhalten. Das gelte selbst für die Zeit, denn wer „eine Stunde nach der anderen müßig verstreichen läßt, ohne irgendeine ehrenwerte Betätigung, der ... verliert sie ... (D)ie Zeit ... gehört dem, der sie anzuwenden weiß“.

In solche Moral mischt sich indessen ein bitterer Tropfen. Zwar soll Reichtum Frucht der Arbeit sein, aber nicht für alle. Denn wer Knecht sei, arbeite zwar, jedoch nicht für sich. „Knechtschaft ist ... nichts anderes als der Herrschaft eines anderen untertan sein; über jemand herrschen ist ... nichts anderes als von dessen Arbeit den Vorteil haben“. Mit der Predigt allgemeiner Arbeit-

samkeit ist es deswegen nicht getan. Kapitalistischer Geist wehrt zwar auch der Verschwendung und dem Müßiggang der Herren. Er verlangt aber vor allem nach dem Fleiß der Knechte.

Voll feinem Gespür für den Ärger des Volkes und die Bedürfnisse der Obrigkeit antwortet Martin Luther darauf mit einem kräftigen Vergelt's Gott. „Denn das die ungleycheyt auch in der welt funden wird, das der Herr im hauß mer guetter hat denn sein knecht, und doch der knecht mer arbeyten muß denn der Herr“, ruft er seinen Schäflein zu: „Das will Gott also haben“.<sup>17</sup> Für das weltliche Leben habe er nun einmal Verschiedenheit vorgesehen. „Im Reyck Christi“ hingegen „sey es alles gleych“, wird als Trost hinzugefügt und aufmunternd gefordert: „Wer nun solches hat und weyß, das wir in Christo alle gleich sind, der gehet heym zuo seiner arbeyt mit freuden“.

Trotz solch guter Worte haben die arbeitenden Klassen diesem Appell nicht folgen wollen. Ihre Unbotmäßigkeit hat aus der vermeintlich erhabenen Position historischer Distanz und mit der bornierten Sicherheit eines weltpolitischen Erfolgs des Kapitalismus Werner Sombart zusammengefaßt und bewertet: „Es läßt sich ... ganz deutlich erkennen, daß die besitzlosen oder besitzarmen Leute jener Jahrhunderte nicht arbeiten wollten, jedenfalls nicht so arbeiten und das arbeiten wollten, wie es und was die kapitalistischen Unternehmer von ihnen verlangten. Diese ... natürliche Faulheit, Trägheit, Indolenz der großen Masse wird von allen Zeitgenossen ... mit seltsamer Übereinstimmung in allen Ländern der frühkapitalistischen Kultur festgestellt“.<sup>18</sup>

Solche Auffassung ist schon deswegen zynisch, weil sie den wachsenden Druck unterschlägt, den die sich ausbreitende Geldökonomie vor allem auf die ländlichen Unterschichten ausübt, die sich entweder nicht länger durch ihre Arbeit ernähren können oder denen ihre Lebensgrundlage gewaltsam genommen wird. Thomas Morus beschreibt diesen Prozeß in seiner „Utopia“ am Beispiel der Einhegungen. Mit ihrer Hilfe verwandeln die Feudalherren Gemeindeland in Schafweiden, um durch den Verkauf von Wolle an die expandierende Tuchindustrie ihren wachsenden Geldbedarf zu decken. Dadurch werden die Landbewohner vertrieben und auf die Straße geworfen: „was bleibt ihnen schließlich anderes übrig, als zu stehlen und – natürlich nach Recht und Gerechtigkeit – gehenkt zu werden, oder aber umherzustreunen und zu betteln, obgleich sie auch dann als Landstreicher ins Gefängnis geworfen werden, weil sie sich müßig herumtreiben?“<sup>19</sup>

Diese Entwicklung vollzieht sich mit unterschiedlicher Intensität in ganz Europa. Erst werden Menschen zwangsweise zu Vagabunden gemacht, anschließend des willentlichen Müßiggangs bezichtigt und schließlich wegen Bettelei und Landstreicherei bestraft. Deren Bekämpfung ist eine bedeutsame hoheit-

liche Aufgabe, in die sich Adel und Stadtre Regiment teilen. Über ihre Organisation schreibt die gewiß keiner antikapitalistischen Rhetorik verdächtige Frankfurter Allgemeine Zeitung in Erinnerung an den ersten Reichstag: „Auf unzähligen Groß- und Kleinveranstaltungen des Spätmittelalters, von denen Worms 1495 die prominenteste und die erste mit dem Namen ‘Reichstag’ war, lernten die Fürsten, Räte, Bürgermeister, Militärs, Kleriker, wie sie einen Verband von Menschen auf einem beschränkten Territorium am effektivsten verwalten und ausbeuten konnten“.<sup>20</sup>

Dabei zeigt die Diskussion auf den ersten Reichstagen, weshalb sich der Zigeunerbegriff als brauchbares Instrument zur Disziplinierung und Diskriminierung angeboten hat. Zum einen erfaßt er die soziale Existenz der Vaganten. Zigeuner sind nicht seßhaft und gehen keiner abhängigen Arbeit nach. Zum anderen enthält er die Chance, diese Lebensweise mit dem Makel politischer Unzuverlässigkeit zu verbinden. Zigeuner kommen aus der Fremde und spionieren für die Türken.

Diese probate Mischung müssen die versammelten Stände nicht erfinden. Sie können sie aus bereits vorhandenen Elementen zusammenbauen.<sup>21</sup> 1417 berichtet die Chronik der Stadt Magdeburg über „Zigeuner“; „swarte eislike lude“ tanzen auf dem Markt und erhalten vom Rat ein Faß Bier, ein Rind und Brot. Die Stadt Frankfurt gibt 1418 aus selbem Anlaß 4 Pfund und 4 Schilling für Brot und Fleisch aus. Um diese Zeit lagert auch in Zürich „ein sollich wunderlich volk, das hie ze landen nie mer als viel gesehen ward“. Seine Angehörigen behaupten, es „hettint si die Turgen vertriben“. 1422 bittet in Colmar ein „von den unglöeibigen vertriben“ Volk um „gnade und das almüsen“. Der Chorherr Andreas aus Regensburg notiert für das Jahr 1424 einen wandernden Stamm der „Cigäwnär“. Sie behaupten, sich auf einer Pilgerfahrt zu befinden: „Im Volk wurde jedoch gesagt, daß sie heimliche Kundschafter im Lande seien“. 1435 tanzen Zigeuner in Meiningen, bekommen auch Wein, Fleisch und Brot, werden dann aber vom Pfarrer aus der Stadt getrieben. Im selben Jahr berichtet der Dominikanermönch Hermann Cornerus aus Lübeck über eine „vagabundaque multitudo“ von „Secanos“: „Sie waren aber große Diebe ... und mehrere von ihnen sind an verschiedenen Orten ge-griffen und getötet worden“.

Aus diesen Bildern von schwarzen wunderlichen Gauklern, von Türken vertriebenen Almosenempfängern und vagabundierenden diebischen Kundschaftern entwickeln die Reichsstände binnen kurzem den für die Türken spionierenden vagierenden Zigeuner. Auf dem Reichstag von Freiburg wird er 1498 für vogelfrei erklärt und soll sich „aus den Landen Teutscher Nation thun“.<sup>22</sup> Soziale Demagogie und politische Propaganda finden sich zu einem diskrimi-

nierenden Begriff verschmolzen, dem in den folgenden Jahrhunderten noch eine infame Karriere bevorstehen wird.

Vorerst sind seine Interpreten mit der Ordnung und Vermittlung seiner politischen und sozialen Dimensionen beschäftigt. Schnell setzt sich eine Lesart durch, die zwar von Zigeunern als „häßlich durch ihre schwarze Hautfarbe“ wie als „besonders eifrig im Stehlen“ spricht und dabei ungewohntes Aussehen mit bekannten Lastern kombiniert. Gleichzeitig werden aber die Erzählungen über Herkunft und Ursachen des Herumziehens der Zigeuner als „Märchen“ angezweifelt. Sie gelten als, wie der hamburgische Kleriker und Stadt syndikus Albert Krantz 1520 formuliert, auf ihren Vorteil bedachte Menschen, „auf Wanderschaft in der Fremde geboren, dem Nichtstun ergeben, kein Vaterland kennend ... Sie wandern von Provinz zu Provinz ... (und) nehmen sowohl Männer als auch Frauen auf, die sich mit ihrer Gemeinschaft vereinigen wollen“.<sup>23</sup>

Sebastian Münster schreibt diese Auffassung 1550 fort. „Von den Zigeunern und Heyden“ heißt es, sie seien „ein ungeschaffen, schwarz, wüst und unflätig Volck, das sonderlich gern stielt“, hätten „kein Vaterland“ und zögen „müssig im Land umher“. Auch hier wird betont, daß unter ihnen Menschen verschiedener Herkunft anzutreffen seien: „Sie leben ohne Sorg, ... nehmen auch Mann und Weib in allen Ländern, die sich zu inen begeren zu schlahen“.<sup>24</sup>

1580 ist sich der Basler Theologe Christian Wurtsisen bereits sicher, daß Zigeuner, „zweifels on, nichts anders dann allerley zuosamen geloffene Boeißwichte, Dieb und Raeuber seind“.<sup>25</sup> Um wenig später glaubt Johannes Guler, an Stelle der ursprünglichen Zigeuner sei mittlerweile ein „unnützlich, oed und verlorn Buobengesindlein“ getreten, das sich „mit schmierben unterstanden ihnen gleichfoermig schwarz zuomachen“. Solche vorgetäuschte Fremdheit diene als Tarnung für „rauben und staelen“ von „boeißwicht, die nicht wercken woellen“, sondern „in allem mueßiggang, ohn einiche vorsorg“ lebten. Sie müßten daher „als unnütze burden der erden“ betrachtet werden.<sup>26</sup> Aus der ideologischen Verbindung des vaterlandslosen mit dem müßigen Gesindel sind Zigeuner hervorgegangen, die vorrangig nicht deswegen als fremd gelten, weil sie aus der Ferne kämen, sondern weil sie die Anforderungen der Neuzeit an die unteren Klassen verweigerten – abhängige Arbeit und seßhafte Untertänigkeit.

Bei der kategorialen Verschmelzung bettelnder und vagierender Bevölkerungsschichten mit einem ehemals aus legendärer Ferne zugewanderten Volk interessieren sich die Konstrukteure des Zigeunerstereotyps wenig für dessen Geschichte und Verfassung. Informationen über seine Rechtschaffenheit finden erst recht kein Interesse und werden ignoriert oder gehen unter.<sup>27</sup>

So hatte etwa die Schweytzer Chronik des Johannes Stumpf von 1538 vermeldet, die „Zyginer“ verfügten über „gold und silber“ und „bezalten ihr essen un trincken“. Von Martin Crusius war 1596 berichtet worden, die „Zyeni“ seien zwar „ärmlich bekleidet, zahlten aber dennoch den Preis für die Dinge, die ihnen gegeben wurden“. In einem Schreiben von 1616 hatte es geheißen, die „Czingaros“ stellten „Tag für Tag und Stunde um Stunde ... in schwerer Handarbeit Schmiedewerk her und strebt(en) emsig nach Nahrung und Kleidung“. Über solche Daten setzt sich die Konstruktion des Zigeuners hinweg. Ihre soziale Dimension bezieht sie aus der Lage der Bettler und Vaganten. Von den fremden Fahrenden entlehnt sie deren Verlust an Heimat, der sich einfach in Vaterlandslosigkeit verwandeln läßt. Sie „lügen, daß sie aus Ägypten stammen“, behauptet 1629 Christoph Besold von den Zigeunern: „Aber das sich die Sache anders verhält, zeigt die Erfahrung. Denn sie sind nichts anderes als eine Schar von Dieben und eine üble Ansammlung von Müßiggängern und Betrügnern aus verschiedenen, gar nicht so weit entfernten, sondern benachbarten Völkern versammelt“.<sup>28</sup> Johann Linnäus geht 1645 noch einen Schritt weiter. Er weiß von den Zigeunern, „daß sie eine Schar von Dieben und eine Meute müßiger Menschen sind, die sich aus verschiedenen Völkern, auch solchen, die unter uns ansässig sind, zusammengeschlossen hat. Mehrere nämlich, ja sogar den größten Teil derer, die (er) sah, habe (er) als Germanen erkannt“.<sup>29</sup> Ahasver Fritsch verbindet diese Konzeption schließlich mit der Idee des Gemeinwohls, das zu schützen der einzige Zweck der Obrigkeit sei, die allein „zu Nutz der Unterthanen erfunden“ worden wäre. Die „diebische Gesellschaft“ der „Zygeuner“ müsse sie deswegen bekämpfen. Denn „(e)s wird insgemein vor nicht schädlichs gehalten, als wann viel müßige und arme Leute hin und wieder vagiren, als welche der Privat-Personen Güter bestehlen, und alle ihres Glücks Hoffnung auf den Untergang des gemeinen Wesens setzen“.<sup>30</sup>

Diese Aspekte des Zigeunerbildes werden bis in das Jahrhundert der Aufklärung tradiert. Zedlers Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste hält 1749 fest, daß „die Zigeuner ein umlaufendes Volck sind, so nirgends zu Hause gehöret“. Weiter scheint ihm ausgemacht, „daß diese Zigeuner nichts anders seyn, denn ein zusammen gelauffenes böses Gesindel, so nicht Lust zu arbeiten hat, sondern von Müßiggang, Stehlen, Huren, Fressen, Sauffen, Spielen u.s.w. Profession machen will“. Und selbstverständlich schwärzten sie sich die Gesichter und verstellten ihre Sprache, „damit sie desto fremder scheinen“.<sup>31</sup>

Trotz der immer wieder kolportierten schwarzen Erscheinung der Zigeuner sind sich die Berichte über sie schließlich darin einig, daß es sich hierbei um eine Phantasmagorie der Fremdheit handle. Offenbar verwerfen sie bewußt die Chance, das Stereotyp des Zigeuners mit dem zur selben Zeit entwickelten

Stereotyp des Negers zu synchronisieren. Anknüpfungspunkte dafür hätte es gegeben. Denn zu den legendären Ursprungsländern der Zigeuner gehört von Anfang an Ägypten, des öfteren Äthiopien und gelegentlich Nubien. Vielleicht kommen sie auch aus einer Gegend „zwischen Egypten und Mohren-Land“.<sup>32</sup> Und doch werden die Zigeuner von den Mohren sorgsam geschieden und nicht wie diese zu Negern, sondern zu mutwilligen Vagabunden gemacht, was nicht nur Limnäus zu dem etymologischen Handstreich veranlaßt, der Name ‘Zigeuner’ leite sich von ‘Ziehe einher’ ab.<sup>33</sup> Selbst gegen den äußeren Anschein wird hier auf der Diskriminierung sozialen Verhaltens beharrt.

Mohren sind als Mauren geschmähte wie geachtete Gegner, als Kammermohren exotische Requisiten der Macht und des Wohlstands gewesen. Ihre Verwandlung in Neger ist mit der Entwicklung der modernen Sklaverei einhergegangen.<sup>34</sup> Schon für Sebastian Münster teilen die „Nigriten“ wesentliche Charakteristika der „Zygeuner“, haben keine Religion, sind unverständige Barbaren, kennen keine Regierung und wissen nicht richtig zu arbeiten. Aber sie lassen sich versklaven und als billige Arbeitskräfte vernutzen. Demgegenüber sind die Zigeuner, wie die einschlägigen Gesetzestexte nicht müde werden zu betonen, „Herren-loses Gesindel“.<sup>35</sup> Herrenlos ist in der zeitgenössischen polizeilichen Lexik die Zusammenfassung für das Fehlen von Untertänigkeit und Arbeitsamkeit, mangelt es hier doch am Dienstherrn ebenso wie am Landesherrn.

Mit der Stigmatisierung der vaterlandslosen Müßiggänger will das Zigeunerstereotyp nicht von außen kommende Fremde abwehren, sondern die eigenen Reihen von jenen säubern, die der bürgerlichen Arbeitsmoral unfähig und unwillig zu begegnen scheinen. Dabei bezieht es sich nicht auf einzelne Akte des Ungehorsams oder nachweisbare Vergehen. Es zielt vielmehr auf die Diskriminierung und Ablehnung einer Lebensweise. Behauptet wird, daß Zigeuner nicht aus Not herumziehen und stehlen, sondern aus Passion, daß sie nicht gelegentlich gegen Gesetze verstoßen, sondern außerhalb der Gesetze leben. Herrenlos zu sein wäre kein von zufälligen Anlässen hervorgerufener akzidentieller Zustand, sondern der substantielle Modus zigeunerischen Daseins. Die gesetzlichen Bestimmungen betonen denn auch immer wieder, daß Zigeuner nicht erst konkreter Delikte wegen zu verfolgen seien, sondern schon „bloß und allein um ihres verbotenen Lebens-Wandels“.<sup>36</sup> Dabei wird zwar unterstellt, daß sie sich dazu willentlich entschließen, gleichzeitig aber auch davon ausgegangen, daß sie nicht von ihm lassen können.

Solches Vorgehen findet sich beim Umgang mit der Hautfarbe wieder. Einerseits soll ihr schwarzer Teint den Zigeunern nicht notwendig anhaften. Weil sie ihn aus Gründen der Tarnung herstellten, sei auch klar, daß sie, wie Jakob

Thomasius schwadroniert, „mit Waschen, so oft ihnen beliebt, die Schwärze wieder loß werden können“.<sup>37</sup> Andererseits jedoch vermögen sie auf solche Färbung auch nicht zu verzichten.

Davon erzählt nicht nur die Literatur, wie etwa Grimmelshausen über die Landstreicherin Courasche, die sich nach einem unsteten Leben endlich unter die Zigeuner begibt, wo „diejenige Couleur“ von ihr erwartet wird, „die man des Teufels Leibfarb nennt“ und die sie durch Auftragen von „Gänseschmalz Läußsalbe“ annimmt.<sup>38</sup> Nicht anders antwortet eine bei Hildesheim als Zigeunerin aufgegriffene Frau im Verhör auf die Frage, woher die schwarze Hautfarbe der Zigeuner komme: „Sie nehmen Würtzeln und Kräuter, welche sie mit wildn gänse schmalz vermischtn und die kinder ... damit schmiern“.<sup>39</sup> Noch ehe die Diskussion der Aufklärung einen wissenschaftlichen Begriff der Rasse entwickelt hat,<sup>40</sup> zeigt das Zigeunerstereotyp wesentliche Merkmale rassistischer Argumentation. Es betreibt die Herstellung und kategoriale Fixierung einer wesensmäßigen Differenz zwischen Menschen. Dabei bedient es sich der polarisierenden Rhetorik der Ausgrenzung, die Gemeinsamkeit (Vaterland, Gemeinwesen) nicht zuletzt dadurch herzustellen oder zu festigen sucht, daß sie ein negatives Bild derer erzeugt, die zu ihr nicht fähig sein sollen oder sie gar gefährden. Bei deren Stigmatisierung bedient sie sich einer Kombination moralischer (faul) und ästhetischer (schwarz und häßlich) Argumente und versucht so, ein angeblich kulturelles Defizit mit einem visuellen Indikator zu verbinden. Und sie verschiebt die Kausalität des Andersseins aus dem Bereich äußerer Ursachen (Vertreibung, Enteignung, Not) in den des Wesens (Müßiggang als Beruf).

Dabei geht dieser Argumentation eine Differenz von Eigenem und Fremdem gerade nicht voraus, sondern resultiert vielmehr erst aus ihr. Im Zigeunerstereotyp werden schon ehemals bekannte und lange Zeit geduldete soziale Gruppierungen (Bettler, Vaganten) unter dem Diktat neuer ideologischer Vorzeichen (kapitalistischer Geist) mit dem Zeichen der Nichtzugehörigkeit (Vaterlandslosigkeit) versehen. Daß sie sich den äußeren Anschein der Fremdheit selbst auffärben müssen, signalisiert gleichzeitig Tarnung und Offenbarung. Denn je gründlicher sie ihr inneres Außenseitertum (Müßiggang) zu verbergen trachten, um so deutlicher lassen sie damit (schwarz und häßlich) hervortreten, daß sie sich ihrer ehemaligen Gemeinschaft entfremdet haben. Hinsichtlich der Fakten ganz der Tradition verhaftet, in deren Erklärung freilich schon mit den zeitgenössischen Umwelttheorien argumentierend, berichtet Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, daß die Zigeuner ihre „schwarze Farbe mehr durch Erziehung und Lebensart, als durch Geburt“ annähmen. Und er folgert: „Längst würden sie aufgehört haben, negerartig zu seyn, wenn sie

aufgehört hätten, zigeunerisch zu leben“.<sup>41</sup> Das aber sei erst der Fall, wenn „jeder Zigeuner ein Vaterland erkennen und gezwungen seyn wird, sich seiner Hände Arbeit zu nähren“.

Diese eher konventionelle Auslegung des Zigeunerstereotyps geht mit zukunftssträchtigen Überlegungen einher. Sie knüpfen an die angebliche Konstanz des Charakters der Zigeuner an, bei denen „(d)as sonderbarste ... (sei), daß weder Zeit, noch Klima, noch Beyspiele bisher auf sie ... merklichen Einfluß genommen“. Den Hauptgrund dafür sieht Grellmann darin, „(d)aß der größte Teil der Zigeuner noch ganz unbearbeitet in den Händen der rohen Natur liege, oder wenigstens kaum auf der ersten Stufe der Menschwerdung stehe“. Damit sind die Weichen für die weitere Entwicklung der Konstruktion des Zigeuners gestellt. Allenthalben arbeiten die Wissenschaften an den Grundlagen des modernen Rassismus. Grellmanns Kollege an der Universität Göttingen, Johann Friedrich Blumenbach, sammelt Schädel und stuft sie nach ihrer Schönheit ein. In seiner nachgelassenen Sammlung befinden sich auch fünf als Zigeunerschädel klassifizierte Exemplare. Carl von Linné ordnet die Menschen nach Farben. Peter Camper und Johann Caspar Lavater behaupten, mit objektiver Messung von Gesichtswinkeln und subjektiver Deutung von Physiognomien Völker und Rassen unterscheiden zu können. Immanuel Kant gliedert die Rassen nach ihrer Befähigung zum Fortschritt.<sup>42</sup>

Ist auch zu Beginn der aufgeklärten Diskussion über Menschenrassen nicht ausgemacht gewesen, ob diese grundsätzlich ungleichwertig oder einige nur widriger Umstände wegen zurückgeblieben wären, so setzt sich doch schnell die Auffassung durch, nur die weiße Rasse sei in der Lage, den Prozeß der Zivilisation dauerhaft zu befördern. Auch Kant vertritt nachdrücklich diese Vorstellung und versäumt dabei nicht, der Arbeit einen gehörigen Stellenwert zuzumessen.

Der Mensch gilt ihm als „das einzige Tier, das arbeiten muß“.<sup>43</sup> Es sei notwendig, daß er sich aus dem rohen Zustand der Natur „hervorarbeite“.<sup>44</sup> Hierzu habe er freilich seinen natürlichen „Hang zur Faulheit“<sup>45</sup> zu überwinden. Das ließe sich ohne Zwang nicht bewerkstelligen, denn „beschäftiget sein im Zwange ... nennet man arbeiten“.<sup>46</sup> Arbeit löse daher gelegentlich Sehnsüchte aus, „den Wunsch nach dem Paradiese“, wo der Mensch „in ruhiger Untätigkeit ... sein Dasein verträumen oder vertändeln“<sup>47</sup> möchte. Doch erlaube ihm die Vernunft nicht, „in den Stand der Rohigkeit ... zurück zu kehren“, sondern „treib(e) ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen“.

Auf diese Weise entwickle er sich „von den unteren Stufen der Tierheit an allmählich bis zur höchsten Stufe der Menschheit“.<sup>48</sup> Die Fähigkeit dazu aber



sei nach Rassen getrennt. Die Indianer, eine „Rasse, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, unfähig zu aller Kultur“, stünden „noch tief unter dem Neger“.<sup>49</sup> Der aber sei selbst „faul, weichlich und tändelnd“.<sup>50</sup> Nur die Weissen verfügten über „alle Anlagen zur Cultur und Civilisierung“ und seien „die einzige(n), welche immer in Vollkommenheit fortschreiten“.<sup>51</sup> Das liegt, wie Kant mutmaßt, nicht zuletzt an der unterschiedlichen Befähigung der Rassen zur Arbeit. Der schon aus Tradition arbeitsscheue und müßiggehende Zigeuner macht ihm da keine Ausnahme. „Was man eigentlich Arbeit nennen kann“, sei „an den Zigeunern unter uns“ nicht zu finden.<sup>52</sup> Sie haben „niemals einen zu ansässigen Landbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen“, sondern wären lediglich „Umtreiber“: Es bei ihnen mit einer Rasse zu tun zu haben, sei keine Frage. Dafür stehe schon ihre „indische Hautfarbe“<sup>53</sup> oder „wahre Zigeunerfarbe“.<sup>54</sup> Da sie sich nun aber seit Jahrhunderten in Europa aufgehalten und immer noch nicht arbeiten gelernt haben – „(s)ollte man da nicht schließen: daß es, außer dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren ... Trieb zur Tätigkeit ... gäbe“? Und daß eben Zigeuner „keine größeren Anlagen zur Tätigkeit“ hätten?<sup>55</sup> Damit ist die Konstruktion des Zigeuners modernisiert. Die Aufgaben der nächsten Jahrzehnte werden nurmehr darin bestehen, den so gespannten Rahmen auszufüllen und alle Facetten des Zigeunerstereotyps zu ethnisieren.<sup>56</sup> Indizien sind zusammenzutragen, mit deren Hilfe die Zigeuner auf der angeblich untersten Stufe der Menschheitsentwicklung fixiert werden, als nomadisierendes Wandervolk, untauglich zu rechter Arbeit, von kindlichem Gemüt, seinen Begierden ergeben, durch archaische mütterrechtliche Bindungen zusammengehalten, unzivilisiert in Unterkunft, Kleidung, Ernährung und Hygiene. So werden aus den Zigeunern, die ehemals schon habituell die Arbeit geflohen haben und von faulem Wesen gezeugt haben sollen, Angehörige einer primitiven Rasse gemacht. Daß deren Ursprung in Indien liege, hilft ihnen selbst angesichts der Entwicklung des arischen Mythos<sup>57</sup> nicht eben viel. Die rassistische Argumentation, die latent ohnehin immer bereit ist, die unteren Klassen des eigenen Volkes als minderwertig in die Nähe der von ihr entwickelten primitiven Rassen zu rücken, nützt die Vorteile der Kastengesellschaft und hält es für wahrscheinlich, daß die Zigeuner von den Parias abstammen.<sup>58</sup> Der Gebrauchswert dieser Argumentation liegt auf der Hand. Die Zierden aufgeklärt liberalen Denkens, Carl von Rotteck und Carl Welcker, lassen ihn in der enzyklopädischen Bibel des frühen deutschen Liberalismus, dem Staats-Lexikon, ungeniert ausplaudern. Im Artikel „Racen der Menschen“ geht es auch um deren Wertigkeit. Unstrittig sei, daß die weiße Rasse „größere intellektuelle Fähigkeiten“ besitze, „als jede andere“.<sup>59</sup> Doch solle man nicht ver-

gessen, innerhalb der Rassen zu differenzieren. Betrachte man doch nur eine „schmutzige, stumpfsinnige Menge“ von Weißen, die sich um eine „Bettelsuppe“ balge und vergleiche sie „einerseits mit einer Gesellschaft gebildeter Mitteleuropäer, andererseits mit einem der zu den besseren gezählten afrikanischen Negerstämme“. Danach sei ernsthaft zu fragen, ob man diese Weißen „nicht weit eher mit jenen Schwarzen ... in eine Classe zu reihen Grund hätte“, als mit der gehobenen Gesellschaft Europas.

Diese Überlegungen enthalten eine unverhohlene Drohung. Den Angehörigen der unteren Klassen wird bedeutet, daß eine Verweigerung fremdbestimmter Arbeit sie unweigerlich in die Nähe primitiver Völkerschaften rücke.

Das ist nicht etwa nur ein moralischer Makel. Der koloniale Rassismus hat zu diesem Zeitpunkt bereits zur Genüge deutlich gemacht, was kulturlose Rassen vom Fortschritt zu erwarten haben: Versklavung oder Ausrottung. Legitimiert worden ist dieses rabiate Vorgehen nicht zuletzt mit der Behauptung, sie seien zur Arbeit entweder nur unter Anleitung und Aufsicht oder aber überhaupt nicht fähig. Die kräftigen, aber faulen Neger müßten daher zu ihrem eigenen Vorteil zu Sklaven gemacht oder doch mindestens in patriarchalischer Abhängigkeit gehalten werden. Die unsteten, aber stolzen Indianer ließen sich hingegen überhaupt nicht an Arbeit gewöhnen und müßten deswegen untergehen.<sup>60</sup>

Die rassistische Ethik dieser Konzeption besteht auf der Alternative von abhängiger Arbeit oder Untergang. Und sie ist nicht nur für die unteren Rassen gedacht. Auch die unteren Klassen werden vor diese Wahl gestellt.

Dabei wird weder auf den Einsatz der klassischen Apparate der Macht noch auf Versuche positiver Disziplinierung verzichtet. Die workhouses, hôpitals, Zuchthäuser und alberghi dei poveri haben im Europa des 18. Jahrhunderts Hochkonjunktur.<sup>61</sup> Und allenthalben versuchen Armenschulen, Sonntagschulen und Fabriksschulen, die Kinder der Deklassierten zu heilsamer Disziplin anzuhalten.

Doch reichen solche Maßnahmen nicht hin, um der anwachsenden arbeitslosen Massen Herr zu werden. Zudem steigen die Kosten der Armenpolitik drastisch an. Schon allein, um sie zu senken, muß die bereits lange geübte Unterscheidung zwischen potentiell arbeitsfähigen Armen und zur Arbeit nicht tauglichem oder nicht willigem Gesindel weiter verschärft werden. In Hamburg etwa soll das mit der Armenordnung von 1788 so gut gelungen sein, daß sich tatsächlich das Bild der Armut verändert habe und vom alten „Stand der Armut“ aus „grundsätzlich arbeitswilligen ... Armen“ und aus „arbeits scheuen Bettlern und Vagabunden“ nur noch die erste Gruppe übriggeblieben sei.<sup>62</sup> Der angeblich verschwundene Rest ist in Wirklichkeit jedoch nur einer ideo-

logischen Operation zum Opfer gefallen. Noch nach fast hundert Jahren wird eine spätere Interpretation das nonchalant bestätigen: „Daß es in der Stadt selbstverständlich noch immer Bettler, Tagediebe und Strolche gab, braucht kaum erwähnt zu werden. Sie aber prägten nun nicht mehr das Bild der Armut. Die meisten von ihnen waren Asoziale, Bodensatz der Gesellschaft, der auch bei der besten Armenpflege nicht aufzulösen und in ein normales Arbeitsleben einzugliedern ist“.

Zur Befestigung dieser bis heute rezenten These, daß Asozialität natürlich und deswegen nicht aufzuheben sei, zeigt das Zigeunerstereotyp sich besonders geeignet. Enthält es doch schon aus Tradition die Zusammenschau arbeitsscheuer Vagabunden verdächtiger Herkunft und läßt seine aufgeklärte Version keinen Zweifel am primitiven Status derer, die ihm untergeordnet werden.

Das Wortfeld „Zigeuner“ trägt dem Rechnung, indem es unter diesen Begriff einerseits ein fremdes nomadisierendes Wandervolk faßt, andererseits „zigeunern“ und „zigeunerhaft“ als nach Art und Weise der Zigeuner lebend definiert.<sup>63</sup> Im Grimmschen Wörterbuch wird eine Vielzahl von Ableitungen und Übertragungen verzeichnet, wie zigeunerartig, Zigeunerei, Zigeunergesinde, zigeunerhaft, zigeunerisch, Zigeunerleben, zigeunermäßig, zigeunern, Zigeunerpack, Zigeunertum, Zigeunerwesen, Zigeunerwirtschaft u.a.m.<sup>64</sup>

Daß es sich dabei nicht um nachlässige alltägliche Sprechweisen oder allegorisch literarische Spielereien handelt, verdeutlicht der polizeiliche Sprachgebrauch. Unbeschadet der wissenschaftlichen Ethnisierung des Zigeunerstereotyps hält er an dessen sozialer Dimension fest.<sup>65</sup> Bis ins 20. Jahrhundert wird die Auffassung verteidigt, Zigeuner seien ohnehin nicht mehr als reinrassig zu betrachten und entweder Mischlinge oder zigeunerisch lebende Landstreicher. Eine zur Vereinheitlichung polizeilichen Vorgehens der deutschen Länder 1911 erstellte „Denkschrift über die Bekämpfung des Zigeunerwesens“ definiert als „Zigeuner ... ohne Rücksicht auf Rassen- oder Stammeszugehörigkeit alle die Personen ..., die ohne Beruf oder zum Zwecke gewerblicher, schaustellerischer oder gauklerischer Leistungen oder zum Zwecke des Handelns gewohnheitsmäßig ohne festen Wohnsitz ... umherziehen“.<sup>66</sup>

Der Doppelcharakter des Zigeunerstereotyps ist durch dessen von der Aufklärung initiierte und im 19. Jahrhundert vorangetriebene Ethnisierung manifest geworden. Er demonstriert die Dialektik rassistischer Diskriminierung. Sie legitimiert die Unterdrückung und Gängelung vorgeblich unterentwickelter Rassen durch sich edle Abkunft bescheinigende Völker. Und sie erlaubt deren selbst sozial diskriminierten Unterschichten, Vorstellungen von Höherwertigkeit und Zugehörigkeit zu entwickeln oder zu befestigen. Gleichzeitig hält sie diesen aber auch ständig mahnend vor Augen, daß ein Scheitern an den Zu-

mutungen der Klassengesellschaft ihnen gegebenenfalls nicht nur als vorübergehende Unpäßlichkeit oder unverschuldeter Schicksalsschlag ausgelegt werden könnte, sondern als Zeichen rassischer Minderwertigkeit.<sup>67</sup>

Dabei ist die modernisierte Konstruktion des Zigeuners besonders flexibel. Sie läßt die wechselseitige Verwandlung diskriminierter sozialer und rassischer Eigenschaften zu. Ihre beiden Seiten des nomadisierenden und primitiven Fremden wie des müßiggehenden und gesetzbrechenden Asozialen können je nach Bedarf stufenlos gegeneinander verschoben werden. Damit wird die in Jahrhunderten entwickelte Semantik, der gemäß sich Zigeuner sozial unangepaßt verhalten und mangelnde soziale Anpassung auf zigeunerisches Wesen schließen lasse, fortgeschrieben.

Angesichts der mutmaßlichen Vermischung von Kategorien, die für sozialwissenschaftlich und naturwissenschaftlich ausgegeben werden, kommt es dabei zu einer methodischen Irritation. Sie wird schon früh in die Hypothese überführt, daß zwar „gesellschaftliche und wirtschaftliche Momente“ einen Menschen „zum Zigeuner stempeln“, diese aber Ausdruck der Lebensweise von „Reste(n) primitiver Volkselemente ... mitten unter höher kultivierten ... Wirtsvölkern“ wären.<sup>68</sup> Diese Vermutung findet schließlich eine rassenwissenschaftliche Lösung, deren Irrsinn in der Konstruktion des Zigeuners seit je angelegt ist.

Vorgetragen wird sie von Dr. phil. Dr. med. habil. Robert Ritter, einem Arzt und Psychologen, der es während des Faschismus zum Leiter der kriminalbiologischen Forschungsstelle beim Reichsgesundheitsamt und des kriminalbiologischen Instituts im Reichskriminalpolizeiamt bringt und sich großzügiger Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft erfreut.<sup>69</sup> Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen läßt sich in drei Thesen zusammenfassen: Zigeuner seien fremdrassig; mehrheitlich handle es sich bei ihnen allerdings um Mischlinge aus Verbindungen von Zigeunern mit Angehörigen ihrer Wirtsvölker; die Zigeunermischlinge seien überwiegend asozial.<sup>70</sup> Hervorgegangen aus der Paarung von Zigeunern und erbminderwertigen Deutschen („bestenfalls mit Musikanten, Schaustellern und Hilfsarbeitern“)<sup>71</sup>, zeigten sich die Mischlingszigeuner als arbeitsscheues Lumpenproletariat, das alle „Zigeunereigenschaften“ bewahre.

Daraus, daß sich aus der Verbindung von Deutschen und Zigeunern keine rassenverbesserungen ergeben, schlußfolgert Ritter, die vorgeblich deutschen Erbteile könnten überhaupt nicht deutsch sein: „Man kann vermuten, daß sie aus dem unsteten und vagierenden Bettler-, Gauner- und Gauklertum des frühen Mittelalters hervorgegangen sind, und daß dieses wiederum seine Vorfahren in zurückgebliebenen, unsteten, primitiven Stämmen der Vergan-

genheit ... hat“.<sup>72</sup> Die wissenschaftliche Aufhebung der inneren Ambivalenz des Zigeunerstereotyps ist damit vorgezeichnet. Zigeuner sollen sich zwar rassisch durch ihre indische Herkunft von europäischen Fahrenden unterscheiden. Diese seien jenen aber insofern wieder ähnlich, als auch in Europa „gewisse Teile der Urbevölkerung seit altersher nicht jene Entwicklung mitzumachen vermochten, die die weiße Rasse in ein paar Jahrtausenden ... durchlief“. Zigeuner und nichtzigeunerische Vaganten teilten „wesentliche Merkmale“ der „Asozialen“: „Primitivität“ und „Unstetigkeit“.<sup>73</sup>

So hat das Zigeunerstereotyp auch den Zugriff des Rassenforschers überstanden. Der betont zwar zunächst die rassenanalytische Trennung von sozial zigeunerisch lebenden Gruppen unterschiedlicher völkischer Herkunft. Anschließend verwendet er aber die Rassenkategorie Zigeuner, um den Begriff der Asozialität, der sowohl Zigeuner wie zigeunerisch lebende Gruppen charakterisiere, rassistisch aufzuladen und zu einem rassenkundlichen Begriff zu machen.

Am Ende solcher Forschung steht die Vermutung, es könnten überall auf der Welt, selbst unter hoch entwickelten Völkern, Reste primitiver Stämme überlebt haben, die den Weg der Zivilisation nicht hätten beschreiten können, weil ein ihnen gemeinsames „Asozialengen“ sie daran gehindert habe.<sup>74</sup> Dem zeitweiligen Berater der Bundesregierung in Zigeunerfragen, Medizinaldirektor Prof. Dr. Herman Arnold, Anhänger, Verteidiger und Verwalter des Ritterischen Erbes, ist es schließlich vergönnt, diese Hypothese zu veröffentlichen.<sup>75</sup> 1961 erscheint im Journal of the Gypsy Lore Society sein Aufsatz „The Gypsy Gene“ – „Das Zigeuner-Gen“.

In ihm wird die These entwickelt, es müsse am Ausgang der Steinzeit eine genetische Revolution gegeben haben, die die Menschen anschließend zu rasantem Fortschritt befähigte. An kleinen Gruppen sei diese Entwicklung jedoch allenthalben vorbeigegangen, so daß sich ihre genetische Anlage zum nichtseßhaften Nomadenleben erhalten habe. So sei es den indischen Zigeunern später möglich gewesen, überall auf der Welt auf genetisch verwandte Menschen zu treffen und sich unter Bewahrung ihrer primitiven Eigenheiten fortzupflanzen: „Wenn diese Bemerkungen über nomadische Gruppen, die nach Art der Zigeuner leben, zutreffen, dann wird die Natur des Zigeuners wesentlich durch ein erbliches Merkmal bestimmt, welches festlegt, ob sich jemand zigeunerisch verhält oder nicht. Jede Person mit diesem psychischen Kennzeichen müßte entsprechend als Zigeuner betrachtet werden. Der äußerliche rassische Typus wäre kaum von Bedeutung“.<sup>76</sup>

Das Zigeuner-Gen ist die ultima ratio des Zigeunerstereotyps: Mit ihm wird in den somatischen Kategorien des wissenschaftlichen Rassismus ein Jahr-

hunderte hindurch betriebenes rassistisches Kalkül systematisiert. Es hat von Anfang an auf der Addition von Fremdheit und gesellschaftlicher Aussonderung bestanden. Die Opfer der sozialen Entwicklung sind dadurch zu Fremdkörpern innerhalb des Zivilisationsprozesses erklärt worden. Die Kosten des Fortschritts werden nicht bilanziert, sondern auf das Konto naturgegebener Unfähigkeit abgebucht.

# Die sozialistischen Eugeniker

## *Rassenhygiene als Utopie*

Der Skandal hätte vorhergesehen werden können. Die Uraufführung von Gerhart Hauptmanns Drama *Vor Sonnenaufgang* war eben an jene Stelle gelangt, zu der es in einer Spielanleitung des Autors hieß: „Eine Tür geht draußen, man hört einige Augenblicke deutlich das Wimmern der Wöchnerin“.<sup>1</sup> Zwar hatte die Regie diese Passage gestrichen. Die Erwartungshaltung des Publikums aber war durch die Diskussionen im Vorfeld der Inszenierung stark genug gewesen, um es diese unerhörten Laute trotzdem wahrnehmen zu lassen. Schon am Abend der Aufführung würde ein Kritiker im Berliner Börsen-Courier vom 20. Oktober 1889 über die im ganzen Stück unsichtbar und dank der Zensur auch stumm bleibende Kreisende schreiben, „die man hinter der Scene in Geburtswehen förmlich seufzen hörte“.<sup>2</sup>

Einer der Zuschauer, der Arzt und Geburtshelfer Isidor Castan, hatte sich auf diesen Augenblick besonders vorbereitet. Seine Empörung über das Stück muß ohnehin gewaltig gewesen sein. Schon am Ende des zweiten Aktes soll er angeblich lauthals gerufen haben: „Ist man hier im Theater oder im Bordell?“ Im fünften Akt, als er auf Grund seiner Lektüre des Stückes das Wimmern einer Wöchnerin erwartete, schritt er zur Tat, zog eine zu diesem Zweck mitgebrachte Geburtszange hervor und hob sie demonstrativ empor. Im Publikum brach ein Tumult los und das Stück konnte nur mühsam zu Ende gebracht werden.

Darüber ging die Auseinandersetzung um die Hauptfigur des Dramas, den sozialistischen Eugeniker Alfred Loth, weiter. Schon zwei Monate zuvor hatte Johannes Schlaf sie enthusiastisch gewürdigt. Für ihn stand mit ihr „(e)ine reifgewordene, in Fleisch und Blut übergegangene Idee und Weltanschauung ... rund, fertig und kerngesund da“.<sup>3</sup> Demgegenüber empfand eine ganze Reihe von Kritikern unterschiedlichster politischer Couleur Loths Handeln als dogmatische Prinzipienreiterei und utopischen Fanatismus und arbeitete damit der späteren Hauptmannphilologie vor, die sich bis in jüngste Zeit in der Behauptung ergeht, es handle sich bei Loth um die „geniale Vorwegnahme eines Menschentyps ..., dessen Jünger zur politischen Linken wie zur Rechten in unserem Jahrhundert ... ganze Länder verwüstet haben: Loth ist ... der Typ des schmallippig-selbstgerechten Parteitheoretikers und Menschheitsbeglückers, der im Dienste einer Ideologie über Leichen geht“.<sup>4</sup>

Alfred Loth ist Redakteur einer Arbeiterzeitung und sozialdemokratischer Reichstagskandidat. Für einige Zeit hat er sich in Amerika aufgehalten, um

das Leben der utopischen Gemeinden der Ikarier zu studieren und eine sozialistische Kolonie zu gründen. Deswegen hat man ihn nach seiner Rückkehr angeklagt und unter dem Sozialistengesetz zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt.

Jetzt taucht er in einem schlesischen Dorf auf, um die Lage der dortigen Bergleute zu untersuchen. Hier lernt er Helene Krause kennen, der er seine Prinzipien sozialer Gerechtigkeit und gesunder Lebensführung erläutert. „Mein Kampf“, vertraut er ihr an, „ist ein Kampf um das Glück aller; sollte ich glücklich sein, so müßten es erst alle andern Menschen um mich herum sein; ich müßte um mich herum weder Krankheit noch Armut, weder Knechtschaft noch Gemeinheit sehen“.<sup>5</sup> Dabei vermittelt er sozialistische mit eugenischen Überzeugungen. „Meine Vorfahren“, erzählt er, „sind alle gesunde, kernige ... Menschen gewesen ... Und ... ich bin absolut fest entschlossen, die Erbschaft, die ich gemacht habe, ganz ungeschmälert auf meine Nachkommen zu bringen“.

Er verliebt sich in Helene. Sie beschließen, zusammen zu bleiben. Doch das Szenario läßt Helene aus einer degenerierten Alkoholikerfamilie stammen. Ihr Vater ist notorischer Säufer und hält sich nur noch im Wirtshaus auf. An ihrer Schwester, einer Trinkerin, zeigt sich die Macht der Vererbung. Deren erstes Kind ist im Alter von drei Jahren am Alkoholismus zu Grunde gegangen. Nun ist sie wieder schwanger. Das unterdrückte Wimmern hätte von ihr stammen sollen, deren Kind diesmal schon tot geboren wird.

Als Loth diese Hintergründe erfährt, ist er ratlos. Er fragt sich, was er tun könne: „es gibt drei Möglichkeiten! Entweder ich heirate sie, und dann ... nein, dieser Ausweg existiert überhaupt nicht. Oder – die bewußte Kugel. Na ja, dann hätte man wenigstens Ruhe. Aber nein! So weit sind wir noch nicht ... – also: leben! kämpfen! – Weiter, immer weiter“. Ein individueller Ausweg ist nicht zu sehen. So, wie Loth für das Glück aller kämpfen muß, hat er auch auf die Gesundheit der künftigen Generation zu achten. Seine Liebe wie sein Schmerz müssen zurückstehen. Er kann Helene weder zur Frau nehmen, noch darf er sich durch Freitod seiner Aufgabe entziehen. So macht er sich heimlich und ohne Abschied davon. Die zurückgelassene Helene ersticht sich aus Verzweiflung.

In der „Neuen Zeit“, dem theoretischen Organ der Sozialdemokratie, wurde Hauptmanns Stück positiv besprochen. Zwar hinterließ es nicht das Wohlgefühl eines Austernfrühstücks mit Rheinwein. Doch dafür predigte es, „was dem denkenden und fühlenden Beobachter tagtäglich die Wirklichkeit, die Natur predigen k(ö)nn(te)“. Dabei wäre vor allem die Figur Loths zu loben. Nicht nur, daß der unermüdlich für die Sache des Sozialismus kämpfte. Er



bräche auch die Beziehung zu Helene ab und käme damit einer „schwere(n) Pflicht“ nach, die ihm „(s)eine Überzeugung“ auferlegte.<sup>6</sup>

Der Rezensent hieß Ferdinand Simon. Er war ein Jugendfreund Gerhart Hauptmanns, hatte in Breslau die Schule besucht und 1883 in Jena bei Ernst Haeckel promoviert. Anschließend studierte er in Zürich Medizin und ließ sich später als Arzt in der Schweiz nieder. 1891 wurde er durch die Heirat mit Frieda Bebel Schwiegersohn eines prominenten Mitglieds der deutschen Sozialdemokratie. 1912 starb er an einer Blutvergiftung. Seinen Nachruf in der „Neuen Zeit“ verfaßte Heinrich Lux.<sup>7</sup> Er war 1883 zum Studium nach Breslau gekommen und hatte Kontakt zu einem Freundeskreis gefunden, dem neben Ferdinand Simon auch Gerhart Hauptmann angehörte. „Was diesen Kreis zusammenschweißte“, so berichtete er aus der Erinnerung, „war der ... Zusammenschluß ... (sc. zur) praktischen Verwirklichung des Sozialismus“.<sup>8</sup>

Zu diesem Zweck gründeten die Mitglieder eine Gesellschaft Pacific, die eine sozialistische Kolonie in Amerika ins Leben rufen sollte. Der Plan, der von den utopischen Ideen Etienne Cabets beeinflusst war, scheiterte, hatte aber ein gerichtliches Nachspiel, in dessen Verlauf Lux wegen Geheimbündelei zu einem Jahr Gefängnis verurteilt wurde. Als er später die Ideen Cabets für die „Internationale Bibliothek“ des Dietz-Verlages zusammenstellte, widmete er den Band „(d)en Genossen der verflorenen Gesellschaft ‘Pacific’“.<sup>9</sup> Deren Initiator, Alfred Ploetz, beschrieb er als „strahlende Reckengestalt, elastisch, kühn, verwegen bis zur letzten Konsequenz“ und wies gleichzeitig darauf hin, daß Ploetz als Vorbild für „Alfred Loth in ‘Vor Sonnenaufgang’“ gedient hätte.<sup>10</sup>

Der, dem so geschmeichelt wurde, hatte zwar an der Figur Loths „manches übertrieben“ gefunden und war der Meinung gewesen, sie sei im Vergleich zu ihm und seinen Konflikten zu „einfach“ gezeichnet. Doch zeigte er sich insgesamt begeistert von dem Stück, in dem klar herausgearbeitet würde, „daß die() Vervollkommnung der Geister nicht nur von ökonomischen und sozialen Faktoren abhängt, sondern ... besonders auch von der geschlechtlichen Zuchtwahl“.<sup>11</sup> Die damit angesprochene Problematik sollte Hauptmann später auf die handliche Formel „Marx und Darwin“ bringen. Ploetz selbst formulierte sie als Frage nach der Vereinbarkeit von „Rassentüchtigkeit und Sozialismus“.<sup>12</sup>

Sie entsprang durchaus obskuren Quellen. Denn ehe Ploetz sich in der 1883 gegründeten Gesellschaft ‘Pacific’ der sozialen Frage widmete, hatte er zusammen mit Carl und Gerhart Hauptmann einen pangermanischen Jünglingsbund zur Ertüchtigung der Rasse ins Leben gerufen, dessen ideologische Leitfiguren nicht Marx und Darwin, sondern Felix Dahn und Ernst Haeckel hießen.<sup>13</sup> Trotzdem wäre es verkürzt, die Problemstellung so zu entwirren, wie

es das Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie in einem Gedenkartikel zum Tode seines Gründers und Herausgebers versuchte: Ploetz hätte schnell bemerkt, „daß nur da, wo geistig gesunde und begabte Elemente eine Gesellschaft tragen, auch ein gesunder Sozialismus gedeihen k(ö)nn(te)“. Daher hätte er nach Nationalökonomie und Soziologie Medizin und Rassenkunde studiert und eine „Synthese zwischen den sozialistischen und rassenhygienischen Forderungen ... vollz(og)en“, die ihn schließlich „der Fahne Adolf Hitlers ... folgen“ und der „Partei bei(treten)“ ließ.<sup>14</sup>

Zwar hatte Ploetz nach der Machtübergabe an die deutschen Faschisten prompt mit einer „Ergebenheitsadresse an Hitler“<sup>15</sup> reagiert. Trotzdem war jenes dumpfe ideologische Gemisch aus Chauvinismus, Idiosynkrasie und Demagogie, das sich Nationalsozialismus nannte, nicht notwendig die ultima ratio des Versuchs, Sozialismus und Eugenik zu vermitteln.

Einige Mitglieder des Breslauer Freundeskreis um die Gesellschaft ‘Pacific’ sahen sich mit ihrer Begeisterung für die Rassenhygiene politisch in der Sozialdemokratie gut aufgehoben.<sup>16</sup> Dabei bekundete etwa Wolfgang Heine als preußischer Innenminister seine Überzeugung, „daß die Bestrebungen der Rassenhygiene für unsere Zukunft eine erhöhte Bedeutung gewinnen dürfte“ und Julian Marcuse kämpfte als Arzt und Sexualreformer unermüdlich für die „Erhaltung gesunden Volkstums“ und die „Züchtung unbelasteter Nachkommenschaft“.<sup>17</sup>

Damit befanden sie sich sowohl im heimischen wie im internationalen Lager der Linken in guter Gesellschaft. In England, wo eugenische Überlegungen zum ersten Mal systematisch entwickelt wurden, zählten so prominente Sozialistinnen und Sozialisten wie Beatrice und Sidney Webb, Edward Aveling oder Emma Goldman zu deren Anhängern.<sup>18</sup> In Deutschland stellte Karl Kautsky, maßgeblicher Theoretiker der Sozialdemokratie, ein Kapitel über „Rassenhygiene“ an den Schluß seiner Abhandlung über „Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft“. Dort vertrat er wie selbstverständlich die Auffassung, daß in den Gesellschaften seiner Gegenwart die „Entartung der Menschheit ... beängstigende Fortschritte“ machte. Das läge zwar einerseits an den Auswirkungen von Kapitalismus und Ausbeutung. Nicht zuletzt wirkte hier aber auch eine Tendenz, die „immer mehr die Rasse zu verschlechtern droht(e): die zunehmende Ausschaltung des Kampfes ums Dasein, die wachsende Möglichkeit auch für die Schwächlichen und Kränklichen, sich zu erhalten und fortzupflanzen“.<sup>19</sup> Dem wäre letztlich nur dadurch entgegenzuwirken, „daß alle kränklichen Individuen, die kranke Kinder zeugen könn(t)en, auf die Fortpflanzung verzichte(te)n“. Dafür bestünden in einer sozialistischen Gesellschaft die besten Voraussetzungen, würden doch dort

„die öffentliche Meinung wie das Gewissen der Eltern selbst jede Fortpflanzung eines siechen Körpers verurteilen“ und die „Zeugung eines kranken Kindes ... mit ähnlichen Augen betrachtet werden wie etwa heute noch die eines unehelichen Kindes“. Aus dieser Haltung heraus sah Kautsky mit der Verwirklichung des Sozialismus ein „neues Geschlecht“ entstehen, „stark und schön und lebensfreudig, wie die Helden der griechischen Heroenzeit“ oder „die germanischen Recken der Völkerwanderung“.

Mit dieser Perspektive hätte Ploetz keine Probleme gehabt. Allerdings figurierten die germanischen Recken bei ihm von Anfang an als Arier, die ihm „die Culturrasse par excellence“ zu sein schienen. Auch nahm er es schon früh mit dem Sozialismus nicht so genau, denn für die befürwortete „Socialreform nach socialistischen Zielen“ schien es ihm eher zweitrangig, „ob dies in mehr staatsocialistischer, christlich-socialer oder socialdemokratischer Weise erfolgt(e)“.<sup>20</sup> Seine frühen Sympathien für den Sozialismus waren von der Kenntnis seiner theoretischen Dimensionen und ideologischen Differenzen wenig getrübt. Er konnte sich gleichermaßen für Albert Schäffles „Quintessenz des Socialismus“ und für August Bebel's „Die Frau und der Sozialismus“ begeistern.<sup>21</sup> Sozialismus war für ihn letztlich die abstruse Vorstellung einer organisch gedachten menschlichen Gemeinschaft auf der biologischen Grundlage der „Rasse“, die „(u)eber und nach dem Einzelnen lebt(e)“ und deswegen „als ein Dauerlebewesen an(ge)sehen“ werden müßte.<sup>22</sup>

Der rassistische Gehalt dieser Überlegung lag darin, daß sie ein biologisch bestimmtes Schicksal über die einzelnen verhängte und die Möglichkeiten ihrer individuellen Entfaltung an deren Zuträglichkeit für das Wohlergehen einer aller Vergesellschaftung angeblich übergeordneten transhistorischen Lebensinheit band. Solches Postulat erlaubte Ploetz zwar ein changierendes Lavieren mit dem Begriff der Rasse, den er nach Systemrasse und Vitalrasse unterschied, ohne dadurch freilich die ordinären Funktionen des Rassismus auch nur halbwegs verbergen zu können.

So neigte er einerseits dazu, in die Kategorie der Vitalrasse als „Dauereinheit des menschlichen Lebens“ die gesamte Menschheit einzubeziehen, „so daß der Ausdruck ‘menschliche Rasse’ zu Recht bestehen würde“. Gleichzeitig schien ihm jedoch ausgemacht, daß diese Einheit in „Unterrassen“ zerfalle, deren „Bedeutung für die Gesamtrasse verschieden“ wäre.<sup>23</sup> Von Anfang an galt daher seinen rassenhygienischen Bemühungen nicht nur als selbstverständlich, daß „die Liebe zur Menschheit ... meist nichts weiter ... (wäre) als die Liebe zu ihrem arischen Theil“. Die Frage nach der „Vervollkommnung“ der Menschheit fiel ihm so auch mit der Frage zusammen, „(w)arum ... der Weisse vollkommener als der Neger“ wäre.<sup>24</sup> Da deren Antwort ohnehin fest-

stand, hielt er es etwa für die Entwicklung Südafrikas für erforderlich, daß den „Schwarzen ... die Grundlagen ihrer Volksvermehrung dauernd genommen“ würden, um keine „Sünde wider die Interessen der Kultur“ zu begehen und eine ungestörte „Besiedlung ... durch Weiße“ zu gewährleisten.<sup>25</sup>

Und weil es für ihn „keinem Zweifel unterl(a)g, daß die weiße Rasse die am besten beanlagte“ wäre, konnte er „brutale() Grausamkeiten“ des Kolonialismus mit dem Hinweis rechtfertigen, nicht „die humanitäre Moral“, sondern „die rassenhygienische ..., welche die Interessen des Lebens“ garantiere, müßte maßgeblich sein, wenn es darum ginge, „ein großes Land dem weißen Manne, der höheren Rasse“ zu erwerben.<sup>26</sup> Es schien Ploetz von daher selbstverständlich anzunehmen, daß „(d)ie Durchschnittstypen des Negers, Mongolen, Indianers und Weißen ... seelisch und körperlich verschieden hoch“ stünden.<sup>27</sup>

Das rassenhygienische Programm verallgemeinerte den rassistischen Gehalt dieser Logik zu einem Konzept höherwertigen und minderwertigeren Lebens. Auch wo seinen nach außen gerichteten Maximen skeptisch, reserviert oder ablehnend begegnet wurde, fanden entsprechende, auf soziale Binnendifferenzierung zielende Überlegungen Zustimmung, die über wissenschaftliche und politische Grenzen hinwegreichte. Exemplarisch zeigten das Ploetz' Ausführungen zum Verhältnis von Rasse und Gesellschaft. Er war mit Unterstützung Max Webers und Werner Sombarts Mitglied im Vorstand der neu gegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie geworden und gehörte zu den Referenten auf dem ersten Soziologentag.<sup>28</sup> Sein Vortrag enthielt allerdings kaum neue Überlegungen. Er hatte sie überwiegend wortwörtlich schon Jahre zuvor veröffentlicht.<sup>29</sup>

Zwar verwickelte sich Ploetz in der seinem Vortrag folgenden Aussprache in eine teilweise polemisch geführte Kontroverse mit Max Weber. Diese als „Kreuzverhör über das Verhältnis von aufgeklärter Humanität und Rassenwahn“<sup>30</sup> zu interpretieren, verkennt aber gründlich, daß Weber wohl den Primat der Wissenschaft gegenüber dem Vorurteil, empirischer Analyse gegenüber der Spekulation und sachlicher Argumentation gegenüber wertender Mystik betonte, dabei aber gleichzeitig einräumte, sich eine akzeptable und sinnvolle rassenhygienische Fragestellung durchaus vorstellen zu können.<sup>31</sup>

Die meisten anderen Diskussionsteilnehmer äußerten sich wesentlich undistanzierter. Der Soziologe und Propagandist der Menschenökonomie Rudolf Goldscheid warnte mit der Formel: „(D)ie Schwachen ... vergifte(te)n die höheren Schichten“ vor den Folgen sozialer Deklassierung. Der Psychologe Robert Sommer plädierte unter Beifall für einen rassenhygienischen „Standpunkt der natürlichen Aristokratie“. Der Ökonom Gerhard von Schulze-Gävernitz erging sich in den Perspektiven der „Anwendung physiologi-

scher Gesetze auf die Herstellung von Pflanzen, Tieren und Menschen“. Der liberale Reichstagsabgeordnete Heinz Potthoff erregte „(g)roße Heiterkeit“, als er die „reine Tatsachenfeststellung“ für werturteilsfrei erklärte, „volkswirtschaftlich“ wäre „die Erhaltung der Lebensuntüchtigen ein Luxus“. Der Sozialphilosoph und Soziologe Ferdinand Tönnies hielt es „unbedingt für verdienstvoll“, daß auf den Konflikt zwischen der „Tendenz der Gesellschaft, ... die Schwachen zu unterstützen“ und dem „Interesse der Rasse, ... sich zu erhalten“ hingewiesen worden wäre. Werner Sombart betonte als Versammlungsleiter die „Interessengemeinschaft“ von Soziologie und Biologie. Und die sozialdemokratische Publizistin Henriette Fürth erklärte, „die Rassenfrage“ wäre „das wichtigste soziologische Problem ... überhaupt“ und stellte sich im übrigen „auf den Standpunkt des Herrn Dr. Ploetz“.<sup>32</sup>

Dieser hatte ein organizistisches Gesellschaftsbild entworfen, in dessen Zentrum der sozialdarwinistisch aufgeladene Begriff der Rasse stand.<sup>33</sup> Er sollte die „Einheit des dauernden Lebens“ in ihrem „Kampf ums Dasein“ bezeichnen, der sowohl „innerhalb der Rasse“ als „Wettbewerb der Individuen“ wie nach außen als „Wettbewerb mit anderen Rassen“ ausgetragen würde und durch „Auslese“ geprägt wäre. „Gesellschaft“ wurde vor diesem Hintergrund als „Waffe“ im „Kampf ums Dasein“ verstanden. Die verschiedenen Formen der Vergesellschaftung wären deswegen immer rassistisch geprägt: „Ein wirtschaftlicher Betrieb z.B. ist etwas anderes bei Sizilianern als bei Yankees, eine Armee etwas anderes bei Chinesen und Deutschen, eine Beamtschaft etwas anderes bei Russen und Engländern und eine Republik etwas sehr verschiedenes bei den Negern von Haiti und bei den Schweizern“.

Allerdings brächte „Gesellschaft“ der „Rasse“ nicht nur Vorteile, sondern durch den „Schutz der Schwachen“ und die damit verbundene „Einschränkung der natürlichen Ausmerzung“ auch eine „Tendenz zur Verlangsamung oder zum Rückschritt der Entwicklung“. Ihr könnte aber unter Bewahrung der „humanitären Ideale“ begegnet werden, indem durch „Rassenhygiene“ die „Erzeugung“ von „Schwachen“ verhindert würde, was vorläufig noch durch die Unterbindung der Fortpflanzung „schlecht beanlagte(r) Individuen“ geschehen müßte, in Zukunft aber durch die „Ausmerzung untüchtiger Keimzellen“ geregelt werden könnte.

Angesichts solcher Perspektive stand Ploetz nicht an, auch noch die metaphysische Dimension der Rasse zu beschwören: „Wo z.B. der Ethiker nach einem außerhalb des Individuums gelegenen, nicht transzendenten Beziehungspunkt der Vorschriften für das menschliche Handeln sucht oder wo der Politiker für große Lebensinteressen kämpft, ist das schließliche Objekt ... stets die organische Einheit des Lebens, wie sie die Rasse repräsentiert“.

In diesem Bekenntnis wurden begriffliche Willkür und ideologische Apotheose in einem deutlich. Einerseits ließ sich „Rasse“ je nach Bedarf auf die gesamte Menschheit, farblich fixierte Menschengruppen, kulturell oder physiognomisch herausgehobene Abteilungen und schließlich Völker und Nationen anwenden. Andererseits wurde die Rasse den einzelnen gegenüber zur prägenden wie verpflichtenden schicksalhaften Bestimmung erklärt, von der er seine Fähigkeiten zugewiesen erhielt und der gegenüber er für seine Mängel verantwortlich wäre.

Auf dieser Bühne verband Alfred Loth im *Kampf um das Glück aller* nicht nur soziale Gerechtigkeit mit dem Wohlergehen der Rasse, sondern stellte die Ansprüche dieses überzeitlichen und damit gleichsam mit dem ewigen Leben begnadeten natürlichen Organismus auch über jede Erwartung individueller Verwirklichung. Vor diesem Postulat erging sich Alfred Ploetz in seiner Sorge um *Rassentüchtigkeit* nicht nur über die Verträglichkeit humanitärer Ideale mit der Ausmerzung schlechter Erbanlagen, sondern verlangte auch die Reinhaltung der Rasse.<sup>34</sup>

Dabei bediente sich die Eugenik der Logik des Rassismus. Die von Ploetz hergestellte Verbindung von Außenschau und Innensicht hatte Geschichte und lag in der abendländischen Tradition rassistischen Denkens.<sup>35</sup> Inspiriert von aufgeklärten Konzeptionen des Fortschritts<sup>36</sup> und darwinistischen Vorstellungen biologischer Entwicklung instrumentalisierte sie die allem Rassismus enthaltene soziale Diskriminierung<sup>37</sup> und entwickelte sie zu der These des Zusammenhangs gesellschaftlicher Erfolglosigkeit und Unangepaßtheit mit biologischer Degeneration und Minderwertigkeit.

Diese Operation verlief zwar vor dem komplexen Hintergrund eines rasanten sozialökonomischen Wandels, massiver innerer wie äußerer politischer Konflikte und elementarer ideologischer Auseinandersetzungen. Doch ihre verschiedenen Elemente bewegten sich insgesamt im Schwerefeld der sozialen Frage, die in dieser Zeit nicht nur dem politischen Antisemitismus<sup>38</sup> Auftrieb gab, sondern auch den Entstehungsprozeß der Eugenik wesentlich bestimmte.

Nachgerade symbolisch führte sein Bildungsweg Alfred Ploetz zunächst auf die Suche nach Utopia. Die Breslauer Freunde hatten über dreitausend Mark gesammelt, um ihm eine Reise in die Vereinigten Staaten zu ermöglichen. Sie sollte dem Studium kommunistischer Gemeinden und der Vorbereitung eines Siedlungsprojektes dienen. Ploetz, der mehrere Monate in einer ikarischen Kolonie in Iowa lebte und arbeitete, war über deren zerrütteten Zustand enttäuscht und zog daraus den Schluß, der Sozialismus bedürfte zu seiner Verwirklichung zunächst einer Verbesserung der Rasse.<sup>39</sup>

Daß seine rassenhygienische Utopie im folgenden immer stärker mit völkischen Elementen angereichert wurde, hinderte trotz politisch-ideologischer Schranken nicht den verständnisvollen Austausch eugenischer Argumente. Als die Süddeutschen Monatshefte „Rassenhygiene“ zum Thema machten, vermeldete die Redaktion stolz, es wäre ihr „gelingen, für die Zusammenarbeit an diesem Heft Katholiken und Protestanten, Pazifisten und Nationalisten, Sozialisten und Nichtsozialisten zu gewinnen“, die sich „im Dienst an einer großen Aufgabe“ gefunden hätten.<sup>40</sup>

Neben dem Nestor der Rassenhygiene Alfred Ploetz schrieben unter anderem der katholische Moralthologe Joseph Mayer, der protestantische Wissenschaftler Bernhard Bavink, die beiden leitenden Mitarbeiter des Kaiser Wilhelm Instituts für Anthropologie Hermann Muckermann und Otmar von Verschuer, der eine Mitglied des Zentrums, der andere ein völkischer Gegner der Demokratie, sowie Fritz Lenz, völkisch orientierter Mitautor eines gerade in dritter Auflage erschienenen Standardwerkes zum Thema Rasse und Vererbung. Es schrieben aber auch Karl Valentin Müller und Oda Olberg. In der dem Heft beigegebenen Literaturliste wurden auch Werke von ihnen aufgezählt. Müller wurde für seine „Darstellung der Bevölkerungsfrage vom sozialistischen Standpunkt“ gelobt, die zeigte, „daß die Ziele der Rassenhygiene mit denen eines wahrhaften Sozialismus vereinbar“ wären. Olberg erhielt bescheinigt, „ein tapferes und temperamentvolles Bekenntnis einer radikalen Sozialistin zum rassenhygienischen Gedanken“ abgelegt zu haben.<sup>41</sup>

Diese Würdigung bezog sich auf Oda Olbergs Schrift „Die Entartung in ihrer Kulturbedingtheit“, die, wie das Vorwort beschied, nicht nur auf dem „Boden“ des „Marxismus“ stehen sollte, sondern ihre zentrale Kategorie auch in der Terminologie des jungen Marx bestimmte und den „Begriff der Entartung ... als Entfremdung von der Artwesenheit“ definierte.<sup>42</sup>

Dabei wurde in der Reihe jener, die immer wieder auf das „Entartungsproblem()“ verwiesen hätten, nicht nur Ploetz an erster Stelle genannt. Entfremdung wurde auch auf eine ganz in seinem Sinn verstandene Metaphysik der Rasse bezogen. Die Milieuthorie hätte im Menschen ausschließlich „ein soziales Produkt“ gesehen und darüber „seine biologische Gebundenheit“ übersehen, „durch die er fest eingeknotet“ wäre „in das Geflecht derer, die vor ihm waren und nach ihm sein werden“. Deswegen müßte „sich der Sozialismus seines Glaubens an die Allmacht des Milieus entkleide(n), um die Unersetzbarkeit der biologischen Werte zu erfassen“. Deren Beachtung und Pflege, „die Hegung der Erbwerte“, wäre unerläßlich, um eine „Verarmung des Rassenbestandes“ zu vermeiden. Individuelles Verhalten müßte sich daran messen lassen, ob es „der Rasse ... zum Heil“ gereichte.

Solche Hypostase der Rasse hatte Olberg auch schon unter den Augen Karl Kautskys in der sozialdemokratischen *Neuen Zeit* vorgetragen. Sie kritisierte die „Verheerung von Rassenwerten“ und erklärte „die Tüchtigkeit der Rasse“ zu einem „unschätzbaren Gut()“.43 Als selbstverständlich setzte sie voraus, „daß die Forderungen der Rassenhygiene in der sozialistischen Bewegung ihren wirksamsten Bahnbrecher“ hätten.44 Dabei blieb nicht unerwähnt, daß diese Forderungen Opfer verlangen würden: „(D)ie am meisten verelendeten Schichten des industriellen Proletariats“ galten als „für die Rasse unrettbar verloren und zum Aussterben bestimmt“.

Diese Auffassung sollte noch präzisiert werden. Sie mündete schließlich in die Differenzierung der Gesellschaft in „Minderwertige“ und „Höherwertige“, die über den Begriff des Lumpenproletariats vermittelt wurde.45 Er hatte bereits eine längere Karriere hinter sich und war, nicht zuletzt legitimiert durch seine Verwendung bei Karl Marx und Friedrich Engels, zu einem festen Bestandteil der Abgrenzungsrhetorik der Arbeiterbewegung nach unten geworden.46

Ursprünglich war er als sozialpolitische Sammelkategorie angelegt, der sich flexibel und nach Bedarf sozial deklassierte oder politisch unzuverlässige Personen und Gruppen zuschlagen ließen. In dieser Tradition verwandte ihn Rosa Luxemburg noch um die Jahrhundertwende, als sie die Anarchisten beschuldigte, „auf die Verelendung der Massen“ zu setzen, weshalb sie als die „politischen und theoretischen Vertreter des Lumpenproletariats betrachtet werden muss(t)en“.47 In diesem Sinn hatte Engels schon 1848 das „Lumpenproletariat“ aus „Bettler(n), Vagabunden, Gauner(n), (Gassenjungen) und kleinen Diebe(n)“ zusammengesetzt gesehen und als politisch bestechlich charakterisiert.48

Allerdings enthielt der Begriff auch frühzeitig eine Option, die sich später biologistisch ausbauen lassen sollte. Sie klang bereits im *Kommunistischen Manifest* an, das das Lumpenproletariat zur „passive(n) Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft“ erklärte.49 Um wenig später schrieb Stephan Born in der *Verbrüderung* über die Unmöglichkeit, „die Klasse der Gesellschaft, welche durch Laster und Verbrechen auf den Namen Mensch kaum mehr Anspruch machen kann, wieder aufzurichten und zu nützlichen Geschöpfen zu erheben“.50 Als schließlich Engels und Kautsky das arbeitsame moderne Proletariat vom nicht arbeitenden antiken Lumpenproletariat abgrenzten, griffen sie zu dessen Kennzeichnung auf das Bild der „Parasiten“ zurück, die „nicht nur ohne Nutzen, sondern sogar von Schaden für die Gesellschaft“ wären.51

Oda Olberg ließ es bei ihrer Auseinandersetzung mit dem Lumpenproletariat bei Metaphorik nicht bewenden. Hintergrund dafür war die allgemeine rassen-



hygienische Diagnose des Verhältnisses von Kultur und Degeneration. Indem kulturelle Entwicklung den Kampf ums Dasein entschärfen und so auch den weniger Tüchtigen ein Überleben und die Fortpflanzung ermöglichen würde, bewirkte sie „die Ausschaltung des natürlichen Mechanismus der Auslese“ und trüge zur „Entartung“ bei.<sup>52</sup>

Um die Besonderheit dieses Prozesses zu charakterisieren, wurden mit Arbeit und Anpassung zwei zentrale Kategorien marxistischen und darwinistischen Entwicklungsdenkens kombiniert. Für den Menschen wäre „(e)in gewisser Grad von Anpassungsunwilligkeit“ geradezu kennzeichnend. Als Kulturbildner paßte er sich dem vorgefundenen Milieu nicht einfach an. Er gestaltete es vielmehr um. Die Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft begünstigten allerdings „Anpassungsakrobat(en)“ und „Anspruchslose ... mit geringen Freiheitsbedürfnissen“, einen „kleinen, bescheidenen, zähen und stumpfen Menschentypus“. Um große Vergleiche nicht verlegen, hielt sie diese Entwicklung geradezu für eine „biologische Vendée“, die zur „Entwertung unserer Rasse“ führte.

Um ihr zu begegnen und unter den Bedingungen kulturellen Fortgeschritts auch ohne elementare „Daseinsk(ä)mpfe“ zu „gesunden Vollmenschen“ zu kommen, wäre es notwendig, die biologische wie die soziale Degeneration zu bekämpfen. Dazu müßte nicht zuletzt die Wirkung der Lebensumstände bei der Bestimmung der durch Milieu oder Anlage bedingten Erscheinungen beachtet werden. Bei den „Besitzenden“ würden „Anomalien“ nämlich häufig verborgen bleiben, während Angehörige des Proletariats oftmals nur durch den „bleiernen Druck des Milieus ... eingeengt und verkrüppelt“ würden. Insbesondere hier gälte es deswegen zu differenzieren. Dann zeigte sich, daß soziale Auffälligkeit kein Merkmal der Arbeiterklasse wäre, sondern der ihr zu Unrecht zugeschlagenen Lumpenproletarier.

Im Lumpenproletariat aber sah Olberg „überhaupt keine wirtschaftliche, sondern eine biologische Kategorie, die sich aus dem Abfall aller sozialen Schichten bildet(e)“. Es hätte „gar nichts mit dem Proletariat gemein“, sondern stellte vielmehr eine „außerhalb des Produktionsprozesses im Elende lebende Schicht“ von „Anpassungsunfähigen aller Klassen“ dar. Sie dürften nicht als „Opfer der wirtschaftlichen Not“ betrachtet werden. Vielmehr handelte es sich bei ihnen um „Entartete, die schon mit der Anwartschaft auf sozialen Schiffbruch geboren würden“. Zu ihnen rechneten Bettler, Vagabunden, Obdachlose und Gewohnheitsverbrecher, die als „defekt“ gelten müßten und „nicht zu Vollmenschen (ge)mach(t)“ werden könnten.

Im Umgang mit den „Entarteten“ gab die sozialistische Eugenikerin sich unachtsichtig. Sie empfahl die „Schaffung eines rassenhygienischen Gewis-

sens“, das es „aus verzichtender Liebe“ ermöglichte, die Weitergabe eines „kümmerlich und trübe glimmenden Lebensflämmchen(s)“ zu unterlassen, schloß aber auch den „Abortus von Amts wegen“ nicht aus und erhoffte von der zukünftigen Gesellschaft die Möglichkeit einer verantwortungsvollen Euthanasie. Sie hegte keinen Zweifel am „Recht der Gesellschaft, die Sterilität der Degenerierten als eine soziale Pflicht zu fordern“ und plädierte für die „operative Aufhebung der Zeugungsfähigkeit bei sozial unschädlich gewordenen Verbrechern“ wie dafür, „den zu schweren Strafen Verurteilten die Möglichkeit zum Selbstmord nicht vor(zu)enthalten“.

Dieses Panoptikum wurde von der Logik des Rassismus zusammengehalten. Daß ihr janusköpfiger Blick nach außen wie innen immer auch schon Logik der Herrschaft war, hinderte ihre Übernahme durch die unteren Klassen nicht. Freilich bedienten die sich dabei lange Zeit überwiegend der Option, sich mit der herrschenden Klasse wenigstens gegenüber anderen gemein machen zu können. Sie wurde in der bürgerlichen Gesellschaft nicht aufgegeben. Doch war diese durch spezifische ökonomische und politische Verkehrsbedingungen gekennzeichnet. Sie brachte eine Klasse eigentumsloser und daher ökonomisch nicht selbständiger, persönlich aber unabhängiger und daher politisch freier Menschen hervor. Damit ging die Auflösung des überkommenen feudalen Bildes eines ständisch geordneten sozialen Organismus' einher. Das veränderte die Bedingungen rassistischer Identifikation.

Engels und Kautskys Seitenhieb auf das parasitäre antike Lumpenproletariat wurde am Ende eines Prozesses geführt, in dem sich die unteren Klassen nicht nur mehrheitlich der protestantischen Ethik unterworfen, sondern sich diese auch zu eigen gemacht hatten. Zwar war sie dabei sozialkritisch gewendet worden, so daß Arbeit nicht mehr die Gottgefälligkeit des einzelnen verbürgen half, sondern das Fundament für die Möglichkeit der Freiheit aller legen sollte. Darüber wurden aber nicht nur Arbeitsflucht und Maschinensturm verworfen. Auch die alten schlaraffischen Utopien hatten ihre Sänger verloren. Paul Lafargues Sirenenklänge vom Recht auf Faulheit blieben vereinsamte Töne im Choral des Lobes der Arbeit.<sup>53</sup>

Schon in der frühen Neuzeit angestimmt, hatte er sich bis ins 18. Jahrhundert zu einem vielstimmigen Gesang entfaltet. Auch wenn er zunächst dem größten Teil der unteren Klassen aus mittelständischen Kehlen vorgetragen worden war, während sie gleichzeitig einem wachsenden materiellen Verelendungsprozeß unterworfen wurden, stimmten doch immer mehr ihrer Mitglieder in ihn ein. Dabei schlossen sie auch jene Kadenz nicht aus, die bereits William Hogarth mit der Verbindung von Erscheinung und Charakter hatte anklingen lassen und die später einen festen Platz im rassenhygienischen Cre-

do finden sollte. Die ausgemergelten, kranken und verkommenen Armen, die seine *Gin Lane* bevölkerten, waren Vorboten des zukünftigen Lumpenproletariats.<sup>54</sup> Ein Jahrhundert danach glaubte der Arzt Turner Thackrath in den englischen Baumwollfabriken „eine degenerierte Rasse“ zu sehen, „menschliche Wesen, die verkümmert ... und verdorben waren“.<sup>55</sup> Und Friedrich Engels erschienen Bourgeoisie und Arbeiterklasse in England wie „zwei ganz verschiedene Völker, so verschieden, wie sie der Unterschied der Rasse nur machen kann“.<sup>56</sup>

Allerdings konnte er die „englische(n) Arbeiter“ bereits von „Konkurrenten“ unterscheiden, die „auf der niedrigsten Stufe“ stünden, „die in einem zivilisierten Lande überhaupt möglich“ wäre, den Irländern, die sich schon durch ihre „keltischen Gesichter ... von den sächsischen Physiognomien“ abhoben und voller „Schmutz“ und „Trunksucht“ und von einer „Roheit“ wären, die sie „wenig über einen Wilden stellt(e)“.

In die (unterschiedlich scharfe und keineswegs einheitlich ausgerichtete) Kritik an der Unterwerfung der Arbeit unter kapitalistische Produktionsverhältnisse mischten sich verschiedene Strategien der Differenzierung der Arbeitenden. In einer Reihe von Arbeiterbewegungen äußerten sie sich offen als Zustimmung zur Unterscheidung höherer und niedrigerer Rassen. Auch wohlwollende Darstellungen mußten festhalten, daß es etwa in der australischen Arbeiterbewegung einen „unleugbare(n) Rassismus“ gab, der die „verschiedenen Arbeitergruppen ... in der Forderung nach einer Politik des ‘weißen Australiens’“ einte oder daß die südafrikanische Arbeiterbewegung einen „rassistischen Charakter“ hatte, weil sie gleichzeitig „gegen die kapitalistische Ausbeutung“ und „für den Schutz ihres privilegierten Status“ kämpfte.<sup>57</sup> In den Vereinigten Staaten stimmten selbst „die Sozialisten ... mit den Gewerkschaftsführern“ bei allen „Divergenzen“ in „einem Punkt“ überein: dem „Rassismus“.

Auch wo diskriminierende Abgrenzungen gegenüber Angehörigen angeblich anderer Rassen nur eine untergeordnete Rolle spielten oder sogar bekämpft wurden, konnte sich in der Arbeiterbewegung eine Vorstellung der Arbeit entwickeln, die aus der Kritik der Entfremdung erwuchs und gleichwohl unkritisch teils moralische, teils heroische, teils mystische Elemente enthielt. Als der *Volksstaat* zwischen 1870 und 1875 Joseph Dietzgens *Religion der Sozialdemokratie* veröffentlichte, feierte er nicht nur die „Arbeit“ als „Heiland der neuen Zeit“ und „Erlöser des Menschengeschlechts“. Er erklärte die Arbeit auch zu einem „Organismus, wo jeder Teil zum Gesamtprodukt beiträgt“ und forderte, daß jeder „zu rechter Zeit und am passenden Orte ... dem Ganzen diene“.<sup>58</sup>

Dem religiösen Mythos der Arbeit entsprach ihre profane Heroisierung. In den Reliefs und Figuren von Constantin Meuniers Denkmal der Arbeit nahm

sie bleibende Gestalt an. Die spätere Redakteurin des Feuilletons der *Roten Fahne*, Gertrud Alexander, formulierte nicht nur ihr persönliches Erleben, als sie bekannte, Meuniers Skulpturen hätten ihr „den Adel zum Ausdruck (gebracht), den die Arbeit dem Menschen verleiht“.<sup>59</sup>

Der Adel der Arbeit erlaubte aus den Niederungen abhängiger Tätigkeit und beschränkter Lebensverhältnisse heraus die Projektion eines Geschlechts moderner Titanen. Wohl waren sie wie einst Prometheus von Zeus an den Felsen vom Kapital an die Industrie gekettet. Doch durch die Betonung ihrer Kraft und die Naturalisierung ihres Schaffens konnten sie trotzdem zum Vorbild heroischer Arbeiteridentität werden. Indem sie körperlich betonte Leistungsfähigkeit mit den bürgerlichen Tugenden Ausdauer, Disziplin und Fleiß verband, verbürgte sie zwar nach wie vor keinen höheren Anteil an den materiellen gesellschaftlichen Werten, schloß deswegen Sozialkritik nicht aus und erlaubt doch wenigstens eine Teilhabe an der fiktiven Gemeinschaft tüchtiger Arbeit.

Darin war gleichzeitig eine ideologische Sollbruchstelle zu all jenen enthalten, die solche Operation verweigerten, zu ihr nicht in der Lage waren oder an ihr gehindert wurden. Auch wenn das nicht notwendig zur rassistischen Differenzierung der unteren Klassen führen mußte, machte es doch die Unterscheidung zwischen aristokratischen Arbeitern und proletarischen Lumpen möglich.

Die „betont scharfe Scheidung von Lumpenproletariat und werktätigem Proletariat“ wäre „(r)ichtig und wichtig“, begeisterte sich Karl Valentin Müller in einer langen zustimmenden Besprechung von Oda Olbergs Schrift über die Entartung im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie.<sup>60</sup> Dort war er kurz zuvor von Fritz Lenz wegen seiner „bemerkenswerte(n) Ausführungen“ zur Rassenfrage selbst gelobt worden. Er bekam sogar bescheinigt, daß „seit Ludwig Woltmann kein() Sozialist ... die Bedeutung der Rasse für das soziale Leben so tief erfaßt hätte“.<sup>61</sup>

Müllers Einsichten gruppieren sich um die Überzeugung, daß die weißen Arbeiter „Teil der Herrschicht dieser Erde“, „Teil einer Rasse höherer Anlage“ wären.<sup>62</sup> Diese Auffassung vertrat er mit einem unverhohlenen rassistischen Plädoyer für den „Rassenstolz“ der der „Herrenrasse“ angehörenden Arbeiter. Sie müßten sich hüten, „jedem Mestizen, Kuli oder Nigger in rührseliger Brüderlichkeit um den Hals zu fallen“. Erst recht hätten sie sich darüber klar zu sein, daß jede „Verbindung mit einem Angehörigen jener fernstehenden Rassen eine Schmach und Blutschande“ wäre.<sup>63</sup>

Vor solchem Hintergrund wurde gefordert, „einer energischen Verfolgung kolonialer Absichten ... seitens der organisierten Arbeiterschaft keine moralischen Bedenken“ in den Weg zu legen.<sup>64</sup> „Lebensraumerweiterung“ und „Stärkung der Rassetüchtigkeit“ gehörten zusammen.<sup>65</sup> Für beides trüge die

„Gewerkschaftsbewegung“ ein hohes Maß an Verantwortung, stellte sie doch „die einzige in großem Maßstab wirksame Form gesellschaftlichen Aufstiegs der Rassetüchtigen dar“.

Nicht minder nachdrücklich als Olberg bestand Müller auf der rassistischen Differenzierung der sozialen Kategorie des Proletariats. Den „Abfall“ der Gesellschaft, ihre „Versager“ und „Nieten“, die „untermenschliche Parasitenschicht“ und das „stumpfe, gleichgültige Kulitum“, „das gesamte überhaupt nicht eigentlich werktätige Lumpenproletariat“ dürfte man nicht mit der „sozialbiologische(n) Elite der proletarischen Bevölkerung“ zusammenwerfen, die sich „in der organisierten Arbeitnehmerschaft“ sammelte.<sup>66</sup> Bei ihr hätte man es mit einer „Aristokratie der proletarischen Klasse“ zu tun.<sup>67</sup>

Die eugenische Botschaft dieser Überlegungen hieß, daß der qualifizierte Kern der gewerkschaftlich organisierten Arbeiter und Angestellten der „soziologische() Ort d(es) biologisch erwünschten Mutterbodens künftiger Volkstüchtigkeit“ wäre.<sup>68</sup> Sie wurde in die rassenhygienische Metapher vom Volksgarten eingebettet, in dem es nicht nur darauf ankäme, „den Boden zu lockern und die Beete wohl vorzubereiten“, sondern auch darauf, „den Samen auszulesen“ und „auf seine Güte zu achten“.<sup>69</sup> Daher erfüllten sowohl die soziale Bewegung wie die Rassenhygiene „wichtige Dienste im Garten der menschlichen Gesellschaft: während die Rassenhygiene auf die Auswahl des wertvollen Samens und die Ausjätung des Unkrauts Bedacht nimmt, bemüht sich die soziale Bewegung, die Umweltbedingungen für die Entfaltung der Menschenpflänzlein möglichst günstig zu gestalten“.<sup>70</sup>

Der politisch wendige Müller konnte diese Vorstellung vom „Volk als Garten“ ohne große ideologische Korrekturen nach 1933 fortschreiben. Er verband sie auch ungeniert weiter mit der Idee des Sozialismus, für die er nun eine Ahnenreihe von Platon bis Eugen Dühring und Ludwig Woltmann reklamierte.<sup>71</sup> Wie schon früher ging es ihm nach wie vor um einen „höhere(n) Sozialismus“, in dem die einzelnen ein „Höchstmaß an Dienst und Opfer für das Gemeinwesen“ zu bringen bereit wären.

Der Sozialismus der Rasse behauptete die alle anderen Bestimmungsfaktoren dominierende Bedeutung einer organisch konzipierten und Generationen übergreifenden fortdauernden Lebenseinheit. Sozialistische Eugenik war der Versuch, die angeblich gesunden und hochwertigen Teile der Arbeiterklasse dadurch dieser vermeintlichen Einheit zuzurechnen, daß ihr gegenüber eine Gruppe von Minderwertigen und Untermenschen erst konstituiert, dann denunziert und schließlich zur Ausmerzung bestimmt wurde.

Sie bediente sich dabei einer überkommenen Strategie der Differenzierung, die ursprünglich zur Begründung und Legitimation des natürlichen Ursprungs

sozialer Ungleichheit und politischer Herrschaft entworfen worden war. Die ideologische Reduktion gesellschaftlicher Deklassierung auf biologische Minderwertigkeit wurde nicht zurückgewiesen, sondern in der Hoffnung akzeptiert, sich durch Teilnahme an der rassistischen Ausgrenzung als gesellschaftlich auffällig oder unangepaßt definierter Gruppen selbst den Status der Höherwertigkeit zusprechen zu können.

Die Verbindung sozialistischer und eugenischer Argumente vermeinte das dadurch zu erreichen, daß sie diesen Status im Medium physischer Gesundheit und psychischer Leistungsbereitschaft als Tüchtigkeit biologisch bestimmte und dessen Verortung in den unteren Klassen sozial als Ungerechtigkeit oder Fährnis verstand. Dazu konnte sie sich eines auch in der Arbeiterbewegung verbreiteten Paroxysmus der Arbeit bedienen, der aus den historischen Klagen über das parasitäre Leben der Reichen, der von der Arbeitswertlehre kanonisierten Bedeutung der Arbeit für den Wohlstand der Nationen, dem in Teilen der Arbeiterbewegung konservierten zünftigen Stolz auf die Qualifikation der eigenen Tätigkeit und nicht zuletzt der im Zeitalter des Stahls und der Maschine mit der Kritik der Entfremdung einhergehenden Glorifizierung der Naturbeherrschung ein mystifiziertes Bild vom Adel der Arbeit und vom heroischen Arbeitertum entwarf.

Die Entschlossenheit, mit der dabei gesunde *Vollmenschen* von *Entarteten*, *rassetüchtige Werktätige* von *untermenschlichen Parasiten* geschieden wurden, hatte zwar den mit aller rassistischen Ausgrenzung verbundenen Effekt der ideologischen Integration. Doch erklärt das noch nicht die Wut, mit der der soziale *Abfall* aus *Versagern* und *Nieten* verfolgt wurde.

Sie ist am Beispiel rassistischer Projektion nach außen als proletarischer Selbsthaß beschrieben worden.<sup>72</sup> In der Verachtung angeblich Minderwertiger, Untüchtiger, Parasiten und Asozialer kommt er nicht minder stark zum Ausdruck. Gleichzeitig verdeutlicht er die Ambivalenz rassistischer Identifikation. Die Überwindung der eigenen Deklassierung durch eine zu Lasten als fremdartig oder abartig deklarerter Gruppen scheinbar gelungene Zurechnung zur Gemeinschaft enthält immer auch die Anerkennung dieser Deklassierung.

# Im Schatten des Glücks

## *Philosophischer Rassismus bei Aristoteles und Kant*

„Weibern und Juden sieht man es an, daß sie seit Tausenden von Jahren nicht geherrscht haben“: behaupten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*.<sup>1</sup> Dieser Satz ist schon an sich mißlich, bedient er sich doch einer Logik, in der sich auch Misogynie und Antisemitismus gefallen. Noch prekärer aber wird er durch die Erläuterung, die Betroffenen zeigten eine „größere Affinität zur Natur“.

Die Fallstricke dieser Argumentation machen sich spätestens dort bemerkbar, wo von der mimetischen Gestik und der vererbten Mimik der Juden die Rede ist. Danach zeigten diese, „indem sie den Käufer durch Schmeicheln, den Schuldner durch Drohen und den Gläubiger durch Flehen zu erweichen suchen“, eine Unmittelbarkeit des Verhaltens, wie sie sonst von Zivilisation unterdrückt würde. Zudem „vererb(e)“ sich solcher Gestus „kraft eines unbewußten Nachahmungsprozesses“ über „Generationen“, „vom Trödeljuden auf den Bankier“.<sup>2</sup>

Diese Ausführungen dienen der Illustration einer für die Theorie des Rassismus bedeutsamen These. Sie hält Zivilisation als Herrschaft über Natur für teuer erkaufte. Im Bestreben, die Übermacht der Natur zu brechen und die von ihr hervorgerufenen Ängste zu bannen, habe Vernunft sich zu einem Instrument allseitiger Herrschaft entwickelt. Nicht nur äußere Natur, sondern auch Gesellschaft und Individuum habe sie sich unterworfen. Was dabei die herrschenden den arbeitenden Klassen und die einzelnen ihrer inneren Natur zufügte, schaffe sich in der Wut auf jene Erleichterung, die als solcher Herrschaft nicht vollständig subsumiert und deswegen von Natur minder entfremdet gälten.

Dabei wird zwar angenommen, daß die den Diskriminierten unterstellte Schwäche und Naturnähe ideologisch motiviert seien: „Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte“ und „daß einer Jude heißt, wirkt als die Aufforderung, ihn zuzurichten, bis er dem Bilde gleicht“.<sup>3</sup> Doch bleibt die Frage nach der Herkunft und dem Zustandekommen solcher Bilder ohne Antwort. So kann an deren Stelle kritiklos die Vorstellung gedeihen, die eben noch beargwöhnten Bilder zeichneten Charakteristika nach, die den Dargestellten vor aller ideologischen Verzerrung zukämen.

Was man den Juden ansehen soll, gilt so einerseits als Ausdruck jahrhundertalter Herrschaft. Andererseits verweise es aber auch auf deren enge Verbundenheit mit Natur. Die Kritik des Antisemitismus kann deswegen mit der gro-

tesken Argumentation einhergehen, die Juden hätten diese Form des Rassismus auf sich gezogen, weil sie sich der Zivilisation verweigerten. Im September 1940 schreibt Adorno an Horkheimer: „In einem sehr frühen Stadium der Geschichte der Menschheit haben die Juden den Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit entweder verschmäht und an der nomadischen Form festgehalten oder diesen Übergang nur unzulänglich und scheinhaft ... vollzogen ... Das Überleben des Nomadentums bei den Juden dürfte aber nicht nur die Erklärung für die Beschaffenheit der Juden selber sondern mehr noch die für den Antisemitismus abgeben. Offenbar war das Aufgeben des Nomadentums eines der schwersten Opfer, welches die Geschichte der Menschheit auferlegt hat. Der abendländische Begriff der Arbeit und alles mit ihr verbundenen Triebverzichts dürfte mit dem Seßhaft-Werden genau zusammenfallen. 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“.<sup>4</sup> Diese Überlegungen wurzeln im Morast des Antisemitismus. In ihm mischen sich der zu unstemem Leben verurteilte Kain, der durch die Geschichte irrende Ahasver, die in babylonische Gefangenschaft geführten Israeliten und die Opfer der mittelalterlichen Pogrome und Vertreibungen mit den Vorstellungen aufgeklärten Fortschrittsdenkens von der Entwicklung der Menschheit. So entsteht das Bild des ruhelos und parasitär durch die antisemitischen Welten geisternden Juden.

Es ist nicht etwa bloß Ausgeburt dumpfen völkischen Ressentiments. An seinem Entwurf haben Wissenschaft und selbst utopische Sozialkritik ihren Anteil. Werner Sombart etwa versteigt sich zu ausgiebigen Überlegungen über das „ewige() Wüsten-Wandervolk“ der Juden, die „als Hirten() das Zählen gelernt h(ä)tten“, weswegen wesentliche Ursprünge des Kapitalismus in Wüste und Herdenwirtschaft zu suchen seien.<sup>5</sup> Und Pierre-Joseph Proudhon flankiert seine Kritik des Kapitalismus ungeniert mit dem Stereotyp des umherstreifenden unproduktiven Schmarotzers. Danach verstehe die „Rasse“ der Juden sich „wunderbar darauf, die anderen auszubeuten“: „Ihre Entsprechung findet sie in den Zigeunern, in den ausgewanderten Polen, in den Griechen und in allen Menschen, die ein vagabundierendes Leben führen“.<sup>6</sup>

In der Figur des glücklichen Nomaden wird dagegen die Politik des Antisemitismus zurückgewiesen und die in ihr zum Ausdruck kommende Wut als selbst noch Konformität erzeugender Aufstand gegen die eigenen Tabus und Versagungen denunziert. Gleichzeitig aber wird dieser Figur das ihr vom Antisemitismus zugeschriebene Eigenleben belassen. Der als Nomade und Vaga-



bund diskriminierte andere hat jedoch nicht auf einer frühen Stufe der Entwicklung der Menschheit verharrt. Sein Verhalten stammt nicht aus den Zeiten der Jäger und der Hirten. Es ist in den Arsenalen des Rassismus erzeugt und ihm zugeschrieben worden. Daß es die philosophische Kritik des Rassismus überdauern konnte, verweist auf dessen enge Verbindung mit einer Konzeption des Fortschritts, der gemäß sich alle, die den Weg der Europäer nicht gegangen sind, als unentwickelt oder nicht entwicklungsfähig begreifen lassen müssen.

So meint Hannah Arendt in einer irrlichternden Argumentation, den neuzeitlichen Rassismus auf die Begegnung der Europäer mit Menschen zurückführen zu können, die „der dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangeln“.<sup>7</sup> Er entspringt ihr aus dem „Schrecken vor den Menschen Afrikas“, der „tiefe(n) Angst vor einem fast ins Tierhafte, nämlich wirklich ins Rassische degenerierten Volk“, dem „Entsetzen, das den europäischen Menschen befiel, als er Neger ... kennenlernte“, „ganz geschichts- und tatenlose() Menschen, ... die sich weder eine Welt erbaut noch die Natur in irgendeinem Sinne in ihren Dienst gezwungen haben“.

„Neger“ sind, das steht für Hannah Arendt außer Zweifel, unzivilisiert. Es handle sich bei ihnen um „barbarische() Stämme, deren wesentliches Merkmal es ist, von der Natur zu leben, ohne sie für den eigenen Nutzen herrichten zu können“.<sup>8</sup> Das von der Aufklärung entwickelte Modell des historischen Fortschritts der Menschheit vom Nomadenleben der Jäger und Sammler über die Stufe der Hirten und Ackerbauern bis hin zur zivilisierten bürgerlichen Gesellschaft wird hier noch nicht einmal als sakrosankter Maßstab eines eurozentristischen Kulturvergleichs benutzt. Vielmehr dient es der Immunisierung gegenüber jeder Form der Erkenntnis, ja selbst gegenüber der bloßen Frage nach der Möglichkeit anderer Lebenswelten.

Es nimmt daher nicht Wunder, daß Hannah Arendt „den ursprünglichen Schrecken vor wilden, unverständlichen Stämmen als mildernden Umstand“ des Rassismus gelten läßt und „das eigentliche Verbrechen der imperialistischen Rassekonzeption in der Behandlung der asiatischen, nicht der afrikanischen Völker“<sup>9</sup> sieht. Denn im Unterschied zu diesen gelten ihr jene als kultiviert. Demgegenüber hält sie Afrikaner für primitiv. Deswegen kann sie nicht nur die Vorstellung pflegen, es bei ihnen mit einer „(w)irkliche(n) Rasse()“ zu tun zu haben. Sie kann solch unsägliches Konzept auch noch mit der geschichtsphilosophischen Variante eines abgeschmackten physiognomischen Ästhetizismus verbinden, indem sie von den Völkern Afrikas zu wissen vorgibt: „Was sie von anderen Völkern unterschied, war nicht die Hautfarbe; was sie auch physisch erschreckend und abstoßend machte, war die katastrophale

Unterlegenheit oder Zugehörigkeit zur Natur, der sie keine menschliche Welt entgegensetz(en) konnten“.

Während Max Horkheimer und Theodor W. Adorno mit der Konzeption ihres Dialektik-Projekts befaßt sind und Hannah Arendt über die Ursprünge totaler Herrschaft nachzusinnen beginnt, geht die junge Sängerin Billie Holiday mit Count Basie und seiner Band auf Tournee. Dabei hat sie ein selbst für ihr an rassistischen Erfahrungen reiches Leben nachdrückliches Erlebnis, von dem sie später in ihrer Autobiographie berichtet. In einem Theater in Michigan wirkt die Band an einer Show mit, zu der auch eine Nummer mit Tänzerinnen gehört. Es kommt zu heftigen Protesten, weil „auf der Bühne Neger zusammen mit weißen Mädchen“ auftreten. Daraufhin werden die Tänzerinnen „mit schwarzen Masken ... ausgestattet“. Doch sind damit nicht alle Probleme gelöst. Jetzt erscheint Billie Holiday den Veranstaltern zu hellhäutig, „um mit all diesen schwarzen Männern in der Band zu singen“. Bei ungünstiger Beleuchtung könnte sie womöglich gar für eine Weiße gehalten werden. Also drängt man sie, „eine besonders dunkle Fettcreme“ zu benutzen, um als Schwarze kenntlich zu sein.<sup>10</sup>

Die Erzählung der Sängerin hat den philosophischen Reflexionen voraus, von Rassismus als einem Prozeß der Konstruktion zu handeln. Schwarze Masken und schwarze Schminke dienen der Aufrechterhaltung und dem Fortbestand eines Bildes der Differenz. Zwar wird nichts von dessen Herkunft berichtet, über die sich die philosophischen Konzepte so eloquent verbreiten. Doch ist deren Glanz mit dem der Perlen verwandt, die sich bilden, indem sie Fremdkörper umschließen. Der nomadisierende Jude und der wilde Neger sind solche Fremdkörper. Durch die philosophische Umschließung des Rassismus schimmert dessen unzerstörter Kern als Einverständnis mit der angeblichen Andersartigkeit der Diskriminierten.

Die aber ist selbst Resultat sozialphilosophischer Anstrengungen. Der nicht oder nur bedingt entwicklungsfähige Mensch hat sich der Philosophie nicht aufgedrängt, sondern ist von ihr erdacht worden. Dabei ist er ursprünglich Produkt des Bemühens um eine doppelte Unterscheidung von Ungleichheit gewesen. Er hat zu deren Legitimierung im Inneren der Gesellschaft und nach außen dienen müssen. In dieser zweifachen Funktion ist er durch die großen philosophischen Systeme der Antike entwickelt worden.

Platons ideale Stadt soll wie selbstverständlich auf dem Fundament angeblich natürlicher Unterschiede zur sozialen Betätigung errichtet werden. Weil „jeder einzelne dem andern nicht sehr ähnlich geartet ist, sondern von Natur verschieden und jeder zu einem andern Geschäft geeignet“,<sup>11</sup> sei nicht nur für die notwendige Arbeitsteilung gesorgt, sondern auch die soziale und politische Gliederung der Gesellschaft vorwegbestimmt. Ihr harmonisches Gedei-

hen verlange deswegen, „daß jeder das Seinige verrichtet“ und daß die „des von Natur Besseren und Schlechteren Zustimmung darüber, welches von beiden herrschen soll“, vorhanden sei.

In einer ebenso epochalen wie schamlosen Argumentation begründet Platon solchen Zustand mit dem minderen Menschsein der unteren Klassen.<sup>12</sup> Man müsse sich, betont er, menschliches Handeln als Resultat psychischer Kämpfe vorstellen. Sie würden zwischen dem Tier im Menschen und dem Göttlichen in ihm, dem inneren Menschen ausgetragen. Die Tätigkeit der unteren Klassen aber zeige, daß bei ihnen der innere Mensch schwach sei und deswegen vom Tier in ihnen beherrscht werde. Schon in ihrem eigenen Interesse müßten sie sich daher wünschen, Sklaven jener zu sein, bei denen der innere Mensch dominiere, um so wenigstens indirekt vom Göttlichen regiert zu werden.<sup>13</sup>

Daß sie zu solcher Einsicht nicht bereit sind, weiß Platon aus der leidvollen Erfahrung des Athener Adels nur zu gut. Beginnend mit der Aufhebung der Schuldknechtschaft im Zuge der Solonschen Reformen und der Verfassung des Kleisthenes, dann aber vor allem gefördert durch während des Kampfes gegen die Perser unter Themistokles, Ephialtes und Perikles errungene Rechte, hat der Demos vielmehr zusehends Selbstbewußtsein gewonnen.

Platon reflektiert diesen Vorgang mit einer bissigen Bemerkung über den störrischen Charakter der Menschen, die sich weigern, zwischen Sklaven und Herren zu unterscheiden.<sup>14</sup> Gleichwohl versucht er, seinen auf die Unter-  
klassen zielenden sozialen Rassismus zu moderieren. Um die von ihm verachteten Armen notgedrungen in die Gemeinschaft der Freien einbeziehen zu können, ersinnt er ein Gleichnis, dessen Echo noch im zwanzigsten Jahrhundert vernehmbar sein wird und das er selbst offen als Täuschung charakterisiert. Den nach Herkunft und Erziehung in unterschiedliche Stände gepreßten Menschen müsse eingeredet werden, sie seien zwar Bürger ihres Landes, dabei aber doch von Natur aus verschieden, denn Gott habe ihnen je nach ihrer Bestimmung Gold, Silber oder Eisen beigemischt.

Selbst diese Form, sich mit den Unterschichten gemein zu machen, muß Platon aber letztlich doch noch eine zu große Zumutung gewesen sein. Er entwickelt daher das erste philosophische System der Entfremdung und fragt: „Wie sollte sich denn nun wohl die Lebensweise von Menschen gestalten, bei denen für das Notwendige in rechtem Maße gesorgt, die Gewerbe andern anheimgegeben, der Landbau aber an Sklaven verdungen wäre“.<sup>15</sup> Das ist die bis heute nicht verstummte Frage nach den Bedingungen einer für unverzichtbar gehaltenen Trennung menschlichen Tuns in höhere und notwendige Tätigkeit. Beide werden von Platon nicht nur sozial, sondern auch politisch und

ethnisch geschieden. Die Hellenen und Bürger sollen kämpfen und philosophieren, die Sklaven und Metöken sollen arbeiten. Alle notwendige Tätigkeit als Voraussetzung guten Lebens wird an Fremde delegiert.

Die dadurch zwischen den Bürgern hergestellte Gleichheit führt freilich nicht zum Egalitarismus. Nach wie vor besteht Platon auf der Notwendigkeit der Klassengesellschaft. Wahre Gleichheit ist aus seiner aristokratischen Sicht jene, die den „Überlegenen“ mehr und den „Schwächeren“ weniger zuteilt und „so jedem der beiden Angemessenes im Verhältnis zu ihrer Natur“.<sup>16</sup> Die von Natur Ungleichen werden durch das Korsett gemeinsamer Bürgerschaft zusammengehalten. Allerdings ist klar, daß viele Bürger mit der Bewältigung der schwierigen Aufgabe Probleme haben dürften, daß „das der Natur gemäß Gleiche, welches jeweils den Ungleichen zugeteilt wird“, von unterschiedlicher Größe sein muß, weil seine Gleichheit ja gerade in der jeweiligen Angemessenheit der Zuteilung besteht. Den dadurch bedingten ideologischen Fliehkräften versucht Platon deswegen mit der Gegenüberstellung der verschiedenen Lebensweisen von Bürgern und Fremden zu begegnen.

Soweit es sich bei diesen um Sklaven handelt, gilt ihr barbarischer Charakter nur als gleichsam gezähmt. Doch auch sie bleiben, wie die außerhalb der Gesellschaft stehenden Barbaren, geborene Feinde. Feindliche Fremdheit und sklavenhafte Minderwertigkeit werden zu einem rassistischen Argument verschmolzen, bei dem die Ausgrenzung nach außen Kohäsion nach innen vermitteln soll.

Diese ideologische Operation ist nicht minder effektiv als banal und Platon deswegen offenbar auch ein wenig peinlich. In einem seiner merkwürdigsten Dialoge vermittelt er ihre chauvinistische Nutzbarmachung mit ironischer Distanz. Als Quintessenz wird festgehalten, daß der Sinn der Athener „von Natur aus die Barbaren hassend“<sup>17</sup> sei, eine Auffassung, die Platon ohne Einschränkung auch in der Politeia vorträgt.<sup>18</sup>

Im Begriff der Barbarei ist die Möglichkeit gesetzt, einerseits soziale Schichtung aristokratisch als naturgegeben zu denken und andererseits die angeblich von Natur aus verschiedenen Bürger mit dem nämlichen Argument auch wieder als Einheit zu fassen, indem sie gemeinsam von den Barbaren abgehoben werden. Die darin liegenden begrifflichen Möglichkeiten sind in der Diskussion der Sklaverei durch Aristoteles aufgenommen und zu einer entwickelten rassistischen Argumentation entfaltet worden.<sup>19</sup>

Aristoteles beschreibt die Sklaverei einerseits instrumentell und andererseits biologisch. Dieser Zusammenhang ist wesentlich, weil er auf den sozialen und ideologischen Charakter des Instituts der angeblich natürlichen Sklaverei schließen läßt.

Ziel des Lebens ist die Glückseligkeit (eudaimonía). Sie besteht in der Betätigung der Vernunft (nous) in der Muße (scholē). Diese Bestimmung hat freilich einen existentiellen Haken. Aristoteles steht nicht an, ihn offen auszusprechen: „Der Glückselige wird als Mensch auch in guten äußeren Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Betrachten nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört“.<sup>20</sup> Müßte der nach Glückseligkeit strebende Mensch seinen Lebensunterhalt selbst besorgen, dann fehlte es ihm an Muße und er könnte sein Ziel nicht erreichen. Deswegen bedarf er solcher, die die lebensnotwendigen Tätigkeiten für ihn verrichten. Diese Aufgabe erledigen keineswegs nur Sklaven: „Die ... mit der Beschaffung des notwendigen Lebensunterhaltes zu tun haben, sind, wenn sie für einen einzelnen arbeiten, Sklaven (doulos), wenn aber für die Gemeinschaft, Handwerker (bánausos) und Tagelöhner (thetes)“.<sup>21</sup>

Diese Differenzierung hat ihren guten Grund. Er liegt in der Sozialgeschichte Griechenlands. Früher einmal, so berichtet Aristoteles selbst, waren die Armen Sklaven der Reichen. Dann aber revoltierte das arme Volk gegen den reichen Adel. Durch Solon wurde es aus der Sklaverei befreit. Später übertrug Kleisthenes „die politische Gewalt der Masse“ und betrieb Perikles „eine weitere Demokratisierung der Verfassung“.<sup>22</sup>

Ohne sie aufzugeben, differenziert Aristoteles vor diesem Hintergrund die traditionelle Verachtung der aristokratischen Ethik von fremdbestimmter Arbeit. Zwar gilt diese ihm nach wie vor insgesamt als sklavisch – weswegen ehemals auch Handwerker und Gewerbetreibende von den Staatsgeschäften ausgeschlossen waren, „bis die äußerste Demokratie eintrat“.<sup>23</sup> Auch jetzt noch sei die „Stellung ... des Handwerkers ... die einer begrenzten Sklaverei“. Da er aber frei ist, muß Aristoteles mißmutig hinzufügen: „Sklave ist einer von Natur, Schuster oder irgendein sonstiger Handwerker aber nicht“. Gleichwohl löscht jedoch solche Biologisierung des Verhältnisses von Herrn und Sklaven dessen instrumentelle Bestimmung nicht aus. Der Sklave ist für seinen Herrn „ein beseeltes Werkzeug“,<sup>24</sup> durch welches er die notwendigen Dinge besorgen läßt. Lediglich zu diesem Zweck benötigt ihn der Herr. Das heißt, er brauchte ihn nicht, falls die Notwendigkeiten des Lebens sich anders erledigen ließen. „Wenn“, so überlegt Aristoteles, „die Weberschiffe selber webten und die Zitherschlägel von selbst die Zither schlugen, dann freilich bedürfte es für die Meister nicht der Gehilfen und für die Herren nicht der Sklaven“.<sup>25</sup>

Ohne Zweifel sind hier die notwendigen Bedürfnisse des einen die Bedingung für die Sklaverei des anderen. Sklave zu sein ist keine autonome, sondern eine

soziale Bestimmung. Sklave ist man nicht von Natur, sondern seinem Herrn. Gleichwohl behauptet Aristoteles: „Derjenige Mensch ..., welcher von Natur nicht sich selber, sondern einem anderen angehört, der ist Sklave von Natur“.<sup>26</sup> Der Zusammenhang von instrumenteller und biologischer Definition des Sklaven ist schon deswegen als Widerspruch nur unbefriedigend begriffen,<sup>27</sup> weil in der *Politik* beide Bestimmungen unmittelbar aufeinander folgen. Er scheint aber auch inhaltlich durch den utopischen Einschub von der Überflüssigkeit der Sklaven eher verstärkt als gestört zu werden.

Beide Charakterisierungen stimmen nämlich darin überein, das Verhältnis von Herren und Sklaven als Exklusion zu bestimmen. Zwischen ihnen „gibt es nichts Gemeinsames“.<sup>28</sup> Im Umgang des Handwerkers mit seinem Werkzeug erscheint diese Bestimmung unproblematisch. Er kann es nach Belieben ergreifen, benutzen und beiseite legen. Ist das Werkzeug nun aber beseelt und ein Mensch, so läßt sich solche Beziehung nur aufrechterhalten, wenn Herr und Sklave von unterschiedlicher Natur sind. Selbst unter dieser Bedingung aber führt sie zu legitimatorischen Schwierigkeiten, wie ein von Aristoteles gewähltes Beispiel zur Illustration seiner Konzeption verdeutlicht. Er vergleicht den Sklaven mit einem Glied des Herrn, das für sich besteht.<sup>29</sup>

Daß die Götter, die Vorsehung oder die Natur die Menschen zur Verrichtung verschiedener Aufgaben ihres Zusammenlebens unterschiedlich geschaffen haben sollen, ist eine in die Metapher vom politischen Organismus gekleidete und von der Antike bis zur Neuzeit verbreitete Auffassung. Die Interpretation der Gesellschaft als Organismus ist aber eine Inklusion. Zwar werden die einzelnen Glieder differenziert und in der Regel hierarchisch geordnet. Gleichzeitig werden sie aber auch für den Bestand des Ganzen als notwendig anerkannt. In der berühmten Fabel des Menenius Agrippa wird ihr antiker Gehalt bündig zusammengefaßt.<sup>30</sup> Im feudalen Gesellschaftsbild nimmt er die Form des *corpus Christi* an<sup>31</sup> und wird schließlich in die Theorie der drei Ordnungen gekleidet.<sup>32</sup> In seinem Gedicht für König Robert gibt Adalbero von Laon ihrer ideologischen Botschaft die klassische Form.<sup>33</sup> Gottes einheitliches Haus sei dreifaltig. In ihm lebten Betende (*oratores*), Kämpfende (*pugnatores*) und Arbeitende (*laboratores*). Sie gehörten zusammen und ertrügen keine Trennung. Denn was die einen tun, sei jeweils für die anderen unerläßlich, so daß alle sich gegenseitig unterstützten.

Die geschichtliche Quelle für diese Figur der abendländischen Gesellschaftstheorie liegt in der die soziale Eintracht beschwörenden Literatur im Griechenland des ausgehenden 5. Jahrhunderts (v.u.Z.).<sup>34</sup> Die Kriege zwischen den Städten und die Klassenkämpfe zwischen den Bürgern klingen im Werk des Aristoteles nach. Obwohl er am liebsten nur Krieger und Politiker als

Staatsbürger betrachtete, Bauern, Handwerker und Gewerbetreibende hingegen als bloß notwendige Voraussetzung staatlichen Lebens,<sup>35</sup> sieht er sich durch die Verhältnisse doch gezwungen, letztere beschwichtigend in ein organisches Modell der Gesellschaft mit einzubeziehen. Wie ein Tier Organe der Wahrnehmung, der Ernährung und der Bewegung habe, so bestehe auch der Staat aus verschiedenen Teilen.<sup>36</sup> Auch die niedrigen Organe gehören zum politischen Körper. Zwar werden so die unteren Klassen geheißt, an ihrem Platz zu bleiben. Gleichzeitig sehen sich aber die oberen Klassen gezwungen, sich mit ihnen gemein zu machen. Die Ideologie der organischen Gemeinschaft reagiert auf sozialrevolutionäre Bestrebungen und Entwicklungen als Palliativ und Zugeständnis in einem.

Im Hinblick auf die Sklaven argumentiert Aristoteles mit dem selben Dünkel wie bei Handwerkern und Tagelöhnern, jedoch ohne den Zwang zur Konzilianz. Sah er sich bei letzteren genötigt, sie in die politische Gemeinschaft einzubeziehen, so kündigt er letzteren alle Gemeinsamkeit auf. Wenn er die Sklaven in alter Tradition<sup>37</sup> als Glieder ihrer Herrn bezeichnet, so setzt er fürsorglich hinzu, es handle sich um Glieder, die für sich bestehen, also gleichsam nicht angewachsen sind.<sup>38</sup>

Damit wird nicht nur das biologische mit dem instrumentellen Verständnis der Sklaverei vermittelt. Aristoteles kann vor diesem Hintergrund auch den Sklaven einerseits als Menschen begreifen und ihm andererseits wesentliche Eigenschaften des Menschseins abschreiben und ihn in die Nähe der Tiere rücken<sup>39</sup> – eine Operation, die noch für den neuzeitlichen philosophischen Rassismus Vorbildcharakter haben wird. Sie verdeutlicht zwei zentrale Kriterien rassistischer Argumentation: Naturalisierung und Ausgrenzung. Dem Kriterium äußerlicher Andersartigkeit freilich vermag sie nicht recht zu genügen.

Zwar unterstellt Aristoteles der Natur, sie habe „das Streben, ... die Leiber der Freien und Sklaven verschieden zu bilden“. Doch bleibt dieser Wunsch ephemere und wird realistisch beschieden. Denn „tatsächlich“ trete „oft ... das Gegenteil“ ein, „daß manche nur die Leiber von freien Männern haben und andere nur die Seelen“. Weil es aber noch viel schwerer ist, „die Schönheit der Seele wahrzunehmen“ als „die des Leibes“, glaubt Aristoteles schließlich leichtes Spiel zu haben und behauptet: „Von Natur Sklave ist mithin derjenige, welcher ... an der Vernunft nur so weit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen“. Damit wird das Elend aller rassistischen Philosophie im Handstreich beseitigt und in die Maxime überführt: Was man nicht sehen kann, das muß man definieren.

Dafür, daß solches Vorgehen auf Verständnis trifft, bürgt die Verfassung der Klassengesellschaft. Die herrschenden Klassen sind ihrer ökonomischen, po-

litischen und sozialen Interessen wegen ohnehin nicht nur zu intellektuellen Schandtaten bereit. Doch auch große Teile der Unterschichten sind willens, der rassistischen Logik zu folgen. Sie bietet ihnen die Möglichkeit, ihre eigene soziale Herabminderung zu relativieren. Durch die Konstruktion der von Natur aus angeblich minderwertigen anderen schafft sie eine Chance zur ideologischen Integration. In der antiken Polis kommt hinzu, daß sich solches Verhalten auch noch rechnet.<sup>40</sup>

Die Verbindung realer Sklaverei mit angeblicher Minderwertigkeit genügt dem philosophischen Rassismus bis zum Beginn des europäischen Kolonialismus. Noch die Debatte zwischen Juan Ginés des Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas in Valladolid verweist in dieser Frage auf Aristoteles. Das hindert auch das christliche Menschenbild nicht, dem schon Paulus mit berechnendem Blick auf die Verhältnisse der Sklavenhaltergesellschaft eingeschrieben hatte: „Ein jeglicher bleibe in dem, darin er berufen ist. Bist du als Sklave berufen, Sorge dich nicht“.<sup>41</sup> Augustinus rechtfertigt die Sklaverei, indem er sie an den Sündenfall koppelt.<sup>42</sup> Die scholastische Rezeption des Aristoteles hat daher keine Probleme, dessen Bestimmung der Sklaverei mit dem Christentum zu verbinden. „(J)ene, die an Verstand herausragen, herrschen von Natur aus“, heißt es bei Thomas von Aquin.<sup>43</sup>

Auch Humanismus und Renaissance verzichten nicht auf den Beistand des Philosophen. Als Sepúlveda nach Valladolid kommt, hat er langjährige Aristotelesstudien hinter sich und gerade erst eine einflußreiche lateinische Übersetzung von dessen *Politik* vorgelegt. Auf dieser Grundlage behauptet er gegen Las Casas die natürliche Sklaverei der Indianer.<sup>44</sup>

Doch in den Gegenargumenten von Las Casas klingen bereits Positionen an, die sich in den nächsten Jahrhunderten zusammen mit dem neuzeitlichen Fortschrittsbegriff entfalten werden und schließlich in den Begriff der Perfektibilität münden.<sup>45</sup> Die Spanier seien früher noch sehr viel unkultivierter gewesen als die Indianer, gibt er zu verstehen und fordert, man möge die Wilden mit brachliegendem Land vergleichen, das zwar nur Unkraut hervorbringe, jedoch kultiviert werden könne und dann reiche Früchte tragen werde.<sup>46</sup>

Von nun an wird mit unterschiedlichem Zungenschlag diskutiert werden, wie sich Zivilisation und Wildheit zueinander verhalten. Dabei schreckt der philosophische Rassismus selbst davor nicht zurück, die einheitliche Abkunft der Menschen in Frage zu stellen.<sup>47</sup> Erst Immanuel Kant wird es gelingen, den Fortschritt der Menschheit und ihre Differenzierung in daran unterschiedlich beteiligte Rassen in einen konsistenten Zusammenhang zu denken.

Kant verbindet das Rassenkonzept mit der Geschichtsphilosophie.<sup>48</sup> Der Mensch gilt ihm als Wilder, der sich durch Vernunft und Arbeit zur Zivilisa-



tion entwickelt. Vernunft ist der Stachel, Arbeit der Modus dieser Entwicklung. Ohne sie hätte der Mensch im Zustand der Wildheit verharret, denn er habe einen natürlichen „Hang zur Faulheit“, der ihn selbst als Zivilisierten nicht verlasse, sondern als „Sehnsucht“ nach dem „reine(n) Genuß eines sorgenfreien in Faulheit verträumten ... Lebens“ präsent bleibe.<sup>49</sup>

Wiewohl der Faulheit in der Philosophiegeschichte nur ein Platz hinter dem Ofen angewiesen worden ist,<sup>50</sup> spielt sie im Denken der Aufklärung eine beachtliche Rolle. Sie wird als Negativfolie verwandt, um einen Begriff der Arbeit zu propagieren, der Selbstentwicklung mit Mühsal und Zwang vereinbart. Selbst Rousseau, der doch den Zwangscharakter der Arbeit kritisiert, malt am Bild des faulen Menschen mit und erklärt es für nahezu „unvorstellbar, in welchem Grade der Mensch von Natur aus faul ist“. Auch verbindet er solche Anthropologie unbesehen mit Wildheit, ließe doch „(n)ichts ... die Wilden in der Liebe zu ihrem Zustand so beharrlich sein wie diese köstliche Trägheit“.<sup>51</sup> Dem gegenüber rackere der vergesellschaftete Mensch sich unablässig ab, weil er „nur in der Meinung der anderen zu leben“ wisse: „er arbeitet bis zum Tode, ... macht den Großen, die er haßt, und den Reichen, die er verachtet, den Hof“.<sup>52</sup>

Diese Ausführungen sind eingehend von Adam Smith und aus dessen Blickwinkel auch von Kant gelesen worden. Smith hat Rousseaus *Abhandlung über die Ungleichheit* ausführlich besprochen und übernimmt dessen Überlegungen zum Verhältnis von Faulheit und Arbeit nahezu wörtlich in seine *Theorie der ethischen Gefühle*.<sup>53</sup> Dabei gibt er ihnen jedoch eine entscheidende Wendung. Der Mensch, „von Natur aus träge“, mache sich auf die „Jagd nach Reichtum, Macht und Vorrang“, um von seinen Mitmenschen beachtet zu werden.<sup>54</sup> Zwar unterliege er dabei der Täuschung, diese Dinge seien ihrer selbst wegen erstrebenswert. Doch wäre dies ein heilsamer Irrtum, denn er treibe den Menschen an, fleißig zu sein und befördere so die Entwicklung der Zivilisation. Kant bezeichnet die solchem Verhalten zugrunde liegende Disposition als die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“. Durch sie überwinden diese ihren „Hang zur Faulheit“ und versuchen, „getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter (ihren) Mitgenossen zu verschaffen“. Dadurch beginnen sie, sich „aus der Rohigkeit zur Kultur“ zu entwickeln. Doch bis sie sich „zur Glückseligkeit empor gearbeitet“ haben, müssen sie sich „in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen“.<sup>55</sup>

Der Prozeß der Zivilisation verläuft damit zwar „von der unteren Stufe der Tierheit ... bis zur höchsten Stufe der Menschheit“, ermögliche „den Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit“ und deren „Fortschreiten zur Vollkommenheit“. Dabei müsse der Mensch aber

„die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich ... nehmen“ und „dem Flitterwerk, das er verachtet, nach()laufen“. Es sei daher nicht verwunderlich, wenn „ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradies“ eingebe.<sup>56</sup>

Das damit entworfene Szenario ist deutlich genug. Das wilde Naturwesen Mensch hat sich im Laufe der Geschichte unter Mühen zur Zivilisation emporgearbeitet. Immer wieder hat es dabei seine Vernunft gebrauchen müssen, um seine Faulheit zu überwinden und das Echo seiner Triebe zum Schweigen zu bringen. Mit Hilfe der Vernunft könne er sich auch klar machen, daß sein Bild vom „goldenen Zeitalter“ der „Genügsamkeit“ und „Gleichheit“, des „Friede(ns)“ und der „Faulheit“ in Wirklichkeit eine „leere Sehnsucht“ wäre, weil ein solcher Zustand dem Menschen weder genüge noch angemessen sei.<sup>57</sup>

Wenn Kant diese Frühzeit der Menschheit als „zwecklose(n) Zustand der Wilden“<sup>58</sup> bezeichnet, ist damit einerseits gemeint, daß die Menschen nicht nur berufen seien, sich „durch Fortschreiten ... empor (zu) arbeiten“, sondern sich dabei ihre Zwecke auch selbst zu setzen, „selbst Schöpfer() ihres Glücks sein“ zu können.<sup>59</sup> Andererseits ist darin enthalten, daß sie solches nicht in ihrer Gesamtheit vermögen. Dies gelte historisch, insofern jeweils die früheren Generationen die Grundlagen für die Weiterentwicklung der späteren schaffen. Dies gelte aber auch sozial, weil Leibeskräfte, Geistesgaben und „Glücksgüter()“ ungleich unter die Menschen verteilt sind. Und schließlich treffe es auf die verschiedenen Rassen der Menschen zu, denn „(v)iele Völker schreiten vor sich selber nicht weiter fort“, der „(c)ontinuierliche Fortschritt des Menschlichen Geschlechts zur Vollkommenheit“ erfolge allein im „(O)ccident“ und suche von dort aus „seine Verbreitung auf der Erde“: „Aus Europa muß es kommen“. Nur ein Teil der Menschheit vermag, sich die Bedingungen des Glücks zu schaffen. Der Rest wird, wenn denn Europa ihm „dereinst Gesetze geben wird“, bestenfalls im Schatten des Glücks leben, möglicherweise aber auch „ausgerottet werden“.

Wildheit existiert in der Kantischen Philosophie mithin in drei verschiedenen Aggregatzuständen. Sie ist als historischer Reflex an den Horizonten des Fortschritts theoretischer Ausgangspunkt der Geschichte der Zivilisation. Sie ist als Wunschtraum zwangloser Freiheit psychische Imagination eines faulen und vergnügten Lebens. Und sie ist als Lebensweise zurückgebliebener Rassen praktisches Menetekel zur Aufrechterhaltung von Arbeit und Mühe.

Diese Konzeption der Wildheit geht einerseits mit verbreiteten Vorurteilen einher. Kant teilt die zeitgenössische Abneigung gegenüber angeblich niederen Rassen. Bei den sogenannten Negern etwa sieht er Hautfarbe und Dummheit in untrennbarem Zusammenhang. Außerdem mag er sich nicht von dem

Gedanken trennen, daß „alle Neger stinken“.<sup>60</sup> Auch wenn Kant Sklaverei und Kolonialismus ablehnt, sind diese Vorurteile Elemente eines von profanen Interessen verströmten ideologischen Dunstes. Am deutlichsten wird das in der Synchronisation des historischen Verlaufs der Zivilisation mit den Fähigkeiten der Rassen: „Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften“.<sup>61</sup>

Diese Hierarchie notiert sich Kant nicht nur mehrfach. Er trägt sie auch ausführlich seinen Studenten vor. Im Rahmen der „Menschenkunde“ erfahren sie nicht nur, daß es vier Rassen gäbe, sondern auch, wie sie in die historische Ordnung des Fortschritts gehörten:

„1) Das Volk der Amerikaner nimmt keine Bildung an. Es hat keine Triebfeder; denn es fehlen ihm Affect und Leidenschaft. Sie sind nicht verliebt, daher sind sie auch nicht fruchtbar. Sie sprechen fast gar nichts, lieblosen einander nicht, sorgen auch für nichts, und sind faul...

2) Die Race der Neger ... ist ganz das Gegentheil von den Amerikanern; sie sind voll Affect und Leidenschaft, sehr lebhaft, schwatzhaft und eitel. Sie nehmen Bildung an, aber nur eine Bildung der Knechte, d.h. sie lassen sich abrichten. Sie haben viele Triebfedern, sind auch empfindlich, fürchten sich vor Schlägen und thun auch viel aus Ehre.

3) Die Hindus haben zwar Triebfedern, aber sie haben einen starken Grad von Gelassenheit... Sie nehmen ... Bildung im höchsten Grade an, aber nur zu Künsten und nicht zu Wissenschaften. Sie bringen es niemals bis zu abstrakten Begriffen... Die Hindus bleiben immer wie sie sind, weiter bringen sie es niemals...

4) Die Race der Weißen enthält alle Triebfedern und Talente in sich... Wenn irgend Revolutionen entstanden sind, so sind sie immer durch die Weißen bewirkt worden und die Hindus, Amerikaner, Neger haben niemals daran Theil gehabt“.<sup>62</sup>

Andererseits ist sich Kant bewußt, daß es bei der Einteilung der Menschen in Rassen zu fatalen Verkettungen blinder Empirie und dezisionistischer Theorie kommen kann. In einer Auseinandersetzung mit Georg Forster ironisiert er ebenso „bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip“, wie er auch zugesteht, „(d)aß manche so unvorsichtig sind, ihre Ideen in die Beobachtung selbst hineinzutragen“.<sup>63</sup>

Gleichzeitig macht er klar, daß die Kategorie Rasse sich der begriffslosen Naturbeobachtung überhaupt nicht erschließen kann: „Was ist eine Rasse? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermutlich

ist also das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft ... gar wohl begründet“.<sup>64</sup>

Rasse wäre demnach eine Idee, die es erlaubt, gemeinsame Abstammung und erbliche Differenz zusammen zu denken. Eine Einteilung der Menschen in Rassen ist mehr als die Katalogisierung vorfindbarer empirischer Differenzen. Sie entspringt der Tätigkeit des Verstandes und deren begrifflicher Anstrengung. Mit ihrer Hilfe läßt sich die innere Gesetzmäßigkeit der Abstammung formulieren, nach der die Menschen zwar alle einer Gattung angehören, die sich aber in unterschiedliche Charaktere mit erblichen Eigenschaften geteilt hat. Der Begriff der Rasse behauptet eben solche *differentia specifica*, „weil die Verschiedenheit der Rassen doch nicht nach dem beurteilt wird, was an ihnen einerlei, sondern was an ihnen verschieden ist“.

Hinsichtlich der dafür einschlägigen Kriterien ist sich Kant zunächst nicht sicher. „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ meint er zwar schon beim ersten Versuch begrifflicher Annäherung, ihre Anzahl auf vier, nämlich „die Rasse der Weißen“, „die Negerrasse“, „die hunnische ... Rasse“ und „die ... hindistanische Rasse“ festlegen zu können.<sup>65</sup> Bei deren Bestimmung greift er allerdings ungeniert auf die verschiedensten zeitgenössischen Optionen zurück. Das physiologische Merkmal angeblich klar abgrenzbarer Hautfarben spielt dabei eine wichtige, aber noch nicht die einzig entscheidende Rolle. Denn die „Weißen“ sind nicht nur „weiß“, sondern auch von besonderer „Stärke“ und haben vermutlich „die meiste Ähnlichkeit“ mit dem „erste(n) Menschenstamm“ (was Kant ganz „ohne ... Vorurteil“ annehmen zu können glaubt). Und die „Neger“ sind nicht einfach „Schwarze“, sondern haben auch „Stülpnase und Wurstlippen“, „stinken“ und sind „faul“. Das physiologische Kriterium der Haut erweist sich als äußerst durchsichtige Hülle für physiognomische, sozialpsychologische und soziokulturelle Argumentationsmuster. Das gilt auch für die „hindistanische“ und die „hunnische“ Rasse. Denn das „Olivengelb“ der einen ist zugleich „die wahre Zigeunerfarbe“ und die rötlich braune Farbe“ der anderen geht einher mit „gepletschte(r) Nase, dünnen(n) Lippen“ und „blinzende(n) Augen“, kurz, einer rassentypischen „Gesichtsbildung“. Außerdem stammten von ihr die „Amerikaner“ ab, die durch „Kälte und Unempfindlichkeit“ ebenso charakterisiert wären wie durch „eine halb erloschene Lebenskraft“ und den Mangel „an Vermögen und Dauerhaftigkeit“. Die Rolle der Hautfarben ist hier nichts anderes als ein System zur plakativen Kennzeichnung sozial begründeter Muster der Diskriminierung. Unter einer angeblich natürlichen Oberfläche tummeln sich ästhetische Willkür, soziale Idiosynkrasie und kultureller Dünkel.

Zudem zeigen sich die Hautfarben unterschwellig mit der eurozentrischen Version des Fortschritts verbunden. Der Genozid an den Amerikanern wird zwar nicht gerechtfertigt, aber verständlich gemacht. Er gilt vor allem Verbrechen als Ausdruck einer angeborenen Lebensuntüchtigkeit. Die Afrikaner hingegen wären nachgerade stinkend faul. Das signalisiert nicht nur ihre Unfähigkeit zur Zivilisation, sondern charakterisiert sie auch mit einer Kategorie, in der sich Abneigung und Distanz mischen – ist doch der Geruchssinn mit „fremden Ausdünstungen“ konfrontiert, welche in das eigene Organ „eindringen“.<sup>66</sup>

Als sich Kant zehn Jahre später erneut mit der „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse“ befaßt, versucht er, diesen streng an den „Unterschiede(n) der Hautfarbe“ zu orientieren, nach denen sich die Rassen der „Weißen“, „Schwarzen“, „Gelben“ und „Kupferroten“ unterscheiden ließen.<sup>67</sup> Dabei ist ihm bewußt, nur über ein schwaches Argument zur Einteilung von Rassen zu verfügen. Er hält aber, „so geringfügig es auch scheinen mag“, daran fest, „obgleich ein Farbunterschied manchem sehr unbedeutend vorkommen möchte“.

Der Grund dafür ist unschwer zu ermitteln. Denn trotz aller methodischen Zurückhaltung glaubt Kant nach wie vor, den „starke(n) und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende(n) Geruch der Neger“ wahrzunehmen.<sup>68</sup> Die Nase wird entschlossen zur Unterstützung des Verstandes aufgerufen, dem es nur mühsam gelingen will, den Begriff der Rasse aufrecht zu erhalten. Das „Riechorgan“, „Sinn des sozialen Widerwillens“,<sup>69</sup> stellt die angebliche Vorurteilslosigkeit des Verstandes bloß und denunziert ihn als Komplizen des fortgesetzten Versuchs der Verwandlung sozialer, politischer und kultureller Diskriminierung in natürliche Ungleichheit.

Dieser Hintergrund des Farbrassismus wird von Kant aber auch unmittelbar verdeutlicht, wo er behauptet, daß aus Afrika in andere Himmelsstriche versetzte Neger gleichwohl „niemals einen zu ansässigen Landbauern oder Handwerkern tauglichen Schlag abgeben wollen“.<sup>70</sup> Zwar könne das „nicht als beweisend angeführt“ werden, sei aber gleichwohl „nicht unerheblich“. Und schon wird vom Hörensagen erwähnt, „daß unter den vielen tausend freigelassenen Negern ... in Amerika und in England ... kein Beispiel“ dafür zu finden wäre, „daß irgend einer ein Geschäfte treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann“. Hieran schließt sich die Mutmaßung an, daß es einen „Trieb zur Tätigkeit“ geben müsse, der bei Negern nur eingeschränkt existiere und als „innere Anlage eben so wenig erlösche, als die äußerlich sichtbare“.

Die begriffliche Anstrengung bei der Weiterentwicklung der Rassennomenklatur erweist sich als durchsichtiges Unternehmen. Auf den äußeren Unterschieden wird deswegen bestanden, weil sie nach wie vor als Indikator we sensmäßiger Verschiedenheit gelten.

Diese Verschiedenheit tritt zwar im Verbund mit allgemeinen anthropologischen Reflexionen auf. Doch der Faulheit des Menschen wie der Faulheit des Wilden unterliegt eine soziale Konnotation. Ihre empirische Bezugsgröße sind die arbeitenden Klassen. Wenn Kant den „tierische(n) Hang“ des Menschen beklagt, „sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen“ und statt dessen mahnt, er möge sich „tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen“, Zivilisation erarbeiten,<sup>71</sup> so impliziert das auch die Forderung nach Selbstbeherrschung und Selbstdisziplin. Es richtet sich aber vor allem an das „Volk“ und gegen „seine Neigung zu genießen und Abneigung, sich darum zu bearbeiten“.<sup>72</sup> In der Faulheit der arbeitenden Klassen liegt eine elementare Gefahr für den weiteren Fortschritt der Menschheit.

Wie schon bei Aristoteles, so ist der philosophische Rassismus auch noch bei Kant der sozialen Integration antagonistischer Klassen verpflichtet. Allerdings hat sich der Brennpunkt seiner Bemühungen gründlich verlagert. Er propagiert nicht die Tätigkeit der Philosophen, die ihr Ziel in sich selbst, nämlich der Schau der Wahrheit habe. Sondern er integriert die Philosophie einem Konzept der Arbeit, die unter Zwang auf ein äußeres Ziel gerichtet ist.<sup>73</sup> Damit tritt nicht nur die Akkumulation von Wissen an die Stelle der Schau der Wahrheit, sondern auch die Akkumulation von Reichtum an die Stelle der Sorge für das Notwendige.

Freilich kann Kant sich dazu auf das schon formulierte gesellschaftstheoretische Programm der Harmonie von Egoismus und Gemeinwohl berufen. Doch hat es selbst bei Adam Smith einen bitteren Beigeschmack. Denn es gilt in Wahrheit nur für die Reichen. Den Armen nützt es in keiner Weise, ihre Arbeit bleibt untrennbar mit Armut verbunden.<sup>74</sup> In allgemeiner Form weist auch Kant darauf hin und betont den untrennbaren Zusammenhang der Entwicklung von Kultur mit der Zunahme von Ungleichheit.<sup>75</sup>

Des damit bezeichneten Dilemmas ist er sich durchaus bewußt. Einerseits notiert er auf den Rand seiner *Anthropologie*: „Der Charakter der Gattung kann nur aus der Geschichte gezogen werden“ und fügt hinzu, er bestehe darin, „daß das menschl(iche) Geschlecht im ganzen eine natürliche Tendenz hat immer besser zu werden“. Andererseits hält er in diesem Zusammenhang fest: „Daß das menschl(iche) Geschl(echt) kollektiv genommen eine Bestrebung der Kunstgeschicklichkeit in sich enthalte durch die Selbstsüchtigkeit aller Einzelnen ... sich zur Glückseligkeit des Ganzen ... vermittelst der moral(ischen) Anlage zu bearbeiten“.<sup>76</sup>

Obwohl hier ausschließlich von der Menschheit die Rede ist, können die weltgeschichtlichen Formulierungen die in ihnen enthaltene soziale Dimension nicht

verbergen. Die Maxime, es sei der Beruf des einzelnen, sich, gleichzeitig selbstsüchtig und moralisch, für die „Glückseligkeit des Ganzen ... zu bearbeiten“, stellt vor allem an die Moral derjenigen hohe Anforderungen, die es trotz aller Selbstsucht zu nichts bringen können. Die von Kant beklagte Faulheit der arbeitenden Klassen ist das verkommene Eingeständnis ihrer Ausbeutung.

Weil die Vermittlung von Fortschritt und Arbeit deren Entfremdung einschließt, kann sie den Unterschichten „Glückseligkeit“ nur als ideologisches Surrogat anbieten. Arbeit ist als Zwangsverhältnis gesetzt und der geschichtsphilosophische Entwurf menschlicher Selbstentwicklung schließt Klassenverhältnisse und Herrschaft ein. Deswegen beinhaltet die „Glückseligkeit“ der Armen keinen Anspruch auf materielle „Glücksgüter“. Deswegen muß allerdings auch immer befürchtet werden, daß sie die „Glückseligkeit des Ganzen“ aus den Augen verlieren und statt dessen einer „Glückseligkeit ... der Gemächlichkeit“ nachhängen, lieber „passiv“ sind, als sich zu „bearbeiten“. Ihr „Wunsch nach einem Paradiese“ ist nur allzu verständlich und muß doch als „leere Sehnsucht“ abgetan werden.

Die Entwicklung eines auf sie bezogenen moralischen Imperativs muß ihnen also die Dreieinigkeit von Arbeit, Armut und Glück vermitteln. Dazu reicht selbst eine modernisierte protestantische Ethik nicht aus. Kant weiß, daß entfremdete Arbeit sich nicht länger als gottgefällige Bußfertigkeit vermitteln läßt. Er verhehlt auch den Haß auf die von ihr bereitete Mühe nicht. Doch wenn er verlangt, der Mensch müsse „die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich nehmen“, verweigert er jede Kritik entfremdeter Arbeit und unterwirft diese statt dessen einer rassistischen Interpretation.

Der Haß auf die Mühen der Arbeit soll aus den Niederungen der Wildheit aufsteigen. Der aus jener Epoche stammende „Hang zur Faulheit“ könnte in Arbeitsverweigerung umschlagen. Der Zustand der Wildheit muß deswegen als Drohung formuliert werden. Genau das besorgt das Konzept der Menschenrassen. Es entwickelt die Figur des realen Wilden zur Abschreckung des vermuteten Wilden im Menschen.

Deswegen ist es schon Glücks genug, arbeiten zu können, auch wenn man dabei arm bleibt. Wer sich für die „Glückseligkeit des Ganzen“ abmüht, wird, wengleich nicht materiell, so doch ideologisch belohnt. Eben seiner Arbeit wegen kann er den Anspruch erheben, zum „Ganzen“ gerechnet zu werden. Ihn einzulösen empfiehlt sich allein deswegen, weil der Ausschluß aus ihm als Unfähigkeit zur Zivilisation interpretiert würde. Wer nicht arbeiten will, sieht sich von der Geschichte mit Sklaverei oder Ausrottung bedroht. Der faule Neger und der untüchtige Indianer sind dem armen Arbeiter als stete Mahnung beigesellt, fleißig weiter zu arbeiten.

# Anmerkungen

## Vorwort

- 1 Vgl. u.a. die Überblicke bei V.-M. Bader: Rassismus; R. Miles: Theorien; J. Rex, D. Mason: Race. Im folgenden wird jeweils mit Titelstichworten zitiert. Zu den vollständigen Literaturangaben vgl. jeweils das Literaturverzeichnis.
- 2 Vgl. z.B. einerseits die verengte und verkürzte Zusammenstellung von Rassenlehren bei D. Claussen: Rassismus, S. 27-111, die sich auf Gobineau, Dühring, Chamberlain und Hitler beschränkt und mit der Konfrontation von Aufklärung und Rassismus einem eher naiven Ansatz verpflichtet ist, sowie andererseits die historisch weit vor unsere Zeitrechnung zurückreichende Darstellung rassistischer Diskriminierung bei I. Geiss: Rassismus, die allerdings begrifflich unklar und methodisch problematisch verfährt; siehe auch die Argumentation gegen ein nicht auf die Existenz der Kategorie Rasse beschränktes Verständnis von Rassismus bei D. D'Souza: Racism.
- 3 R. Dawkins: Gen (der sich dabei gleichzeitig zu Darwin und zum Sozialismus bekennt – vgl. a.a.O., S. 12 u. 423), verlegt die Ursache des Rassismus entschlossen in die Zeit der „Ursuppe“ und der „Entstehung des Lebens“, wo verschiedene „Rassen von Replikatoren“, d.h. von Molekülen, die in der Lage waren, Kopien ihrer selbst herzustellen, mit dem „Kampf ums Dasein“ begonnen haben sollen – vgl. a.a.O., S. 50. Psychologisch ausgerichtete Argumentationen haben mit extrem unterschiedlichem politischen und methodischen Zungenschlag Anknüpfungspunkte gewählt, die vom biologisch angeblich unterschiedlichen Erbe verschiedener Gruppen von Menschen (vgl. etwa H. J. Eysenck: Ungleichheit) bis zu psychoanalytisch interpretierten Mechanismen der Ich-Bildung (vgl. etwa J. Kristeva: Fremde) reichen. Auch hinsichtlich der sozialen Grundlagen des Rassismus existiert ein breites Spektrum von Antworten, die von äußerst allgemeinen Bestimmungen des Rassismus als einer ideologischen und politischen Strategie der Moderne, wie z.B. bei Z. Bauman: Ordnung, S. 80, bis zu reduktionistischen Lösungen wie bei P. Schmitt-Egner: Rassismus, S. 352, reichen, der „Rassismus als gesellschaftlich notwendigen Schein der bürgerlichen Gesellschaft“ begreift.
- 4 Diese Auffassung wird nicht etwa nur im Rahmen rassistischer Begriffsbildung, dort aber ungebrochen bis heute vertreten, so z.B. in der Humanbiologie, in deren Reihen es nach wie vor Vertreter des Rassenkonzepts gibt, die unbeschadet gegenteiliger kritischer Einwände zahlreicher Anthropologen, Biologen und Genetiker auf der Wissenschaftlichkeit der Kategorie Rasse und der Notwendigkeit der Rassenkunde beharren (vgl. AG gegen Rassenkunde (Hrsg.): Humanbiologie); zur Akzeptanz des Rassenbegriffs in der Rassismusanalyse und in antirassistischen Kontexten siehe *Die Farbe der Schwarzen* und *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 5 Vgl. u.a. R. Miles: Rassismus, der im übrigen davon ausgeht, es mit einem weitreichenden historischen Phänomen zu tun zu haben, das aber zu verschiedenen



- Zeiten in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich ausgeprägt wäre und deswegen im konkreten Zusammenhang mit den jeweiligen sozialökonomischen, kulturellen und ideologischen Verhältnissen diskutiert werden müßte.
- 6 (F. A. Brockhaus): Enzyklopädie 1992, s.v. Rasse, s.v. Rassismus u. Enzyklopädie 1991, s.v. Menschenrassen.
  - 7 (F. A. Brockhaus): Real-Encyklopädie 1846, s.v. Mensch, S. 496.
  - 8 Vgl. W. Conze, A. Sommer: Rasse.
  - 9 K. Marx: Manuskripte, S. 471, u. K. Marx, F. Engels: Türkei, S. 7.
  - 10 L. Schemann: Rassenfrage, S. 219; vgl. u.a. E. J. Young: Gobineau; siehe J. A. de Gobineau: Races.
  - 11 Vgl. H. St. Chamberlain: Grundlagen, Bd. 1, S. 496. Mit dieser „Idee“ sollte selbst der kleinwüchsige Germane noch zum richtigen Rassenbewußtsein finden können: „die kleinen Männer dieser Gruppe sind gross, denn sie gehören einer hoch gewachsenen Rasse an“ (a.a.O., S. 497).
  - 12 K. Kraepelin: Leitfaden, S. 294.
  - 13 R. Knußmann: Biologie, S. 406.
  - 14 Vgl. zum folgenden W. D. Hund: Rassen, S. 17 ff.
  - 15 G. Forster: Menschenraßen, S. 133.
  - 16 I. Kant: Prinzipien, S. 141; siehe weiter S. 144. Vgl. dazu und zum folgenden *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
  - 17 Vgl. dazu *Die Farbe der Schwarzen* in diesem Band.
  - 18 Vgl. u.a. H. Schreckenberg: Juden; P. Dittmar: Juden; E. Fuchs: Juden sowie S. L. Gilman: Körper u. K. Hödel: Pathologisierung.
  - 19 W. Sombart: Juden, S. 327.
  - 20 Vgl. P.-A. Taguieff: Préjugé u. E. Balibar: Rassismus.
  - 21 Zu den damit verbundenen Problemen der Analyse alltäglicher rassistischer Argumentation vgl. u.a. S. Jäger: Konstituierung.
  - 22 Siehe I. Kant: Reflexionen, S. 877.
  - 23 R. Knußmann: Biologie, S. 407.
  - 24 A.a.O., S. 232.
  - 25 O. Schultze: Weib, S. 48 u. 60.
  - 26 Vgl. G. Klemm: Menschenrassen; siehe auch die knappen Hinweise bei P. v.z. Mühlen: Rassenideologien, S. 50 f.
  - 27 O. Weininger: Geschlecht, S. 404, 429, 449 f.; siehe dazu materialreich, aber häufiger unkritisch J. le Rider: Weininger.
  - 28 F. Böckelmann: Die Weißen, S. 450.
  - 29 F. Nietzsche: Menschliches, 439 (S. 666) („zwei Kasten“), F. Nietzsche: Moral, 17 (S. 871) („Stände“), 10 (S. 784) („vornehme Rasse“, „Rasse des Ressentiments“), 5 (S. 776) („Herren-Rasse“).
  - 30 Vgl. hierzu und zum folgenden *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.

- 31 Der Beitrag beruht auf einer Vorstudie, die in den Blättern für deutsche und internationale Politik, 8, 1993 erschienen ist. Sie wurde völlig überarbeitet und wesentlich erweitert.
- 32 F. Böckelmann: Die Weißen, S. 420; dort, S. 15, ist auch von der „Sprache der Augen“ die Rede – in Verbindung mit einem naiven Empirismus, wie ihn sich noch nicht einmal John Locke zu formulieren getraut hat: „Mit den Augen nehme ich den anderen *wahr*; wie er in den Blick tritt, so ist er“ (Hervorhebung wie im Original).
- 33 Eine erste Version dieses Beitrags ist abgedruckt in Z, 18, 1994. Sie wurde überarbeitet und stark erweitert.
- 34 Museum für Völkerkunde Hamburg: (Programm für März 1997).
- 35 Vgl. R. Erb (Hrsg.): Ritualmord; F. Lotter: Hostienfrevelvorwurf; F. Graus: Judenpogrome.
- 36 Vgl. u.a. F. Battenberg: Juden, Bd. 1, S. 167, der diesen Prozeß der Verdrängung und Vertreibung für die verschiedenen europäischen Länder nachzeichnet und schließlich für das Heilige Römische Reich des 16. Jahrhunderts zu dem Schluß kommt: „Die Juden ... konnten nurmehr bedingt in den wirtschaftlichen Geschehensablauf der Märkte eingreifen. Im Vergleich etwa zu den großen Handelshäusern der Fugger und Welser waren jüdische Kapitalgeber unbedeutend geworden“.
- 37 Der hier überarbeitete und ergänzte Beitrag ist ursprünglich erschienen in W. D. Hund (Hrsg.): Zigeuner.
- 38 Eine vergleichende Analyse beider Diskriminierungen liegt erst in Ansätzen vor – siehe z.B. W. Wippermann: Zigeuner.
- 39 Vgl. u.a. J. Delumeau: Angst; P. Mecheril, Th. Teo (Hrsg.): Psychologie; G. L. Mosse: Rassismus.
- 40 Vgl. u.a. A. Demandt (Hrsg.): Mit Fremden leben; Ch. Lüth, R. W. Keck, E. Wiersing (Hrsg.): Umgang mit Fremden.
- 41 Er war ursprünglich keineswegs als der running gag gedacht, als welcher er sich im Verlauf der Untersuchung verschiedenster rassistischer Stereotype schließlich erwies. Deswegen sind im Zusammenhang mit ihm einige wenige Überschneidungen in den einzelnen Texten dieses Bandes hingenommen worden.

## **Die Farbe der Schwarzen**

- 1 J. Genet: Nègres, S. 79.
- 2 Vgl. S. Forestier: Picasso. Eine Abbildung findet sich a.a.O., S. 34 f. auf Farbtafel 2.
- 3 Ch. Türcke: Rassismus, S. 36.
- 4 Th. W. Adorno: Minima Moralia, S. 130 f.
- 5 H. Arendt: Macht, S. 75.
- 6 I. Geiss: Rassismus, S. 21 u. 23.
- 7 Vgl. I. Geiss: Rassismus, S. 148 f. Geiss bezieht sich auf F. Bernier: Nouvelle decision de la terre, par les différentes especes ou races d’homme qui l’habitent. In: Journal des Sçavans, 1685, 12, und auf C. v. Linné: Systema Naturae 1735.

- 8 I. Geiss: Rassismus, S. 20.
- 9 H. Grégoire: Préjugé, S. 61.
- 10 Vgl. C. v. Linné: Systema naturae 1767, Bd. 1, S. 29.
- 11 Vgl. I. Kant: Rassen, S. 22 f. u. I. Kant: Menschenrasse, S. 67. Hinsichtlich Kants Beitrag zum Rassismus vgl. *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 12 Vgl. hierzu und zum folgenden E. Schmitt (Hrsg.): Expansion 2, S. 112 (zu Kolumbus), S. 177 (zu Vespucci), S. 263 (zu Verrazzano), S. 347 (zu de Soto); ferner W. D. Jordan: White over Black, S. 14 (zu Matyr) und A. T. Vaughan: Redskin, S. 923 (zu Ingram), S. 925 (zu Best), S. 926 (zu Settle, Wood, Morton, Williams, Alsop); außerdem R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 39 (zu Smith); dort jeweils auch die nicht näher bezeichneten Zitate.
- 13 Vgl. zum folgenden R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 238 (zu Stone), S. 183 (zu Morgan), S. 280 (zu Coopers 'Redskins') und A. T. Vaughan: Redskin, S. 953 (zu Coopers Lederstrumpf in 'The Prairie') – dort auch das Zitat.
- 14 Vgl. A. T. Vaughan: Redskin, S. 922 mit den Hinweisen auf Bigges u. Percy.
- 15 P. F. Lafitau: Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. Paris 1724, zit.n. U. Bitterli: Die 'Wilden', S. 354.
- 16 G. Forster: Amerika, S. 573.
- 17 Vgl. dazu ausführlich *Der inszenierte Indianer* in diesem Band.
- 18 B. Romans: Concise Natural History of East and West Florida. New York 1775, zit.n. A. T. Vaughan: Redskin, S. 947.
- 19 Zit. n. A. Rosenstiel: Red and white, S. 136.
- 20 Vgl. zum folgenden R. Daus: Kolonialismus, S. 21 (zu Marco Polo) und v.a. W. Demel: Chinesen, S. 625 f. (zu Transsylvanus), S. 626 (zu da Cruz, de Escalante, de Mendoza), S. 627 (zu Semedo), S. 628 (zu Careri), S. 629 (zu Purchas u. Du Halde), S. 631 (zu Osbeck), S. 645 (zu Linné), S. 651 (zu Blumenbach) – dort auch die jeweiligen Zitate, bei Transsylvanus und de Escalante von mir übersetzt.
- 21 Vgl. W. Demel: Chinesen, S. 662 f.
- 22 Vgl. C. v. Linné: Systema naturae, 1767, Bd. 1, S. 29.
- 23 Vgl. Ägyptologie 2, s.v. Erschlagen der Feinde und s.v. Fremdvölkerdarstellung.
- 24 Zit.n. E. Bresciani: Fremde, S. 261.
- 25 Vgl. W. Helck: Ägypten, S. 124.
- 26 Vgl. Ägyptologie 4, s.v. Neger und s.v. Nubien. Mit dieser Haltung haben die alten Ägypter die modernen Ägyptologen in einige terminologische Bedrängnis gebracht. So sieht sich etwa Edda Bresciani gezwungen, zwischen echten und scheinbaren Negern zu unterscheiden, wo sie betont: „Die soziale Akzeptanz und kulturelle Assimilation wurde() im Falle der Nubier ... durch die ... ethnische Verwandtschaft begünstigt, doch war() sie bei den echten Negern ... nicht minder stark“ (E. Bresciani: Fremde, S. 270). Zwar weist Rosemarie Drenkhahn nachdrücklich auf die begriffliche Gleichgültigkeit der Ägypter in dieser Frage hin: „Da die Bezeichnung der N(eger) *nḥsjw* eine allgemeine übergeordnete Benen-

- nung für ‘Südlandbewohner’ ist, also auch die nicht-negroide südliche Bevölkerung (‘Nubier’) ... umfaßt, läßt die Erwähnung von *nhsj(w)* allein – ohne Darstellung – keine Rückschlüsse zu, ob ein N(eger) oder ein anderer Bewohner aus dem Süden gemeint ist“ (Ägyptologie 4, s.v. Neger, Sp. 386; verfaßt v. R. Drenkhahn). Doch nicht nur Hellmut Brunner weiß es trotzdem besser, wo er die Auffassung des Schreibers Ani von der Bildungsfähigkeit des Menschen unter anderem so übersetzt: „Man lehrt den Neger Ägyptisch und ebenso den Syrer und alle anderen Ausländer“ (Die Lehre des Ani, 386. In: Weisheitsbücher, S. 213). Miriam Lichteim hingegen übersetzt nicht *Neger*, sondern *Nubier* (vgl. M. Lichteim: Literature. Bd. 2, S. 144). In den Quellen heißt es *nhsj*, Südländer (vgl. A. Volten: Ani, S. 149).
- 27 Vgl. Ägyptologie 1, s.v. Bevölkerungsklassen, Sp. 772; A. Loprieno: Sklave, S. 237; R. Drenkhahn: Neger, S. 111.
- 28 So lautet der Titel der einschlägigen Arbeit von Hermann Junker, 1920 der Wiener Akademie der Wissenschaften vorgetragen; vgl. R. Herzog: Ägypten, v.a. S. 204 ff.
- 29 Vgl. dazu das umfangreiche Bildmaterial in J. Vercoutter: Iconography.
- 30 R. Drenkhahn: Neger, S. 12. Der Satz sagt inhaltlich das Gegenteil dessen, was er kategorial signalisiert – daß nämlich die angeblichen „Rassenvertreter“ gerade keine Repräsentanten einer „Rasse“ (insbesondere nicht der „Neger“) sind. Auch die „Negerhäuptlinge“ sind dem Wortschatz des europäischen Kolonialismus entsprungen. Die Verfasserin übersetzt den Begriff „wr“, „Großer“, mit „Häuptling“, wenn er sich ihrer Meinung nach auf „Neger“ bezieht (vgl. a.a.O., S. 34).
- 31 R. Drenkhahn: Neger, S. 15.
- 32 In der Wüste, S. 398.
- 33 A.a.O., S. 399.
- 34 Jirmejahu, S. 271.
- 35 Buch der Preisungen, S. 131. Vgl. Zion, 4 (S. 824): „Leute aus Ägypten und Babel / zähle ich zu denen, die mich kennen; auch von Leuten aus dem Philisterland, / aus Tyrus und Kusch / sagt man: Er ist dort geboren“.
- 36 Xenophanes, 16 und Lukian: Adversus indoctum, 28.
- 37 Vgl. Homer: Ilias, 1, 423 ff.; Homer: Odyssee, 1, 22 ff.; Hesiod: Ehoien, 150, 13 ff.; Diodor, III, 2, 2 ff.
- 38 Aristoteles: Politik, 1252 b 5 ff.; vgl. ferner a.a.O., 1252 a 25 ff. u. 1254 b 15 ff.; zum vorstehenden siehe Platon: Politeia, 414 c – 415 a sowie Antiphon, 44.
- 39 A. Dihle: Griechen, S. 49.
- 40 Aristoteles: Politik, 1254 b 20 ff.; zum rassistischen Gehalt dieser Konzeption vgl. *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 41 Vgl. Herodot, 2, 100, 110; Diodor, III, 2 – III, 7; zahlreiche Abbildungen bei F. M. Snowden: Black Populations und F. M. Snowden: Blacks in Antiquity; Fragmente der ‘Andromeda’ von Sophokles und Euripides bei A. Nauck (Hrsg.): Fragmenta.
- 42 F. M. Snowden: Color Prejudice, S. 56.

- 43 Koran, 30. Sure, 23.
- 44 Zit.n. G. Rotter: Neger, S. 89.
- 45 Zit.n. B. Lewis: Color, S. 93.
- 46 Vgl. J. M. Cuoq: Sources arabes, S. 41.
- 47 Vgl. G. Rotter: Neger, S. 147; eine ausführlichere Behandlung der Ham-Legende siehe unten.
- 48 Zit.n. G. Rotter: Neger, S. 152.
- 49 Vgl. B. Lewis: Color, S. 34 (zu al-Faqīh; dort auch das Zitat) und S. 36 (zu al-Andalusī).
- 50 Vgl. G. Rotter: Neger, S. 20. Zum folgenden siehe B. Lewis: Color, S. 7 ff.
- 51 Vgl. B. Lewis: Color, S. 64 (\*abd - mamlūk) u. G. Rotter: Neger, S. 89 f. (Suḥaym, Nuṣayb).
- 52 Vgl. J. M. Cuoq: Sources arabes, S. 169 (al-Gharnaṭī) u. S. 188 (al-Sharīshī).
- 53 Vgl. E. Lewis: Color, S. 68 ff.; G. Rotter: Neger, S. 65 ff. u. S. 117 ff.; P. Martin: Mohren, S. 16 ff.
- 54 Vgl. F. M. Snowden: Color Prejudice, S. 103 (zu Origenes) und J. M. Courtès: Patristic Literature, S. 16 (zu Didymus), S. 25 (zu Tertullian), S. 27 (zu Hieronymus).
- 55 Vgl. Mose 1, 9.20 ff.
- 56 Vgl. J. Devisse: Sainthood, S. 55 f u. S. 221, Fn. 175. Hinsichtlich des folgenden vgl. zur Ham-Legende im Islam die Ausführungen weiter oben und zu späteren christlichen Versionen P. Martin: Mohren, S. 284 ff.
- 57 Zit.n. P. Martin: Mohren, S. 368, Fn. 13; zum vorausgegangenen vgl. a.a.O., S. 368, Fn. 6 (Leon VI.), S. 18 (Sizilien), S. 17 (Hakam II.).
- 58 P. Martin: Mohren, S. 22.
- 59 J. Devisse: Sainthood, S. 158. Abbildungen der im folgenden erwähnten Werke finden sich a.a.O., Nr. 114-116 (Statue aus Magdeburg), Nr. 147 (Grien), Nr. 151 (Grünewald).
- 60 Wolfram von Eschenbach: Parzival, 1, 1-14. (D. Kühn: Parzival, S. 429, überträgt: „Lebt das Herz mit der Verzweiflung, / so wird es höllisch für die Seele. / Häßlich ist es und ist schön, / wo der Sinn des Manns von Mut / gemischt ist, farblich kontrastiert, / gescheckt wie eine Elster. / Und doch kann er gerettet werden, / denn er hat an beidem teil: / am Himmel wie der Hölle. / Der Freund des schwankenden Gemütes: / er ist völlig schwarz gefärbt / und gleicht auch bald der Finsternis; / dagegen hält sich an das Lichte, / der innerlich gefestigt ist“). Zum folgenden vgl. Wolfram von Eschenbach, a.a.O., 1, 15-28.
- 61 Wolfram von Eschenbach: Parzival, 26, 12 u. 22; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., 17, 24 sowie 19, 18 u. 20, 6 (Gahmuret) und 22, 8 f. (Belakane).
- 62 Wolfram von Eschenbach: Parzival, 44, 27 ff. „Da gaben sich die Königin / und Gahmuret, ihr Herzensliebster, / der hohen, süßen Liebe hin. / Verschieden war nur ihre Haut“ (D. Kühn: Parzival, S. 461) – im Gesicht, ließe sich hinzufügen,

- nicht auf der Innenseite ihrer Hände ... Zum folgenden Zitat siehe Wolfram, a.a.O., 57, 16 u. 27 f.
- 63 Wolfram von Eschenbach: Parzival, 91, 4-6.
- 64 Wolfram von Eschenbach: Parzival, 748, 7. Zur Figur des Feirefiz siehe u.a. U. Müller: Feirefiz.
- 65 So lautet die unkritische und oberflächliche Botschaft, die W. Ruf: Rassismus, S. 66, seiner Parzivallektüre abgerungen hat.
- 66 Vgl. u.a. F. Battenberg: Juden, Bd. 1, F. Graus: Judenmorde, L. Poliakov: Antisemitismus, Bde 1 u. 2. Zu den rassistischen Implikationen des Judenhasses siehe auch *Shylock oder Die Entfremdung* in diesem Band.
- 67 Vgl. C. Verlinden: Esclavage.
- 68 Vgl. E. Schmidt (Hrsg.): Expansion 1, S. 185.
- 69 Vgl. I. Origo: Lebensbild, S. 86 ff. u. 174 ff.
- 70 Vgl. C. Meillassoux: Sklaverei, S. 45 ff.
- 71 Vgl. U. Bitterli: Kulturkontakt, S. 64.
- 72 Vgl. U. Bitterli: Kulturkontakt, S. 33 u. A. Wirz: Sklaverei, S. 76.
- 73 Vgl. die Materialien und Analysen bei A. J. Barker: African Link; W. B. Cohen: Africans; W. D. Jordan: White over Black; P. Martin: Mohren.
- 74 Vgl. zum Kontinuitätsgesetz und Leibniz A. O. Lovejoy: Kette, S. 176 ff., zur rassistischen Umsetzung dieser Vorstellung und Buffon W. D. Jordan: White over Black, S. 216 ff. u. S. 236, zum Weißschminken, der Ästhetik des Rassismus und Lessing P. Martin: Mohren, S. 240 ff., zur These der Polygenese und Voltaire W. B. Cohen: Africans, S. 84 ff., zum Verhältnis von Entwicklungstheorie und Rassismus *Der inszenierte Indianer* (in diesem Band), zu Sömmering P. Martin: Mohren, S. 230 u. S. 270; die 1. Aufl. der Schrift Sömmerings erschien Mainz 1784, die 2. Aufl. Frankfurt u. Mainz 1785.
- 75 Vgl. R. G. Mazzolini: Haut der Schwarzen.
- 76 J. C. Lavater: Fragmente, S. 33.
- 77 P. Th. d'Holbach: Natur, S. 77.
- 78 Dabei stehen „rot für Blut und das sanguinische Temperament sowie die Eigenschaften warm und feucht, die auch jene der Luft sind; gelb für Galle und das cholerische Temperament sowie die Eigenschaften warm und trocken wie jene des Feuers; schwarz für die schwarze Galle und das melancholische Temperament sowie die Eigenschaften kalt und trocken, die Eigenschaften der Erde; weiß für Phlegma und das phlegmatische Temperament und für die Eigenschaften kalt und feucht, jene des Wassers“ (P. Dronke: Colour-Imagery, S. 61 f.)
- 79 Vgl. den Abschnitt „Blut, Milch, Fett, Sperma“ bei Th. Laqueur: Geschlechter, S. 49 ff.
- 80 I. Kant: Menschenrasse, S. 79 u. S. 67.
- 81 I. Kant: Rassen, S. 22 f.; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 22. Was hier wie nebenbei bemerkt wird, notiert Kant unter Ausschluß der Öffentlichkeit un-

gleich drastischer: „Alle racen werden ausgerottet werden (Amerikaner und Neger können sich nicht selbst regiren. Dienen also nur zu Slaven), nur nicht die der Weissen“. I. Kant: Reflexionen, S. 878.

- 82 C. Meiners: Geschichte, S. 92 u. C. Meiners: Menschennaturen, Bd. 3, S. 167; zum folgenden siehe C. Meiners: Geschichte, S. 8 u. S. 116 (weiß-dunkel/schwarz), C. Meiners: Menschennaturen, Bd. 3, S. 116 („Stufenleiter“) u. S. 125 („Halbmenschen“), C. Meiners: Die Wilden, S. 275 („Halb=Menschen“). Zu Meiners vgl. u.a. F. Lotter: Meiners.
- 83 C. Meiners: Abarten, S. 643 („Neger=Race“) u. C. Meiners: Sklavenhandel, S. 14 („Haut“); zum folgenden siehe C. Meiners: Natur der Neger, S. 395 („äussere[r] Mensch“), C. Meiners: Geschichte, S. 114 („Fähigkeiten des Geistes“), C. Meiners: Natur der Neger, S. 400 f. („Brüder“), C. Meiners: Sklavenhandel, S. 26 („Knechtschaft“) u. S. 25 („Glück“).
- 84 D. Hume: Characters, S. 252.
- 85 I. Kant: Gefühl des Schönen, S. 880. Der Abschnitt „Von den Nationalcharaktern“ beginnt S. 868, der „flüchtige() Blick“ S. 879. Zum folgenden vgl. a.a.O., S. 880 („Gemütsfähigkeiten“, „Farbe“) u. S. 882 („schwarz“, „dumm“).

## Der inszenierte Indianer

- 1 Vgl. S. Vestal: Sitting Bull u. V. Weybright: Buffalo Bill.
- 2 Vgl. E. Günther: Sarrasani, S. 68 f.
- 3 Zit.n. W. Haberland: Indianer, S. 46 u. 36 (die eigenwillige Rechtschreibung der Notizen wurde stillschweigend korrigiert); zum folgenden siehe a.a.O., S. 18 (Verbrennung), 20 f. (Menschenfresser), 15 f. (Berlin).
- 4 Vgl. H. Thode-Arora: Völkerschauen, S. 173; dort, S. 143, findet sich auch die im folgenden zitierte Pressestimme.
- 5 Vgl. Brockhaus ABC (das Zitat stammt aus den „Anmerkungen für Eltern und Erzieher“).
- 6 Schüler-Brockhaus, S. 125 (die Aussage bezieht sich pauschal auf die Indianer Nordamerikas).
- 7 I. Kant: Gefühl des Schönen, S. 880 f.
- 8 I. Kant: Geschichte, S. 42 u. 39 f.
- 9 I. Kant: Pädagogik, S. 698.
- 10 I. Kant: Reflexionen, S. 877 f. (Die Inder bzw. Asiaten nennt Kant hier „Indianer“, während er die Ureinwohner Amerikas als „Amerikaner“ bezeichnet). Bei der vorliegenden Einteilung handelt es sich um eine Konstruktion, über deren Charakter sich Kant durchaus im klaren ist – vgl. dazu *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 11 J. Locke: Government, II, § 49. Vgl. u.a. H. Lebovics: America.
- 12 J. Locke: Regierung, II, § 35; dort, II, § 37 („Einöden“) u. II, § 45 („Gemeingut“), finden sich auch die beiden folgenden Zitate.

- 13 Vgl. u.a. M. Brocker: Arbeit; W. D. Hund: Arbeit.
- 14 Das neue an dieser Begründung ist die Bedeutung, die der Arbeit beigemessen wird. Auf die Metapher des ursprünglichen Amerikas konnte Locke bereits zurückgreifen – vgl. etwa Th. Hobbes: Leviathan, S. 97, wo Amerika als der Ort gilt, an dem „die wilden Völker“ auf „tierische Weise“ leben.
- 15 E. de Vattel: Völkerrecht, I, 7, § 81; vgl. auch a.a.O., II, 7, § 97, wo noch einmal betont wird: „Die Eingeborenen Nordamerikas hatten nicht das Recht, sich diesen ganzen ausgedehnten Kontinent anzueignen“.
- 16 J. Locke: Regierung, II, § 43; dort, II, § 42 findet sich auch das folgende Zitat.
- 17 A.a.O., II, § 41.
- 18 Vgl. W. D. Hund: Smith.
- 19 A. Smith: Jurisprudence, S. 489 f.
- 20 A.a.O., S. 489.
- 21 Das gilt für beide seiner Erscheinungsformen, den „barbarischen“ wie den „edlen“ Wilden – die ohnehin, wie u.a. das Beispiel Kants zeigt, oftmals nicht getrennt, sondern als zwei Sichtweisen eines Vexierbildes auftreten. Vgl. u.a. H. N. Fairchild: Savage u. R. L. Meek: Savage.
- 22 I. Kant: Grundlegung, S. 21.
- 23 I. Kant: Anthropologie, S. 678.
- 24 Vgl. dazu *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 25 I. Kant: Prinzipien, S. 159 f.
- 26 S. Freud: Illusion, S. 144, 141, 147.
- 27 Th. Morus: Utopia, S. 48. Zur Ideengeschichte vor Locke vgl. u.a. H. C. Porter: Savage.
- 28 Zit.n. R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 106 (Lincoln), 103 (Sullivan), 90 f. (Jackson).
- 29 G. L. Mosse: Geschichte, S. 9.
- 30 Vgl. u.a. U. Bitterli: Amerikaner, S. 22; vgl. auch *Die Farbe der Schwarzen* in diesem Band.
- 31 Vgl. als Überblick A. M. Josephy (Hrsg.): Amerika.
- 32 Vgl. G. Sievernich (Hrsg.): Neue Welt.
- 33 Vgl. A. Menninger: Kannibalen-Mythos, v.a. S. 80 ff. u. 240 ff.
- 34 Vgl. U. Bitterli: Eintritt, S. 76 ff.; der Abruck a.a.O., S. 79 hat hier als Vorlage gedient.
- 35 Mit einzelnen Buchstaben bezeichnet de Bry A (Begräbnishaus), B (Gebetsplatz), C (Festplatz), D (Eßplatz), E (Tabakfelder), F (Hütte der Saatwächter) G (Feld mit reifem Mais), H (junge Maiskultur), I (Früchte, einem „Apfel oder Pfeben gleichförmig“, Kürbisfeld), K (Feuerstelle), L (Wasserstelle) – vgl. G. Sievernich (Hrsg.): Neue Welt, S. 42 f.
- 36 Vgl. u.a. P. H. Hassrick: Way West; H.-P. Rodenberg: Indianer.



- 37 Hier abgedruckt wird eine nach diesem Bild angefertigte und 1873 in der „Western World“ erschienene Lithographie. Als Vorlage diente die Abbildung in R. F. Berkhofer: Indian.
- 38 Th. Jefferson: Brief an W. Ludlow vom 6. September 1824, zit.n. R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 212.
- 39 Vgl. R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 172 u. 181 f. unter Hinweis auf H. R. Schoolcraft: Notes on the Iroquois. New York 1846 u. L. H. Morgan: League of the Ho-Dé-No-San-Nee, or Iroquois. Rochester 1852.
- 40 J. Locke: Regierung, II, § 48 u. 49.
- 41 A. Ferguson: Geschichte, S. 204 f.; dort, S.205 u. S. 214 finden sich auch die beiden folgenden Zitate.
- 42 Zit. n. R. A. Williams: Conquest, S. 316 (Story) u. 315 (Marshall).
- 43 Vgl. R. Wright: Geraubtes Land, S. 103 ff.
- 44 Vgl. J. Mooney: Cherokee, S. 26 u. 29 ff.
- 45 Zit.n. R. H. Pearce: Rot und Weiß, S. 79.
- 46 Vgl. I. Kant: Gefühl des Schönen, S. 881.
- 47 Vgl. R. Wright: Geraubtes Land, S. 115 u. 390.
- 48 Vgl. U. Bitterli: Die ‘Wilden’, S. 344 zum Schöpfungsmythos und R. Wright: Geraubtes Land, S. 233 zu einem Beispiel von Sklaverei.
- 49 A. de Toqueville: Amerika, S. 383. Zum folgenden vgl. S. 387.
- 50 A.a.O., S. 392.
- 51 Zit.n. R. Wright: Geraubtes Land, S. 322.
- 52 Vgl. W. Churchill: Perversions, v.a. S. 329 ff.
- 53 Zit.n. R. Wright: Geraubtes Land, S. 239.
- 54 Vgl. J. Ehle: Trail of Tears.
- 55 Zit.n. K. v. Welck: Indianer, S. 181.

## **Shylock oder Die Entfremdung**

- 1 K. Marx: Judenfrage, S. 372; die vorhergegangenen Zitate finden sich a.a.O., S. 374 f.
- 2 Vgl. J. Katz: Antisemitismus, S. 67 ff. u. S. 158 ff.
- 3 Vgl. K. Marx: Debatten, S. 141; K. Marx: Rechtsphilosophie, S. 380; K. Marx Ökonomie, S. 117; K. Marx: Bürgerkrieg, S. 327; K. Marx: Kapital I, S. 304 u. S. 713.
- 4 K. Marx: Judenfrage, S. 374; ähnlich formulieren auch K. Marx, F. Engels: Heilige Familie, S. 115.
- 5 K. Marx: Judenfrage, S. 376.
- 6 P. Leroux: Les Juifs, rois de l'époque (1846) und A. de Toussenel: Les Juifs, rois de l'époque (1845) – beide zit.n. E. Silberner: Sozialisten, S. 45 u. 29.

- 7 Vgl. den begrifflichen Überblick bei W. Schieder: Sozialismus.
- 8 Zit.n. W. Frank: Stoecker, S. 302.
- 9 Vgl. D. Fricke: CSP, S. 440 ff. – dort, S. 441, auch das folgende Zitat („Ziel“); D. Fricke: Parteien, S. 77 ff.; D. Fricke: Central-Verein, S. 431 ff.; K.Wawrzinek: Antisemitenparteien. Dort sowie bei P. W. Massing: Antisemitismus u. R. Leuschen-Seppel: Antisemitismus finden sich zahlreiche Informationen zu den folgenden historischen Hinweisen.
- 10 Zit.n. W. Frank: Stoecker, S. 77. Zu den folgenden Zitaten siehe A. Stoecker: Reden, S. 50 („Vertreter“); A. Stoecker: Christlich-Sozial, S. 368 („gesäet“), S. 437 („Spitze“), S. 346 („mobil“); A. Stoecker: Salz, S. 383 („Werkzeug“), S. 259 („Volk“, „entfremdet“).
- 11 Zit.n. D. Fricke: Parteien, S. 82.
- 12 P. W. Massing: Antisemitismus, S. 11. Zum Hintergrund der Studie vgl. R. Wiggershaus: Frankfurter Schule, S. 390 ff.
- 13 Vgl. H. Berding: Antisemitismus, S. 80 u. H. Steinecke: Weltbild, S. 138.
- 14 P. H. Hubrich: Ideologie, S. 117 („Anti-Semitismus“); M. Schneider: Apologie, S. 392 („Wirklichkeitsdarstellung“); K. Ch. Köhnke: Antisemitischer Autor, S. 130 („wider Willen“).
- 15 Vgl. K.-H. Ebnet: Freytag, S. 7, W. Fritsch: Abwehrverein, S. 375 ff. u. den knappen Überblick zu „Soll und Haben“ bei H.Steinecke: Weltbild.
- 16 G. Freytag: Soll und Haben, S. 208, 254 u. 247 sowie das folgende Zitat („Geldmann“) S. 60.
- 17 M. Schneider: Apologie, S. 403.
- 18 Vgl. D. Bering: Name.
- 19 Vgl. G. Freytag: Soll und Haben, S. 39, S. 91 u. S. 621; die folgenden Zitate finden sich S. 586, 231, 167, 295, 346, 29, 40, 29, 85, 42.
- 20 G. Freytag: Soll und Haben, S. 47, 30, 336, 346.
- 21 G. Freytag: Soll und Haben, S. 352 u. W. Shakespeare: Merchant, II.8, 15. Zitate aus dem Kaufmann von Venedig folgen der englisch-deutschen Studienausgabe der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft und werden mit Akt, Szene und Zeilenzählung nachgewiesen. Beigegeben wird entweder die dortige lineare deutsche Übersetzung von Ingeborg Heine-Harabasz oder, eigens vermerkt, die nachdichtenden Übersetzungen von August Wilhelm Schlegel (zit.n. der Ausgabe W. Shakespeare: Der Kaufmann von Venedig. Stuttgart 1991) oder Erich Fried (zit.n. E. Fried: Shakespeare. 3 Bde. Frankfurt 1995. Bd. 1).
- 22 W. Shakespeare: Merchant, III.2, 164 ff. u. G. Freytag: Soll und Haben, S. 634.
- 23 P. Blumenthal: Shylock, S. 282.
- 24 Ch. Enzensberger: Kaufmann, S. 30.
- 25 H. Sinsheimer: Shylock, S. 118.
- 26 W. Shakespeare: Merchant, I.1, 62.

- 27 A.a.O., I.1, 130 f. u. I.1, 161 f.
- 28 A.a.O., II.8, 39 (deutsch nach Fried).
- 29 Ph. Longworth: Venedig, S. 261; dort, S. 260, 247, 268 auch die vorstehenden Angaben.
- 30 A.a.O., II.7, 4 ff. (Schlegel); zum vorstehenden vgl. I.2, 24 ff. („curbed“, „lott'ry“).
- 31 A.a.O., III.2, 131 f. („chance“) u. 166 f. („converted“).
- 32 Vgl. a.a.O., III.2, 138 („claim“), 148 („confirmed...“), 155 („account“), 154 (schöner, reicher), 165 („lord“, „governor“).
- 33 Vgl. a.a.O., III.2, 193 („bargain“), 215 („ducats“), 241 („Jasons“).
- 34 Vgl. a.a.O., II.6.
- 35 Vgl. a.a.O., IV.1, 382 f. („gentleman“) u. V.1, 294 („manna“).
- 36 A.a.O., I.1, 1 ff.
- 37 F. Bacon: Dignitate, S. 777.
- 38 Vgl. D. Schwantz: Shylock, S. 78 u. Ch. Enzensberger: Kaufmann, S. 40 f.
- 39 W. Shakespeare: Merchant, I.1, 77 ff.
- 40 Vgl. u.a. S. Greenblatt: Shakespeare, Ch. Hill: Wirtschaftsgeschichte, J. D. Wilson: Life.
- 41 C. Armstrong: Treatise concerninge the staple and the commodicies of this realme (ca. 1530), zit.n. W. Stafford: Gespräche, S. 173 (Anmerkungen des Herausgebers).
- 42 Th. Lever: A Fruitfull Sermon made in Poules Church (1550). Zit.n. R. Weimann: Shakespearezeit, S. 19 (in meiner Übersetzung).
- 43 Vgl. F. Behrens: Grundriß, S. 88.
- 44 W. Stafford: Gespräche, S. 99 f. Zu den folgenden Zitaten siehe a.a.O., S. 14 („alle Stände“), S. 19 („Verteuerung“), S. 127 („Habsucht“), S. 132 („Flitterkram“), S. 93 („Scheidung“ der „Gewerbetreibenden“), S. 21 f. (Lage des Adels).
- 45 F. Bacon: Wucher, S. 141 f.
- 46 F. Braudel: Handel, S. 624.
- 47 F. Raphael: Wucherer, S. 115 u. A. Barkai: Kapitalist, S. 269.
- 48 Zu einer verbreiteten Definition dieser Art vgl. A. Memmi: Rassismus, S. 103 (u. passim).
- 49 F. Graus: Judenmorde, S. 355. Zum folgenden siehe a.a.O. S. 355 ff. (christlicher Wucher), S. 362 (Stereotyp vom jüdischen Wucherer), S. 364 („große Zeit“), S. 365 (Zinsen), S.367 ff. (Renten). Siehe u.a. auch K. Werner: Zinsverbot u. M. Th. Kloft: Zinsverbot.
- 50 Vgl. die knappe Übersicht bei F. Battenberg: Juden, Bd. 1, S. 69 ff.
- 51 Vgl. B. Glassman: Stereotypes. Zur weiteren Entwicklung siehe D. Katz: Philo-Semitism.
- 52 Vgl. F. Lotter: Ritualmordlegende u. G. K. Anderson: Wandering Jew.
- 53 Vgl. G. Chaucer: Canterbury Tales, S. 424 ff.

- 54 Vgl. K. Simrock: Shakespeare, Bd. 1., S. 183 ff.
- 55 Zu den literarischen Quellen und politischen Hintergründen des Stückes vgl. H. Sinsheimer: Shylock.
- 56 Th. Morus: Utopia, S. 108.
- 57 Vgl. F. Apel: Vorwort, S. 9.
- 58 Vgl. Ch. Marlowe: Jude u. J. F. Dimock: Lopez.
- 59 Vgl. etwa I. Heine-Harabasz: Einleitung, S. 23: „Der Wesensunterschied zwischen egoistischer Lieblosigkeit und liebender Zuwendung zeigt sich besonders im Verhältnis zum Besitz. Während Shylock Geld als höchstes Gut errafft und hortet, ist für Antonio, Bassanio und Portia Geld nur ein Mittel, um damit die höchsten Werte der Liebe und Freundschaft zu verwirklichen. Daher wird das Nehmen und Geben von Geld und Besitz gleichzeitig zu einem symbolischen Akt, in dem die Hingabefreude von Liebe und Freundschaft sichtbar wird“.
- 60 Vgl. u.a. J. Kulischer: Wirtschaftsgeschichte, Bd. 2, S. 299 ff. Im Hinblick auf Antonio betont dies F. Apel: Nachwort, S. 77 f.
- 61 Vgl. W. Shakespeare: Merchant, I.1, 147 (Bassanios Zahlungsunfähigkeit), I.1, 178 f. (Antonios fehlendes Bargeld), I.3, 4 (Antonio als Bürge), I.1, 139 („unlocked“). Zu Shylocks Namen vgl. H. Sinsheimer: Shylock, S.127 f.
- 62 P. N. Siegel: Shylock, S. 15.
- 63 Vgl. W. Shakespeare: Merchant, II.5, 28 („lock up“), IV.1, 347 („alien“), I.3, 94, II.2, 20 f., III.1, 17 f. (Teufel), I.3, 38 (Christenhasser), I.3, 47 u. 53, III.1, 69 („tribe“), IV.1, 4 („inhuman“), IV.1, 138 („wolvish...“).
- 64 A.a.O., I.3, 40 ff.
- 65 Vgl. B. N. Nelson: Usury, S. 147 f.
- 66 Vgl. a.a.O., IV.1, 29 („royal merchant“), I.1, 41 ff. u. 177 („fortune“), IV.1, 165 („poor merchant“), IV.1, 16 ff. u. 182 ff. (Mitleid), IV.1, 80 (Hartherzigkeit).
- 67 Ch. Hill: Wirtschaftsgeschichte, S. 75.
- 68 Th. Morus: Utopia, S. 26.
- 69 W. Stafford: Gespräche, S. 35 (Unterschichten) u. S. 50 (Aufstände) (orthographisch modernisiert). Zur Frage der Einhegungen vgl. ferner a.a.O., S. 12.
- 70 Vgl. W. Shakespeare: Merchant, III.4, 39, III.5, 65 u. 67 („Lord Bassanio“), I.1, 169 f. („golden fleece“), I.1, 172 u. III.2, 241 („Jason“).
- 71 Vgl. a.a.O., I.3, 74 ff.
- 72 Vgl. L. Stone: Ursachen, S.94 ff.
- 73 Vgl. u.a. L. Brentano: Geschichte, S.181 ff.
- 74 W. Shakespeare: Merchant, III.2, 163 ff. u. zum vorstehenden III.2, 254 f. (Adern).
- 75 Vgl. a.a.O., II.2, 30 ff.; zum folgenden siehe II.2, 24 („devil“), II.2, 97 f. („very Jew“), II.2, 135 f. („follower“).
- 76 A.a.O., II.2, 129 ff.

## Das Zigeuner-Gen

- 1 Vgl. M. Zimmermann: Vernichtungspolitik, S. 79.
- 2 F. Fénelon: Mädchenorchester, S. 277.
- 3 Vgl. Grundsatzurteil des Bundesgerichtshofs (BGH v. 7. 1. 1956 – IV ZR 211/55). Abgedruckt in T. Zülch (Hrsg.): Situation der Roma, S. 168 ff.
- 4 Vgl. A. Spitta: Wiedergutmachung, S. 161 ff.
- 5 Die musikalischen Hinweise verdanke ich Regina Richter und ihrer reichhaltigen Sammlung von „Schlagerzigeunern“.
- 6 H. A. Pierer (Hrsg.): Universal-Lexikon 1846, s.v. Zigeuner.
- 7 (F. A. Brockhaus): Real-Encyklopädie 1848, s.v. Zigeuner.
- 8 H. Wagener (Hrsg.): Conversations-Lexikon, s.v. Zigeuner.
- 9 Vgl. M. Ruch: Zigeunerforschung, S. 171 f.
- 10 H. Mode, S. Wölffling: Zigeuner, S. 51.
- 11 J.-P. Clébert: Zigeuner, S. 136.
- 12 P. Mérimée: Carmen, S. 49; siehe weiter a.a.O., S. 82; vgl. auch H. Walter: Carmen. Daß sich die Ambivalenz dieses Zigeunerbildes bis in die Niederungen gegenwärtiger Alltagserzählungen erhalten hat, zeigen z.B. die in S. Jäger: BrandSätze, S. 238 ff. ausgewerteten Interviews; vgl. ferner u.a. G. Mutz: Fremdheit.
- 13 Vgl. als Überblick W. D. Hund: Arbeit.
- 14 Vgl. Adalbéron de Laon: Poème, v.a. S. 22.
- 15 Berthold von Regensburg: Predigten, S. 562.
- 16 L. B. Alberti: Hauswesen, S. 166; dort S. 217 u. S. 191, finden sich auch die beiden folgenden Zitate.
- 17 M. Luther: Hauspostille, S. 136 f.; zu den weiteren Zitaten siehe S. 139 u. S. 137.
- 18 W. Sombart: Kapitalismus, S. 802.
- 19 Th. Morus: Utopia, S. 27. Vgl. auch die unübertroffene Kommentierung dieses Prozesses bei K. Marx: Kapital 1, S. 761 f.
- 20 D. Schümer: Staat.
- 21 Vgl. zu den folgenden Hinweisen und Zitaten M. Ruch: Zigeunerforschung, S. 464 (Magdeburg, Frankfurt), S. 465 (Zürich, Colmar), S. 466 (Meiningen) u. R. Gronemeyer: Zigeuner, S. 20 (Andreas von Regensburg) u. S. 15 f. (Hermann Cornerus).
- 22 Deutsche Reichstagsakten, S. 737.
- 23 A. Krantz: Saxonia. Köln 1520. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: Zigeuner, S. 26; dort auch die obigen Zitate.
- 24 S. Münster: Cosmographie. Basel 1550. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: Zigeuner, S. 34.
- 25 Ch. Wurstisen; Bassler Chronik. Basel 1580. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: Zigeuner, S. 39.

- 26 J. Guler: *Raetia*. Zürich 1616. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 46.
- 27 Die folgenden Zitate finden sich bei R. Gronemeyer, a.a.O., S. 32 (Stumpf) u. S. 41 (Crusius) sowie bei J. S. Hohmann: *Zigeunerverfolgung*, S. 19 (Schutzbrief von 1616).
- 28 Ch. Besold: *Thesaurus practicus*. (1629). Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 103.
- 29 J. Limnäus: *De Jure Publico Imperii Romano germanici*. Straßburg 1645. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 107.
- 30 A. Fritsch: *Historische und politische Beschreibung der so genannten Zyegeuner*. (1662). Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 154, 144, 153.
- 31 J. H. Zedler: *Universal-Lexicon*, s.v. *Zigeuner*, Sp. 524 f.
- 32 M. J. Thomasius: *Curiöser Tractat von Zigeunern*. Dresden, Leipzig 1702. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 129.
- 33 J. Limnäus: *De Jure Publico Romano germanici*. Straßburg 1645. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 106.
- 34 Vgl. P. Martin: *Mohren*, S. 41-193; dort, S. 84, auch die Hinweise auf Sebastian Münster; siehe ferner den Beitrag *Die Farbe der Schwarzen* in diesem Band.
- 35 J. H. Zedler: *Universal-Lexicon*, Sp. 538; dort, *passim*, zahlreiche weitere Hinweise.
- 36 A.a.O., Sp. 539, mit weiteren ähnlichen Formulierungen *passim*.
- 37 M. J. Thomasius: *Curiöser Tractat von Zigeunern*. Dresden, Leipzig 1702. Abgedruckt bei R. Gronemeyer: *Zigeuner*, S. 133.
- 38 H. J. Ch. v. Grimmelshausen: *Courasche*, S. 128.
- 39 Zit.n. E. Schubert: *Zigeuner*, S. 189.
- 40 Vgl. als Überblick W. Conze, A. Sommer: *Rasse*, S. 135-178, speziell zur Aufklärung S. 142 ff.
- 41 H. M. G. Grellmann: *Zigeuner*, S. 31 u. 30; zu den folgenden Zitaten siehe S. 73, 1, 51; vgl. hierzu auch C. Breger: *Grellmann, K. Ufen: Grellmann, W. Willems: Zigeunerforschung*.
- 42 Vgl. zu Blumenbachs Schädelammlung M. Ruch: *Zigeunerforschung*, S. 160 ff.; zum Rassismus der Aufklärung siehe allgemein G. L. Mosse: *Rassismus*; vgl. auch *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 43 I. Kant: *Pädagogik*, S. 730.
- 44 I. Kant: *Geschichte*, S. 37.
- 45 A.a.O., S. 38.
- 46 I. Kant: *Pädagogik*, S. 729.
- 47 I. Kant: *Menschengeschichte*, S. 92; dort finden sich auch die folgenden Zitate.
- 48 I. Kant: *Geschichte*, S. 43.
- 49 I. Kant: *Prinzipien*, S. 159 f.
- 50 I. Kant: *Rassen*, S. 23.

- 51 I. Kant: Reflexionen, S. 878.
- 52 I. Kant: Prinzipien, S. 157; dort auch das folgende Zitat.
- 53 A.a.O., S. 155.
- 54 I. Kant: Rassen, S. 24.
- 55 I. Kant: Prinzipien, S. 158. Nicht von ungefähr bezieht der Kritiker der Faulheit und Propagandist der Selbstbeherrschung die Philosophie in das damit umschriebene Programm ein. Zur rechten Einsicht gelange man nur durch „Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüfte() Grundsätze(), also nur durch Arbeit“, der Philosoph müsse mithin „die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses“ auf sich nehmen (I. Kant: Philosophie, S. 393 u. 379). Dem gegenüber muß der bloße Skeptiker sich sagen lassen, es handle sich bei ihm um „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen“ (I. Kant: Vernunft, S. 12). Vgl. dazu auch K. Röttgers: Zigeuner.
- 56 Vgl. dazu I. Wigger: Ethnisierung.
- 57 Vgl. L. Poliakov: Mythos.
- 58 Vgl. u.a. (F. A. Brockhaus): Real-Encyclopädie 1830, S. 516; A. Schiffner: Sach-Wörterbuch, S. 534; H. A. Pierer (Hrsg.): Universal-Lexikon 1836, S. 664; H. J. Meyer: Konversations-Lexikon 1871, S. 1078. Schon Kant hat diese Richtung vorgedacht und die Meinung vertreten, daß die „Zigeuner ... aus den Hefen des Volks (der Parias)“ stammten (I. Kant: Religion, S. 804).
- 59 C. v. Rottek, C. Welcker (Hrsg.): Staats-Lexikon, S. 400; dort, S. 401, auch die folgenden Zitate.
- 60 Vgl. dazu *Der inszenierte Indianer* in diesem Band.
- 61 Vgl. F. Braudel: Handel, S. 558 ff.
- 62 A. Kraus: Unterschichten, S. 50; dort, S. 50 ff., auch das folgende Zitat.
- 63 Vgl. Th. Heinsius: Wörterbuch u. D. Sanders: Wörterbuch, jeweils s.v. Zigeuner.
- 64 Vgl. J. Grimm, W. Grimm: Wörterbuch, Sp. 1257-1272.
- 65 Vgl. dazu L. Lucassen: Zigeuner u. M. Meuser: Vagabunden.
- 66 Zit.n. R. Hehemann: Bekämpfung, S. 237.
- 67 Ihre Wirksamkeit wird erhöht, weil Teile der sich konstituierenden Arbeiterbewegung in ihrem Kampf für politische und soziale Gerechtigkeit auch um Abgrenzung nach unten bemüht sind: „Die Gesellschaft ist faul oben und unten“, schreibt Stephan Born in der Zeitung der Arbeiterverbrüderung. „Die faulen Thiere der höheren Stände werden ... aufgerieben werden; wir glauben dies auch von den untersten Schichten ... der Entarteten“. S. Born: Das Lumpenproletariat. Abgedruckt in M. Quarck: Arbeiterverbrüderung, S. 387.
- 68 H. Aichele: Die Zigeunerfrage. In: Zeitschrift für die freiwillige Gerichtsbarkeit und die Gemeindeverwaltung in Württemberg, Bd. 54, 1912, zit.n. R. Hehemann: Bekämpfung, S. 238.
- 69 Vgl. dazu E. Schmidt: Zigeuner u. M. Zimmermann: Rassenutopie.
- 70 Vgl. R. Ritter: Zigeunerfrage, S. 18 f.

- 71 R. Ritter: Bestandsaufnahme, S. 481; dort, S. 482, auch das folgende Zitat.
- 72 R. Ritter: Kriminalbiologie, S. 39.
- 73 R. Ritter: Primitivität, S. 206 u. 197.
- 74 Vgl. K. H. Roth: Mensch, S. 62, Anm. 114: „Hermann Arnold ... hat ... in einem Telefongespräch ... mitgeteilt, daß es eine methodologische Studie Ritters zum Problem des „Asozialengens“ gibt, die allerdings verschollen ist“.
- 75 Zu H. Arnold vgl. J. S. Hohmann: Kriminalbiologie, S. 351 ff.
- 76 H. Arnold: Gypsy Gene, S. 54.

## **Die sozialistischen Eugeniker**

- 1 G. Hauptmann: Sonnenaufgang, S. 81.
- 2 Zit.n. M. Möhrmann: Drama, S. 143; dort, S. 169 (Kastans Zwischenruf) und S. 188 ff. (Kastans Geburtszangendemonstration), auch die folgenden Informationen.
- 3 J. Schlaf: Brief an G. Hauptmann v. 21. 8. 1889. In: G. Hauptmann: Kalender, S. 158.
- 4 W. Leppmann: Hauptmann, S. 127. Gegenüber derlei teils albernen, teils bornierten, teils tendenziösen Urteilen vgl. die präzise Untersuchung von W. Bellmann: Hauptmann.
- 5 G. Hauptmann: Sonnenaufgang, S. 41. Zum folgenden siehe a.a.O., S. 28 („Vorfahren“) u. S. 90 f. („Möglichkeiten“).
- 6 F. Simon: Besprechung, S. 579 f.
- 7 Vgl. H. Lux: Simon, S. 516 ff.
- 8 H. Lux: Sozialistenprozeß, S. 76.
- 9 (H. Lux:) Cabet, Widmung.
- 10 H. Lux: Sozialistenprozeß, S. 75.
- 11 A. Ploetz: Briefe an G. Hauptmann v. 26. 8. 1889 u. v. 3. 9. 1889 in G. Hauptmann: Kalender, S. 160 u. 165 f. Ploetz war im übrigen nicht der einzige, der Loths Charakter übertrieben konzipiert fand. Paul Ernst etwa, einer der Wortführer der sich um diese Zeit bildenden Opposition der „Jungen“ in der Sozialdemokratie (vgl. dazu u.a. H. M. Bock: Revolte, S. 22 ff.), war der Meinung, Alfred und Helene hätten doch einfach verhüten können und verband das mit der „Überzeugung“, es würde „in Zukunft die Beschränkung der Kindererzeugung eine viel größere Bedeutung bekommen wie jetzt; erstens aus Gründen der Erhaltung der Rasse, zweitens aus sozialen Gründen“ (P. Ernst: Brief an G. Hauptmann v. 28. 1. 1890. In: G. Hauptmann: Kalender, S. 214).
- 12 Vgl. G. Hauptmann: Atlantis, S. 661 u. A. Ploetz: Socialismus, S. 989 ff.
- 13 Vgl. P. Weindling: Health, S. 64. In dieser Arbeit werden zahlreiche Daten zu Ploetz erschlossen und diskutiert. Unkritisch, fehlerhaft und insgesamt unbrauchbar ist dagegen W. Doeleke: Ploetz. Lediglich kompilatorisch verfäht P. E. Becker: Rassenhygiene, S. 57 ff. H. Conrad-Martius: Menschenzüchtung, S. 124ff., gibt überwiegend ihre Lektüre von Ploetz' rassenhygienischer Monogra-



phie wieder. P. Weingart, J. Kroll, K. Bayertz: Rasse, S. 189 ff. u. passim verlassen sich oft auf Sekundärliteratur. Oberflächlich und exkulpierend sind die Hinweise auf Ploetz in diversen Beiträgen von G. Mann, der sich nicht zuletzt an seinem Doktoranden Doebele orientiert – vgl. u.a. G. Mann: Rassenhygiene, S. 73 ff.

14 E. Rüdin: Ploetz, S. 2.

15 S. Kühl: Rassisten, S. 123.

16 Nicht von ungefähr konnte ein sozialutopischer Roman zu einer beliebten Lektüre deutscher Arbeiterinnen und Arbeiter werden, in dem eine Zukunft angepriesen wurde, die von Arbeitsdisziplin und Rassenhygiene geprägt war. Der Held von Edward Bellamys Rückblick aus dem Jahr 2000 auf das Jahr 1887 war, in einen Starrkrampf verfallen, erst nach über hundert Jahren wieder erwacht und stellte fest, daß sich die Gesellschaft zu einer industriellen Republik entwickelt hatte, in der die Warenwirtschaft abgeschafft und die Maxime „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ verwirklicht worden war. Der Staat fungierte als alleiniger Unternehmer, die Arbeit war militärisch organisiert und es bestand Arbeitspflicht für alle. Auch die Frauen waren „Mitglieder der industriellen Armee“, verrichteten freilich nur Arbeiten, die „vollständig für ihr Geschlecht geeignet“ waren. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau waren so organisiert, „daß zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit das Prinzip der geschlechtlichen Zuchtwahl mit seinem Bestreben, die bessern Typen der Rasse zu erhalten und fortzupflanzen und die schlechtern aussterben zu lassen, ungehindert Wirksamkeit hat(te)“ (E. Bellamy: Rückblick, S. 203, 204, 212). Es mag Zufall gewesen sein, daß Alfred Ploetz, der Bellamys 1888 auf Englisch und 1889 auf Deutsch erschienenen Roman gelesen hatte, als er nach seinem Medizineexamen 1890 für einige Jahre in die USA emigrierte, wo er sich als Arzt niederließ und die Vorarbeiten zu seinem Buch „Die Tüchtigkeit unserer Rasse“ begann, Springfield in Massachusetts zum Wohnort wählte, wo er nicht nur Kontakt zur Springfield Socialist Party hatte, sondern wo auch Edward Bellamy lebte und eine Zeitung herausgab (vgl. P. Weindling: Health, S. 72 u. 76).

17 Vgl. M. Schwartz: Eugenik, S. 111 f. u. S. 178 f.; die Zitate finden sich a.a.O., S. 178 (Heine) und S. 209 (Marcuse).

18 Vgl. u.a. D. MacKenzie: Eugenics, S. 449 u. D. Paul: Eugenics, S. 567 ff.

19 K. Kautsky: Vermehrung, S. 261 f.; zu den folgenden Zitaten siehe a.a.O., S. 264, 266, 267.

20 A. Ploetz: Rasse, S. 5 u. S. 237.

21 Vgl. P. Weindling: Health, S. 70.

22 A. Ploetz: Sozialpolitik, S. 394 u. A. Ploetz: Ziele, S. 170.

23 A. Ploetz: Rassenhygiene, S. 402.

24 A. Ploetz: Rasse, S. 11 u. S. 91.

25 A. Ploetz: Südafrika, S. 636.

26 A. Ploetz: Neomalthusianismus, S. 171 u. A. Ploetz: Ostafrika, S. 911 f.

- 27 A. Ploetz: Ziele, S. 184.
- 28 Vgl. F. Lenger: Sombart, S. 202 f.
- 29 Vgl. A. Ploetz: Begriffe, S. 2 ff. u. A. Ploetz: Gesellschaft, S. 111 ff.
- 30 D. K. J. Peukert: Weber contra Ploetz, S. 98.
- 31 Vgl. M. Weber: Diskussionsbeitrag, S. 153 f.: „Man mag die Gesellschaft einrichten, wie man will, die Auslese steht nicht still und wir können nur die Frage stellen: welche Erbqualitäten sind es, die unter der Gesellschaftsordnung x oder y ... Chancen (aufzusteigen ... oder sich fortzupflanzen) bieten. Das scheint mir eine rein empirische Fragestellung, die akzeptabel ist... Und ebenso die umgekehrte: welche Erbqualitäten sind die Voraussetzung dafür, daß eine Gesellschaftsordnung bestimmter Art möglich ist oder wird. Auch das läßt sich sinnvoll fragen und auf die existierenden Menschenrassen anwenden“.
- 32 Vgl. Verhandlungen, S. 142 (Goldscheid), S. 140 (Sommer), S. 144 (Schulze-Gävernitz), S. 147 (Potthoff), S. 148 (Tönnies), S. 165 (Sombart), S. 150 (Fürth).
- 33 Vgl. A. Ploetz: Gesellschaft. Zum folgenden siehe a.a.O., S. 115, 120 f., 122, 120, 127, 133, S. 134 („wirtschaftlicher Betrieb“ usw.), S. 135 f. (die „Ausmerzung untüchtiger Keimzellen“ erwartete Ploetz später von der „Entwicklung der genetischen Biologie“ – vgl. A. Ploetz: Rassenhygiene, S. 404), S. 117 („der Ethiker“ usw.).
- 34 Vgl. A. Ploetz: Ziele, S. 185 ff., wo zur Bekämpfung des „Niederganges“ und zur „Hebung der Rasse“ gefordert wird, auf die „Erzeugung Schwacher“ zu verzichten und die „Mischung() mit minderwertigen Rassen“ zu vermeiden.
- 35 Vgl. dazu *Im Schatten des Glücks* in diesem Band.
- 36 Vgl. dazu *Der inszenierte Indianer* in diesem Band.
- 37 Vgl. dazu *Das Zigeuner-Gen* in diesem Band.
- 38 Vgl. dazu *Shylock oder Die Entfremdung* in diesem Band.
- 39 Vgl. P. Weindling: Health, S. 69. Vergleicht man diese Schlußfolgerung mit der Schilderung der problematischen Gründung der ikarischen Gemeinde in Iowa, ihrer wechselvollen Geschichte, ihren politischen Gruppierungen und ideologischen Auseinandersetzungen, wie sie Morris Hillquit nicht sehr lange danach in seiner Geschichte des Sozialismus in Amerika gegeben hat (vgl. M. Hillquit: Sozialismus, S. 123 ff.), wird deutlich, daß Ploetz hier nicht etwa die umwerfende Erkenntnis gewann, „daß die Siedler trotz ihrer sozialistischen Ideale sich menschlich nicht grundlegend von der übrigen Menschheit unterschieden“ (vgl. E. Pfeil: Erinnerung, S. 68), sondern daß das sozialdarwinistische Instrumentarium seinen sozialutopischen Erkundungen bereits vorausgesetzt war.
- 40 Vgl. das Vorwort der Süddeutschen Monatshefte, 25, 1928, 6. Mit mehreren der Mitarbeiter dieser Ausgabe stand Ploetz in guten Beziehungen. Nachdem er sich nach der Novemberrevolution in seinem Haus am Ammersee verbarrikadiert, es mit Maschinengewehren aufgerüstet und eine lokale Miliz gegen etwaige Angriffe aus der Münchener Räterepublik gebildet hatte, beherbergte er eine Zeitlang

Verschuer, der an Freicorpskämpfen gegen die Republik teilgenommen hatte (vgl. P. Weindling: Health, S.313f.). Den jungen Lenz förderte Ploetz schon früh, betraute ihn mit Rezensionen im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie und holte ihn 1913 in die Redaktion der Zeitschrift; als 1927 die 3. Aufl. von E. Baur, E. Fischer, F. Lenz: Erblchkeitslehre erschien, war Lenz Mitherausgeber des Archivs.

- 41 F. Lenz: Rassenhygiene, S. 441 f. Zum Thema Rassenhygiene hatten Olberg und Müller die Beiträge O. (Lerda-) Olberg: Rassenhygiene und K. V. Müller: Lebensraum beigesteuert. Zu Olberg vgl. die allerdings verkürzten Ausführungen bei P. Weingart, J. Kroll, K. Bayertz: Rasse, S. 109 ff. u. M. Schwartz: Eugenik, S. 52 ff., dessen Einschätzung, es wäre „(f)ür Oda Olberg ... die Einheit von eugenischem Denken (und) Antirassismus ... selbstverständlich“ (a.a.O., S. 62) geblieben, auf eine selektive Lektüre verweist. Zu Müller vgl. M. Schwartz: Lumpen, S. 564 ff., der eine Auseinandersetzung mit dessen Positionen in seiner Monographie über sozialistische Eugenik allerdings vermieden hat, sowie J. Weyer: Bürgerkrieg, v.a. S. 294 ff., der sich aber nur mit Müllers Tätigkeit nach 1945 befaßt.
- 42 O. Olberg: Entartung, S. 5. Die Kategorie Entfremdung war schon vor der erst 1932 erfolgenden Veröffentlichung der Marxschen ökonomisch-philosophischen Manuskripte etwa durch Karl Korsch und Georg Lukács aktualisiert worden. Zum folgenden vgl. a.a.O., S. 25 (Ploetz), S. 11 („biologische Gebundenheit“), S. 176 („Sozialismus“), S. 13 („Hegung“), S. 17 („Verarmung“), S. 50 („Heil“).
- 43 O. Olberg: Bemerkungen, S. 726.
- 44 O. Olberg: Sozialismus, S. 883; das folgende Zitat findet sich a.a.O., S. 887.
- 45 O. Olberg: Entartung, S. 58; vgl. weiter a.a.O., S. 94 ff.
- 46 Vgl. R. L. Bussard: Lumpenproletariat, S. 675 ff.; M. Schwartz: Lumpen, S. 537 ff.; G. Stein: Lumpenproletarier.
- 47 R. Luxemburg: Taktik, S. 258.
- 48 F. Engels: Juni, S. 131 f.
- 49 K. Marx, F. Engels: Manifest, S. 472.
- 50 S. Born: Das Lumpenproletariat, zit.n. M. Quarck: Arbeiterverbrüderung, S. 387. Allerdings war Born noch der Auffassung, daß „die Kinder der Entarteten“ erzogen werden könnten.
- 51 F. Engels, (K. Kautsky): Juristen-Sozialismus, S. 497.
- 52 O. Olberg: Entartung, S. 15; zum folgenden siehe a.a.O., S. 53 („Grad“), S. 54 („Anpassungsakrobaten“), S. 56 („Anspruchslose“), S. 64 („klein“ etc.), S. 74 („Vendée“), S. 64 („Entwertung“), S. 74 („Vollmensch“), S. 94 f. („Besitzende“, „Anomalien“), S. 169 („bleierner Druck“), S. 20 („biologische Kategorie“), S. 94 („im Elend“), S. 96 („Opfer“, „Entartete“), S. 19 ff. (Bettler usw.), S. 97 („defekt“), S. 46 („Gewissen“), S. 45 („Liebe“, „kümmerlich“), S. 50 („Abortus“), S. 40 f. (Euthanasie), S. 67 („Sterilität“), S. 141 („Zeugungsfähigkeit“), S. 138 („Selbstmord“).

- 53 Vgl. P. Lafargue: Faulheit. Zu den Utopien der Faulheit vgl. D. Richter: Schlaraffenland; siehe auch W. Asholt, W. Fänders (Hrsg.): Arbeit.
- 54 Vgl. B. Hinz: Hogarth, der zwar in der zentralen Frauenfigur des Stiches ohne Zögern „eine syphilitische Trinkerin“ erkennt, deren Haltung aber immerhin noch zubilligt, „den Kontrast zwischen (möglicher) schöner Natürlichkeit und ihrer sozial bedingten Deformation“ ausdrücken zu sollen (a.a.O., S. 26 u. 57).
- 55 Zit.n. E. P. Thompson: Arbeiterklasse, Bd. 1, S. 357.
- 56 F. Engels: Lage, S. 351; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 323, 321, 322.
- 57 F. Bédarida: Der Sozialismus, S. 71 u. 73 f. Die weiteren Ausführungen stammen aus M. Debonzy: Bewegung, S. 55.
- 58 J. Dietzgen: Religion, S. 186, 195, 230, 201.
- 59 G. Alexander, zit.n. F. Trommler: Arbeit, S. 113. Zu Meunier vgl. etwa P. Brandt: Kunst, S. 256 ff., der sich von dessen Figuren hingerissen zeigt und angesichts eines Arbeiters mit „starken Arme(n)“ und „eiserne(m) Nacken“ ausruft, es hätte „(d)er Sozialismus ... keinen stolzeren Arbeitertypus geschaffen“ (a.a.O., S. 266). Eingeleitet wird sein Werk mit einem Bekenntnis zur „wahrhaft soziale(n) Auffassung und Schätzung der Arbeit“ in einer „echte(n) Volksgemeinschaft“ und einem elend kitschigen Gedicht zum Lob der Arbeit (a.a.O., S. 15), das zur Eröffnung einer Ausstellung der Werke Meuniers 1906 in Berlin vorgetragen worden war, der die junge Gertrud Alexander ihre erhebenden Gefühle verdankt haben dürfte.
- 60 K. V. Müller: Besprechung, S. 112. Der Rezensent bescheinigte Olberg, „(d)ie marxistische Schule h(ä)t(te) in ihrer Auseinandersetzung mit der Gesellschaftsbiologie ... kein Werk hervorgebracht, das sich an Tiefe, Schönheit und Adel der Sprache und auch an Gründlichkeit mit dem vorliegenden irgendwie messen könnte“ (a.a.O., S. 107).
- 61 F. Lenz: Rassenfrage, S. 446; das vorstehende Zitat findet sich a.a.O., S. 444.
- 62 K. V. Müller: Rassenproblem, S. 249.
- 63 K. V. Müller: Auswanderungsfrage, S. 72 f.
- 64 K. V. Müller: Kolonien, S. 96
- 65 K. V. Müller: Lebensraum, S. 417; dort, S. 419, auch das folgende Zitat.
- 66 K. V. Müller: Rassenhygiene, S. 356 u. 360 f.
- 67 K. V. Müller: Eugenik, S. 174.
- 68 K. V. Müller: Rassenhygiene, S. 358.
- 69 M. Springer, K. V. Müller: Rasse, S. 14. Vgl. dazu die Überlegungen von Z. Baumann: Ordnung, S. 103 ff. zur „Vision des Gärtners“, die allerdings viel zu allgemein bleiben und den angesprochenen Zusammenhang zwischen der „modernen Zivilisation“ und den „Opfer(n) Stalins und Hitlers“ nicht, wie ihr deutscher Titel vorschnell verheißt, dialektisch vermitteln. Die Eugenik ist Bestandteil der „Vision des Gärtners“. Zu ihr gehört auch die „Rassenhygiene im Volksheim“ – vgl. G. Broberg, M. Tydén: Eugenics, S. 77 ff. Im Zusammenhang mit der Aufarbeitung und Diskussion ihrer Tradition in Schweden ist darauf verwiesen worden,

daß in Deutschland „(i)n allen drei Nachfolgestaaten des Großdeutschen Reiches ... die Opfer des erbhhygienischen Furors nach 1945 vergessen“ geblieben wären – „ein Zwangssterilisierter wurde weder in der Bundesrepublik noch in der DDR oder in Österreich als Opfer des Faschismus entschädigt und geachtet“ (G. Aly: Schatten).

- 70 K. V. Müller: Rassenhygiene, S. 351 f.
- 71 K. V. Müller: Aufstieg, S. 17 u. S. 27. Einen erheblichen Teil der Ausführungen dieser Schrift hatte Müller wörtlich der Arbeit M. Springer, K. V. Müller: Rasse entnommen. Dazu gehörte auch das Lob Oda Olbergs – vgl. K. V. Müller: Aufstieg, S. 79 f., 64, 102. Zum folgenden („höherer Sozialismus“) siehe a.a.O., S. 27.
- 72 Vgl. E. Balibar: Klassen-Rassismus, S. 258.

### **Im Schatten des Glücks**

- 1 M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Aufklärung, S. 135; das folgende Zitat findet sich ebda.
- 2 A.a.O., S. 214 f.
- 3 A.a.O., S. 134 u. S. 219.
- 4 Zit.n. R. Wiggershaus: Frankfurter Schule, S. 310.
- 5 W. Sombart: Juden, S. 409 u. 422; vgl. ferner S. 425.
- 6 P.-J. Proudhon: France et Rhin. Paris 1867, S. 258, zit.n. L. Poliakov: Antisemitismus. Bd. VI, S. 180.
- 7 H. Arendt: Herrschaft, S. 323; zu den folgenden Zitate siehe a.a.O., S. 322 f.
- 8 A.a.O., S. 319.
- 9 A.a.O., S. 334; zur Kultur der Länder Asiens vgl. a.a.O., S. 310. Die folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 323.
- 10 B. Holiday: Blues, S. 66; dort auch die vorstehenden Zitate.
- 11 Platon: Politeia, 370 a, b; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., 433 b u. 432 a.
- 12 Epochal ist diese Argumentation, weil sie sich von da an bis zur Gegenwart durch die Geschichte der Klassengesellschaften zieht, schamlos ist sie, weil sie das Entwicklungspotential der Demokratie einfach ignoriert.
- 13 Vgl. Platon: Politeia, 588 b – 590 d.
- 14 Vgl. Platon: Nomoi, 777 b. Zum folgenden Gleichnis über soziale Ungleichheit vgl. Politeia, 414 b – 415 d; eine moderne Variante dieser Ideologie verbreitete unter Verwendung der Metaphorik Platons z.B. H. Freyer: Staat, S. 119.
- 15 Platon: Nomoi, 806 d, e; vgl. auch a.a.O., 806 c, d (Sklaven sollen keine Landsleute sein) und 846 d (Einheimische sollen kein Handwerk betreiben).
- 16 Platon: Nomoi, 757 c; zum Vorstehenden vgl. a.a.O., 744 b, c; das folgende Zitat findet sich a.a.O., 757 d.

17 Platon: Menexenos, 245 c, d. Es geht in diesem Dialog darum, daß eine Leichenrede auf gefallene Krieger gehalten werden soll. Das könne doch, läßt Platon Sokrates mit einem Seitenhieb auf die Sophisten spotten, den berufsmäßigen Rednern keine Schwierigkeiten bereiten. Denn sie redeten ja nicht nur einen Armen schön und einen Taugenichts gut. Sondern sie verstünden es auch, daß man sich durch ihre Rede „zusehends vornehmer“ vorkomme und verschafften einem ein gehobenes „Selbstgefühl“ (Menexenos, 235 b; zum folgenden siehe a.a.O., 236 a, b). Gleichwohl könne er durchaus einen Vorschlag machen, wenn auch keinen eigenen. Sei er doch in der glücklichen Lage, daß ihm gerade erst die Aspasia eine solche Rede vorgestellt habe, die er gern aus der Erinnerung zitieren wolle. Damit ist eine Distanz geschaffen, die Platon jederzeit die Möglichkeit bietet, sich von den demagogischen Seiten dieses Unternehmens abzusetzen. Sie ist von zahlreichen Interpreten dazu benutzt worden, den gesamten Dialog als Satire einzustufen. Dabei überwindet die philosophische Kumpanei problemlos selbst die Kontroversen zwischen den Geschlechtern und läßt etwa Julia Annas zu dem Schluß kommen, schon die Zuschreibung der Rede an Aspasia, die „Mätresse des Perikles“, zeige deren satirischen Charakter – auch wenn sie anschließend eingestehen muß: „Obwohl der Dialog eindeutig satirisch ist, war die Rede als Satire kein Erfolg; spätere Athener nahmen sie ernst und trugen sie bei öffentlichen Anlässen vor“ (J. Annas: Platon, S. 378 f.). Aber Aspasia ist nicht die „Mätresse“, sondern die Frau des Perikles gewesen. Allerdings steht diese Beziehung, weil sie aus Milet stammt, unter den Einschränkungen des Fremdenrechts. Sie gilt allgemein als geistreiche Frau, was ihr neben der Wertschätzung des Kreises um Sokrates auch Mißgunst einbringt, die sich etwa dadurch Luft macht, sie auf dem Theater als Hetäre darzustellen. Daß Platon sich diese Gemengelage zunutze macht, karikiert nicht den Inhalt der Rede, sondern zeigt, wie sehr er sich deren demagogischer Elemente bewußt ist.

18 Vgl. Platon: Politeia, 470 c.

19 Von Rassismus ist im Zusammenhang mit der antiken Philosophie eher selten die Rede. Auch A. Dihle: Griechen, v.a. S. 46 ff., verzichtet auf diesen Begriff. Dagegen hat M. I. Finley: Sklaverei, S. 142, darauf bestanden, daß die Gleichsetzung Sklave – Barbar Rassismus impliziere und W. Detel: Barbaren, S. 1019, in ihr geradezu die „Anfänge() des abendländischen Rassismus gesehen“.

20 Aristoteles: Ethik, 1178 b 32 ff.

21 Aristoteles: Politik, 1278 a 10 ff.

22 Aristoteles: Staat, 20 (1) u. 27 (1); zum Vorstehenden vgl. a.a.O., 2 (2), 5 (1), 6 (1).

23 Aristoteles: Politik, 1277 b 3; die folgenden Zitate finden sich ebda. u. a.a.O., 1260 b 1 ff.

24 Aristoteles: Ethik, 1161 b 4.

25 Aristoteles: Politik, 1253 b 37 ff.

26 A.a.O., 1254 a 14 f.

27 Vgl. z.B. O. Gigon: Sklaverei, S. 252 f.

- 28 Vgl. Aristoteles: Ethik, 1161 b 3.
- 29 Vgl. Aristoteles: Politik, 1254 a 10 ff.
- 30 Vgl. W. Nestle: Fabel, S.191 ff.
- 31 Vgl. T. Struve: Staatsauffassung, S.87 ff.
- 32 Vgl. G. Duby: Ordnungen.
- 33 Vgl. A. de Laon: Poème, S. 22: „Triplex ergo Dei domus est quae creditur una. / Nunc orant, alii pugnant, aliique laborant. / Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur: Unis offitio sic stant operata duorum, / Alternis uicibus cunctis solamina prebent“.
- 34 Vgl. A. Moulakis: Homonoia.
- 35 Vgl. Aristoteles: Politik, 1329 a 35 ff.
- 36 Vgl. a.a.O., 1290 b 20 ff.
- 37 Vgl. z.B. Demokrit (Fragment 270): „Diener verwende wie Glieder des Leibes, jeden zu etwas anderem“. Zit.n. H. Diels: Vorsokratiker, S. 115.
- 38 Vgl. dazu auch H. Klees: Sklaverei, S. 188 ff.
- 39 Vgl. Aristoteles: Politik, 1254 b 15 ff. Zum folgenden Zitat siehe a.a.O., 1254 b 25 ff.; dort, 1254 b 20 ff. – 1255 a auch die weiteren Zitate.
- 40 Aristophanes hat denn auch nicht versäumt, dieses Verhalten zu karrierieren, wo er ironisch Gleichheitsutopie mit Sklaverei verbindet: „Nicht Sklaven in Meng wird halten der ein’ und der andre nicht einen Bedienten, / Nein, allen und jeden gemeinsam sei gleichmäßig in allem das Leben!“ (Aristophanes: Ekklesiazusen, 593 f.).
- 41 Paulus: Korinther, 7, 20 f.
- 42 Vgl. Augustinus: Gottesstaat, XIX, 14 ff.
- 43 Th. v. Aquin: Summa theologica, 2,2, q. 47,12.
- 44 Vgl. L. Hanke: Indians, S. 31 u. 44 ff. Zur frühneuzeitlichen Aristotelesrezeption siehe u.a. P. O. Kristeller: Tradition, S. 30 ff.
- 45 Vgl. R. Baum, S. Neumeister, G. Horning: Perfektibilität, Sp. 238 ff.; R. Koselleck, C. Meier: Fortschritt, S. 351 ff.; W. Schröder: Querelle, S. 983 ff.
- 46 Vgl. B. de Las Casas: Apologética Historia Sumaria. Zit. bei T. Todorov: Eroberung, S. 201 u. L. Hanke: Indians, S. 112.
- 47 Vgl. den Abschnitt „Die extremistischen Anthropologen (Polygenetik)“ bei L. Poliakov: Mythos, S. 201 ff.
- 48 Vgl. dazu A. Sutter: Kant. Sutters abgewogene und durchaus moderate Untersuchung ist von den ‘Kant-Studien’ zurückgewiesen worden – mit der Begründung: „Die These der rassistischen Ideologie sehen die Gutachter durch den Vergleich mit Äußerungen etwa aus dem ‘Ewigen Frieden’ als widerlegbar an“ (a.a.O., S. 259). Solche ‘Auseinandersetzung’ mit dem Rassismus bei Kant erfolgt wenigstens stumm. Es fehlt freilich nicht an Stimmen, die sich zu der Behauptung versteigen: „Die Kantische Rassetheorie redet dem Rassismus nicht nur nicht das

- Wort, sie ist der ernsthafteste, energischste Einspruch gegen diesen ... Wahn“ (R. Malter: Rassebegriff, S. 122).
- 49 I. Kant: Geschichte, S. 38 u. I. Kant: Menschengeschichte, S. 101.
- 50 Vgl. beispielhaft den kargen Eintrag im Historischen Wörterbuch der Philosophie – H. Reiner: Faulheit, Sp. 916 f.
- 51 J.-J. Rousseau: Sprachen, S. 127.
- 52 J.-J. Rousseau: Ungleichheit, S. 267 ff.
- 53 Vgl. A. Smith: Letter, S. 253 u. A. Smith: Sentiments, S. 181.
- 54 A. Smith: Gefühle, S. 310 f. u. S. 71; zum folgenden vgl. S. 310 ff., v.a. S. 315.
- 55 I. Kant: Geschichte, S. 37, 38, 36, 39.
- 56 I. Kant: Geschichte, S. 43 u. I. Kant: Menschengeschichte, S. 92.
- 57 I. Kant: Menschengeschichte, S. 100 f.; zur Entwicklung des Bildes vom goldenen Zeitalter vgl. u.a. W. Veit: Zeit.
- 58 I. Kant: Geschichte, S. 44.
- 59 I. Kant: Anthropologie, S. 676 u. 683; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 676 u. 684 u. I. Kant: Geschichte, S. 35. Die weiteren Zitate finden sich in I. Kant: Gemeinspruch, S. 147 („Glücksgüter“; siehe hierzu W. D. Hund: Verteilung des Glücks, S. 171 ff.), I. Kant: Reflexionen, S. 781 („viele Völker“), S. 789 („Vollkommenheit“, „Occident“, „Europa“), I. Kant: Geschichte, S. 48 („Gesetze“) u. I. Kant: Reflexionen, S. 878 („ausgerettet“).
- 60 Vgl. dazu *Die Farbe der Schwarzen* in diesem Band; zum Zitat siehe I. Kant: Rassen, S. 22; zu Kants Ablehnung von Sklaverei und Kolonialismus vgl. I. Kant: Sitten, S. 397, 377 u. 476 f.
- 61 I. Kant: Geographie, S. 316.
- 62 I. Kant: Menschenkunde, S. 1187 f. Vgl. auch I. Kant: Reflexionen, S. 877 f., wo die nämliche Hierarchie skizziert wird (vgl. *Der inszenierte Indianer* in diesem Band) – hier noch mit dem Hinweis, daß die Neger zu Knechten geboren seien und die Hindus es bestenfalls zu Schülern brächten. Im übrigen scheint Kant der Schülerstatus der Hindus auch näher bestimmbar. An anderer Stelle notiert er: „Die asiatischen nationen haben ihren Stillstand da, wo die Erweiterung ihrer Vollkommenheiten aus Begriffen geschehen mußte und nicht blos aus Anschauungen. Daher auch allem Vermuthen nach ihre Kenntnisse von einer nordlichen race entsprungen seyn“ (I. Kant: Reflexionen, S. 597).
- 63 I. Kant: Prinzipien, S. 141 u. 142. Zur Kontroverse zwischen Forster und Kant siehe ferner I. Kant: Menschenrasse u. G. Forster: Menschenraßen sowie E. Lange: Kontroverse, M. Riedel: Kritizismus u. M. Weingarten: Menschenrassen. Vgl. auch das *Vorwort* in diesem Band.
- 64 I. Kant: Prinzipien, S. 144; dort, S. 154, auch das folgende Zitat.
- 65 I. Kant: Rassen, S. 14; zum folgenden siehe a.a.O., S. 27 („Stärke“), S. 25 („Ähnlichkeit“, „Vorurteil“), S. 28 („Schwarze“), S. 22 f. („Stülpnase“ usw.), S. 24 („Olivengelb“, „Zigeunerfarbe“ – zu den Implikationen dieser Charakterisierung



- vgl. *Das Zigeuner-Gen* in diesem Band), S. 21 („rötlich braune Farbe“ usw.), S. 16 („Amerikaner“, „Kälte“), S. 22 („Lebenskraft“, „Vermögen“).
- 66 I. Kant: Anthropologie, S. 451.
- 67 I. Kant: Menschenrasse, S. 67 f.; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 70 u. 68.
- 68 A.a.O., S. 79.
- 69 A. Corbin: Geruch, S. 270.
- 70 I. Kant: Prinzipien, S. 157; zu den folgenden Zitaten siehe a.a.O., S. 157 f. Den „Trieb zur Tätigkeit“ vermißt Kant in diesem Zusammenhang auch „an den Zigeunern unter uns“ – vgl. *Das Zigeuner-Gen* in diesem Band.
- 71 I. Kant: Anthropologie, S. 678.
- 72 I. Kant: Streit, S. 293.
- 73 Vgl. I. Kant: Pädagogik, S. 730: „Bei der Arbeit ist die Beschäftigung nicht an sich selbst angenehm, sondern man unternimmt sie einer andern Absicht wegen“ – u. S. 729: „Man kann beschäftigt sein im Spiele, das nennt man in der Muße beschäftigt sein; aber man kann auch beschäftigt sein im Zwange, und das nennet man arbeiten“.
- 74 Vgl. A. Smith: Jurisprudence, S. 521.
- 75 Vgl. I. Kant: Menschengeschichte, S. 97.
- 76 I. Kant: Anthropologie, S. 685.

# Literatur

Die Angaben sind nach Autoren und den kursiv hervorgehobenen Kurztiteln geordnet, wie sie in den Anmerkungen verwandt werden. Deutsche Zitate aus fremdsprachlich angegebenen Werken sind, wenn nicht anders vermerkt, meine Übersetzung. Hervorhebungen der Originale sind nur dort übernommen worden, wo ich ihnen eine besondere Bedeutung beigemessen habe.

## Siglen

- ARGB Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie.
- EE Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. v. H. J. Sandkühler. 4 Bde. Hamburg 1990.
- GGb Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. 7 Bde. Stuttgart 1972 ff.
- HWPh Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer. 12 Bde., bislang 9 Bde. erschienen. Basel 1971 ff.
- IB The Image of the Black in Western Art. Hrsg. v. L. Bugner. Bde. 1 (New York 1976), 2.1 (New York 1979).
- KW I. Kant: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. 10 Bde. Darmstadt 1968.
- LzP Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945). Hrsg. v. D. Fricke u.a. 4 Bde. Leipzig 1983.
- MEW K. Marx, F. Engels: Werke. 43 Bde. Berlin 1956 ff.
- PW Platon: Sämtliche Werke. In d. Übers. v. F. Schleiermacher hrsg. v. W. F. Otto, E. Grassi u. G. Plamböck. Reinbek bei Hamburg 1962.
- SW The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford 1976ff.

## A

- Adalbéron de Laon: *Poème au Roi Robert*. Hrsg. v. C. Carozzi. Paris 1979.
- Adorno, Th. W.: *Minima Moralia*. Frankfurt 1964.
- (*Ägyptologie*) – Lexikon der Ägyptologie. Bd. 1. Wiesbaden 1975. Bd. 2. Wiesbaden 1977. Bd. 4. Wiesbaden 1982.
- AG gegen Rassenkunde (Hrsg.): *Deine Knochen – Deine Wirklichkeit. Texte gegen rassistische und sexistische Kontinuität in der Humanbiologie*. Hamburg 1998.
- Alberti, L. B.: *Vom Hauswesen* (Della Famiglia). München 1986.
- Aly, G.: Im *Schatten* des Volksheims. Zur Zwangsterilisierung in Schweden: Sozialistische und nationalsozialistische Utopie. In: *Berliner Zeitung* v. 1. 9. 1997.

- Annas, J.: *Platon*. In: Pipers Handbuch der politischen Ideen. Hrsg. v. I. Fetscher u. H. Münkler. Bd. 1. München, Zürich 1988.
- Antiphon: (Fragmente). In: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Reinbek bei Hamburg 1957.
- Apel, F.: (Vorwort) u. (Nachwort). In: Ordnungstraum und Widerspruchsgeist: Shakespeares 'Kaufmann von Venedig'. Berlin 1986.
- Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totaler *Herrschaft*. München 1986.
- Arendt, H.: *Macht* und Gewalt. München 1994.
- Aristophanes: Die *Ekklesiazusen*. In: Antike Komödien. Aristophanes. Hrsg. v. H.-J. Newiger. München 1968.
- Aristoteles: Die Nikomachische *Ethik*. Übers. u. hrsg. v. O. Gigon. München 1972.
- Aristoteles: *Politik*. Nach d. Übers. v. F. Susemihl hrsg. v. N. Tsouyopoulos u. E. Grassi. Reinbek bei Hamburg 1965.
- Aristoteles: Der *Staat* der Athener. Übers. u. hrsg. v. P. Dams. Stuttgart 1970.
- Arnold, H.: The *Gypsy Gene*. In: Journal of the Gypsy Lore Society, XL, 1996, 1/2.
- Asholt, W. u. W. Fähnders (Hrsg.): *Arbeit* und Müßiggang. Frankfurt 1991.
- Augustinus: Zweiundzwanzig Bücher über den *Gottesstaat*. Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Schriften. Bde. 1-3. Kempten, München 1911, 1914, 1916.

## B

- Bacon, F.: De *dignitate* et augmentis scientiarum. In: ders., The Works. London 1961 ff. (Nachdruck der Ausg. London 1857 ff.). Bd.1.
- Bacon, F.: Über den *Wucher*. In: ders., Essays oder praktische und moralische Rat-schläge. Stuttgart 1970.
- Bader, V.-M.: *Rassismus*, Ethnizität, Bürgerschaft. Münster 1995.
- Balibar, E.: Der 'Klassen-Rassismus'. In: ders., I. Wallerstein: Rasse Klasse Nation. Hamburg 1990.
- Balibar, E.: Gibt es einen 'neuen Rassismus'? In: Das Argument, 175, 1989.
- Barkai, A.: Der *Kapitalist*. In: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg. v. J. H. Schoeps u. J. Schlör. München, Zürich 1995.
- Barker, A. J.: The *African Link*. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550 – 1807. London 1978.
- Battenberg, F.: Das Europäische Zeitalter der *Juden*. 2 Bde. Darmstadt 1990.
- Bauman, Z.: Dialektik der *Ordnung*. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg 1992.
- Baur, E., E. Fischer, F. Lenz: Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Ras-senhygiene. Bd.1: Menschliche *Erblichkeitslehre*. München 1921, 3. Aufl. 1927.
- Baum, R., S. Neumeister, G. Horning: *Perfektibilität*. In HWPh, Bd. 7.
- Becker, P. E.: Zur Geschichte der *Rassenhygiene*. Wege ins Dritte Reich. Stuttgart, New York 1988.

- Bédarida, F.: Der *Sozialismus* im Britischen Empire bis zum Jahre 1914. In: J. Droz (Hrsg.), *Geschichte des Sozialismus*. Bd. 8. Frankfurt, Berlin, Wien 1976.
- Behrens, F.: *Grundriß* der Geschichte der politischen Ökonomie. Bd. 1. Berlin 1981.
- Bellamy, E.: Ein *Rückblick*. 2000 – 1887. Leipzig, Wien o.J.
- Bellmann, W.: Gerhart *Hauptmann*: Vor Sonnenaufgang. In: Interpretationen. Dramen des Naturalismus. Stuttgart 1988.
- Berding, H.: Moderner *Antisemitismus* in Deutschland. Frankfurt 1988.
- Berkhofer, R. F.: The white man's *indian*. Images of the american indian from Columbus to the present. New York 1978.
- Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner *Predigten*. Bd. 1. Berlin 1965 (Nachdruck der Ausg. Wien 1862).
- Bitterli, U.: Auch *Amerikaner* sind Menschen. Das Erscheinungsbild des Indianers in Reiseberichten und kulturhistorischen Darstellungen vom 16. zum 18. Jahrhundert. In: Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750 – 1850). Hrsg. v. G. Mann, F. Dumont (Sömmering-Forschungen, Bd. VI). Stuttgart, New York 1990.
- Bitterli, U.: Der *Eintritt* des amerikanischen Überseebewohners in die europäische Geschichte (15. – 18. Jahrhundert). In: Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa. Hrsg. v. U. Bitterli u. E. Schmidt. München 1991.
- Bitterli, U.: *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München 1976.
- Bitterli, U.: Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen *Kulturkontakts* vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München 1986.
- Blumenthal, P.: *Shylock*, der Jude. In: Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft West, 1965.
- Bock, H. M.: Die „Literaten- und Studenten-*Revolte*“ der Jungen in der SPD um 1890. In: *Das Argument*, 63, 1971.
- Böckelmann, F.: Die Gelben, die Schwarzen, *die Weißen*. Frankfurt 1998.
- Brandt, P.: Schaffende Arbeit und bildende *Kunst*. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Leipzig 1928.
- Braudel, F.: Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts. Der *Handel*. München 1990.
- Breger, C.: Heinrich Moritz Gottlieb *Grellmann* – Überlegungen zu Entstehung und Funktion rassistischer Deutungsmuster im Diskurs der Aufklärung. In: Historische Rassismusbeforschung. Hrsg. v. B. Danckwortt, T. Querg, C. Schöningh. Hamburg 1995.
- Brentano, L.: Eine *Geschichte* der wirtschaftlichen Entwicklung Englands. Bd. 2. Jena 1927.
- Bresciani, E.: Der *Fremde*. In: S. Donadoni (Hrsg.), *Der Mensch des Alten Ägypten*. Frankfurt, New York 1992.
- Broberg, G., M. Tydén: *Eugenics* in Sweden: Efficient Care. In: G. Broberg, N. Roll-Hansen (Hrsg.), *Eugenics and the Welfare State. Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland*. East Leasing 1996.

- Brocker, M.: *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie.* Darmstadt 1992.
- (*Brockhaus ABC*): Mein erster Brockhaus: Ein buntes Bilder-ABC. 3., überarb. Aufl., Wiebaden 1982.
- (Brockhaus, F. A.): *Brockhaus-Enzyklopädie* in 24 Bdn. 19., völlig neu bearb. Aufl. Mannheim 1986 ff., Bd. 14, 1991; Bd. 18, 1992.
- (Brockhaus, F. A.): *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie* für die gebildeten Stände. Leipzig 1830, Bd. 12 (7. Aufl.); Leipzig 1846, Bd. 9 (9. Aufl.); Leipzig 1848, Bd. 15. (9. Aufl.).
- Buch der Preisungen.* In: Die Schriftwerke. Dtsch. v. M. Buber. (Die Schrift, Bd. 4.) Heidelberg 1976.
- Bussard, R. L.: The 'Dangerous Class' of Marx and Engels: The Rise of the Idea of the *Lumpenproletariat*. In: *History of European Ideas*, 8, 1987, 6.

## C

- Chamberlain, H. St.: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts.* 2 Bde. (4. Aufl.) München 1903.
- Chaucer, G.: *Canterbury Tales.* Hrsg. v. J. M. Manley. London, Calcutta, Sydney o.J.
- Churchill, W.: *Perversions of Justice: Examining the Doctrine of U. S. Rights to Occupancy in North America.* In: *Historical Reflections, Réflexiones Historiques*, 21, 1995, 2.
- Claussen, D.: *Was heißt Rassismus?* Darmstadt 1994.
- Clébert, J.-P.: *Der Volk der Zigeuner.* Wien, Berlin, Stuttgart 1964.
- Cohen, W. B.: *The French Encounter with Africans. White Response to Black, 1530 – 1880.* Bloomington, London 1980.
- Conrad-Martius, H.: *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen.* München 1955.
- Conze, W., A. Sommer: *Rasse.* In: GGb, Bd. 5.
- Corbin, A.: *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs.* Frankfurt 1988.
- Courtès, J. M.: The Theme of „Ethiopia“ and „Ethiopians“ in *Patristic Literature.* In: IB. Bd. 2.1.
- Cuoq, J. M.: *Recueil des sources arabes concernant l’afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan).* Paris 1975.

## D

- Daus, R.: *Die Erfindung des Kolonialismus.* Wuppertal 1983.
- Dawkins, R.: *Das egoistische Gen.* Reinbek bei Hamburg 1996.
- Debonzy, M.: *Die sozialistische Bewegung in den Vereinigten Staaten bis 1918.* In: J. Droz (Hrsg.), *Geschichte des Sozialismus.* Bd. 8. Frankfurt, Berlin, Wien 1976.
- Delumeau, J.: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts.* Reinbek bei Hamburg 1989.

- Demandt, A. (Hrsg.): *Mit Fremden leben*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 1995.
- Demel, W.: Wie die *Chinesen* gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien. In: *Historische Zeitschrift*, 255, 1992, 3.
- Detel, W.: Griechen und *Barbaren*. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43, 1995, 6.
- Deutsche Reichstagsakten* unter Maximilian I. Bd. 6. Göttingen 1979.
- Devisse, J.: From the Demonic Threat to the Incarnation of *Sainthood*. In: *IB*. Bd. 2.1.
- Dietzgen, J.: Die *Religion* der Sozialdemokratie. In: ders., *Schriften in drei Bänden*. Bd. 1. Berlin 1961.
- Diels, H.: Die Fragmente der *Vorsokratiker*. Reinbek bei Hamburg 1963.
- Dihle, A.: Die *Griechen* und die Fremden. München 1994.
- Dimock, J. F.: The Conspiracy of Dr. *Lopez*. In: *The English Historical Review*, 9, 1894.
- Diodor: Diodorus of Sicily. In twelve volumes. Hrsg. v. C. H. Oldfather. London Cambridge (Mass.) 1967.
- Dittmar, P.: Die Darstellung der *Juden* in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation. München u.a. 1992.
- Doeleke, W.: Alfred *Ploetz* (1860 – 1940), Sozialdarwinist und Gesellschaftsbiologe. Masch. Diss. Frankfurt 1975.
- Drenkhahn, R.: Darstellungen von *Negern* in Ägypten. Masch. Diss. Hamburg 1967.
- Dronke, P.: Tradition and Innovation in medieval Western *Colour-Imagery*. In: A. Portmann, R. Ritsema (Hrsg.), *The Realms of Colour – Die Welt der Farben – Le monde des couleurs*. Leiden 1974.
- D'Souza, D.: *The End of Racism*. Principles for a Multiracial Society. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore 1995.
- Duby, G.: Die drei *Ordnungen*. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt 1981.

## E

- Ebnet, K.-H.: Gustav *Freytag* – Soll und Haben. (Einleitung). In: G. Freytag: *Soll und Haben*. Kehl 1993.
- Ehle, J.: *Trail of Tears*. The Rise and Fall of the Cherokee Nation. New York 1988.
- Engels, F.: Der 25. *Juni*. In: *MEW* 5.
- Engels, F. (u. K. Kautsky): *Juristen-Sozialismus*. In: *MEW* 21.
- Engels, F.: Die *Lage* der arbeitenden Klasse in England. In: *MEW* 2.
- Enzensberger, Ch.: Das Schöne im Warentausch: William Shakespeares *Kaufmann* von Venedig. In: ders., *Literatur und Interesse*. Bd. 2. München, Wien 1977.
- Erb, R. (Hrsg.): Die Legende vom *Ritualmord*. Berlin 1993.
- Eysenck, H. J.: Die *Ungleichheit* der Menschen. München 1975.

## F

- Fairchild, H. N.: *The Noble Savage*. New York 1928.
- Fénelon, F.: *Das Mädchenorchester* in Auschwitz. München 1981.
- Ferguson, A.: Versuch über die *Geschichte* der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt 1988.
- Finley, M. I.: *Die Sklaverei* in der Antike. Frankfurt 1985.
- Forestier, S.: Pablo *Picasso* – Krieg und Frieden. Stuttgart, Zürich 1991.
- Forster, G.: Vorläufige Schilderung des Nordens von *Amerika*. In: ders., Werke. Hrsg. v. d. Akad. der Wissenschaften der DDR. Bd. 5. Berlin 1985.
- Forster, G.: Noch etwas über *Menschenraßen*. In: ders., Werke. Hrsg. v. d. Akad. der Wissenschaften der DDR. Bd. 8. Berlin 1974.
- Frank, W.: Hofprediger Adolf *Stoecker* und die christlichsoziale Bewegung. 2. Aufl., Hamburg 1935.
- Freud, S.: Die Zukunft einer *Illusion*. In: ders., Studienausgabe. Hrsg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey. Bd. IX. Frankfurt 1974.
- Freyer, H.: *Der Staat*. Leipzig 1925.
- Freytag, G.: *Soll und Haben*. Kehl 1993.
- Fricke, D.: *Central-Verein* für Social-Reform auf religiöser und constitutionell-monarchischer Grundlage (Cv) 1877 – 1881. In: LzP 1.
- Fricke, D.: Christlichsoziale Partei (CSP) 1878 – 1918. In: LzP 1.
- Fricke, D.: Antisemitische *Parteien* 1879 – 1894. In: LzP 1.
- Fritsch, W.: Verein zur Abwehr des Antisemitismus (*Abwehrverein*) 1890 – 1933. In LzP 4.
- Fuchs, E.: *Die Juden* in der Karrikatur. München 1921.

## G

- Genet, J.: *Les Nègres*. In: ders., Œuvres complètes. Paris 1979.
- Geiss, I.: *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt 1988.
- Gigon, O.: *Die Sklaverei* bei Aristoteles. In: La „Politique“ d’Aristote. Genf 1965.
- Gilman, S. L.: *Der jüdische Körper*. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hrsg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien 1995.
- Glassman, B.: *Anti-semitic stereotypes without Jews. Images of the Jews in England 1290 – 1700*. Detroit 1975.
- Gobineau, J. A. de: *Essai sur l’inégalité des races humaines*. 4 Bde. Paris 1853/55.
- Graus, F.: *Pest – Geißler – Judenmorde*. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Göttingen 1988.
- Graus, F.: *Judenpogrome* im 14. Jahrhundert: Der Schwarze Tod. In: B. Martin, E. Schulin (Hrsg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*. München 1981.
- Greenblatt, S.: *Verhandlungen mit Shakespeare*. Innenansichten der englischen Renaissance. Frankfurt 1993.

- Grégoire, H.: De la noblesse de la peau, ou du *préjugé* des blancs contre la couleur des africains. Paris 1826.
- Grellmann, H. M. G.: Die *Zigeuner*. Ein historischer Versuch. Dessau, Leipzig 1783.
- Grimm, J., W. Grimm: Deutsches *Wörterbuch*. Bd. 15. Leipzig 1956.
- Grimmelshausen, H. J. Ch. v.: Die Lebensbeschreibung der Erzbetrügerin und Landstörzerin *Courasche*. München 1962.
- Gronemeyer, R.: *Zigeuner* im Spiegel früher Chroniken und Abhandlungen. Quellen vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Gießen 1987.
- Günther, E.: *Sarrasani* wie er wirklich war. Berlin 1984.

## H

- Haberland, W.: „Diese *Indianer* sind falsch“. Neun Bella Coola im Deutschen Reich 1885/86. In: Archiv für Völkerkunde, 42, 1988.
- Hanke, L.: Aristotle and the American *Indians*. A Study in Race Prejudice in the Modern World. London 1959.
- Hassrick, P. H.: *The Way West*. Art of Frontier America. New York 1977.
- Hauptmann, G.: *Atlantis*. In: ders., Sämtliche Werke (Centenar-Ausgabe). Bd.5. Frankfurt, Berlin 1962.
- Hauptmann, G.: *Notiz-Kalender* 1889 bis 1891. Hrsg. v. M. Machatzke. Frankfurt, Berlin, Wien 1982.
- Hauptmann, G.: *Vor Sonnenaufgang*. Soziales Drama. Frankfurt, Berlin 1993.
- Hehemann, R.: Die „*Bekämpfung* des Zigeunerunwesens“ im Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871 – 1933. Frankfurt 1987.
- Heinsius, Th.: *Volksthümliches Wörterbuch* der Deutschen Sprache. Bd. 4/2. Hannover 1822.
- Helck, W.: Wirtschaftsgeschichte des alten *Ägypten* im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr. Leiden, Köln 1975.
- Herodot: *Historien*. Hrsg. v. J. Feix. 2 Bde. München, Zürich 1988.
- Herzog, R.: *Ägypten* und das negride Afrika; Überprüfung einer bekannten Hypothese. In: Paideuma, Bd.XIX/XX, 1973/74.
- Hesiod: *Frauenkataloge (Ehoien)*. In: ders., Werke in einem Band. Berlin u. Weimar 1994.
- Hill, Ch.: Von der Reformation zur Industriellen Revolution. Sozial- und *Wirtschaftsgeschichte* Englands 1530 – 1780. Frankfurt, New York 1977.
- Hillquit, M.: Der utopische *Sozialismus* und die kommunistischen Versuche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (1. Aufl. 1906). In: H. Lindemann, M. Hillquit: *Vorläufer des neueren Sozialismus*. Bd. 4. Berlin, Bonn – Bad Godesberg 1977.
- Hinz, B.: *William Hogarth*. Beer Street and Gin Lane. Frankfurt 1984.
- Hobbes, Th: *Leviathan*. Hrsg. v. I. Fetscher. Frankfurt, Berlin, Wien 1976.
- Hödl, K.: Die *Pathologisierung* des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle. Wien 1997.



- d'Holbach, P. Th.: *System der Natur*. Frankfurt 1978.
- Holiday, B.: *Lady sings the blues*. Hamburg 1992.
- Hohmann, J. S.: *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie*. Frankfurt, Bern, New York, Paris 1991.
- Hohmann, J. S.: *Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland*. Überarb. Neu-  
ausg. Frankfurt 1988.
- Homer: *Ilias*. In: ders., *Werke in zwei Bänden*. Bd. 1. Berlin u. Weimar 1992.
- Homer: *Odyssee*. In: ders., *Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Berlin u. Weimar 1992.
- Horkheimer, M., Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947.
- Hubrich, P. H.: *Gustav Freytags „Deutsche Ideologie“ in Soll und Haben*. Kronberg 1974.
- Hume, D.: *Of national characters*. In: ders., *The Philosophical Works*. Hrsg. v. T. H. Green u. T. H. Grose. Aalen 1964 (Nachdruck d. Ausg. London 1882). Bd. 3.
- Hund, W. D.: *Stichwort: Arbeit*. Vom Banausentum zum travail attractif. Heilbronn 1990.
- Hund, W. D.: *Die Wirklichkeit der Rassen*. In: *AG gegen Rassenkunde* (Hrsg.), *Deine Knochen – deine Wirklichkeit. Texte gegen rassistische und sexistische Kontinuität in der Humanbiologie*. Hamburg 1998.
- Hund, W. D.: *Die Politik der unsichtbaren Hand*. Adam *Smith* und die bürgerliche Gesellschaft als Utopie. In: *Dialektik*, 15, 1988.
- Hund, W. D.: *Die ungleiche Verteilung des Glücks*. Zur Entstehung der Klassenanalyse. In: *Jahrbuch für Sozialökonomie und Gesellschaftstheorie. Verteilungsprobleme in Industriegesellschaften*. Opladen 1982.
- Hund, W. D. (Hrsg.): *Zigeuner*. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion. Duisburg 1996.

## I

- (In der Wüste)*: *Das Buch In der Wüste*. In: *Die fünf Bücher der Weisung*. Dtsch. v. M. Buber u. F. Rosenzweig. (Die Schrift, Bd. 1). Heidelberg 1987.

## J

- Jäger, S.: *BrandSätze*. Rassismus im Alltag. Duisburg 1992.
- Jäger, S.: *Zur Konstituierung rassistisch verstrickter Subjekte*. In: P. Mecheril, Th. Teo (Hrsg.), *Psychologie und Rassismus*. Reinbek bei Hamburg 1997.
- (Jirnejahu)*: *Das Buch Jirnejahu*. In: *Bücher der Kündigung*. Dtsch. v. M. Buber u. F. Rosenzweig. (Die Schrift, Bd. 3). Heidelberg 1978.
- Jordan, W. D.: *White over Black*. American Attitudes Toward the Negro, 1550 – 1812. Chapel Hill 1968.
- Josephy, A. M. (Hrsg.): *Amerika* 1492. Die Indianervölker vor der Entdeckung. Frankfurt 1992.

## K

- Kant, I.: *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht. In: KW, Bd. 10.
- Kant, I.: Beobachtungen über das *Gefühl des Schönen* und Erhabenen. In: KW, Bd. 2.
- Kant, I.: Über den *Gemeinspruch*: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: *Physische Geographie*. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift hrsg. u. zum Theil bearbeitet v. F. Th. Rink. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. Bd. IX. Berlin, Leipzig 1923.
- Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen *Geschichte* in weltbürgerlicher Absicht. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: *Grundlegung* zur Metaphysik der Sitten. In: KW, Bd. 6.
- Kant, I.: Mutmasslicher Anfang der *Menschengeschichte*. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: *Menschenkunde* (Die Vorlesungen des Wintersemesters 1781/82 [?]) aufgrund der Nachschriften). In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Berlin-Brandenb. Akad. d. Wissenschaften. Bd. XXV. Berlin 1997.
- Kant, I.: Bestimmung des Begriffs einer *Menschenrasse*. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: Über *Pädagogik*. In: KW, Bd. 10.
- Kant, I.: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der *Philosophie*. In: KW, Bd. 5.
- Kant, I.: Über den Gebrauch teleologischer *Prinzipien* in der Philosophie. KW, Bd. 8.
- Kant, I.: Von den verschiedenen *Rassen* der Menschen. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: (*Reflexionen* zur Anthropologie). In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, Leipzig 1923.
- Kant, I.: Die *Religion* innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: KW, Bd. 7.
- Kant, I.: Die Metaphysik der *Sitten*. In: KW, Bd. 7.
- Kant, I.: Der *Streit* der Fakultäten. In: KW, Bd. 9.
- Kant, I.: Kritik der reinen *Vernunft*. In: KW, Bd. 3.
- Katz, D. S.: *Philo-semitism* and the readmission of the Jews to England 1603 – 1655. Oxford 1982.
- Katz, J.: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der *Antisemitismus* 1700 – 1933. München 1989.
- Kautsky, K.: *Vermehrung* und Entwicklung in Natur und Gesellschaft. Stuttgart 1910.
- Klees, H.: Herren und Sklaven. Die *Sklaverei* im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit. Wiesbaden 1975.
- Klemm, G.: Die Verbreitung der aktiven *Menschenrassen* über den Erdball. In: Politisch-Anthropologische Revue, 5, 1906.
- Kloft, M. Th.: Das christliche *Zinsverbot* in der Entwicklung von der Alten Kirche zum Barock. In: J. Heil, B. Wacker (Hrsg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih* in jüdischer und christlicher Tradition. München 1997.
- Knußmann, R.: Vergleichende *Biologie* des Menschen. Lehrbuch der Anthropologie und Humangenetik. 2. völlig neubearb. Aufl. Stuttgart, Jena, Lübeck, Ulm 1996.

- Köhnke, K. Ch.: Ein *antisemitischer Autor* wider Willen. Zu Gustav Freytags Roman *Soll und Haben*. In: *Condition Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Weltkrieg*. Teil 2. Hrsg. v. H. O. Horch u. H. Denkler. Tübingen 1989.
- (*Koran*) – Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung v. L. Ullmann bearb. v. L. W. Winter. München 1959.
- Koselleck, R., C. Meier: *Fortschritt*. In: GGb, Bd. 2.
- Kraepelin, K.: *Leitfaden* für den biologischen Unterricht in den oberen Klassen der höheren Schulen. Leipzig, Berlin 1907.
- Kraus, A.: Die *Unterschichten* Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1965.
- Kristeller, P. O.: Die aristotelische *Tradition*. In: ders., *Humanismus und Renaissance* 1. München o.J.
- Kristeva, J.: *Fremde* sind wir uns selbst. Frankfurt 1987.
- Kühl, S.: Die Internationale der *Rassisten*. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert. Frankfurt 1997.
- Kühn, D.: Der *Parzival* des Wolfram von Eschenbach. Frankfurt 1986.
- Kulischer, J.: *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte* des Mittelalters und der Neuzeit. 2 Bde. München, Wien 1965.

## L

- Lafargue, P.: Das Recht auf *Faulheit*. Widerlegung des 'Rechts auf Arbeit' von 1848. In: ders., *Das Recht auf Faulheit und andere Satiren*. Berlin 1986.
- Lange, E.: Georg Forsters *Kontroverse* mit Immanuel Kant. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12, 1964, 8.
- Laqueur, Th.: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der *Geschlechter* von der Antike bis Freud. München 1996.
- Lavater, J. C.: Physiognomische *Fragmente* zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Bd. 1. Zürich 1968 (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1775).
- Lebovics, H.: The Uses of *America* in Locke's Second Treatise of Government. In: *Journal of the History of Ideas*, 47, 1986, 4.
- Lenger, F.: Werner *Sombart*. München 1994.
- Lenz, F.: Literatur zur *Rassenhygiene*. In *Süddeutsche Monatshefte*, 25, 1928, 6.
- Leppmann, W.: Gerhart *Hauptmann*: Leben, Werk und Zeit. Bern, München, Wien 1986 (und als Taschenbuch Frankfurt 1989).
- Leuschen-Seppel, R.: Sozialdemokratie und *Antisemitismus* im Kaiserreich. Bonn 1978.
- Lewis, B.: *Race and Color* in Islam. New York u.a. 1971.
- Lichtheim, M.: *Ancient Egyptian Literature*. 3 Bde. Berkeley, Los Angeles, London 1973, 1976, 1980.

- Linné, C. v.: *Systema Naturae*. Leiden 1735 (1. Aufl.) und Wien 1767 (13. Aufl.).
- Locke, J.: *Two Treatises of Government*. Hrsg. v. P. Laslett. Cambridge 1970.
- Locke, J.: Zwei Abhandlungen über die *Regierung*. Hrsg. v. W. Euchner. Frankfurt 1977.
- Longworth, Ph.: *Aufstieg und Fall der Republik Venedig*. Bergisch Gladbach 1978.
- Loprieno, A.: *Der Sklave*. In: S. Donadoni (Hrsg.), *Der Mensch des Alten Ägypten*. Frankfurt, New York 1992.
- Lotter, F.: *Hostienfrevelvorwurf* und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ('Rintfleisch') und 1336 – 1338 ('Armleder'). In: *Fälschungen im Mittelalter* (Monumenta Germaniae Historica, 33, V). Hannover 1988.
- Lotter, F.: Christoph *Meiners* und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen. In: *Geschichtswissenschaft in Göttingen*. Hrsg. v. H. Boockmann u. H. Wellenreuther. Göttingen 1987.
- Lovejoy, A. O.: *Die große Kette der Wesen*. Frankfurt 1983.
- Lucassen, L.: *Zigeuner*. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700 – 1945. Köln, Weimar, Wien 1996.
- Lukian: *Adversus indoctum*. In: *Luciani Opera*. (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Bd. 2. Oxford 1974.
- Lüth, Ch., R. W. Keck, E. Wiersing (Hrsg.): *Der Umgang mit dem Fremden* in der Vormoderne. Köln, Weimar, Wien 1997.
- Luther, M.: *Hauspostille* 1544. In: *ders., Werke*. Bd. 52. Weimar 1915.
- (Lux, H.): Etienne *Cabet* und der Ikarische Kommunismus. Mit einer historischen Einleitung von H. Lux. Stuttgart 1894.
- Lux, H.: Ferdinand *Simon*. In: *Die Neue Zeit*, 30, 1912.
- Lux, H.: Der Breslauer *Sozialistenprozeß*. In: *Mit Gerhart Hauptmann. Erinnerungen und Bekenntnisse aus seinem Freundeskreis*. Hrsg. v. W. Heynen. Berlin 1922.
- Luxemburg, R.: *Erörterungen über die Taktik*. In: *dies., Gesammelte Werke*. Bd. 1/1. Berlin 1970.

## M

- MacKenzie, D.: *Eugenics* in Britain. In: *Social Studies of Science*, 6, 1976.
- Malter, R.: *Der Rassebegriff* in Kants Anthropologie. In: *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750 – 1850)*. Hrsg. v. G. Mann u. F. Dumont. Stuttgart, New York 1990.
- Mann, G.: *Rassenhygiene – Sozialdarwinismus*. In: *ders. (Hrsg.), Biologismus im 19. Jahrhundert*. Stuttgart 1973.
- Massing, P. W.: *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*. Frankfurt 1986.
- Marlowe, Ch.: *Der Jude* von Malta. Berlin 1991.
- Martin, P.: *Schwarze Teufel, edle Mohren*. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen. Hamburg 1993.

- Marx, K.: Der *Bürgerkrieg* in Frankreich. In: MEW 17.
- Marx, K.: Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. *Debatten* über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEW 1.
- Marx, K.: Zur *Judenfrage*. In: MEW 1.
- Marx, K.: Das *Kapital*. Bd. 1. In: MEW 23.
- Marx, K.: Ökonomisch-philosophische *Manuskripte* aus dem Jahre 1844. In: MEW 40.
- Marx, K.: Zur Kritik der Politischen *Ökonomie*. In: MEW 13.
- Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen *Rechtsphilosophie*. Einleitung. In: MEW 1.
- Marx, K. u. F. Engels: Die *heilige Familie*. In: MEW 2.
- Marx, K. u. F. Engels: *Manifest* der Kommunistischen Partei. In: MEW 4.
- Marx, K., F. Engels: Britische Politik – Disraeli – Die Flüchtlinge – Mazzini in London – *Türkei*. In MEW 9.
- Mazzolini, R. G.: Anatomische Untersuchungen über die *Haut der Schwarzen* (1700 – 1800). In: Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750 – 1850). Hrsg. v. G. Mann u. F. Dumont. Stuttgart, New York 1990.
- Mecheril, P., Th. Teo (Hrsg.): *Psychologie* und Rassismus. Reinbek bei Hamburg 1997.
- Meek, R. L.: Social Science and the ignoble *Savage*. Cambridge 1976.
- Meiners, C.: Von den Varietäten und *Abarten* der Neger. In: Göttingisches Historisches Magazin. Bd. 6, 4. St., Hannover 1790.
- Meiners, C.: Historische Bemerkungen über *die* so genannten *Wilden*. In: Göttingisches Historisches Magazin. Bd. 6, 2. St., Hannover 1790.
- Meiners, C.: Grundriß der *Geschichte* der Menschheit. (Zweyte sehr verbesserte Ausgabe). Lemgo 1793.
- Meiners, C.: Untersuchungen über die Verschiedenheiten der *Menschennaturen*. 3 Bde. Tübingen 1811, 1813 u. 1815.
- Meiners, C.: Ueber die *Natur der* Afrikanischen *Neger*. In: Göttingisches Historisches Magazin. Bd. 6, 3. St., Hannover 1790.
- Meiners, C.: Fortgesetzte Betrachtungen über den *Skavlenhandel*, und die Freylassung der Neger. In: Neues Göttingisches Historisches Magazin. Bd. 2, 1. St., Göttingen 1792.
- Meillassoux, C.: Anthropologie der *Sklaverei*. Frankfurt, New York 1989.
- Memmi, A.: *Rassismus*. Hamburg 1992.
- Menninger, A.: Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und *Kannibalen-Mythos*, 1492 – 1600. Stuttgart 1995.
- Mérimée, P.: *Carmen*. In: ders., *Carmen*. Vision de Charles XI. Stuttgart 1984.
- Meuser, M.: *Vagabunden* und Arbeitsscheue. Der Zigeunerbegriff der Polizei als soziale Kategorie. In: W. D. Hund (Hrsg.), *Zigeuner*. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion. Duisburg 1996.

- Meyer, H. J.: *Neues Konversations-Lexikon*. Bd. 15. Hildburghausen 1871.
- Miles, R.: *Rassismus*. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg 1991.
- Miles, R.: Die Idee der 'Rasse' und *Theorien* über Rassismus. In: U. Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg 1991.
- Mode, H., S. Wölffling: *Zigeuner*. Der Weg eines Volkes in Deutschland. Leipzig 1968.
- Möhrmann, M.: Gerhart Hauptmanns *Drama* „Vor Sonnenaufgang“ als rezeptions-ästhetisches Ereignis. Masch. M.A.-Arbeit, Hamburg 1991.
- Mooney, J.: Historical Scetch of the *Cherokee*. Chicago 1975.
- Morus, Th.: *Utopia*. In: Der utopische Staat. Hrsg. v. K. J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg 1962.
- Mose 1: Das 1. Buch Mose. In: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift. Nach der dtischen. Übers. Martin Luthers. Stuttgart o.J.
- Mosse, G. L.: Die *Geschichte* des Rassismus in Europa (erw. Aufl. von G. L. Mosse: *Rassismus*). Frankfurt 1990.
- Mosse, G. L.: *Rassismus*. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königstein 1978.
- Moulakis, A.: *Homonoia*. Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins. München 1973.
- v.z. Mühlen, P.: *Rassenideologien*. Berlin, Bonn – Bad Godesberg 1977.
- Müller, K. V.: *Der Aufstieg* des Arbeiters durch Rasse und Meisterschaft. München 1935.
- Müller, K. V.: Gewerkschaften und *Auswanderungsfrage*. In: Gewerkschafts-Archiv, 3, 1926, 4.
- Müller, K. V.: *Besprechung* von O.Olberg: Die Entartung in ihrer Kulturbedingtheit. In: ARGB, 19, 1927.
- Müller, K. V.: *Eugenik* und Sozialismus. In: G. Just (Hrsg.), *Eugenik und Weltanschauung*. Berlin, München 1932.
- Müller, K. V.: Braucht Deutschland *Kolonien*? In: Gewerkschafts-Archiv, 3, 1926, 5.
- Müller, K. V.: *Lebensraum* und Geburtenregelung. In: Süddeutsche Monatshefte, 25, 1928, 6,
- Müller, K. V.: *Rassenfrage* und Sozialismus. In: ARGB, 17, 1925.
- Müller, K. V.: *Rassenhygiene* und soziale Bewegung. In: ARGB, 24, 1930.
- Müller, K. V.: Amerikanisches – Arbeiterschaft und *Rassenproblem*. In: Gewerkschafts-Archiv, 2, 1925, 3.
- Müller, U.: *Feirefiz* Anshevin – Überlegungen zur Funktion einer Romangestalt Wolframs von Eschenbach. In: Négritude et Germanité. L'Afrique Noire dans la littérature d'expression allemande. Dakar 1983.
- Mutz, G.: Die gesellschaftliche Produktion von sozialer und kultureller *Fremdheit* in der Medienöffentlichkeit. In: J. S. Hohmann (Hrsg.), *Sinti und Roma in Deutschland*. Frankfurt u.a. 1995.

## N

- Nauck, A. (Hrsg.): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Hildesheim 1964.
- Nelson, B. N.: *The Idea of Usury*. Princeton 1949.
- Nestle, W.: Die *Fabel* des Menenius Agrippa. In: *Ideologie und Herrschaft in der Antike*, hrsg. v. H. Kloft. Darmstadt 1979.
- Nietzsche, F.: *Menschliches*, Allzumenschliches. In: ders., *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. K. Schlechta. Bd. 1. München 1966.
- Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral*. In: ders., *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. K. Schlechta. Bd. 2. München 1966.

## O

- Olberg, O.: *Bemerkungen* über Rassenhygiene und Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*, 24, 1906.
- Olberg, O.: Die *Entartung* in ihrer Kulturbedingtheit. München 1926.
- Olberg, O.: Die *Rassenhygiene* und die Frau. In: *Süddeutsche Monatshefte*, 25, 1928, 6.
- Olberg, O.: *Rassenhygiene und Sozialismus*. In: *Die Neue Zeit*, 25, 1907.
- Origo, I.: „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. *Lebensbild* eines toscanischen Kaufmanns der Frührenaissance. München 1985.

## P

- Paul, D.: *Eugenics and the Left*. In: *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984.
- Paulus: Der 1. Brief des Paulus an die *Korinther*. In: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift*. Nach der dtshen. Übers. M. Luthers. Stuttgart o.J.
- Pearce, R.H.: *Rot und Weiß*. Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation. Stuttgart 1993.
- Peukert, D.K.J.: *Weber contra Ploetz*: Der historische Ort des Werturteilstreits in der Vorgeschichte der deutschen Barbarei. In: ders., *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen 1989.
- Pfeil, E.: *Erinnerung* an Alfred Ploetz. In: *Archiv für Bevölkerungswissenschaft und Bevölkerungspolitik*, 10, 1940.
- Pierer, H. A. (Hrsg.): *Universal-Lexikon*. Altenburg 1836, Bd. 26; Altenburg 1846, Bd. 34.
- Platon: *Politeia*. In: *PW*, Bd. 3.
- Platon: *Nomoi*. In: *PW*, Bd. 6.
- Platon: *Menexenos*. In: *PW*, Bd. 2.
- Ploetz, A.: Die *Begriffe* Rasse und Gesellschaft und die davon abgeleiteten Disziplinen. In: *ARGB*, 1, 1904, 1.
- Ploetz, A.: Die *Begriffe* Rasse und *Gesellschaft* und einige damit zusammenhängende Probleme. In: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*. Tübingen 1911.

- Ploetz, A.: *Neomalthusianismus* und Rassenhygiene. In: ARGB, 10, 1913, 1/2.
- Ploetz, A.: Besprechung von C. Peters: Die Gründung von Deutsch-Ostafrika. In: ARGB, 3, 1906, 6.
- Ploetz, A.: Die Tüchtigkeit unsrer Rasse und der Schutz der Schwachen. Ein Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältnis zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus. Berlin 1895.
- Ploetz, A.: Ziele und Aufgaben der *Rassenhygiene*. In: Süddeutsche Monatshefte, 25, 1928, 6.
- Ploetz, A.: Rassentüchtigkeit und *Socialismus*. In: Neue Deutsche Rundschau, 5, 1894.
- Ploetz, A.: *Sozialpolitik* und Rassenhygiene in ihrem prinzipiellen Verhältnis. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, 17, 1902.
- Ploetz, A.: Zum Wettbewerb der Rassen in *Südafrika*. In ARGB, 1, 1904, 4.
- Ploetz, A.: *Ziele* und Aufgaben der Rassenhygiene. In: Deutsche Vierteljahresschrift für öffentliche Gesundheitspflege, 43, 1911, 1.
- Poliakov, L.: Geschichte des *Antisemitismus*. Bd. 1 (Von der Antike bis zu den Kreuzzügen), Bd. 2 (Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos), Bd. 3 (Religiöse und soziale Toleranz unter dem Islam), Bd. 4 (Die Marranen im Schatten der Inquisition), Bd. 5 (Aufklärung und jüdenfeindliche Tendenz), Bd. 6 (Emanzipation und Rassenwahn), Bd. 7 (Zwischen Assimilation und jüdischer Weltverschwörung), Bd. 8 (Am Vorabend des Holocaust). Worms und Frankfurt 1977 – 1988.
- Poliakov, L.: Der arische *Mythos*. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg 1993.
- Porter, H. C.: The inconstant *Savage*. England and the North American Indian 1500 – 1660. London 1979.

## Q

- Quarck, M.: Die erste deutsche Arbeiterbewegung. Geschichte der *Arbeiterverbrüderung* 1848/49. Leipzig 1924.

## R

- Raphael, F.: Der *Wucherer*. In: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg.v. J. H. Schoeps u. J. Schlör. München, Zürich 1995.
- Reiner, K.: *Faulheit*. In: HWPh, Bd. 2.
- Rex, J., D. Mason: Theories of *Race* and Ethnic Relations. Cambridge 1986.
- Richter, D.: *Schlaraffenland*. Geschichte einer populären Phantasie. Frankfurt 1989.
- le Rider, J.: Der Fall Otto *Weininger*. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus. Wien, München 1985.
- Riedel, M.: Historismus und *Kritizismus*. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder. In: Kant-Studien, 72, 1981, 1.



- Ritter, R.: Die *Bestandsaufnahme* der Zigeuner und Zigeunermischlinge in Deutschland. In: Der Öffentliche Gesundheitsdienst, 6, 1941, 21.
- Ritter, R.: Die Aufgaben der *Kriminalbiologie* und der kriminalbiologischen Bevölkerungsforschung. In: Kriminalistik, 15, 1941, 4.
- Ritter, R.: *Primitivität* und Kriminalität. In: Monatsschrift für Kriminalbiologie und Strafrechtsreform, 31, 1940, 9.
- Ritter, R.: Die *Zigeunerfrage* und das Zigeunerbastardproblem. In: Fortschritte der Erbpäthologie. Rassenhygiene und ihre Grenzgebiete, 3, 1939.
- Rodenberg, H.-P.: Der imaginierte *Indianer*. Frankfurt 1994.
- Rosenstiel, A.: *Red and white*. Indian views of the white man 1492 – 1982. New York 1983.
- Roth, K.H.: Schöner neuer *Mensch*. In: H. Kaupen-Haas (Hrsg.), Der Griff nach der Bevölkerung. Aktualität und Kontinuität nazistischer Bevölkerungspolitik. Hamburg 1986.
- Rottek, C. v., C. Welcker (Hrsg.): *Staats-Lexikon* oder Encyclopädie der Staatswissenschaften. Bd. 13. Altona 1842.
- Rotter, G.: Die Stellung des *Negers* in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert. Masch. Diss. Bonn 1967.
- Röttgers, K.: Kants *Zigeuner*. In: Kant-Studien, 88, 1997, 1.
- Rousseau, J.-J.: Essay über den Ursprung der *Sprachen*, worin auch über Melodie und musikalische Nachahmung gesprochen wird. In: ders., Musik und Sprache. Wilhelmshaven 1984.
- Rousseau, J.-J.: Diskurs über die *Ungleichheit*. Discours sur l'inégalité. Krit. Ausg. v. H. Meier. Paderborn, München, Wien, Zürich 1984.
- Ruch, M.: Zur Wissenschaftsgeschichte der deutschsprachigen „*Zigeunerforschung*“ von den Anfängen bis 1900. Masch. Diss. Freiburg 1986.
- Rüdin, E.: Alfred *Ploetz* zum Gedächtnis. In: ARGB, 34, 1940.
- Ruf, W.: Ökonomie und *Rassismus*. In: Theorien über Rassismus, hrsg. v. O. Autrata u.a. Hamburg 1989.

## S

- Sanders, D.: *Wörterbuch* der Deutschen Sprache. Bd. 2/2. Leipzig 1865.
- Schemann, L.: Die *Rassenfragen* im Schrifttum der Neuzeit (Die Rasse in den Geisteswissenschaften. Bd. 3). München 1931.
- Schieder, W.: *Sozialismus*. In: GGb, 5, S.923 ff.
- Schiffner, A.: Allgemeines deutsches *Sach-Wörterbuch* aller menschlichen Kenntnisse und Fertigkeiten. Bd. 10. Meißen 1831.
- Schmidt, E.: Die Entdeckung der weißen *Zigeuner*. Robert Ritter und die Zigeunerforschung als Rassenhygiene. In: W. D. Hund (Hrsg.), Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion. Duisburg 1996.

- Schmitt, E. (Hrsg.): *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*. Bd. 1: Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion. München 1986; Bd. 2: Die großen Entdeckungen. München 1984.
- Schmitt-Egner, P.: Wertgesetz und *Rassismus*. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer Bewußtseinsformen. In: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 8/9. Frankfurt 1976.
- Schneider, M.: *Apologie des Bürgers*. Zur Problematik von Rassismus und Antisemitismus in Gustav Freytags Roman „Soll und Haben“. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*. Bd. XXV. Stuttgart 1981.
- Schrekenberg, H.: *Die Juden in der Kunst Europas*. Freiburg, Basel, Wien 1996.
- Schröder, W.: *Querelle des anciens et des modernes*. In *EE*, Bd. 3.
- Schubert, E.: Die verbotene Existenz der *Zigeuner*. In: R. Erb (Hrsg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*. Berlin 1993.
- Schüler-Brockhaus*. Sachwissen von A bis Z. Wiesbaden 1980.
- Schümer, D.: *Der Staat, der aus der Pleite kam*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 28. 8. 1995.
- Schultze, O.: *Das Weib in anthropologischer und sozialer Betrachtung*. (2. Aufl.) Leipzig 1920.
- Schwanitz, D.: *Shylock*. Von Shakespeare bis zum Nürnberger Prozeß. Hamburg 1989.
- Schwartz, M.: *Sozialistische Eugenik*. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890 – 1933. Bonn 1995.
- Schwartz, M.: „Proletarier“ und „Lumpen“. Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 42, 1994, 4.
- Shakespeare, W.: *The Merchant of Venice – Der Kaufmann von Venedig*. Englisch-deutsche Studienausgabe. Deutsche Prosafassung, Anmerkungen, Einleitung und Kommentar v. I. Heine-Harabasz. Bern, München 1982.
- Siegel, P. N.: *Shylock the Puritan*. In: *Columbia University Forum*, 5, 1962, 4.
- Sievernich, G. (Hrsg.): *America de Bry 1590 – 1634. Amerika oder die Neue Welt*. Die 'Entdeckung' eines Kontinents in 346 Kupferstichen. Berlin, New York 1990.
- Silberner, E.: *Sozialisten zur Judenfrage*. Berlin 1962.
- Simon, F.: (*Besprechung* von) G.Hauptmann, *Vor Sonnenaufgang*. In: *Die Neue Zeit*, 7, 1889.
- Simrock, K. (Hrsg.): *Die Quellen des Shakespeare in Novellen, Märchen und Sagen*. 2 Bde., Bonn 1870.
- Sinsheimer, H.: *Shylock*. Die Geschichte einer Figur. München 1960.
- Smith, A.: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hrsg. v. W. Eckstein. Hamburg 1977.
- Smith, A.: *Lectures on Jurisprudence* (1766). In: *SW*, Bd. 4.
- Smith, A.: *Letter to the Edinburgh Review*. In: *SW*, Bd. 3.
- Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. In: *SW*, Bd. 1.
- Snowden, F. M.: *Iconographical Evidence on the Black Populations in Greco-Roman Antiquity*. In: *IB*. Bd. 1.

- Snowden, F. M.: *Blacks in Antiquity*. Ethiopians in the Greco-Roman Experience. Cambridge (Mass.) 1970.
- Snowden, F. M.: *Before Color Prejudice*. The Ancient View of Blacks. Cambridge (Mass.), London 1983.
- Sombart, W.: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. München, Leipzig 1922.
- Sombart, W.: *Der moderne Kapitalismus*. 2., neugearb. Aufl. Bd. 1/2. München, Leipzig 1916.
- Spitta, A.: *Wiedergutmachung* oder wider die Gutmachung? In: T. Zülch (Hrsg.), *In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt*. Zur Situation der Roma (Zigeuner) in Deutschland und Europa. Reinbek bei Hamburg 1979.
- Springer, M. u. K. V. Müller: *Volk, Stand, Rasse*. Dresden 1926.
- Stafford, W.: William Stafford's Drei *Gespräche* über die in der Bevölkerung verbreiteten Klagen. Hrsg. v. E. Leser. Leipzig 1895.
- Stein, G.: *Lumpenproletarier – Bonze – Held der Arbeit*. Frankfurt 1985.
- Steinecke, H.: Gustav Freytag: *Soll und Haben* (1855). *Weltbild* und Wirkung eines deutschen Bestsellers. In: *Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus*. Neue Interpretationen. Hrsg. v. H. Denkler. Stuttgart 1980.
- Stoecker, A.: *Christlich-Sozial*. 2. Aufl., Berlin 1890.
- Stoecker, A.: *Reden und Aufsätze*. Hrsg. v. R. Seeberg. Leipzig 1913.
- Stoecker, A.: *Das Salz der Erde*. Berlin 1892.
- Stone, L.: *Ursachen der englischen Revolution 1529 – 1642*. Frankfurt, Berlin, Wien 1983.
- Struve, T.: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart 1978.
- Sutter, A.: *Kant und die 'Wilden'*. Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie. In: *prima philosophia*, 2, 1989, 2.

## T

- Taguieff, P.-A.: *La Force du préjugé*. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris 1988.
- Thode-Arora, H.: *Für fünfzig Pfennig um die Welt*. Die Hagenbeckschen *Völker-schauen*. Frankfurt, New York 1989.
- Thomas von Aquin: *Summa theologica*. Deutsch-lateinische Ausgabe. Salzburg u. Heidelberg, München, Graz 1933 ff.
- Thompson, E. P.: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*. 2 Bde. Frankfurt 1987.
- Tocqueville, A. de: *Über die Demokratie in Amerika*. München 1976.
- Todorov, T.: *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen. Frankfurt 1985.
- Trommler, F.: *Die Nationalisierung der Arbeit*. In: R. Grimm, J. Hermand (Hrsg.), *Arbeit als Thema in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Königstein 1979.
- Türcke, Ch.: *Die Inflation des Rassismus*. In: *Konkret*, 1993, 8.

## U

Ufen, K.: Aus Zigeunern Menschen machen. Heinrich Moritz Gottlieb *Grellmann* und das Zigeunerbild der Aufklärung. In: W. D. Hund (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg 1996.

## V

Vattel, E. de: *Le Droit des gens ou Principes de la loi naturelle*. Das *Völkerrecht* oder Grundsätze des Naturrechts. Tübingen 1959.

Vaughan, A. T.: From White Man to *Redskin*: Changing Anglo-American Perceptions of the American Indian. In: *The American Historical Review*, 87, 1982, 4.

Veit, W.: *Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit* von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Köln 1961.

Vercoutter, J.: *The Iconography of the Black in Ancient Egypt: From the Beginnings to the Twenty-fifth Dynasty*. In: *IB*. Bd.1.

*Verhandlungen* des Ersten Deutschen Soziologentages. Tübingen 1911.

Verlinden, C.: *L'esclavage dans L'Europe médiévale*. 2 Bde. Bruges 1955 u. Grand 1977.

Vestal, S.: *Sitting Bull*, Champion of the Sioux. Norman 1957.

Volten, A.: *Studien zum Weisheitsbuch des Ani*. (Dän. Akad. d. Wiss). Kopenhagen 1937.

## W

Wagener, H. (Hrsg.): *Neues Conversations-Lexikon*. Staats- und Gesellschaftlexikon. Bd. 23. Berlin 1867.

Walter, H.: *Carmen* für die bürgerliche Jugend. Die schöne Zigeunerin als politische Versuchung. In: W. D. Hund (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg 1996.

Wawrzinek, K.: *Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873 – 1890)*. Berlin 1927.

Weber, M.: (*Diskussionsbeitrag*). In: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*. Tübingen 1911.

Weimann, R.: *Drama und Wirklichkeit der Shakespearezeit*. Halle 1958.

Weindling, P.: *Health, race and German policy between national unification and Nazism, 1870 – 1945*. Cambridge 1989.

Weinger, O.: *Geschlecht* und Charakter. (Nachdruck der 1. Aufl. Wien 1903) München 1980.

Weingart, P., J. Kroll, K. Bayertz: *Rasse, Blut und Gene*. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt 1988.

Weingarten, M.: *Menschenarten und Menschenrassen*. Die Kontroverse zwischen Georg Forster und Immanuel Kant. In: *Georg Forster in seiner Epoche*. Hrsg. v. G. Pickerodt. Berlin 1982.

- (*Weisheitsbücher*) – Die Weisheitsbücher der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt u. erläutert v. H. Brunner. Zürich, München 1991.
- Welck, K. v.: „Unsere“ nordamerikanischen *Indianer*. In: Th. Theye (Hrsg.), *Wir und die Wilden*. Reinbek bei Hamburg 1985.
- Werner, K.: Das israelitische *Zinsverbot*. Seine Grundlagen in Torah, Mischnah und Talmud. In: J. Heil, B. Wacker (Hrsg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*. München 1997.
- Weybright, V.: *Buffalo Bill and the Wild West*. New York 1955.
- Weyer, J.: Der 'Bürgerkrieg in der Soziologie'. In: S. Papcke (Hrsg.), *Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*. Darmstadt 1986.
- Wigger, I.: Ein eigenartiges Volk. Die *Ethnisierung* des Zigeunerstereotyps im Spiegel von Enzyklopädiën und Lexika. In: W. D. Hund (Hrsg.), *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*. Duisburg 1996.
- Wiggershaus, R.: Die *Frankfurter Schule*. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München 1988.
- Willems, W.: Außenbilder von Sinti und Roma in der frühen *Zigeunerforschung*. In: J. Giere (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners*. Frankfurt, New York 1996.
- Williams, R. A.: *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*. New York, Oxford 1990.
- Wilson, J. D.: *Life in Shakespeares England*. London 1972.
- Wippermann, W.: „Wie die *Zigeuner*“. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich. Berlin 1997.
- Wirz, A.: *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. Frankfurt 1984.
- Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. (Nach der Ausg. K. Lachmanns). Berlin 1965.
- Wright, R.: *Geraubtes Land*. Amerika aus indianischer Sicht seit 1492. Braunschweig 1992.

## X

- Xenophanes: (Fragmente). In: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Reinbek bei Hamburg 1957.

## Y

- Young, E. J.: *Gobineau und der Rassismus*. Meisenheim 1968.

## Z

- Zedler, J. H.: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 62. Leipzig 1749.
- Zimmermann, M.: *Rassenutopie und Genozid*. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“. Hamburg 1996.

Zimmermann, M.: Verfolgt, vertrieben, vernichtet. Die nationalsozialistische *Vernichtungspolitik* gegen Sinti und Roma. Essen 1989.

*Zion*, Mutter der Völker (Psalm 87). In: Neue Jerusalem Bibel. (Einheitsübersetzung). Freiburg, Basel, Wien (8. Aufl.) 1996.

Zülch, T. (Hrsg.): In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt. Zur *Situation der Roma* (Zigeuner) in Deutschland und Europa. Reinbek bei Hamburg 1979.