

fizierten Frau und diese Erfahrung ist nicht einfach als additives Produkt zu verstehen, sondern ergibt sich aus einer spezifischen Diskriminierungsform (vgl. Kerner 2009: 345ff).

Ein solches Zusammenwirken der Machtphänomene funktioniert jedoch nicht bloß in eine Richtung. Diskriminierungskategorien wirken stets nach oben und nach unten – sie schädigen oder sie privilegieren. Es wäre zum Beispiel verfehlt, zu behaupten, Rassismus spiele im Leben einer *weißen* Person keine Rolle – das tut er durchaus, doch aller Wahrscheinlichkeit nach im für die Referenzfigur positiven Sinne (vgl. McIntosh 1988: 2). Sind in einer Situation zwei oder mehr Diskriminierungskategorien involviert, können diese auch gegenläufig zueinander wirken: eine *weiße* Frau etwa kann zwar negativ von Sexismus betroffen sein, aufgrund des ihr zugeschriebenen *Weißseins* jedoch in einem rassistischen System profitieren (ob sie das möchte oder nicht). Dies werde ich in der Analyse des empirischen Materials in Kapitel 4 anhand des neurechten Bildes auf *weiße* Frauen und rassifizierte Personen illustrieren.

2.2. Wer ist das Volk – und wer nicht?

»Since every search for identity includes differentiating oneself from what one is not, identity politics is always and necessarily a politics of the creation of difference.« (Benhabib 1996: 3f)

In diesem Kapitel soll, um eine Grundlage für die Auswertung des empirischen Materials zu schaffen, geklärt werden, wie die Identität eines von rechts erdachten Volkes beschaffen ist. Genauer muss es dabei um Ein- und Ausschlüsse von Menschengruppen gehen – also um die Frage: Wer ist Teil des Volkes, wer *nicht*? Das Volk verstehe ich entsprechend als exklusive Gemeinschaft, deren Ränder eine Trennlinie zwischen dem Eigenen und dem Anderen darstellen. Der Volksbegriff hat eine lange Geschichte mit unterschiedlichen Konnotationen. Ich möchte das Volk – entsprechend des Tenors der im empirischen Teil dieser Arbeit behandelten Artikel – nicht im staatsbürgerlichen Sinne und auch nicht im emanzipatorischen Sinne verstanden wissen, sondern als imaginierte Abstammungsgemeinschaft (Wildt 2019: 96), die in diesem Zusammenhang völkisch gedacht wird und so gerne auch als »Volksgemeinschaft« oder »Volkskörper« daherkommt (vgl. Böthel 2016: 101).

Wie einleitend bereits erwähnt, verstehe ich das Konzept »Volk« als Konstruktion. Das Volk wird gebildet durch die Wahrnehmung desselbigen durch die es konstruierenden Mitglieder. In einem ersten Schritt kann man sich da-

für an Andersons Nationenkonzept (2006) orientieren. Anderson begreift die von ihm beschriebene Nation maßgeblich als imaginierte Gemeinschaft, die trotz aller Unterschiedlichkeit ihrer Mitglieder als ein Ganzes verstanden wird. Dieses Ganze ist nach innen wie außen scharf abgegrenzt. Um ein solches Konzept jedoch auf das ›völkische Volk‹ und somit meinen Untersuchungsgegenstand anwenden zu können, muss es um die Komponente des Biologismus ergänzt werden. Denn dieser bringt die Forderung nach einer biologisch verstandenen Homogenität der Gemeinschaft ins Spiel; das Volk wird naturalisiert und auch nicht mehr als Staatsvolk im rechtlichen Sinne begriffen (vgl. Wildt 2019: 97f). Meine folgenden Ausführungen werden verdeutlichen, wie ein solcher Biologismus Anwendung sowohl in den rassistischen als auch in den sexistischen Trennlinien des Volkes findet.

Die Beschaffenheit des Volkes ergibt sich aus einer konstruierten Identität. Martin Sökefeld macht deutlich, dass Identitätskonstrukte Anspruch auf eine gemeinsame Geschichte und Kontinuität erheben und sich vor allen Dingen auf ihre »Sich-Selbst-Gleichheit« durch die Zeit« berufen (Sökefeld 2007: 34). Es geht also zum einen nicht nur um eigens gemachte Erfahrungen, sondern auch um die erdachten oder tatsächlichen Erfahrungen vorangegangener Generationen der Gemeinschaft. Zum anderen spielt die Kontinuität eine entscheidende Rolle, indem sie auf die Notwendigkeit einer gleichermaßen beschaffenen Fortführung der identitätsstiftenden Erfahrungen für die Zukunft verweist.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass die Kollektive, von denen ich in den folgenden Kapiteln sprechen werde, klarer eingegrenzt werden müssen. Denn die eben getätigten Feststellungen über Identitätskonstrukte und die Abgrenzung von Gruppen nach innen und außen sind nicht nur auf extrem rechte, völkische Kollektive anwendbar, sondern prägen Debatten über die Beschaffenheit und Positionierung diverser Gruppierungen weit darüber hinaus. Ich gehe davon aus, dass Ein- und Ausschlüsse kollektiven Identitäten insgesamt gemein sind (vgl. Rucht 1995; Pickel 2020). Und doch lassen sich einige grundlegende Unterschiede zwischen den verschiedenen Kollektivformen und Rufen nach Abgrenzung ausmachen.

Es wird in diesem Kapitel zum einen darum gehen, entlang welcher Marker das hier betrachtete neurechte Kollektiv sein Inneres gestaltet, und zum anderen darum, wie es Menschen aus der Gruppenidentität ausschließt. Doch wenn Abgrenzungen ein verbindendes Merkmal *aller* Kollektive sind, was genau unterscheidet dann die hier analysierten Volksvorstellungen von anderen Situationen des Ausschlusses? Um anschließend die Dramatik neurechter

Ausschlüsse besser greifen zu können, möchte ich deshalb zunächst deutlich machen, wie sich die Legitimität von Ausschlüssen festmachen lässt.

Das Leben der meisten Menschen ist geprägt von Zugehörigkeiten. Einige von ihnen spielen eine eher nebensächliche Rolle, andere hingegen sind identitätsstiftend (vgl. Emcke 2018). Ein- und Ausschlüsse generieren selbst die am trivialsten erscheinenden Gruppierungen: ein Sportverein, dem wir uns zugehörig fühlen, schließt im Grunde all jene aus, die diesen Sport nicht ausüben; Chöre sind oftmals nur für ein Geschlecht offen und auch traditionelle Veranstaltungen bieten häufig nur bestimmten Menschen Zugang. Selbsthilfegruppen stehen normalerweise nur Menschen offen, die von dem entsprechenden Problem betroffen sind. Und wo Gruppen marginalisierter Menschen zur Stärkung ihrer kollektiven Identität oder zur Bekämpfung von Diskriminierung zusammenfinden, braucht es oftmals sichere – und damit exklusive – Räume, welche Menschen, die diese Erfahrung nicht teilen, nicht offenstehen.

Dieser schemenhafte Überblick macht bereits deutlich: auch wenn Zusammenschlüsse und kollektive Identitäten stets auch Ausschluss bedeuten, sind keineswegs alle Ausschlüsse illegitim oder gar gleichzusetzen. Einen ersten Hinweis darauf, ob ein Ausschluss gerechtfertigt oder zumindest unbedenklich sein kann, liefert die Frage nach den Alternativen zur Gruppenzugehörigkeit. Ein Ausschluss ist von vornherein weniger verdächtig, menschenrechtsrelevante Konsequenzen nach sich zu ziehen, wenn den Ausgeschlossenen gleichwertige Alternativen zur Verfügung stehen. Können sie sich problemlos einer ähnlichen Gruppe anschließen, selbst eine begründen oder die Gruppenzugehörigkeit gar unter bestimmten Voraussetzungen erlangen, können sie sich freilich dennoch persönlich verletzt fühlen; doch die mit der Zugehörigkeit verbundenen Möglichkeiten bleiben ihnen nicht verwehrt.

Wo eine Gruppenzugehörigkeit nicht per se unerreichbar ist, sondern unter gewissen Voraussetzungen möglich werden kann, findet der Ausschluss nicht auf Grundlage naturalisierender Marker statt. Naturalisierende Kollektivkonstruktionen knüpfen ihre Zugehörigkeiten an essentialisierte, unveränderliche Eigenschaften – nur, wer die Anforderung erfüllt, kann auch Teil des Kollektivs sein; wer sie nicht hat, kann an diesem Zustand nichts verändern. Diese Essentialisierung rechtfertigt es zumindest, derart naturalisierenden Konstruktionen mit einer gewissen Skepsis entgegenzutreten und ihre Ausschlüsse eingehender zu prüfen. Denn stehen neben diesem Kollektiv keine gleichwertigen Alternativen zur Verfügung, können den Aus-

geschlossenen bestimmte Möglichkeiten verwehrt und Zugänge verschlossen bleiben.

Diese potenzielle Gefahr ist Hinweis auf die zweite wichtige Komponente zur Überprüfung der Legitimität von Ausschlüssen. Damit eine durch Naturalisierung erschaffene Kollektivkonstruktion tatsächlich Ausschlüsse hervorbringen kann, die menschenrechtsrelevant sind, muss ein weiterer Faktor hinzukommen: Das Streben nach Macht. Ein Ausschluss wird umso bedenklicher, je exklusiver ein solcher Herrschaftsanspruch verstanden wird. Befindet sich ein Kollektiv in einer Position politischer Macht (oder strebt es diese zumindest an), kann das für alle jene, die nicht Teil des Kollektivs sind, bedeuten, dass ihnen essenzielle Zugänge oder Möglichkeiten der Lebensgestaltung verwehrt bleiben – besonders dann, wenn es ihnen von vornherein unmöglich ist, ebenfalls Zugang zum Herrschaftskollektiv zu erlangen.

Bleibt dieser Herrschaftsanspruch hingegen aus, können Ausschlüsse mitunter sogar der Gerechtigkeit zuträglich sein. Man denke etwa an gesellschaftlich marginalisierte Gruppen, für welche die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv Räume innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft schaffen kann, in denen sie »die Akzeptanz der Spezifika des eigenen Daseins« erfahren (vgl. Llanque 2018: 5). Solche Kollektive können durch Selbstermächtigung, Solidarisierung und Stärkung einer bestehenden Situation der Diskriminierung entgegenwirken. Hier wird mitnichten politische Macht angestrebt oder der Entzug der Privilegien anderer – vielmehr geht es darum, Diskriminierung entgegenzutreten, um so eine Chancengleichheit zu ermöglichen, wo diese nicht besteht.

Im Gegensatz dazu stellt das in dieser Arbeit untersuchte völkisch verstandene Kollektiv die Gleichwertigkeit von Menschen nicht nur in Frage, es negiert sie – mal mehr, mal weniger offen. Ein derart konstruiertes Volk ist der Inbegriff des Zusammenspiels von Naturalisierung und Herrschaftsanspruch und stellt damit den denkbar härtesten Modus des Ausschlusses dar. Die Zugehörigkeit zum neurechten Volk entscheidet sich entlang essenzialisierter, unveränderlicher Marker, wie ich in den folgenden Kapiteln aufzeigen werde. Der Konstruktionscharakter des Kollektivs wird verschleiert und das Volk als überzeitliche Tatsache dargestellt, was die unverrückbaren Grenzen nicht nur logisch, sondern auch moralisch gerechtfertigt erscheinen lassen soll.

Das so erdachte Volk ist keine Gruppe unter vielen, zwischen denen sich Menschen frei entscheiden können. Es ist ein Ort der absoluten Exklusivität, an dem Ausschlüsse zu Gewalt führen. Denn die geforderte Ausgrenzung findet nicht bloß auf diskursiver Ebene statt, sondern auf einem realen Territorium, das von den Akteur:innen als legitimer Raum einzig des Volkes betrachtet

wird: die Ausgegrenzten haben nicht nur in ihrem Volksbild, sondern auch auf ihrem Volksboden keinen Platz, was die Frage des Ausschlusses zu einer existenziellen macht. Es geht um eine Herrschaft über die, die nicht als gleichwertig verstanden werden.

Im Verlauf dieser Arbeit wird deutlich werden, dass die Grenzen der völkischen Gemeinschaft absolut sind, wenngleich sie auf den ersten Blick teils unscharf oder gar durchlässig erscheinen mögen. Die Neue Rechte verfügt in Deutschland zwar weder über eine Diskurshoheit noch über alleinige politische Macht; doch – auch das werde ich im weiteren Verlauf aufzeigen – sie baut gezielt das Narrativ vom exklusiven Volk auf und hat Zugang zu politischen Einflussphären. Ihr Anspruch an den Staat ist es, auf dem Staatsterritorium nur jene als gleich und anspruchsberechtigt zu behandeln, die sie dem völkischen Konstrukt zurechnen.

Obschon also Ausschlüsse aus Kollektiven stets einen gewissen Anfangsverdacht erregen und auf ihre Rechtfertigung hin überprüft werden müssen, sind sie spätestens dann nicht mehr legitim, wenn in der Konstruktion des Kollektivs Herrschaftsanspruch und Naturalisierung zusammenwirken.

Abschließend möchte ich auf einen Aspekt vorgreifen, der in den Kapiteln 3 und 4 herausgearbeitet wird: Im neurechten Denken geht es maßgeblich um *Aus-*, nicht um *Einschlüsse*. Das Volk ergibt sich hauptsächlich aus der Abgrenzung zu einem abgelehnten und abgewerteten Anderen. Das ersonnene Gegenstück wird zum konstituierenden Element – das Eigene entspinnt sich bloß daraus. Bei vielen anderen – vor allem aber bei empowernden Kollektiven – werden im Gegensatz dazu eigene Erfahrungen und Unterscheidungsmerkmale in den Mittelpunkt gerückt. Ich werde deshalb im Folgenden von »ausgrenzenden Kollektiven« sprechen, wenn ich mich auf das neurechte Kollektivdenken oder ähnliche Ideologien beziehe. Zwar wurde deutlich, dass alle Kollektive mit einer Ausgrenzung einhergehen – doch bei anderen Arten von Kollektiven ist der Ausschluss eher Nebeneffekt als identitätsstiftende Motivation.

Um nun die Grundlage für meine empirische Analyse zu schaffen, möchte ich auf zwei wie mir scheint maßgebliche Punkte zur Identitätsstiftung von völkisch verstandenen Gemeinschaften eingehen: auf rassistische und geschlechtsbezogene Narrative, welche das Bild vom Innen und Außen des Volkes durchziehen.

2.2.1. Rassistische Trennlinien

Dieses Kapitel soll sich damit befassen, wie in Gemeinschaftskonstruktionen Trennlinien anhand vermeintlich körperlicher oder kultureller Merkmale erschaffen und reproduziert werden, um so bestimmte Menschen aus dem Konstrukt aus- bzw. in es einzuschließen. Die Zuschreibungen, auf die sich diese Ausschlüsse berufen, stellen keinen faktischen Zustand dar. Dass es biologisch betrachtet so etwas wie verschiedene Menschenrassen nicht gibt, ist mittlerweile Konsens (vgl. z. B. Cornell/Hartmann 2007) – das heißt jedoch nicht, dass die so erschaffenen Konstrukte keine Wirkung zeigen würden.

Grenzen, die auf rassistischen Zuschreibungen basieren, kamen im Verlauf der Geschichte gerade deshalb immer wieder zum Einsatz, weil sich mit ihrer vermeintlich wissenschaftlichen Basis Hierarchien begründen und Ausschlüsse überzeitlich rechtfertigen ließen. Die Wurzeln dieser Funktionsweise liegen weit in der Vergangenheit. Es soll an dieser Stelle keine Geschichte des Rassismus nachgezeichnet werden; dennoch müssen die Eckpfeiler, auf denen jede rassistische Ideologie basiert, deutlich gemacht werden, um aufzuzeigen, welche Funktion der Rassismus in der Abgrenzung des Volkes erfüllt und auch, um im weiteren Verlauf dezidiert zwischen Formen des Rassismus unterscheiden zu können.

2.2.1.1. Die Geschichte des Rassismus als Herrschaftsinstrument

Über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Rassismus liegen umfangreiche Werke vor (vgl. z. B. Eli' av-Feldon et al. 2010; Hund 2007; Mosse et al. 1997; Barker 1982; Jackson/Weidman 2006). In diesem Teil meiner Arbeit soll es hauptsächlich um die rassistischen Ideologieelemente gehen, deren Wurzeln in der Zeit europäischer Kolonialbestrebungen und des folgenden transatlantischen Handels mit versklavten Menschen liegen. Erst in diesem Zeitraum gelang es, den Rassismus zu einem übereinstimmenden Gedankenmuster zu kultivieren, und zwar eben dann, als die Umstände ihn erforderten (vgl. Eli' av-Feldon et al. 2010: 31). Antisemitismus bzw. antijüdischer Rassismus, dessen Geschichte noch wesentlich weiter zurückreicht (vgl. Rommelspacher 2021: 26), spielt in meinen Ausführungen zwar ebenfalls eine Rolle, dies jedoch nicht in seiner frühesten Form, sondern in den gewaltvollen Ausprägungen, die sich aus der Entwicklung anderer Rassismen ergaben, wie ich in Kapitel 2.2.1.3. aufzeigen werde.

Ab der Zeit erster kolonisatorischer Bestrebungen europäischer Mächte in Gebieten in Asien, Afrika und Amerika und während des darauffolgen-

den transatlantischen Handels mit versklavten Menschen wurde Rassismus gezielt aufgebaut und eingesetzt, um die Unterdrückung und Ausbeutung der einheimischen Bevölkerungen und ihrer Nachkommen durch eine Hierarchisierung der ›Rassen‹ zu rechtfertigen. Ganzen Gruppen von Menschen wurde im Zuge dieser Hierarchisierung eine Minderwertigkeit zugeschrieben, zu deren Begründung verschiedene körperliche und kulturelle Merkmale konstruiert wurden. Mit den entsprechenden Zuschreibungen ließen sich die europäischen Herrschaftsansprüche zementieren und naturalisieren (vgl. z.B. Hund 2007).

Um sicherzustellen, dass das so geschaffene Herrschaftssystem nicht ins Wanken geriet, war es nicht nur nötig, die einheimischen Bevölkerungen bedingungslos zu unterdrücken; auch als schädlich empfundene Einflüsse, die von außen in die europäischen Kolonisor:innengemeinschaften gelangen könnten, waren unbedingt zu unterbinden. Da die koloniale Machtherrschaft auf einer strikten rassistischen Trennung beruhte, war der Versuch, die *weiße* Kolonialbevölkerung so ›rein‹ wie möglich zu halten, notwendige Voraussetzung, um das geschaffene Machtsystem aufrecht zu erhalten. Die angestrebte Reinhaltung sollte durch ein Verbot von Verbindungen zwischen Angehörigen der Kolonialmacht und einheimischer Bevölkerung gewahrt werden. Denn gerade den zahlreichen Kindern, die aus Vergewaltigungen einheimischer Frauen durch Kolonisatoren (und anderweitig erzwungenen ›Beziehungen‹) hervorgingen (vgl. Mamozai 1989: 128) und entsprechend der kolonialen Hierarchien nicht als eindeutig deutsch oder *weiß* galten, wurde großes Potenzial unterstellt, das Machtgefüge im Kolonialstaat anzugreifen (vgl. Zimmerer 2011: 239f).

Da es zur Erschaffung exklusiver Volks- oder volksähnlicher Gemeinschaften stets ein Innen und Außen geben muss, bleibt die Notwendigkeit nicht aus, das Innere und das Äußere getrennt zu halten (vgl. Balibar 1991b: 59f). Bei auf Rassismus basierenden Kollektiven wie den Kolonialgesellschaften bietet eine Hierarchisierung, in der das Eigene stets über dem Anderen steht, Rechtfertigung dafür, warum diese Trennung gewahrt werden muss und kein Teil des Äußeren in das Innere eindringen darf. Im Kolonialismus wurde die Hierarchisierung mit dem Verweis auf angeblich hart erarbeitete zivilisatorische Errungenschaften der Europäer:innen begründet (vgl. Hund 2007: 64).

Die einheimischen Bevölkerungen wurden – im Gegensatz zum zivilisierten Europa – zu Barbaren erklärt, die zwar nicht mehr wie noch zuvor als andere Spezies begriffen, doch in einer hierarchisch angelegten Kette verschiedener Menschenrassen tief unter den Erober:innen verortet waren (vgl. Hall

2018: 76f). Wenn Europa in der Lage gewesen sei, ein derart hohes Stadium der Zivilisation zu erreichen, dann müsse die Lebenssituation der Einheimischen selbstverschuldet und auf ihr unfähiges Wesen zurückzuführen sein, so die Erläuterung. Die Gegensätze zwischen dem Eigenen und dem Anderen wurden nicht nur in Äußerlichkeiten eingeschrieben – in den afrikanischen Gebieten etwa helle vs. dunkle Haut, helles glattes vs. dunkles krauses Haar –, auch vermeintlich kollektive Charaktereigenschaften wurden bemüht. Die Einheimischen galten wahlweise als faul, dumm oder diebisch (Hund 2007: 66f; Möller 1910; Zimmerer 2011: 242f). Die Europäer:innen empfanden sich als Norm, ihr Gegenüber hingegen verkörperte die Normabweichung (Said 1979: 40).

Neben offener Ablehnung war Rassismus in den Kolonien (und durch diese Verbindung auch in Europa) auch in vermeintlich bewundernden Darstellungen über die kolonisierten Bevölkerungen festgeschrieben. Nach einem paternalistisch-exotisierenden Schema erklärten die Kolonisator:innen, im Lebensstil der Kolonisierten etwas »Unentfremdetes« (Hund 2007: 66) zu erkennen, das nur darin begründet liege, dass sich die Menschen den Mühen der Zivilisation verwehrt (vgl. Hund 2007: 66–68). So wurde die scheinbare Bewunderung im selben Zuge zur Ablehnung verkehrt: Die »Barbaren« konnten als »edle Wilde« dargestellt werden, indem man die Primitivität der Ersten um die Anspruchslosigkeit der Zweiten ergänzte, Dummheit und Unvernunft um Unschuld, Faulheit um Ruhe und Behaglichkeit, und Triebhaftigkeit um Lebensfreude (vgl. Bitterli 1982: 373).

In einem binären Schema wurden die Errungenschaften Europas der Unfähigkeit des Anderen gegenübergestellt. Eine solche Gegenüberstellung konstituiert dabei nicht nur diesen Anderen in all seinen Eigenschaften, sondern bringt maßgeblich eben auch das Eigene hervor (vgl. Said 1979: 1–2). Die Kolonialmächte vermochten es, ihre von Ausbeutung geprägten Aktivitäten in den kolonisierten Ländern als Wohltat an der Menschheit darzustellen und damit das eigene Selbstbild weiter aufzuwerten. Der Zivilisierungsgedanke war gerade auch Teil des christlichen Selbstbildes der Kolonisator:innen. So verweist der Kolonialverfechter Josef Abs 1926 auf

»eine [weitere Art der] Kolonisation, die weder mit Politik noch mit Imperialismus irgend etwas zu tun hat, die auf dem idealsten und ideellsten Gebiet liegt, das die Menschheit hat. Es ist der Bereich der christlichen Mission, nicht nur in unseren ehemaligen Schutzgebieten. Es ist dies ein Ruhmeskapitel [...], das wir Deutsche ausgegeben an Geld und an Menschenkräften [...]

zu dem Zweck, die Eingeborenenbevölkerung in den Kulturkreis der christlichen Zivilisation zu erheben.« (Abs 1926: 17)

Die Erschaffung (und damit einhergehende Ablehnung) des Anderen wird zur Aufwertung des Eigenen; die Erklärung dessen, was an dem Anderen unvollständig, falsch oder abzulehnen sei, wird zur Erschaffung des Selbst und der mit ihm verbundenen Positiveigenschaften. In volksähnlichen Gemeinschaften mit ihrer Exklusivität wird diese Trennlinie ständig neu gestärkt, da Ausschlüsse unabdingbar sind. Sie festigen das Bild des homogenen Kollektivs durch die Berufung auf Gemeinsamkeiten. So entsteht die eigene Gemeinschaft in Abgrenzung zum Gegenüber immer wieder neu (vgl. Balibar 1991b: 59f).

Das rassistische Machtgefüge leistete zudem all jenen in der Gemeinschaft einen Dienst, die in den eigenen Reihen benachteiligt waren. Durch die stetige Produktion des Anderen als schlecht, minderwertig und unfertig im Vergleich zu Mitgliedern der eigenen Gruppe, erfuhren sie eine Aufwertung. Achille Mbembe erkennt, dass »vor allem der ›kleine Weiße‹ das Gefühl haben [konnte], ein Mensch zu sein, wenn er die Unterschiede zwischen ihm und dem N**** kultivierte« [Unkenntlichmachung NK] (Mbembe 2016: 79). Ähnlich berichtet es Martha Mamozai (1989) in ihrem Buch über deutsche Kolonien in Afrika: *weiße Frauen*, die sowohl in Deutschland als auch in den Kolonien dem patriarchalen Machtapparat unterlagen und sich dem Frauenbild der Zeit größtenteils fügten, empfanden in den Kolonien vielfach eine persönliche Aufwertung, da sie den Einheimischen als weit überlegen galten. Besonders der Blick auf die Frauen der indigenen Bevölkerungen spornte viele zu Spott und Gewalt an, riefen diese doch eine Mischung aus Abscheu, Angst und Neid hervor (vgl. Mamozai 1989: 136ff).

Hier stärkt die gezogene Trennlinie zwischen der eigenen Gemeinschaft und dem Anderen also die Zugehörigkeit zum Kollektiv und die hierarchische Aufwertung der Gemeinschaft wie auch des eigenen Selbst. Da die binäre Unterscheidung zwischen Innen und Außen als unumstößlich und natürlich gilt, wird auch eine solche Erhöhung der eigenen Position als vorpolitische, fixe Gegebenheit verstanden, an der die Stellung innerhalb der eigenen Gemeinschaft nichts zu ändern vermag.

Die Entstehung – oder besser Konstruktion – rassistischer Ideologie findet sich seit ihren Anfängen im Kolonialismus in der Geschichte und Gegenwart immer wieder, wie in den folgenden Kapiteln noch deutlich werden wird. Entscheidend ist an dieser Stelle zunächst die Erkenntnis, dass Rassismus die

entscheidende Komponente bot, um scharfe Trennlinien zwischen der eigenen Gemeinschaft und dem Anderen zu ziehen, um so ein Herrschaftsverhältnis aufzubauen, zu festigen und ständig zu reproduzieren. Dies war nur möglich, indem das Andere abgewertet und das Eigene in seiner hierarchischen Position innerhalb des Gefüges erst erschaffen und dann gefestigt wurde.

2.2.1.2. Der notwendige Rassismus nach Foucault

Dass die Entstehung des Rassismus aus der Notwendigkeit einer solchen Grenzziehung hervorging, stellt auch Michel Foucault in seinem Werk *In Verteidigung der Gesellschaft* (2014) fest. Foucaults Theorien zu Rassismus und damit verbunden zur Biomacht bieten der vorliegenden Arbeit wichtiges Erklärungspotenzial in Bezug auf die Exklusivität volksähnlicher Gemeinschaften und die innerhalb dieser Gemeinschaften gezogenen Linien.

Um zum Thema Rassismus zu gelangen, muss zuerst deutlich werden, wie Foucault die vom Staat auf das Volk ausgeübte Macht versteht. Er erkennt einen Wandel der Machttechniken im Verlauf des 19. Jahrhunderts: Zuvor seien diese im Wesentlichen auf die individuellen Körper der Bevölkerung und deren Nutzkraft gerichtet gewesen. Die Nutzkraft sollte stets verbessert werden, wozu Disziplinartechniken zur Anwendung kamen. Foucault beschreibt diese Machtausübung des Souveräns als Sterbenmachen und Lebenlassen. Demgegenüber lasse sich gegen Ende des 19. Jahrhundert eine Veränderung ausmachen: Die Disziplinarmacht gehe zwar nicht verloren, würde aber ergänzt durch eine nicht-disziplinäre Machttechnologie, die sich nun auf den lebendigen Menschen als Gattungswesen, als »globale Masse«, bezieht (vgl. Foucault 2014: 284ff).

Diese neue Machtform nennt Foucault die »Bio-Macht« oder »Biopolitik« (Foucault 2014: 286): Eine Gesamtheit von Prozessen, die der Staat einsetzt, um die Bevölkerung so gesund, stark und produktiv wie möglich zu halten bzw. ihren Status aufzuwerten. Entsprechend spielen z.B. Geburten- und Sterberaten sowie die Fruchtbarkeit der Bevölkerung als Ganze, aber auch die medizinische Versorgung eine tragende Rolle. Um die entsprechenden Maßnahmen umsetzen zu können, muss der Staat über die nötigen Daten verfügen und so werden auch zu dieser Zeit die ersten demografischen Erhebungen vorgenommen. Es geht nicht wie zuvor darum, dass der Souverän *sterben macht* und *leben lässt* – in der Biomacht *macht der Staat leben* und *lässt sterben* (Foucault 2014: 286ff).

Die biopolitischen Maßnahmen des Staates zielen aber nicht nur auf die Gewährleistung der nötigen Bevölkerungsmasse ab, sondern auch auf

eine Trennung zwischen nützlichem und unnützem Leben – also die Frage danach, was die Bevölkerung biologisch aufwertet und was sie schwächt; oder, wie Foucault es ausdrückt: »die Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muss« (vgl. ebd.: 301). An dieser Stelle sieht Foucault den Rassismus als zwangsläufige Komponente staatlicher Machtmechanismen, die eine Zäsur im Inneren der Bevölkerung erschafft, um erwünschtes Leben von nicht erwünschtem zu unterscheiden und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Der Rassismus ist, so Foucault, »Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft«. Mit dem Begriff des »Tötens« sind dabei nicht zwangsläufig Morde gemeint, sondern verschiedene Formen eines indirekten Mordes, die sowohl in einem faktischen Todesrisiko, aber auch etwa in politischem Tod oder Abschiebung bestehen können (Foucault 2014: 301ff).

Sowohl, wo ein Teil der Bevölkerung aufgewertet, als auch, wo ein anderer abgewertet wird, wird dabei im Kollektiv gedacht. Das Subjekt rückt in den Hintergrund, da sich jedwedem Interesse an der Förderung der Bevölkerung als Gesamtheit orientiert (vgl. ebd.). Gerade an diesem Punkt lassen sich deutliche Parallelen zum später näher vorgestellten neurechten Diskurs um die Bevölkerungszusammensetzung erkennen: Zwar müssen die vorgestellten Maßnahmen auf einzelne Personen einwirken (seien es Anreize für mehr Geburten innerhalb des Volkes oder Maßnahmen gegen Migration), doch die Vorstellung davon, wie das Volk als höherwertig oder eben minderwertig empfunden wird, erfolgt stets mit Blick auf das Kollektiv. Die einzelnen Subjekte verschwimmen – was zählt, ist die Gesundheit des Volkes, erreicht durch die richtige Zusammensetzung.

Ein weiterer Punkt, den Foucault in seiner Analyse des Rassismus beschreibt, sollte ebenfalls mit Blick auf die folgenden Kapitel hervorgehoben werden, nämlich die Darstellung des Rassismus als etwas Positives. Das übergeordnete Ziel der Biomacht besteht Foucault zufolge in einer Bevölkerungsoptimierung, für die der Rassismus unerlässlich sei. Was die Biopolitik jedoch auszeichne, ist die Positivdarstellung dieser Zäsur. Sie vermittelt den Rassismus eben nicht als Einwirken auf die ausgeschlossenen Bevölkerungsteile, sondern als positive Notwendigkeit für das eigene Kollektiv: Je mehr dessen verschwindet, was uns abwertet, desto besser für unsere Entwicklung (Foucault 2014: 301ff). Damit würde ein so angewandter Rassismus positiv konnotiert, da alle Schritte stets dem Wohl des großen Ganzen dienen (Magiros 1995: 29).

Im Verlauf dieser Arbeit, insbesondere in der Auswertung der empirischen Ergebnisse, wird deutlich werden, wie solche biopolitischen Überlegungen auch von der Neuen Rechten vorgenommen werden. Diese betrachtet die Biopolitik jedoch nicht als eine durch den staatlichen Souverän ausgeführte Aufgabe. Ganz im Gegenteil, wird der Staat doch als schuld an der biopolitischen Misere des deutschen Volkes dargestellt. In den untersuchten Texten wird deutlich, dass eine funktionierende Biopolitik vielmehr als erwünschte Notwendigkeit erachtet wird, die ein fähiger Staat – im Gegensatz zur derzeitigen politischen Führung Deutschlands – umsetzen würde.

Wenngleich sich viele Aspekte meiner Analyse mit Foucaults Schablone der Biopolitik und dem in ihr verankerten Rassismus decken, soll an dieser Stelle ein denkbar kurzer Exkurs zu eben jener rassistischen *Notwendigkeit* erfolgen. Ist Rassismus tatsächlich immanenter Bestandteil jeder Biopolitik? Dazu müssen wir uns zunächst erneut ins Gedächtnis rufen, dass ich Rassismus in dieser Arbeit als Machtdimension betrachte, die ausschließlich von ›oben nach unten‹ wirken kann. Nicht aus dem Blick geraten darf dabei freilich, dass es kontextuell sehr unterschiedlich – und auch widersprüchlich – sein kann, wer das jeweilige Unten und wer das Oben ist. In einer Mehrheitsgesellschaft rassifizierter Personen können zwar selbst rassistisch denken und handeln, jedoch nicht gegenüber Angehörigen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft. In diese Richtung – von ›unten nach oben‹ – sind natürlich ebenfalls Vorurteile, Abwertung oder Ausgrenzung denkbar, jedoch kein Rassismus mit seinen auf verschiedenen Ebenen und vor einem spezifischen historischen Hintergrund angesiedelten Machtmechanismen. Die Behauptung eines ›umgekehrten Rassismus‹, der sich gegen Angehörige der *weißen* Mehrheitsgesellschaft richte, stellt eine Verhöhnung für alle jene dar, die von tatsächlich rassistischen Gewaltstrukturen betroffen sind.

Ausgehend von diesen Annahmen, kann nicht von Rassismus gesprochen werden, wo im jeweiligen Kontext diskriminierte oder von Rassifizierung und Diskriminierung betroffene Kollektive selbst biopolitische Maßnahmen zu ihrem eigenen Schutz anstreben oder ergreifen. Michal Kravel-Tovi (2020) beschreibt etwa am Beispiel jüdischer Gemeinschaften in den USA, wie biopolitische Maßnahmen den Fortbestand der Gemeinschaften sichern sollen. Diese nicht staatlichen, sondern community-basierten Bemühungen haben beispielsweise geburtenfördernde Maßnahmen zum Ziel. Geboren werden sollen mehr Kinder jüdischer Familien – vorzugsweise Familien, in denen beide Partner jüdisch sind. Auch hier sollen die biopolitischen Maßnahmen also nicht nur eine bestimmte *Quantität* der entsprechenden Bevölkerung an, sondern

auch eine *Qualität* erreichen – es wird definiert, wer genau dem Kollektiv am stärksten zuträglich wäre. Die ausgrenzenden Aspekte solcher Bemühungen können durchaus kritisch betrachtet werden; und doch scheint es absurd, in einer Konstellation von Rassismus zu sprechen, in welcher der Wunsch nach biopolitischen Maßnahmen wie in diesem Beispiel doch aus schrecklichen Unrechts- und Vernichtungserfahrungen erwächst (vgl. Kravel-Tovi 2020).

Darüber hinaus sind auch staatliche biopolitische Maßnahmen – die also aufgrund ihres Ausgehens von einem Souverän näher an Foucaults Konzept liegen – denkbar, die nicht nur ohne Rassismus auskommen, sondern dezidiert anti-rassistisch sein könnten. Wie MacLellan (2018) am Beispiel indigener Gemeinschaften in Kanada erläutert, kann staatliches Handeln, welches die besondere Situation von Diskriminierung betroffener Gemeinschaften durch einen nur scheinbar inklusiven Liberalismus ignoriert – also gerade keine biopolitischen Maßnahmen diesbezüglich ergreift – Marginalisierung und Diskriminierung damit fortschreiben. Indem auf eine Gleichbehandlung aller Menschen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft oder einer Minderheit, gepocht wird, versäumt es der Staat, dringend notwendige Maßnahmen zur Unterstützung von Minderheiten zu unternehmen (vgl. MacLellan 2018).

Wenngleich bei Foucault ein wesentlich breiteres und wenig trennscharfes Konzept des Rassismus zum Tragen kommt, als es in meiner Arbeit der Fall ist (vgl. Lemke 2004: 267), dienen solche Beispiele doch als Denkanstöße, um die rassistische Zwangsläufigkeit der Biopolitik mindestens in Frage zu stellen. In den in Kapitel 3 betrachteten Beispielen und dem biopolitischen Gedankengut der Akteur:innen spielt der Rassismus jedoch wie von Foucault beschrieben die tragende Rolle einer qualitativen Differenzierung zwischen den Ungewollten und den Gewollten des Eigenkollektivs. Ohne diesen Rassismus wäre die biopolitische Denke des Milieus schlichtweg nicht vorstellbar, da sich in diesem konkreten Fall das Selbstbild erst aus dem rassistisch konstruierten Gegenüber ergibt. Aus dem Rassismus (durchzogen und ergänzt durch den in Kapitel 2 erläuterten Geschlechteraspekt) der Erzählung entspinnt sich ein übergeordnetes biopolitisches Gesamtbild, in dem rassistisch motivierte Forderungen der Bevölkerungssteuerung als positiver Hebel zur Optimierung des Eigenkollektivs stilisiert werden.

2.2.1.3. Rassismus gleich Rassismus?

Es lässt sich also konstatieren, dass Rassismus seit jeher als Machtinstrument eingesetzt wird, um Menschen auszugrenzen, zu unterdrücken, auszubeuten und zu töten. Diese Herrschaftsdimension wohnt jeder Form des Rassismus inne. Eine weitere Differenzierung scheint jedoch geboten, um einerseits deutlich zu machen, von welcher Art von Rassismus in dieser Arbeit die Rede sein wird, und auch, um herauszufiltern, ob eine scharfe Trennung zwischen einem biologischen und einem kulturellen Rassismus möglich oder sogar angebracht ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich die unterschiedlichen Ausprägungen des Rassismus – wie antijüdischer² Rassismus, antiroma Rassismus, antimuslimischer Rassismus usw. (vgl. Barskanmaz 2019: 68) – zwar in ihrer Funktionalität ähneln, sich in ihrem geschichtlichen Hintergrund, ihrer Funktion und ihren Wirkungsweisen jedoch durchaus unterscheiden. Ich fokussiere mich in dieser Arbeit hauptsächlich auf den postkolonialen (sich also auf einen »kolonialen Wissensbestand« stützenden (vgl. ebd.: 69)), antimuslimischen³ und antijüdischen Rassismus, und das vornehmlich aus zwei Gründen. Zum einen zeigen sich im hier analysierten empirischen Material hauptsächlich antimuslimischer und postkolonialer Rassismus, durchsetzt jedoch mit antijüdischen Verschwörungsmymen, wie in Kapitel 3 deutlich werden wird. Zum anderen finden sich Diskurse rund um das Konstrukt des »Volksaustauschs« oder »Volkssterbens« sehr deutlich innerhalb dieser drei Rassismusformen; in Bezug auf den antijüdischen und postkolonialen Rassismus ging das bereits aus Kapitel 1 hervor, die Verbindung zwischen Volksaustauschfantasien und antimuslimischem Rassismus wird in Kapitel 3 besonders klar werden.

Über diese Unterscheidung rassistischer Ausprägungen hinaus halte ich zudem eine Differenzierung zwischen einem biologistisch und einem kulturalistisch argumentierenden Rassismus für sinnvoll. Einerseits schon deshalb, weil immer wieder – im wissenschaftlichen wie auch im Alltagsdiskurs – die

-
- 2 Anstatt von »Antisemitismus« spreche ich von »antijüdischem Rassismus« und folge damit der Argumentation von Barskanmaz (2019: 103), der darin die Betroffenengruppe konkreter benannt und die Beziehung zu anderen Formen des Rassismus besser aufzeigbar sieht.
 - 3 Barskanmaz (2019: 88ff.) diskutiert ausführlich, ob der antimuslimische Rassismus dem postkolonialen Rassismus zugerechnet werden kann und weist auf die mehrgliedrige Entstehungsstruktur dieser Form des Rassismus hin, welche über das koloniale Narrativ hinausreicht.

Frage aufkommt, ob es sich bei kulturell argumentierenden Ausgrenzungs-ideologien überhaupt um Rassismus handeln könne. Ein populäres Beispiel für diese Haltung ist die Debatte um die kruden Thesen Thilo Sarrazins. So vertrat etwa die Soziologin Necla Kelek, die Sarrazins Buch »Deutschland schafft sich ab« gemeinsam mit ihm vorstellte, die Ansicht, Sarrazin Rassismus vorzuwerfen sei »absurd«, da »der Islam [...] keine Rasse sondern Kultur und Religion« sei (Die Provokation und die Debatte 2010). Um solche Debatten analysieren zu können, ist ein differenzierter Blick auf die Phänomene notwendig.

Außerdem spricht sich die Neue Rechte, wie wir an den empirischen Beispielen sehen werden, immer wieder gerade von einem biologistischen Rassismus frei. Nicht nur, dass sie ihre kulturalistische Argumentation nicht als Rassismus begreift, was wohl erwartbar wäre; sie wehrt sich auch vehement gegen jegliche Verbindungen zu einem biologistischen Rassismus, wie er mit der Kolonial- oder NS-Zeit in Verbindung gebracht wird. Da ich im 3. Kapitel aufzeigen werde, dass die Neue Rechte durchaus von einem biologistischen Rassismus durchsetzt ist, gerade auch, wo es um demografische Themen geht, muss zunächst dargelegt werden, was unter diesen Rassismen (Balibar/Wallerstein 1991: 40) zu verstehen ist bzw. auch, wo sie ineinandergreifen.

Da Rassismus als Herrschaftsinstrument dient und seine Inhalte zu diesem Zweck erst konstruiert werden müssen, ist und war es in seiner Geschichte auch stets möglich, ihn mit unterschiedlichen Inhalten zu füllen. Im Zuge der Instrumentalisierung des Rassismus zur Rechtfertigung der Kolonisierung und des Handels mit versklavten Personen durch Europa wurde eine semantische Verbindung zwischen (einer vermeintlich homogenen) Hautfarbe und der Abwertung von Menschengruppen erst nach und nach geschaffen. Die Legitimation der Unterdrückung erfolgte zunächst über Religion und Kultur (vgl. Hund 2007: 73). So überrascht es nicht, dass die Faktoren Kultur und Biologie in der rassistischen Ideologie meist zusammen bemüht wurden.

Der biologistische Rassismus durchlief verschiedene Phasen und Bedeutungsmuster. Grundsätzlich berief er sich jedoch stets auf vermeintlich biologische Eigenheiten verschiedener Abstammungsgemeinschaften und versuchte, anhand pseudowissenschaftlicher Fakten klare Trennlinien zwischen »Menschenrassen« zu ziehen. Wulf Hund (2007) zufolge lässt sich der biologische Blick auf das Konzept Rasse in drei Stadien unterteilen. Im ersten Stadium ging man davon aus, nicht-weiße Menschen seien den Weißen zwar unterlegen, besäßen aber die grundsätzliche Fähigkeit, ihr Können und ihr Verhalten bei angemessener Führung entsprechend auszubauen. In der zweiten Phase, die durch einen Sozialdarwinismus geprägt war, hielt sich die

Auffassung, angebliche körperliche Differenzierungsmerkmale wie Unterschiede in Schädel und Knochen seien Beweis dafür, dass sich im Zuge der Evolutionsgeschichte verschiedene ›Menschenrassen‹ getrennt voneinander entwickelt hätten. Bei aller Biologisierung spielte auch hier die damit in Verbindung gebrachte Kultur stets eine Rolle – etwa wurde das Hirnvolumen als Gradmesser der Kultur beschrieben. Im dritten von Wulf beschriebenen Stadium suchte man die Rassenunterschiede in den Genen (vgl. Hund 2007: 14).

Die als biologisch anders Dargestellten wurden gerade in der Hochphase des darwinistischen Rassismus als minderwertig oder unfertig erachtet. Die Abgrenzung zu diesem Anderen galt als etwas Natürliches und Wichtiges zum Erhalt der sozialen Ordnung. Mit der Idee des Überlebens des Stärkeren ließ sich der europäische Herrschaftsanspruch unter wissenschaftlichem Anstrich rechtfertigen (vgl. Barker 1982: 78ff). Die biologische Begründung zementierte zudem die Unveränderbarkeit des Ausgegrenzten. War es vor der Durchsetzung des modernen Rassismus in einigen Kontexten, z. B. durch Glaubensübertritt, noch möglich, von außen in eine Gemeinschaft hineinzukommen, schuf die säkulare Basis, auf der nun argumentiert wurde, unumstößliche Tatsachen: man wurde in eine Gruppe hineingeboren und war unausweichlich zum Verbleib in eben jener verdammt, ließen sich biologische Tatsachen doch nicht einfach ändern (vgl. Mosse et al. 1997: 10). Wenngleich die Hochphase des biologischen Rassismus vorüber ist, spielt der Verweis auf eine vermeintliche Wissenschaftlichkeit in der rassistischen Ideologie nach wie vor eine tragende Rolle.

Mit biologistisch ausdefinierten Unterschieden zwischen ›Rassen‹ war im Laufe der Geschichte stets auch die Zuschreibung kultureller oder sozialer Eigenheiten verbunden. Wulf Hund weist auf die »Cranialisierung der Weißheit« (Hund 2007: 107) zur Konstruktion von ›Menschenrassen‹ hin: die Forschung sollte anhand unwiderlegbarer Beweise in Form vermeintlicher körperlicher Eigenheiten die Unterschiede zwischen den ›Rassen‹ aufzeigen. Das *Schwarzen* Menschen zugeschriebene kleinere Gehirn war dabei einerseits Nachweis körperlicher Differenz, wurde damit verbunden aber auch als Beweis mangelnder kultureller Kapazität gehandelt. Ähnliches lässt sich in der von Hund beschriebenen »Dekulturierung des Raumes« (vgl. ebd.) erkennen, mit der dem gesamten afrikanischen Kontinent die Kultur(en) abgesprochen wurden. Der ›schwarze Kontinent‹ galt als kulturlos. Musste nun aber Teilen dieses Kontinents aufgrund unwiderlegbarer Fähigkeiten doch eine höhere Kultur zugestanden werden – was konkret im Falle Ägyptens not-

wendig erschien –, führte dies nicht etwa zu der veränderten Annahme einer afrikanischen Kulturhaftigkeit, sondern zur Notwendigkeit, die Landstriche gedanklich ins weiße Europa zu ziehen. Nach diesem Schema wurde Ägypten »entafrikanisiert« (vgl. ebd.: 106f). Den als minderwertig erachteten Menschen konnte schlichtweg keine Hochkultur zugestanden werden – dies hätte die Herrschaftsideologie schnell zum Einsturz gebracht.

Blickt man auf verschiedene Kontexte, in denen der Kulturaspekt im Verlauf der Geschichte in rassistischen Narrativen genutzt wurde, wird deutlich, als wie unveränderbar und quasi-biologistisch die vermeintlichen kulturellen Eigenheiten rassifizierter Menschen erachtet wurden. Das ist von entscheidender Bedeutung, wenn man der Frage nachgehen möchte, was tatsächlich hinter als rassistisch kritisierten Aussagen steckt, welche damit gerechtfertigt werden, sich bloß auf kulturelle Aspekte zu beziehen und deshalb per se nicht rassistisch sein könnten. Der Blick zurück zeigt: Wenn etwa zur Kolonialzeit die minderwertige Kultur der Einheimischen bemängelt wurde, galt diese bloß als minimal, nicht grundlegend veränderbar. Denn die Kultur galt als vererbt und lag somit in den Genen. Das Äußere eines Menschen war als Anzeichen darauf zu verstehen, welche inneren Werte er besaß, einschließlich seiner Intelligenz und Moral. Die Zugehörigkeit eines Menschen zu den so unterschiedlichen »Rassen« war natur- oder gottgegeben und damit in ihren Grundzügen stets unveränderbar (vgl. Jackson/Weidman 2006: 13f). Sehr anschaulich zeigt sich dies an den Ausführungen eines deutschen Missionars (zitiert nach Zimmerer, 2011: 233) über Kinder aus »Mischehen« zwischen Kolonisatoren und einheimischen Frauen:

»[...] Was die Mischlinge betrifft, so müssen wir nach reichlicher Erfahrung sagen, dass die Mischlinge ein Unglück für unsere Kolonie sind. Diese bedauernswerten Geschöpfe sind fast alle sehr stark erblich belastet. Es zeigt sich bei ihnen: Lug und Trug, Sinnlichkeit und dummer Stolz, Neigung zur Unehrllichkeit und Trunksucht und last but not least sind sie fast alle durch die Bank syphilitisch [...].«

Erkrankungen wie die Syphilis werden im gleichen Atemzug aufgezählt wie vermeintliche Charaktereigenschaften der beschriebenen Personengruppe; die ihnen zugeschriebenen Negativeigenschaften erklärt man mit erblicher Vorbelastung. Kultur und Soziales galten also im direkten Wortsinne als vererbbar und deshalb auch als nahezu unveränderlich – obschon zu unterschiedlichen Zeiten die Möglichkeit, ja geradezu die humanistische Notwendigkeit eingeräumt wurde, die Unterdrückten durch richtige Führung

in ihrem Charakter und ihren Fähigkeiten aufzuwerten (vgl. Zimmerer 2011: 242f). Dennoch macht der stetige Verweis auf eine biologische Andersartigkeit deutlich, dass es für die so Ausgegrenzten schier unmöglich war, zu irgendeinem Zeitpunkt vollends der als höherwertig eingestuften Gruppe anzugehören.

Auch zur Zeit des Nationalsozialismus wurde die Zugehörigkeit zu einer ›Rasse‹ genetisch begründet (vgl. Röhr 1992). Jüdinnen und Juden wurden nicht als bloße Religionsgemeinschaft oder Gemeinschaft basierend auf einer gemeinsamen Kultur oder Tradition gesehen; vielmehr wurde das Judentum zur ›Rasse‹ stilisiert, Kultur- und Religionszugehörigkeit zur ›Rassezugehörigkeit‹ (vgl. Röhr 1992: 39; Burleigh/Wippermann 1991: 45). Das stellte eine deutliche Veränderung zum vormodernen Antijudaismus dar, der eher mit religiösen Differenzen begründet wurde (vgl. Rommelspacher 2021: 26). Kultur, Soziales und Charakter spielten in der neuen Feindkonstruktion zwar eine tragende Rolle, doch niemals als gesellschaftlich geprägt und vermittelt, sondern als angeboren (vgl. Dahms 1939: 7f). Die ›Rassezugehörigkeit‹ – und so auch der ihr zugeschriebene Charakter – wurde in dieser Ideologie weitervererbt, wie etwa der Stürmer mit dieser Formulierung deutlich machte:

»Kinder, die von Juden oder Jüdinnen erzeugt werden, neigen stets zur minderen Rasse, sie werden wieder zu Juden.« (Der Stürmer 1928)

Entsprechend sollte das deutsche Volk – zu welchem die jüdische Bevölkerung nicht gezählt wurde – vor »fremde[r] Blutsbeimischung« geschützt werden (Burgdörfer 1934a: 60). Die Trennlinie zwischen dem eigenen Volk und den »Gemeinschaftsfremden« wurde im Parteiprogramm der NSDAP aus dem Jahr 1920 wie folgt gezogen: »Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann daher Volksgenosse sein.« (zitiert nach Wildt 2019: 31)

Die zu leistende ›Rassenhygiene‹ wurde nicht nur als Garant für das Überleben des deutschen Volkes verstanden, sondern auch als Gewährleistung von Recht und Ordnung (vgl. Mosse et al. 1997: 101f). Denn die Gefahr der biologischen Verunreinigung wurde auch mit Topoi wie dem Juden als Prostitutionsförderer und Schänder volksdeutscher Frauen konstruiert. So behauptete der Stürmer etwa auf Titelseiten mit Überschriften wie »Ans Bordell verkauft« oder »Handel mit Mädchen«, Prostitution und Menschenhandel mit nicht-jüdischen Mädchen und Frauen seien mit den jüdischen Glaubenssätzen nicht bloß vereinbar, sondern geradezu in ihnen angelegt,

weshalb ganze Menschenhändlerringe solche Frauen international verkaufen würden (vgl. Der Stürmer 1928, 1930). Die so gezeichnete Kriminalität habe indes nicht bloß Folgen für das Individuum, sondern für das Volk als Ganzes. Die ›deutsche‹ Frau wurde als Inbegriff des Deutschtums betrachtet und es wurde gar gemutmaßt, sie könne durch Sexualkontakt zu einem jüdischen Mann in Zukunft nur noch jüdische Kinder gebären (auch von ›deutschen‹ Vätern – die sog. Imprägnationstheorie) (vgl. Essner 2005: 49ff). Auch Abweichungen von der heterosexuellen Norm wurden Juden zugeschrieben und ihre vermeintlichen Neigungen als »angeborener Wesenszug« vermittelt (zitiert nach Mosse et al. 1997: 14). Passend zu den so stilisierten Gefahren brachte das »Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre« von 1935 Biologie und Geist schon im Titel zusammen.

Angesichts der in diesem Teil der Arbeit behandelten Frage der Gruppenkonstruktion lohnt auch ein Blick darauf, wie aus Menschen, die – im Gegensatz zu den Kolonisierten vor ihnen – inmitten der deutschen Bevölkerung lebten, eine jüdische ›Rasse‹ konstruiert werden konnte. In den kolonisierten Ländern wurden die postulierten Rassenunterschiede auch stets an den sichtbaren Unterschieden in Form körperlicher Merkmale festgemacht. Wenngleich diese keine tatsächliche biologische Grundlage einer solchen Unterscheidung lieferten, wurden sie doch als visueller Beweis für die angebliche Unterschiedlichkeit gewertet und so in das Netz der rassistischen Konstruktion eingewoben (vgl. Hund 2007: 15). Die *weiße* ›Rasse‹ galt als den nicht-*weißen* ›Rassen‹ überlegen. Doch die in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden konnten nicht mit Hinweis auf einen vermeintlich homogenen Hautton ausgeschlossen werden.

Es überrascht angesichts der willkürlichen Grenzziehungen, wie man sie im Rassismus vorfindet, nicht, dass sich die Nationalsozialist:innen und ihre Gefolgschaft nicht einig in der Frage waren, ob Jüdinnen und Juden nun als *weiß* gelten könnten. Hitler setzte den Juden die »weißen Sklavinnen« gegenüber, mit denen sie angeblich Handel trieben (zitiert nach Mosse et al. 1997: 11). Jedoch gab es andere Ansichten nationalsozialistischer Wegbereiter, die Jüdinnen und Juden gar als Arier betrachteten – hier wurde gerade die helle Haut der Jüdinnen und Juden zu ihren Gunsten gerechnet (vgl. Mosse et al. 1997: 103f). Solch abstruse Uneinigkeiten können nur als weiterer Beweis für die Willkür in der Erschaffung der Rasseidee gewertet werden.

Wie deutlich wurde, waren biologistische und kulturalistische Zuschreibungen stets eng verwoben, wobei letztere als biologisches Produkt erachtet wurden. Doch wie verhält es sich, wenn die Ausgrenzung aus einer Gemein-

schaft mit einer kulturellen Andersartigkeit begründet wird, die man nicht einer Vererbung, sondern der Sozialisation von Menschen zuschreibt? In solch einem Kontext sollte man meinen, die rassifizierte Personen könnten – in den Augen all jener, die auf den Erhalt eines Kollektivs und den Ausschluss Anderer pochen – Teil des Kollektivs werden, sofern es ihnen gelänge, ihre Gewohnheiten und Bräuche weitestgehend abzulegen oder neue aufzugreifen. Dies gilt es zu überprüfen; denn wo seit Ende des zweiten Weltkriegs der Verweis auf biologisierte »Menschenrassen« weitgehend verpönt ist, hat sich eine Form des Rassismus etabliert, die stärker auf eine kulturelle Andersartigkeit der Rassifizierten pocht. Es geht nun seltener (offen) um Hauttöne, Haarstrukturen oder Schädelformen – der Rassismus wird schlicht mit anderen Inhalten gefüllt, sei es eine angeblich allgemein in einer Gruppe vorzufindende Charakterschwäche oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion (vgl. Memmi 1992: 101). Auch ist, zumindest im deutschen Sprachraum, kaum mehr von »Rassen« als biologischer Größe die Rede; stattdessen kommen verstärkt Begriffe wie »Ethnie« oder »Kultur« zum Einsatz (Friedrich 2016: 245).

Étienne Balibar bezeichnete einen Rassismus, der sich nicht primär um Biologie und Vererbbarkeit, sondern um angebliche kulturelle Differenzen herum konstituiert, als »Rassismus ohne Rassen« (2018: 28). Man spricht auch von einem kulturalistischen oder Neo-Rassismus (vgl. Barskanmaz 2019: 54). Ein solch kulturalistischer Rassismus bietet den Vorteil, der hässlichen Rassenlehre der Nazis und ihrer Vorläufer zu entgehen und sich auf etwas zu berufen, was jedem Menschen im Gegensatz zu einer »Rassezugehörigkeit« tatsächlich in irgendeiner Form innewohnt: seine Kultur. So können rechte Bewegungen weiterhin Rassen konstruieren, dafür aber an etablierte Positionen anknüpfen und ihre eigene Ideologie stärken (vgl. Friedrich 2016: 245).

Der kulturalistische Rassismus möchte darüber den Anschein erwecken, unterschiedliche Kulturen nicht zu hierarchisieren und nicht zu behaupten, eine bestimmte Kultur sei einer anderen überlegen. In der neurechten Szene bezeichnet man die Unterteilung von Menschen in fixe Kulturgruppen als »Ethnopluralismus« und verweist explizit auf eine Gleichwertigkeit der so ausdefinierten Kulturen (vgl. Friedrich 2016: 248). Da diese derart unterschiedlich seien, sei eine Assimilation unmöglich und ein Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Kulturen damit für alle zum Nachteil – doch eine hierarchisierende Einteilung werde nicht vorgenommen. Gegen diese Neutralitätsbehauptung spricht schon die Darstellung der Kulturen. Die konstruierten Anderen werden nicht als gleichwertig, sondern als nach innen

gleich – als homogene Masse – präsentiert. Die Identität, die ihnen außenstehende Akteur:innen zuweisen, wird verabsolutiert und die postulierten Unterschiede werden stets als Wertunterschiede verstanden (vgl. Taguieff 2000: 24; Lentin/Titley 2011: 62). Entsprechend erklärt sich auch die kategorische Ablehnung jeglicher ›Vermischung‹, wie sie uns im Verlauf der Arbeit immer wieder begegnen wird und aus der Vergangenheit bekannt ist. Der sogenannte Ethnopluralismus ist damit klar als gewöhnlicher oder »modernisierter Rassismus« anzusehen (Friedrich 2016: 248f). Priester (2003: 247) erkennt im Begriff des »Ethnopluralismus« den Gegenbegriff zum »Universalismus«, was sich mit den Beobachtungen dieser Arbeit deckt.

In der Verschleierung der Hierarchisierung in dieser Form des kulturalistischen Rassismus machte Pierre-André Taguieff die Gefahr einer breiteren Akzeptanz eines solchen Rassismus in der Gesellschaft aus (Taguieff 2000: 22f). Schließlich lebe »[d]er Kern dieses Rassismus bzw. die Voraussetzung jeglicher Rassenbildung [...] in den neuen Formulierungen weiter, und zwar durch die Verabsolutierung des spezifischen oder differenzierenden Erbes« (Taguieff 2000: 22f). Da der ›Rassismus ohne Rassen‹ nach außen hin jedoch schlicht von unterschiedlichen Kulturen spricht, wird erst mit Blick auf die dahinterstehende Ideologie deutlich, dass – wie auch im stärker biologisierten Rassismus – durchaus eine Hierarchie gebildet wird.

Balibar stellt entsprechend fest: »Culture can function like a nature.« (Balibar 1991a: 22) So kann auch Kultur dazu genutzt werden, Individuen und Gruppen in eine bestimmte – unveränderliche – Kategorie einzusortieren. Eine solche Rassifizierung und damit auch Biologisierung von Kultur deckt auch Yasmine Shooman mit ihrer Forschung zu antimuslimischem Rassismus auf. Sie beschreibt, wie die Kultur der so definierten Anderen genealogisch hergeleitet wird, ähnlich wie es im biologistischen Rassismus geschieht. Die kulturelle Zugehörigkeit einer Person ließe sich demnach unmittelbar durch ihre Abstammung erklären und würde ebenso wie im Rassismus der ›Rassen‹ als unveränderlich betrachtet. Personen werden als Teil einer (kulturell) homogenen Gruppe gesehen und die Differenzlinien auch hier scharf zwischen dem Eigenen und dem Anderen gezogen (vgl. Shooman 2014: 54ff). Die Kultur verliert damit ihre Komplexität und Dynamik (vgl. Barskanmaz 2019: 55).

Zusammenfassend bleibt zu sagen, dass die beiden betrachteten Formen des Rassismus nicht als separate Phänomene untersucht werden können. Zum einen zeigt die Vergangenheit unzählige Beispiele, in denen Kultur und Biologie in einem Atemzug bemüht wurden, um das rassistische Ideologiekonzept aufzubauen und aufrecht zu erhalten. Zum anderen waren und sind beide Di-

mensionen oft direkt miteinander verwoben und zudem fluide, was ihre Verortung in bestimmten historischen oder geographischen Kontexten anbelangt (Balibar 1991b: 39f)

Auch ist beiden die vollkommene Absolutierung der Differenz gemein: Jegliche Unterschiede werden als naturgegeben und praktisch unveränderbar verstanden. So überrascht es im Umkehrschluss nicht, dass sich daraus eine starke Angst vor ›Vermischung‹ ergibt, eine »Mixophobie«, wie Taguieff es nennt, vor der »endgültigen Vernichtung der kollektiven Identität« (Taguieff 2000: 22f). Der Schutz der eigenen Identität wird zum Ziel erklärt und gleichzeitig jedwede Berufung auf universelle Werte als (auch physischer) Angriff auf das gesamte Konstrukt verstanden (vgl. ebd.). Der Andere – wie immer er auch konstruiert wird – verschwindet als Subjekt stets hinter seiner Andersartigkeit.

Der Vorwurf, ein Rassismus, der sich auf eine Kultur oder auch Religion bezieht, könne kein Rassismus sein, da ihm die biologische Komponente fehle, würde im Umkehrschluss bedeuten: Nur dort, wo Menschen einer bestimmten ›Rasse‹ diskriminiert und benachteiligt würden, könne Rassismus vorliegen. Doch wie wir wissen, gibt es so etwas wie ›Menschenrassen‹ nicht. Vielmehr wurde deutlich, dass die rassistische Konstruktion von Gruppenidentitäten mit allerlei Inhalten gefüllt werden kann, sofern dies als zweckdienlich erachtet wird.

2.2.2. Geschlecht im Volk

Es wurde bereits deutlich, dass das ausgrenzende Kollektiv des Volkes keine natürliche Größe darstellt, sondern einem Aushandlungsprozess entspringt, der zwischen dem Eigenen und dem Anderen unterscheidet und so die eigene Gemeinschaft konstruiert. Dabei spielen rassistische Trennlinien eine – wenn nicht *die* – maßgebliche Rolle. Wenn es darum geht, Identitäten innerhalb des eigenen Volkes, aber auch im Inneren der Anderen Völker näher zu bestimmen, sind Geschlechterbilder wichtige Marker (vgl. z.B. Yuval-Davis 1997; Ranchod-Nilsson/Tétreault 2000).⁴ Bei ihrer Aushandlung wird nicht einfach zwischen vermeintlich biologischen Kategorien wie ›weiblich‹ und ›männlich‹ un-

4 Im Folgenden werden häufig Referenzen zu Autor:innen gesetzt, die sich dem Thema mit Blick auf die Konstruktion von Nationen – nicht Völkern – widmen. In der verwendeten Literatur wird jedoch von einem biologisierten Nationenkonzept mit ähnlichen Differenzierungslinien ausgegangen, was sie ebenfalls auf Analysen des Konstrukts ›Volk‹ anwendbar macht.

terschieden; es werden mit diesen Attributen auch Erwartungen an Verhaltensweisen, Aussehen und Rollen innerhalb des Volkes verknüpft (vgl. Eisenstein 2000: 44). So wird ein idealisiertes, homogenes Bild erschaffen, das kaum Abweichungen zulässt.

Entsprechend wird nachfolgend meist von »der Frau« bzw. »dem Mann« im Singular die Rede sein, um der Homogenisierung der jeweiligen Gruppe und den pauschalisierenden Erwartungen an sie Rechnung zu tragen. Zudem wird (auch im empirischen Kapitel) fast ausschließlich mit einer Geschlechterbinarität aus den Identitäten ›Frau‹ und ›Mann‹ gearbeitet, da andere Geschlechtsidentitäten in den betrachteten Narrativen kaum Eingang finden – wenn, dann eher als (ungewollte) Abweichung von der konstruierten Kollektivnorm. Eine umfangreiche Kritik der Geschlechterbinarität würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, wird aber in der Analyse der Empirie doch immer wieder angeschnitten. Der Fokus dieses Kapitels liegt auf dem Bild von der Frau, da ihr in der Volksreproduktion die entscheidende Rolle zukommt.

»Wie verliert die Frau ihren größten Stolz, wenn sie nicht fühlt, daß sie auch dem Vaterlande Kinder gebärt und erzieht, daß ihr Hauswesen mit allen den Kleinigkeiten, die den größten Theil ihrer Zeit ausfüllen, einem größeren Ganzen angehört und in dem Bunde ihres Volkes seine Stelle einnimmt, daß dessen Sinn sich darin spiegelt, dessen Kräfte sich darin vereinigen und aufs Neue entwickeln!« (Friedrich Schleiermacher 1843: 229)

So skizzierte der Theologe Friedrich Schleiermacher den Verdienst der Frau am Volk in einer Predigt aus dem Jahr 1843. Es wird deutlich, was seit jeher in vielen Frauenbildern in völkischen oder nationalistischen Narrativen erkennbar ist: Die Frau ist im Rahmen eines zweigeschlechtlichen Konzepts einerseits biologische Austrägerin neuer Volksgenerationen, andererseits Symbolfigur für die Kultur des Volkes.

Beide Aspekte kommen im hier betrachteten Kontext zum Tragen und greifen ineinander. So erschaffen sie ein umfassendes Bild dessen, was von Frauen (und auch Männern) erwartet wird, und kreieren damit Kriterien dafür, was eine Frau als Ausgestoßene innerhalb des Volkes kennzeichnen kann.

2.2.2.1. Gebären

Da die Reproduktionsfähigkeit von Frauen und ihr Gebärverhalten schon in der breiten Gesellschaft immer wieder kritisch diskutiert werden – was etwa Debatten um Abtreibung (vgl. Hahn/Busch 2014) oder auch Kinderlosig-

keit (vgl. Lehrerin schreibt Manifest gegen das Kinderkriegen 2019) zeigen – überrascht es nicht, dass diese Themen in einem essenzialisierenden und exkludierenden Gemeinschaftsverständnis eine tragende Rolle spielen. Denn nur durch die Frau als biologische Mutter kann das Volk fortbestehen. In eine überzeitlich definierte Gemeinschaft, wie sie die hier verwendete Vorstellung eines Volkes ist, wird man für gewöhnlich hineingeboren (vgl. Yuval-Davis 1997: 26f). Man kann sich die Zugehörigkeit nicht in irgendeiner Form aneignen. Die Existenz der Gemeinschaft erwächst entsprechend aus Geburtsvorgängen, welche – zumindest in den hier betrachteten Vorstellungen von Geschlechtlichkeit – ausschließlich von Frauen ausgeführt werden. Ergo: Ohne Frau kein Volk. Aufgrund der entscheidenden biologischen Fähigkeit des Gebärens wird die Frau in diesem Kontext deshalb häufig auf das Bild der Mutter reduziert. Diese Mutter wird symbolhaft zur Mutter des ganzen Volkes, welches durch sie wiederum den Charakter als familiäre Gemeinschaft erhält (vgl. Eisenstein 2000: 35; Mosse 1987: 114).

Entsprechend dieser entscheidenden Rolle zum Erhalt des Volkes besitzt die Frau im Umkehrschluss auch die Möglichkeit, das Volk als Ganzes in Gefahr zu bringen: verweigert sie das Gebären von Nachkommen oder ist es ihr nicht möglich, kommt sie ihrer natürlichen Mutterrolle im Volk nicht nach und fügt dem Kollektiv damit unweigerlich Schaden zu (vgl. Wamper 2016: 156ff). Der so befürchtete Schaden wird besonders dort heraufbeschworen, wo auch die Angst vor dem Anderen herrscht – vor einem anderen Volk, das das eigene überflügeln könnte. Eine solche Befürchtung äußerte etwa Friedrich Burgdörfer in seinem »Volk ohne Jugend«. Würden sich »die Frauen weiter in dem jetzigen Ausmaß dem neuen Leben versagen«, sei jeder Schutz gegen die als volksfremd Empfundene[n] hinfällig (Burgdörfer 1934b: 432).

Die Sorge um eine Kinderlosigkeit im Volk ist somit meist eng verflochten mit der Ablehnung von als nicht volkszugehörig empfundenen Personen. Wie schon im Eingangskapitel über die Geschichte des Volkstod-Diskurses erläutert wurde, geht es bei Szenarien eines Aussterbens des Volkes nicht allein um das Zuwenig am eigenen Volk, sondern gerade auch um das Zuviel am anderen. Der bereits erwähnte Soziologe Edward Ross widmete sich beispielsweise eingehend dem Gebärverhalten von Frauen und meinte eine Bedrohung im »verantwortungslose[n] Gebären« der Einwanderinnen zu erkennen, welche den Fortbestand der eigenen Volksgemeinschaft in Gefahr brächten (Ross 1929: 332).

Doch nicht nur zu Ross' Zeiten oder im völkischen Lager werden Geburtenzahlen und Migration zusammengedacht. Auch in gesellschaftlichen

Debatten und Forschungszweigen wie der Demografie spielen Geburtenzahlen einerseits und die Identitäten der Gebärenden andererseits eine Rolle. Ein eindrückliches Beispiel hierfür ist ein von Bevölkerungsforscher Herwig Birg (2001) verfasstes Gutachten im Auftrag des Bayerischen Innenministeriums aus dem Jahr 2001. Birg erläutert darin Auswirkungen der Zuwanderung nach Deutschland unter diversen demografischen Gesichtspunkten, unter anderem bezugnehmend auf die Geburtenraten deutscher und migrantisierter Frauen. Sein Bericht warnt, die von ihm als deutsch betrachtete Bevölkerung könne zu Fremden im eigenen Land werden. Dass Birg einen relativ hohen Anteil der deutschen Bevölkerung als migrantisch ansieht, verwundert obschon seiner Definition der Zugewanderten nicht: »Zuwanderer umfassen in Deutschland lebende Personen mit nicht-deutscher Nationalität, aber auch in Deutschland eingebürgerte Personen und Personen mit Müttern nicht-deutscher Nationalität ohne die Gruppe der Aus- und Übersiedler.« (ebd.: 20f) Diese Auswahl der als zugewandert gezählten Personen ist durchaus bemerkenswert. Am stärksten sticht wohl die Definition von Menschen, deren Mutter keine deutsche Staatsbürgerschaft besitzt, als zugewandert hervor – zum einen, da eine Zugehörigkeit zum Deutschsein über die Mutter als Gebärende hergestellt wird; zum anderen, weil nach dieser Definition auch Personen der zweiten Generation in den Berechnungen noch als zugewandert gelten.

Wenn es um das Gebären von Kindern geht, wird also in vielerlei Debatten zwischen Frauen aus dem eigenen Volk – sei es nun per Definition über die Staatsbürgerschaft oder über biologische Differenzierung – und Frauen, die nicht dem eigenen Volk zugerechnet werden, unterschieden. Ebenso wird es aber in vielen – nicht nur extrem rechten – Teilen der Gesellschaft kritisch bis rundheraus ablehnend betrachtet, befindet sich eine (potenziell gebärfähige) Frau aus dem eigenen Volk in einer (sexuellen oder Liebes-)Beziehung mit einem Mann aus der Gruppe der Anderen. Die Zugehörigkeit der Frau zum Volk sowie die Versündigung an eben jenem, hängt davon ab, ob die Frau ausschließlich Kinder gebärt, die der empfundenen eigenen Volkszugehörigkeit entsprechen, welche im völkischen Bild eben biologisch konstruiert ist.

Passend dazu finden sich in diesem Zusammenhang in der Geschichte immer wieder Ängste vor »Mischehen«, die Nachwuchs hervorbringen könnten, der nicht dem reinen Bild des eigenen Volkes entspricht. Solche Befürchtungen sind etwa aus der Kolonialzeit (vgl. Mamozai 1989) oder aus der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland (vgl. Essner 2002) bestens bekannt. Auch während der bereits angesprochenen Rheinlandbesetzung

unter Stationierung *Schwarzer* Soldaten wurde dieses Narrativ genährt: Die naive, lustgesteuerte deutsche Frau könne sich (freiwillig) auf einen *Schwarzen* Soldaten einlassen und so dem eigenen Volk durch das Gebären nicht-deutscher Kinder schaden (vgl. Wigger 2010: 39).

Und natürlich sind derartige Narrative seither nicht ausgestorben, sondern werden beständig reproduziert. Eines von unzähligen Beispielen stellt eine Welle des Hasses dar, die über ein Paar hereinbrach, welches Motiv der Plakatkampagne einer Krankenkasse war: Eine *weiße* Frau und ein dunkelhäutiger⁵ Mann posieren darauf mit einem Ultraschallbild. Die Szene suggeriert, das Paar würde ein Kind erwarten. Als Reaktion folgte rassistische Hetze, gepaart mit sexistischen und misogynen Äußerungen in Bezug auf die dargestellte Frau. PI News etwa berichtete, die »Meinungsmacher« wollten mit derlei Bildern die »angestrebte ›Verschmelzung‹ [...] von weiblichen Stammbewohnern und zugewanderten Männern muslimischer Provenienz« fördern (Zukunftsvision – oder institutionalisierte Kuppelei? 2018). Hier verbinden sich Rassismus, Misogynie und die postulierte Angst um die Unversehrtheit des Eigenen. Die Frau wird zur Schuldigen und Volksverräterin.

Dass sich die Frau auf eine solche Beziehung mit einem nicht volkszugehörigen Mann einlässt, richtet dabei nicht nur aufgrund des potenziellen Gebärens gemeinsamer Kinder einen Schaden im Volksbild an – besonders schmätzt sie damit die ihr zugewiesene Rolle der Verkörperung des Volksgeistes. Denn sie ist nicht nur Gebärerin, sondern auch Kulturträgerin des Volkes.

2.2.2.2. Kultur

Einen ersten interessanten Eindruck darüber, wie die Frau im Volksbild zur Reproduzentin von Kultur stilisiert wird, kann ein Schriftstück aus der europäischen Kolonialzeit geben. Die Leiterin einer Kolonialfrauenschule fasste die Erwartung an deutsche Frauen, die als potenzielle Ehefrauen in die Kolonien entsandt wurden, wie folgt zusammen:

»Nicht allein auf das, was die Frau kann, nein vor allem auf das, was sie ist, kommt es an. [...] Nicht im freien, burschikosen Wesen soll ihre Tatkraft sich äussern, sondern in echter Weiblichkeit soll sie dem neuen Deutschland

5 Selbstbezeichnung des Betroffenen – s. Awounou, Philipp: Ein ganz normales Paar, 31.03.2018. <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/facebook-hetze-philipp-a-wounou-wurde-opfer-eines-shitstorms-a-1200301.html> [03.02.2020].

über dem Meere den Stempel ihrer Wesensart aufdrücken, nicht bloss streben und arbeiten soll sie draussen, sondern sie soll sein, beseelt vom Geiste echten Christentums, die Hohepriesterin deutscher Zucht und Sitte, die Trägerin deutscher Kultur, ein Segen dem fernen Lande.« (zitiert nach Walgenbach 2005: 131)

Die Verfasserin lässt deutlich erkennen, dass sich das Frauenbild keineswegs am aktiven Handeln der Frau orientiert, sondern an ihren vermeintlich angeborenen Wesenszügen, welche die angestrebten deutschen Werte verkörpern. Damit halte sie die deutsche Kultur hoch und gebe sie entsprechend an ihre Nachkommen weiter. Diese selbstdeklarierten Werte waren in den Kolonien auf zweifache Weise von Belang: Einerseits zum Erhalt einer deutschen Lebensweise und Kultur; andererseits, um Diskriminierung und Gewalt gegenüber der indigenen Bevölkerung weiter zu rechtfertigen, indem die hochgehaltenen – besseren – Werte im Sinne der Zivilisierung vermittelt werden konnten (vgl. Mamozai 1982: 83).

Im völkischen Gedankengut soll die Frau als Kulturträgerin und »Hüterin der Tradition« (Mosse 1987: 119) in der häuslichen Sphäre walten – schließlich stellt die Familie zugleich Keimzelle wie auch Sinnbild des Volkes dar und die Nachkommen müssen im Sinne der dem Volk zugeschriebenen Kultur erzo-gen werden. Oft schwingt in der Bezugnahme auf diese Kulturträgerinnen-funktion auch eine Angst vor Modernisierung oder Individualisierung mit. Da Haus und Heim als natürlicher Lebensraum und Wirkungskreis der Frau definiert werden – was aufgrund der Naturalisierung überzeitliche Gültigkeit beansprucht – wird jede Abweichung von dieser Vorstellung als potenzielle Schädigung des Volkes wahrgenommen (vgl. Manns 1997: 230ff). Ein solches Muster findet sich bis heute in antifeministischen (beispielsweise extrem rechten) Debatten, wo der Feminismus als Gefahr für Männlichkeit *und* Volk dargestellt wird (vgl. Lang/Peters 2018).

Was diese beiden Sphären – also das Bild der Frau als (biologische) Gebä- rerin und das der symbolischen Mutter des Volkes – im Extremfall für »echte« Frauen bedeuten können, wird auch mit Blick auf sexuelle Gewalt in Kriegen oder anderen gewaltsamen Auseinandersetzungen deutlich. Zahlreiche Bei- spiele, von Bosnien bis Ruanda, haben gezeigt, dass sexuelle Gewalt begangen an den Frauen des Gegners auf zweifache Weise wirken soll. Die Angriffe zie- len ab auf das symbolhafte Bild der Frau wie auch auf ihre Reproduktionsfä- higkeit. Als Trägerin der Kultur stellt sie im völkisch-nationalistischen Denken den Kern des Volkes dar. Schadet man ihr, trifft man das Narrativ des Volkes

und schmäht den als Verteidiger des Volkes imaginierten Mann. Die Fähigkeit der Frau, Nachkommen zu gebären, führt gleichzeitig dazu, dass bei Vergewaltigungen die biologische Substanz des Volkes – seine ›Reinheit‹ – angegriffen wird (Eisenstein 2000: 46ff; Kappeler 1994: 92f).

2.2.2.3. Rollenbilder

Im völkischen Denken werden zunächst Rollenbilder vertreten, wie wir sie auch aus vielerlei konservativen oder nationalistischen Denkmustern kennen. Diese Bilder basieren auf vermeintlich naturgegebenen und damit fixen Charaktereigenschaften, in denen sich die angenommenen zwei Geschlechter Mann und Frau grundsätzlich unterscheiden. Die Frau wird entsprechend ihrer Mutterrolle als liebend und fürsorglich gezeichnet, gleichzeitig als schwach, passiv und verletzlich. In ihrer Rolle muss sie stets tugendhaft und respektabel bleiben. Der Mann hingegen gilt als stark, eigenständig, tapfer und rational. Die mütterliche Frau nimmt die private Sphäre ein, der Mann den öffentlichen Raum (vgl. Meyer 2000: 120; Mosse 1987: 111ff). In ihrer privaten Sphäre verkörpert die Frau »Ordnung und Beschaulichkeit« – sie sorgt dafür, dass alles in gewohnten Bahnen verläuft und ein bestimmtes (nostalgisch-verklärtes) Familienbild aufrechterhalten wird (vgl. Mosse 1987: 119).

Wie stark die Erwartung an die Einhaltung einer solchen Frauenrolle noch immer ist und wie ein vermeintlicher Verstoß dagegen die Frau aus dem Volk ausklammern kann, wird beispielhaft an den Worten einer Pegida-Aktivistin deutlich: Sie warf Bundeskanzlerin Angela Merkel im Jahr 2016 während einer Pegida-Demonstration vor, der Bundeskanzlerin würden »wesentliche Erfahrungen von unmittelbarer Verantwortung, Fürsorge und Glück« fehlen, da sie keine Kinder habe (Festerling 2016). Die Aktivistin spricht Frau Merkel damit insgesamt eine »Familie« ab, wenngleich Angela Merkel, wie allgemein bekannt ist, durchaus Teil einer Familie ist. Für die rechte Rednerin ist die Kinderlosigkeit der geschmähten Bundeskanzlerin jedoch bloß weiterer Beweis ihrer Volksfeindschaft.

Da die Familie im völkischen Denken als Keimzelle der Nation bzw. des Volkes gilt und sinnbildlich für eben jenes steht, wird der Mann nicht nur zum Verteidiger seiner Familie, sondern gleichzeitig zum Verteidiger des ganzen Volkes. Er muss das Volk wie auch die symbolhafte Frau des Volkes gegenüber Feinden beschützen (vgl. Meyer 2000: 120ff). Die Frau muss jedoch nicht nur als potenzielles Opfer geschützt werden; häufig als naiv und lustgesteuert dar-

gestellt, birgt ihre Wesensart in solchen Erzählungen auch die große Gefahr, dem Volk, wie oben beschrieben, zu schaden (vgl. Wigger 2010: 39). Auch dieser Schaden muss abgewandt, die Frau also entsprechend kontrolliert werden.

Das biologistische Volksnarrativ basiert auf Geschlechterdualismus und Heteronormativität. Abweichungen davon stellen etwas Unnormales, Ausschweifendes dar und bedrohen die tradierten Geschlechterunterschiede (Mosse 1987: 128ff), was sie zugleich zu etwas potenziell Volksschädigendem macht. Die dem Eigenen zugewiesene Sexualität wird als das positive Gegenstück zur vermeintlich falschen, schlechten Sexualität des Anderen hervorgehoben. Homosexualität, Hypersexualität oder auch Prostitution werden als volksschädigende Waffe des Feindes (der durchaus auch Feind im Inneren des Volkes sein kann) verstanden (vgl. Mosse et al. 1997: 11ff; Mbembe 2016: 134ff).

Da der männliche Verteidiger als beispielhafter Charakter und Volksvertreter, die Frau jedoch eher als passiv und irrational betrachtet wird, wurden im Verlauf der Geschichte immer wieder Männern, die als Volksfeinde galten, vermeintlich weibliche Charakterzüge zugeschrieben. Diese misogyne Effeminisierung ließ sich etwa während der NS-Zeit in Bezug auf Juden feststellen, ebenso im abschätzigen Blick auf die *Schwarzen* Soldaten während der Rheinlandbesetzung (vgl. Wigger 2010: 39; Mosse et al. 1997: 11ff). Und auch heute noch wird diese Form der schmähenden Verweiblichung (unter anderem) in rechten Kreisen genutzt (vgl. Kapitel 3).

Bis heute gilt im völkischen Narrativ: umso strikter die vermeintlich naturgegebenen Geschlechterrollen eingehalten und nach außen getragen werden, umso besser, vitaler und glücklicher das Volk. Rechte Akteur:innen attackieren Gender Studies an Universitäten und emanzipatorische Sexualpädagogik (vgl. Laumann/Debus 2018) und beschwören eine Rückbesinnung auf die natürlichen Rollen von Mann und Frau. So zitiert etwa das extrem rechte Compact-Magazin den in die Kritik geratenen Biologen Ulrich Kutschera mit Blick auf Gender sensiblen Schulunterricht: »Ich bin noch nicht darauf gekommen, was daran positiv sein soll, wenn man Männer verweiblicht und Frauen vermännlicht – das Fundament jeder Gesellschaft wird dadurch zerstört.« (Compact-Magazin 2017)

Paradoxe Weise gibt es in den letzten Jahrzehnten gleichzeitig einen Diskurs, in dem ein westlicher Liberalismus, in welchem die Emanzipation etwa von Frauen oder Homosexuellen angeblich bereits vollendet sei, einer Rückständigkeit des rassifzierten Anderen gegenübergestellt wird. So orientierte sich beispielsweise die politische Agenda des 2002 ermordeten niederlän-

dischen Rechtspopulisten Pim Fortuyn, selbst homosexuell, maßgeblich an der Ablehnung eines in seinen Augen homophoben, misogynen Islam, der nicht mit den aufgeklärten Werten der Niederlande vereinbar sei (vgl. Lang 2002; Dietze 2018: 36ff). Hierzulande vertritt etwa die AfD-Politikerin Alice Weidel als lesbische Frau ähnliche Positionen hinsichtlich einer angeblich im Islam verankerten Misogynie und Homophobie, mit der sie ihre migrationspolitischen Forderungen untermauert (vgl. Fiedler/Müller-Neuhof 2017). Das Thema Geschlecht wird also in rechten Kreisen aus unterschiedlichen Richtungen mit Leben gefüllt, um das Eigene, aber gerade auch das Andere zu definieren. Vorwürfe an den Anderen sind angesichts der restriktiven, diskriminierenden Agenda solcher Akteur:innen jedoch nicht als genuine Sorge um Menschenrechte, sondern als Mittel zum Zweck zu werten.

Die festgeschriebenen Geschlechterrollen im völkischen Denken sind insgesamt betrachtet nie von emanzipatorischem Charakter; sie sollen zügeln, bändigen und regulieren. Frauen – und auch Männer –, die nicht in die konservativen, restriktiven, naturalisierenden Vorstellungen passen bzw. nicht bereit sind, sich in sie zu fügen, verspielen ihre Fähigkeit, vollständiger Teil des Volkes zu sein. Frauen, die willens sind, sich in das völkische Schema einzupassen, können zwar selbst aus ihrem Einsatz für das Volksprojekt profitieren; dies geschieht dann jedoch, wie bei ihren männlichen Gegenparts auch, zwangsläufig auf Kosten all jener, die aus dem Volk ausgeschlossen werden.⁶ Die eigene Subjektposition erhöht sich dadurch, dass einem anderen Subjekt eine noch tiefer angesiedelte Position im Volkskonstrukt zugewiesen wird (vgl. Mamozai 1982: 152ff; Mbembe 2016: 79). Anders, als es teils in nationalistischen Befreiungskämpfen zu beobachten ist (vgl. Ranchod-Nilsson/Tétreault 2000), kann das völkische Geschlechterbild nur als antifeministisch bezeichnet werden.

2.2.3. Körper-Geist-Dichotomie

Rassismus und Sexismus sind keine scharf abgrenzbaren Phänomene. Intersektionale Ansätze haben deutlich gemacht, dass die beiden – und weitere Machtphänomene – oft ineinandergreifen und nur zusammen (jedoch nicht gleich) gedacht werden können, wie ich in Kapitel 2.1. aufgezeigt habe. In der epistemischen Dimension sowohl von Rassismus als auch Sexismus findet sich dabei immer wieder eine grundsätzliche Zweiteilung zwischen der als

6 S. hierzu auch die von Frauen der neurechten Bewegung getragene Kampagne »120 Dezibel« (Jäger et al. 2019).

höherwertig gedeuteten Gruppe des Eigenen und der als minderwertig dargestellten Gruppe des Anderen, die sich auf die Pole Körper/Geist – oder auch Natur/Kultur – herunterbrechen lässt. Zwischen den Polen besteht eine Kluft, welche die Trennung zwischen dem Eigenen und dem Anderen stabilisiert und dabei kaum Unschärfen zulässt. Neu ist diese Zweiteilung nicht – ganz im Gegenteil: wir finden sie bereits in der Antike wie auch bei bekannten Philosophen der Neuzeit.

Gerade die feministische Forschung hat darauf hingewiesen, dass Denkkonzepte der sogenannten westlichen Welt durchzogen sind von vermeintlich naturgegebenen Dichotomien wie »culture/nature, mind/body, subject/object, rational/emotional« usw. (Alaimo/Hekman 2008: 2), die es zu dekonstruieren gilt. Die Körper-Geist-Dichotomie beinhaltet all diese Bestandteile und wurde im Verlauf der Geschichte immer wieder sowohl auf Frauen als auch auf *People of Color* angewandt, um Unterdrückungsmechanismen aufzubauen bzw. zu rechtfertigen.

Zur Erschaffung des Geistmenschen spielt die Vernunft eine tragende Rolle. Blicken wir weit in die Geschichte zurück, findet sich dieser Aspekt bereits bei Aristoteles. Für ihn waren Herrschaftsverhältnisse Teil einer natürlichen Ordnung, in deren Zentrum die Vernunft stand. Da es Frauen wie auch versklavten Personen von Natur aus an Vernunft mangle, müssten sie als unvollkommene Wesen betrachtet werden (vgl. Hund 2007: 37). Männer, die Aristoteles als Barbaren und somit als naturgemäße Sklaven betrachtete, wurden zudem teils effeminiert, also mit vermeintlich weiblichen Zügen versehen (vgl. Hund 2007: 38). Die Idee des Sklav:innendaseins als Naturzustand fand bekanntermaßen während der Kolonialzeit erneut großen Zuspruch (vgl. Bitterli 1982: 329).

Dem Geistmenschen gegenüber steht also das Natur- oder Körperwesen, welchem es nicht nur an Denkfähigkeit, sondern damit verbunden auch an Moral und Selbstbeherrschung fehlt (vgl. Haslam 2006: 252f). Entsprechend muss es, wie die Natur selbst, beherrscht werden, um Schaden abzuwenden, da es irrational und emotional handelt (vgl. Harding 1991: 133). So schreibt eine ehemalige deutsche Kolonialistin im Jahr 1921 etwa über versklavte Menschen, man könnte diese am ehesten mit Kindern vergleichen, welche verantwortungslos in den Tag hineinlebten und deshalb eine »starke Hand« zur Führung bräuchten. Auf ähnliche Weise beschreibt die Autorin, dass Frauen der Führung des Mannes bedürften und es ihrem Schicksal entspreche, sich dem Willen des Mannes zu fügen (vgl. Mamozai 1982: 19f).

Andere Schriften stellen die Kolonisierung weniger als Beherrschung denn als Hilfsmission im Sinne der kolonisierten Menschen dar und liefern damit eine Rechtfertigung für die koloniale Gewalt. Josef Abs schreibt in seinem Buch »Der Kampf um unsere Schutzgebiete«:

»Die Seelenkultur und geistige Kolonisation, die in dem Eingeborenen selbst das höchste Kolonisationsgut erblickt, rechtfertigt erst eigentlich den kolonialen Gedanken und die koloniale Betätigung. Der Eingeborene will als gleichberechtigtes Mitglied in den Kranz der Menschheit und der Kulturmenschen eintreten [...].« (Abs 1926: 17)

Nicht nur in schriftlichen Zeugnissen lässt sich diese Dichotomie ausmachen. Auch Illustrationen aus der Zeit des Kolonialismus veranschaulichen, wie dem Anderen als Naturmenschen ein zivilisierter Geistmensch in Form der Europäer:innen gegenübergestellt wurde. Auf dem folgenden Bild ist die Gegenüberstellung unmittelbar zu erkennen:

Abb. 4: Zeller, Joachim 2008: *Bilderschule der Herrenmenschen. Koloniale Reklamesammelbilder*. Berlin: Ch. Links Verlag, S. 80.



Die Kolonisator:innen bewegen sich in einem Auto fort und sind nach europäischem Verständnis schick gekleidet, während sich die dargestellten Einheimischen in Erstaunen oder Furcht angesichts der überlegenen Zivilisation

zwischen üppiger Vegetation fast unbekleidet zu Fuß fortbewegen. Ein großes Verwaltungsgebäude steht den im Hintergrund angedeuteten Behausungen der heimischen Bevölkerung gegenüber.

In Situationen, in denen die Gefahr bestand, dass der Naturmensch aus bestimmten Gründen doch mit Denkfähigkeit und Rationalität in Verbindung gebracht würde, musste auf andere Weise eine ›Entgeistlichung‹ vorgenommen werden, wie Georg Mosse (1987: 113) am Beispiel der jakobinischen Göttin der Vernunft beschreibt. Entgegen dem gängigen Bild der »Frau als schwachem, der Logik unzugänglichen Geschöpf«, wurde in diesem Fall die Gottheit der Vernunft weiblich dargestellt. Wie Mosse jedoch erklärt, funktionierte dies nur, da die Göttin dennoch mit ihrem »Charme [...] statt durch ›maskuline Klugheit‹ bestach. Schönheit und Leidenschaft waren als Merkmale der Göttin unumgänglich: »Auf diese Weise blieb die Frau ein Geschöpf der Leidenschaft (und nicht der Vernunft), auch wenn die Leidenschaft im Dienste einer edlen Sache stand.« (Ebd.)

Indem das Abbild einer Göttin, welche die Vernunft – und damit im weiteren Sinne das Geistige – darstellen soll, wieder auf ihre Körperlichkeit reduziert wird, findet eine Objektifizierung statt, die sich grundsätzlich in der Körper-Geist-Dichotomie zeigt – etwa in der Gegenüberstellung der Aktivität des Geistmenschen und der Passivität des Körpermenschen. Nussbaum (1995: 257) erkennt diese Objektifizierung in verschiedenen Konzepten, darunter die Instrumentalität, bei der die objektifizierte Person zur Zweckerfüllung des Objektifizierenden dient (wie beispielsweise im vermeintlich natürlichen Sklavenzustand), oder auch die Aberkennung von Autonomie und Subjektivität. Zu einer solchen Objektifizierung – und auch zu der angesprochenen Naturzuschreibung auf den Körpermenschen – passen außerdem die Tiervergleiche, die sich gerade in Bezug auf den rassifizierten Anderen immer wieder finden (vgl. Haslam 2006: 252f).

Jobst Paul geht in seinem Buch zum »binären Code« darauf ein, dass im westlichen Moraldiskurs die Pole ›Geist vs. Körper‹ häufig in die Pole ›Mensch vs. Tier‹ umgemünzt werden (vgl. Paul 2019: 35). Er verweist auf die vielfältige Forschung in diesem Bereich (vgl. z. B. Agamben 2010; Derrida et al. 2004) und zeigt auf, wie das Menschliche erst in Abgrenzung zum Animalischen hervortritt und seine Wirkung entfaltet. Das Tier ist dabei philosophisch zu verstehen – es ist ein konstruiertes Tier, dessen Charakterisierung auf Minderheiten und andere zu Unterwerfende übertragen wird. In der Mensch-Tier-Grenzziehung liegt nicht einfach die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, sondern damit verbunden auch die Überlegenheit des Menschen über das Tier

aufgrund von Geistbesitz und Bewusstsein. Das Tier besitzt keinerlei Autonomie oder Agenda (vgl. Paul 2019: 35ff).

Prominent – wenn auch nur beispielhaft – illustrieren lässt sich die Körper-Geist-Dichotomie auch bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« (1924) die Völker Afrikas gänzlich als Natur- und Triebwesen ohne Geist beschreibt (vgl. Hegel 1924: 52f).⁷ Zu Entwicklung und Bildung seien die Menschen nicht fähig. Das »allgemeine Afrika« sieht er als »Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist« (Hegel 1924: 49f). Nicht in dieselbe Kategorie des nachfolgend Beschriebenen fällt für Hegel Ägypten als Land alter Kulturen. Aufgrund der Zuschreibung dieser Geistigkeit, so schlussfolgert Hegel, müsse man Ägypten »zu Europa herüberziehen«, es nicht dem Rest Afrikas – insbesondere nicht dem »allgemeinen Afrika« – zurechnen (ebd.).

Wenngleich Dualismen wie die fixe Gegenüberstellung von Geist und Natur dem übrigen Werk Hegels geradezu widersprechen (vgl. Schnädelbach 2013: 14ff), manifestieren sich eben solche in seinen Äußerungen gerade über den afrikanischen Kontinent (bzw. weite Teile desselben) im Ergebnis deutlich. Die Darstellung der Konkurrenz zwischen dem europäischen Geistwesen und der primitiven Daseinsform der von ihm Gezeichneten zeigt sich darüber hinaus auch in seinem Blick auf die indigenen Kulturen des amerikanischen Kontinents: »Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte.« (Hegel 1924: 43) Sobald also der europäische Geist auf die nicht-europäische Naturkultur trifft, wird Letztere zwangsläufig hinter Ersterem verschwinden.⁸

Hegel stellt das Naturwesenhafte der von ihm beschriebenen Einheimischen passend zu ihrer Umgebung dar: Landstriche voller üppiger Pflanzen und wilder Tiere. Die Menschen selbst seien ebenfalls wild, unzivilisiert, hätten »gedankenloseste Unmenschlichkeit und ekelhafteste Roheit« an sich (Hegel 1924: 49). Nicht einmal vor dem Verzehr von Menschenfleisch würden sie

7 Zu Hegels Afrika-Bild s. auch Kimmerle 1993.

8 Nicht nur in diesem Zitat lässt Hegel durchscheinen, wie groß die eigene Unkenntnis über die von ihm beschriebenen Völker bzw. die Ignoranz ihnen gegenüber war. Wie Christian Neugebauer ausführt, legt Hegel seine völlig fehlenden Kenntnisse, welche die Grundlage seiner rassistischen Thesen bilden, selbst offen, wenn er schreibt, Afrika südlich der Sahara sei »uns« weitestgehend unbekannt (vgl. Neugebauer 1991, S. 79).

zurückschrecken: ein weiterer Beweis dafür, dass »für den sinnlichen N**** [...] das Menschenfleisch nur Sinnliches, Fleisch überhaupt« sei [Unkenntlichmachung NK] (Hegel 1924: 51). Auch die Menschen untereinander sähen sich diesem Verständnis nach als geistlose Naturmenschen, weshalb sie nichts von ihrer »Tyrannei« abhalte (ebd.).

Hegel stellt der Wildheit auch das westliche Gott-Konzept gegenüber. Für ihn ist die Religion an den Geist geknüpft, da nur ein Bewusstsein zu der Erkenntnis führen könne, dass der Mensch nicht das höchste aller Wesen sei. Der heimischen Bevölkerung afrikanischer Regionen bescheinigt Hegel, im Gegensatz zu dieser Gabe lediglich dem Zauber anzuhängen. Mit dem Zauber würden die Menschen den Nachweis liefern, dass sie sich selbst als höchstes Wesen begriffen, welches alleinig in der Lage sei, Macht über die Natur auszuüben – nämlich mit den Mitteln der Zauberei. Die Verbildlichung der eben nicht gottähnlichen Macht des Zaubers (»[...] der erste beste Gegenstand, den sie zum Genius erheben, sei es ein Tier, ein Baum, ein Stein [...]«) sei willkürlich gewählt – nichts »Objektives, in sich Festes und von ihnen Verschiedenes« (Hegel 1924: 50).

Immer wieder hebt Hegel so die vermeintliche Unvernunft, Geistlosigkeit und Unwissenheit der beschriebenen Menschen hervor. So auch, wenn er schreibt, die Einheimischen würden selbst den Tod nicht als Naturgesetz verstehen, sondern ihn einem schlechten Zauber zuschreiben (vgl. Hegel 1924: 51). Wo der Verfasser seine eigene Philosophie und Denktradition dem Geistigen, Vernunftbegabtem zurechnet, wird mit dem Verweis auf die Naturgesetze nochmals deutlich gemacht, dass die von ihm beschriebene Bevölkerung noch nicht einmal die Grundfeste des Wissens begreife. Ohne den nötigen Geist, in Gesellschaften voller Willkür, könne, so Hegels Erkenntnis, nur »despotische Gewalt« diese »sinnliche Roheit« bändigen (Hegel 1924: 52).

Damit erklärt sich auch, dass Hegel die Sklaverei zwar grundsätzlich für Unrecht hielt, da sie dem Menschen seine Freiheit nehme. Doch da die Menschen im »allgemeinen Afrika« für diese Freiheit noch nicht »reif« – ja, sich der Freiheit gar nicht bewusst – seien, würden sie »zu einer Sache, zu einem Wertlosen«. Entsprechend sähen auch die Menschen Afrikas selbst in der Sklaverei nichts Unangebrachtes (vgl. Hegel 1924: 51ff). Schließlich handelten auch sie mit Sklaven, noch dazu mit den eigenen Familienmitgliedern. In diesem Zustand erkennt Hegel eine »Menschenverachtung der N****« [Unkenntlichmachung N.K.], woraus sich wiederum auch – und hier treffen wir erneut auf die nur vornehmliche, exotisierende, herabwürdigende Bewunderung des Rassismus – die »große von ungeheurer Körperstärke unterstützte Tapferkeit« der

so beschriebenen Menschen ergebe: Da ihnen das Leben sonst nichts wert sei, würden sie auch ohne Rücksicht im Kampf sterben. Neben den kämpfenden Männern werden die Frauen der heimischen Bevölkerung exotisiert, als dem Mann gefügig und gleichzeitig als wild und gefährlich dargestellt (ebd.). Alles Menschlich-Geistige wird den Beschriebenen abgesprochen – sie finden nach Hegel rein in der Natur-Sphäre statt.

Waren die rassifizierte Frauen bei Hegel also auf gender-spezifische Weise Teil des Naturmensch-Bildes, das er vom afrikanischen Anderen zeichnete, stellten fehlende Denkfähigkeit und Irrationalität in der Geschichte auch mit Blick auf die *weiße* europäische Frau stets Punkte dar, die diese zum Natur-, nicht zum Geistmenschen machten. Im Gegensatz zu ihr hing der Mann dem rationalen Geist an. Selbst – oder besonders – in der wissenschaftlichen oder vermeintlich wissenschaftlichen Geschlechterforschung galt zu Zeiten unterschiedlichster Forschungsstände stets die Unterscheidung zwischen dem genuin Weiblichen als eher subjektiv und emotional und dem Männlichen als objektiv und rational; das Weibliche wurde dementsprechend als passiv und formbar betrachtet, das Männliche als aktiv gestaltend (vgl. Krall 2014: 23).

Wann immer zur Degradierung von Menschen das binäre Muster Geist vs. Körper genutzt wird, kommen verschiedene Motive zum Tragen, mit denen die Herabgewürdigten bzw. ihr Verhalten beschrieben werden. Im Einzelnen werden wir solche Beispiele in Kapitel 3.3. vorfinden. Jobst Paul (2019: 47ff) hat diese Motive in Kategorien zusammengefasst, die wohl besonders gut die vorzufindenden Bilder des rassifizierte Anderen widerspiegeln, teils aber auch auf Topoi mit Gender-Bezug anwendbar sind. Auf einige für die vorliegende Arbeit besonders fruchtbare dieser Kategorien möchte ich kurz eingehen.

In seinem ersten Motiv des »Feindes« zeichnet Paul den abgelehnten und abzulehnenden Anderen als »Körpermaschine«, die einzig auf die Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse ausgerichtet ist (Paul 2019: 47ff). Es ist das bekannte Motiv des unzivilisierten Wilden, der faul und ausschweifend ist und damit auch – im Gegensatz zum Geistmenschen – nicht fähig zu planen, oder plastischer: um Vorräte anzulegen. Da dieser Feind jedoch gleichzeitig als unersättlich gilt, bedient er sich an den Vorräten seines Gegners. Die Botschaft lautet: Was wir uns mühsam und tugendhaft geschaffen haben, nimmt er uns weg – weshalb wir uns und unser Erschaffenes schützen müssen (vgl. ebd.) Ergiebig ergänzt wird das »Feind-Motiv« durch das »Fress-Motiv«, welches darstellt, dass der Naturmensch auf der Suche nach Ressourcen auch vor Gewalt nicht zurückschreckt und in seiner Habgier dabei unersättlich ist (vgl.: 49ff).

Ein weiteres Motiv hebt die Gegenpole der hier beleuchteten Binarität besonders hervor, nämlich das Motiv der »Dummheit«. In ihm wird dem Anderen eine »Unfähigkeit zu rationalem Handeln« attestiert (ebd.: 49). Die geistigen Fähigkeiten werden ihm abgesprochen und auch jegliche Möglichkeit, daran aus eigener Kraft etwas zu ändern. Die Unfähigkeit zum Geist ist dem Körpermenschen von Natur aus eingeschrieben. Darin schwingt stets auch das koloniale Lehrerhafte mit, in dem der Andere als dummes, naives Kind der Anleitung des zivilisierten Geistmenschen bedürfe, um sein Leben zu meistern (vgl. Mbembe 2001: 33; Fanon 2016: 24). Diese beiden Motive, der »Feind« und der »Dumme«, greifen auch immer wieder ineinander und ergänzen sich. Der Naturmensch, der faul, unbändig, aber eben auch auf gewisse Weise unverschuldet dumm ist, entwickelt sich durch eben diese Eigenschaften zum Feind, indem er die Errungenschaften des Geistmenschen gefährdet.

Als ein weiteres Herabsetzungsmotiv nennt Paul das »Sex-Motiv« (Paul 2019: 51), wonach es der als Feind Definierte nicht nur auf die Vorräte des Geistmenschen abgesehen hat, sondern vor allem auch auf seine Frau. Dies deckt sich mit den Darstellungen aus Kapitel 2.2.2., die deutlich machten, welche Rolle das Bild der Frau in der Volkskonstruktion einnimmt. Entsprechend fänden sich Paul zufolge in Darstellungen des Anderen immer wieder »Geschichten des Auflauerns, Vergewaltigens und Tötens« (ebd.: 51f). Das in der vorliegenden Arbeit behandelte Narrativ der unkontrollierten, bedrohlichen Fortpflanzung wertet Paul als einflussreichste Variante dieses »Sex-Motivs« (vgl. ebd.: 52). Ein Bild zügelloser bzw. zu kontrollierender Sexualität findet sich in nationalistischen Narrativen oft ähnlich bezogen auf den rassifizierte Anderen wie auch auf die Frau im Volk (vgl. Mosse 1987: 111ff; 170ff).

Ein Exempel, welches all diese Motive beinahe lehrbuchmäßig umfasst, liefert der englische Faktoreibeamte John Barbot, wenn er 1670 schreibt:

»Die Schwarzen sind im allgemeinen äußerst sinnlich [...], unverschämt, lügnerisch [...], gefräßig und zügellos in ihren Reden; sie fluchen, leben maßlos und verschwenderisch, trinken Schnaps, als ob es sich um Wasser handle; in ihren Abmachungen mit den Europäern wie untereinander sind sie nicht vertrauenswürdig und gehen soweit, sich bei Gelegenheit gegenseitig als Sklaven zu verkaufen [...].« (Barbot, zitiert nach Bitterli 1982: 371)

Die Unterscheidung zwischen Menschen in Geist- und Naturwesen wird mit diesen Motiven stets zu einem Vorgang der Herabsetzung. Dabei spielt jedoch entsprechend dieser Dichotomie nie nur die Position des Herabgesetzten eine Rolle, sondern gerade auch die Position des Herabsetzenden:

»Wer andere total herabsetzt, tut dies immer auch, um sich selbst auf einem hohen Sockel zu positionieren. Herabsetzung besteht also immer aus zwei Teilen, aus der Behauptung, selbst absolut perfekt, absolut gut zu sein, und aus der Behauptung, andere seien absolut defekt, absolut schlecht.« (Paul 2019: 31)

3. Der ›große Austausch‹ in neurechten Medien

Im folgenden Kapitel sollen die Inhalte des extrem rechten Diskurses rund um den ›großen Austausch‹ anhand von Textbeispielen illustriert werden. Als Diskursebene wurden Online-Medien – präziser: zwei extrem rechte Online-Zeitschriften – ausgewählt. Bevor die beiden Medien vorgestellt und anschließend die entsprechenden Inhalte aufgeführt werden, gehe ich jedoch zunächst auf die angewandte Methodik der Kritischen Diskursanalyse ein.

3.1. Die Kritische Diskursanalyse

Als Instrument zur Bearbeitung des empirischen Materials orientiere ich mich an der Kritischen Diskursanalyse nach Siegfried Jäger (KDA). Bei der in den 1980er Jahren am Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung von Siegfried Jäger und seinen Mitarbeiter:innen ausgearbeiteten und seither kontinuierlich weiterentwickelten KDA handelt es sich um einen der bedeutendsten Ansätze der Diskursforschung im deutschsprachigen Raum (vgl. Jäger 2015; Keller 2011: 252ff). Besonders in der Erforschung von Migrationsdiskursen und Rechtsextremismus hat sich die KDA mehrfach hervorgetan, als anwendbar und gewinnbringend erwiesen (vgl. z.B. Jäger 1999; Jäger/Wamper 2017; Kellershohn/Häusler 2018; Kellershohn/Kastrup 2016).

Jäger zufolge kann die KDA auch als »angewandte Diskurstheorie« beschrieben werden, da sie in ihrer Vorgehensweise und ihren Grundannahmen dicht gekoppelt ist an ein theoretisches Gerüst in Form der Foucaultschen Diskurstheorie (Jäger 2015: 8). Gleichzeitig – auch aufgrund der Natur der Arbeiten Foucaults – versteht sich die KDA als offenes Konzept oder auch als »Werkzeugkiste«, die bestimmte Vorgehensweisen und Instrumente bietet, jedoch darauf besteht, keine fixe Schablone für jede erdenkliche Diskursuntersuchung bieten zu können bzw. zu wollen (vgl. ebd.).

Die KDA ist nicht mit einer rein sprachlichen Analyse zu verwechseln. Ihr Verständnis von Diskurs und Wissen, auf das ich gleich zu sprechen kommen