

# Rassismus *en route*

## Eine afrikanische Perspektive<sup>1</sup>



## Tinyiko Maluleke<sup>2</sup>

In Accra, Ghana, kam im Dezember 1977 eine Gruppe von Theologen und Theologinnen aus ganz Afrika und der afrikanischen Diaspora zu einer panafrikanischen Theologiekonferenz zusammen. Die Beiträge wurden später unter dem Titel *African Theology en Route* veröffentlicht.<sup>3</sup> Die Vorstellung der Mobilität von Ideen, in diesem Fall der afrikanischen Theologie, die sich im Titel des Buches widerspiegelt, ist suggestiv. Von diesem Titel inspiriert, habe ich mich entschieden, Rassismus als ein mobiles Bündel von Ideen und Praktiken – Rassismus *en route* – zu verstehen, das sich über Zeit, Raum und mentale Grenzen hinweg bewegt. Rassismus ist in Afrika mindestens seit 1484 aktiv unterwegs, als der portugiesische Forscher Diogo Cão versuchte, eine Route nach Indien um den südlichsten Zipfel Afrikas herum zu finden, was ihm nicht gelang.

Die Metapher der Mobilität weist darauf hin, dass Rassismus überlebt, weil er widerstandsfähig ist; und er ist widerstandsfähig, weil er sich entsprechend anpasst, adaptiert und verändert. Er spricht nicht immer in seinem eigenen Namen. Er flüchtet sich oft in Euphemismen, die ihn auch durch das Phänomen tarnen sollen, das Robin DiAngelo als “white fragility”<sup>4</sup> („weiße

<sup>1</sup> Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde bei einer Rassismus-Konsultation im September 2019 in Tokio, Japan, vorgetragen, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Japanischen Kirchenrat organisiert wurde. Im englischen Original: *Tinyiko Maluleke: Racism en route. An African Perspective*; in: *Ecumenical Review* 72 (2020), 19–36.

<sup>2</sup> *Tinyiko Maluleke* ist Professor für Theologie und Senior Research Fellow und stellvertretender Direktor des Centre for the Advancement of Scholarship der Universität von Pretoria.

<sup>3</sup> *Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres* (eds.): *African Theology en Route*, Maryknoll/N.Y. 1979.

<sup>4</sup> *Robin DiAngelo: White Fragility*, Boston, MA 2018.

Fragilität“) bezeichnet, nämlich die vielen Formen, in denen Weiße sich weigern und es vermeiden, über weißen Rassismus und ihre eigene Verwicklung in ihn zu sprechen. Eine solche Tarnsprache, die bewusst oder unbewusst eingesetzt wird, um die Bezeichnung Rassismus zu vermeiden, umfasst Begriffe wie Vielfalt, Inklusivität, Nicht-Rassismus, Meritokratie und sogar Geschlechtergerechtigkeit. Heutzutage ist Rassismus selten allein unterwegs. Er verbirgt sich hinter seinen oft etwas „edleren“ Mitreisenden – u. a. Stammesdenken, Fremdenfeindlichkeit und Ethnozentrismus. Aber der Rassismus lauert immer noch knapp unter der Oberfläche.

### *Rasse im Afrikabild der Entdecker, Seefahrer und Eroberer*

„Seit der Zeit der Pharaonen ist Afrika wegen seiner Reichtümer Gegenstand der Begierde.“<sup>5</sup> So beginnt Martin Merediths 745-seitiges Buch über *The Fortunes of Africa*. Diese Einschätzung wirft nicht nur ein Licht auf die Ideologien, die die frühesten Beziehungen zwischen Europa und Afrika geprägt haben, sondern auch auf die mögliche Verbindung zwischen Rassismus, Ausbeutung und Handel.

Einige der frühesten „Eroberer“, „Seefahrer“ und „Entdecker“ Afrikas – wie sie sich selbst zu nennen pflegten – waren die Karthager. Sie gründeten einen Stadtstaat in Karthago, dessen Imperium bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. über mehrere Jahrhunderte hinweg herrschte. Ihr Hauptinteresse galt dem Handel entlang der afrikanischen Nord- und Westküste. Herodot, bekannt als der erste Historiker der Welt, berichtete von einigen ihrer Begegnungen mit einer „Rasse von Menschen, die in einem Teil Libyens jenseits der Säulen des Herkules leben“.<sup>6</sup> Bei Reisen „in Ägypten um 450 v. Chr. (...) war [Herodot] von den vielen einheimischen Besonderheiten Ägyptens beeindruckt, von seinem Klima über seine Bräuche bis hin zu den Arbeiten am Nil“, wobei er meinte, dass die Ägypter dabei „entgegen gesetzt zu den gewöhnlichen Praktiken der Menschheit zu handeln scheinen“.<sup>7</sup> Nichtsdestotrotz hat Herodot über die Eigenheiten der afrikanischen Zivilisationen in der Antike mehr aufgezeichnet als jeder andere Historiker.<sup>8</sup> Als Karthago später von Rom erobert wurde, wurde es in *Provincia Africa* umbenannt.

<sup>5</sup> *Martin Meredith: The Fortunes of Africa. A 5000-Year History of Wealth, Greed and Endeavour*, Johannesburg 2014.

<sup>6</sup> Ebd., 26.

<sup>7</sup> Ebd., 31.

<sup>8</sup> *John Koskey Chang'ach: The Contributions of Herodotus to African History*; in: *Global Journal of Human Social Sciences* 14 (2014), H. 5, 58–64.

Zunächst übernahmen Alexander der Große, die ptolemäische Dynastie Mazedoniens und später die Römer die Kontrolle über einen Großteil Nordafrikas. Dabei führten die Römer das Christentum als organisierte Religion in Nordafrika ein. Mit der Zeit sollte Afrika seine eigenen christlichen Märtyrer hervorbringen, wie zum Beispiel Vibia Perpetua.

Im siebten Jahrhundert drangen die Araber in Afrika ein. Innerhalb eines Jahrhunderts veränderte sich die kulturelle und religiöse Landschaft Nordafrikas. Die Araber verdrängten das Christentum fast vollständig aus dem nördlichen und nubischen Afrika und ersetzten es durch den Islam. Und wie die christlichen Herrscher vor ihnen brachten sie ein dauerhaftes kulturelles Erbe nach Nordafrika. Im Blick auf das traditionelle, islamische und westliche Kulturerbe Afrikas hat Ali Mazrui von Afrikas dreifachem Erbe gesprochen.<sup>9</sup> Auf welche Weise ist das traditionelle Erbe Afrikas dem arabischen und westlichen Kulturerbe unterworfen oder mit ihm verbunden worden, um Afrika zur Heimat der schlimmsten Formen des Rassismus in der Welt zu machen?

### *Die Wurzeln des weißen Rassismus in Afrika: Die ersten Jahrhunderte*

Stellen wir uns den Rassismus als teilnehmenden Beobachter bei den ersten Kontakten zwischen den Bewohnern von Karthago und den Menschen in Nordafrika vor. Stellen wir uns den Rassismus vor, wie er geifert, während er den Afrikanern und Europäern beim Handel mit Gold und Diamanten am Ufer des Mittelmeers zuschaut. Laut Herodot waren die Einheimischen tagsüber nirgendwo zu sehen. Aber im Mondlicht kamen die Händler und legten ihre Waren nieder, und die Einheimischen tauchten aus den Büschen des Umlandes auf, um im Austausch dafür Stapel von Edelsteinen niederzulegen. Dann würden sie bis zur nächsten Zusammenkunft in der Nacht verschwinden. War es der Wunsch, mehr für weniger zu bekommen, welcher Gefühle von Diskriminierung und Rassismus auslöste? Und wie lange dauerte es, bis die Eindringlinge entdeckten, dass die Eingeborenen selbst das wertvollste Gut darstellen konnten – nämlich als Sklaven?

Seltsamerweise wurden innerhalb weniger Jahrhunderte, nachdem die Römer und Christen Nordafrika unterworfen hatten, „in Teilen Europas die Schwarzafrikaner fast zu mythologischen Figuren. Man stellte sich Afrika als ein Land vor, das von monströsen Kreaturen bewohnt wird. (...) Aber

<sup>9</sup> *Ali Mazrui: The Africans. A Triple Heritage*, New York 1986.

es bot auch Reichtum und reiche Handelsbeziehungen“<sup>10</sup>. Während in früheren Zeiten die Reiche von Griechenland, Karthago und Rom regelmäßigen Kontakt zu afrikanischen Königreichen und Zivilisationen hatten, schienen die Europäer im 15. Jahrhundert nur noch sehr wenig über Afrika und die Afrikaner zu wissen. Oder war dies eine vorsätzliche Amnesie und eine fabrizierte Ignoranz?

### *Die Ankunft der Portugiesen*

Seit etwa 1415 trieben mehrere portugiesische Monarchen Handel mit verschiedenen afrikanischen Königreichen. Als sich Diogo Cão, Bartolomeu Dias und später Vasco da Gama auf die historischen Erkundungsreisen begaben, die sie in verschiedene Teile Afrikas führte, hatte Portugal bereits seit mindestens 70 Jahren Handel mit afrikanischen Königreichen betrieben, einschließlich des Sklavenhandels.

#### *a) Die Expedition von Diogo Cão*

1484 unternahm der portugiesische Forschungsreisende Diogo Cão einen Versuch, einen Seeweg nach Indien und China zu finden. Cão kam zwar nicht nach Indien, aber es gelang ihm, mit den Afrikanern auf dem Weg dorthin Kontakte zu knüpfen. Er „entdeckte“ den Fluss Kongo und bekam einen Einblick in den berühmten Reichtum und die natürliche Schönheit des Kontinents, die in Portugal seit einiger Zeit zur Legende geworden waren. Cão „entdeckte“ auch das Land, das wir heute als Namibia kennen, wo er einen Padrão – eine Steinsäule mit dem portugiesischen Wappen – aufstellte. Damit erhoben Cão und seine Männer Anspruch auf die Wüste Namib und ganz Namibia als portugiesisches Gebiet. Aber es war ein Pyrrhussieg, denn „den Portugiesen gelang es nie, die Wüste in Besitz zu nehmen oder ihre schwer fassbaren Bewohner aufzuspüren“<sup>11</sup>. Doch 400 Jahre später trafen die mörderischen Gesandten des deutschen Kaiserreiches in Namibia ein, um zu beenden, was die Portugiesen begonnen hatten. Dabei experimentierten sie auch mit Völkermord,<sup>12</sup> wobei sie die Nama und die Herero fast ausrotteten – ein Experiment, das 45 Jahre spä-

<sup>10</sup> David Olusoga/Casper W. Erichsen: *The Kaiser's Holocaust. Germany's Forgotten Genocide*, London 2010.

<sup>11</sup> Ebd., 17.

<sup>12</sup> Ebd.

*b) Die Expedition von Bartolemeu Dias*

Drei Jahre nach dem Versuch von Cão setzten im August 1487 in Porto de Lisboa zwei Fährschiffe, die *São Cristóvão* und die *São Pantaleão*, die Segel in Richtung Afrika. Die Reise war von König João II. von Portugal selbst in Auftrag gegeben worden. Wie sein Vorgänger hegte König João den brennenden Ehrgeiz, Portugal als Pionier bis an die Enden der Welt zu schicken, um das portugiesische Territorium zu erweitern, seinen Einfluss zu vergrößern, seine Handelsmöglichkeiten zu maximieren und es so an die Spitze der europäischen Nationen zu bringen. Wie bei der gescheiterten Cão-Expedition ging es darum, eine sichere und alternative Route zu schaffen, die den Atlantik und den Indischen Ozean verbindet, ohne die damals überfüllten und hart umkämpften Mittelmeerrouten zu befahren. Dementsprechend ernannte der König Bartolemeu Dias, einen der höchstdekorierten Edelmänner des Königshofes, zum Leiter der Expedition.

War Rassismus ein unsichtbares Mitglied der Reisegruppe? Hat die Mission Rassismus inspiriert oder erforderte sie notwendigerweise Rassismus? Konnten solche expansionistischen Ambitionen – zu denen die Entdeckung „jungfräulicher“ Länder, kommerzieller Nutzen, die Schaffung von Wohlstand und die Entdeckung neuer Märkte gehörten – verfolgt werden, ohne die Notwendigkeit, die Völker, die mindestens 70 Jahre lang als Sklaven ge- und verkauft wurden, herabzusetzen, zu infantilisieren und zu verteuflern?

Als König João Kapitän Bartolemeu Dias verabschiedete, muss er ihm zugeflüstert haben, dass er bei der Durchführung der Hauptmission der Reise, wenn es die Zeit zuließe, das Land in Afrika aufsuchen solle, das von einem christlichen afrikanischen Priesterkönig regiert werde, der offenbar ein Nachfahre der Heiligen Drei Könige und als der Priesterkönig Johannes bekannt sei.<sup>13</sup> Der Legende nach stand der Priesterkönig im Kampf mit feindlichen heidnischen und muslimischen Völkern. Den Priesterkönig Johannes hat es wohl nie gegeben, vielmehr war er ein Hirngespinnst in der europäischen Vorstellung von Afrika. Aber sein Land galt als wohlhabend und schön. Und von allen Reichtümern, die in Afrika zu finden waren, waren die Sklaven damals vielleicht am wertvollsten.

<sup>13</sup> *Meredith*, *Fortunes of Africa*, 101.

Obwohl Bartolemeu Dias und seine Besatzung auf der Reise von 1487 nicht in Asien ankamen, war das, was sie erreichten, von großer Bedeutung. Es gelang ihnen, die Spitze des afrikanischen Kontinents zu umsegeln. Sie machten auch Halt in São Gorge de Mina, das spätere Elmina, einer 1482 gegründeten portugiesischen Festung und Handelsstation, die sich an der Mündung des Flusses Benya in den Atlantik befindet, in einem Land, das später Goldküste genannt wurde. Zu dieser Zeit hatte Elmina bereits seinen schändlichen Rang als eine bedeutende Sklavenhalterfestung erworben.

### c) Die Expedition von Vasco da Gama

Am 8. Juli 1497 verließ Dom Vasco da Gama Porto de Lisboa mit einer Flotte von drei Schiffen, der *São Gabriel*, der *São Raphael* und der *Berrio*, die mehr als 150 Passagiere beförderten.<sup>14</sup> Sie machten unterwegs Halt an der kenianischen Küste (Malindi und Mombasa), in Mossel Bay und vom 2. bis 29. März 1498 in Mosambik. Obwohl die Einheimischen zunächst freundlich gesinnt waren, wurden sie bald misstrauisch und feindselig, so dass da Gama und sein Gefolge in Mosambik, wo sie fast einen Monat blieben, die Flucht ergreifen mussten. Am 20. Mai 1498 traf da Gamas Flotte in Kappadu in der Nähe von Calicut, Indien, ein. Man feierte diese Expedition als bahnbrechendes Ereignis der Seeschifffahrt.

Innerhalb eines Jahrhunderts wurde ein Teil des Kongo, der ursprünglich von Diogo Cão entdeckt worden war, christianisiert und man rühmte sich sogar eines getauften christlichen Häuptlings, nämlich des Nzinga a Nkuwu.<sup>15</sup> Von Zeit zu Zeit schrieb dieser an seinen Amtskollegen, João II. von Portugal, von christlichem König zu christlichem König, und beschwerte sich über die Plünderungen, Entführungen und Morde portugiesischer Siedler im Kongo. Der kongolesische König beschuldigte die Portugiesen sogar, durch ihr Verhalten Christus erneut zu kreuzigen. Hat die Tatsache, dass der König ein Christ war, ihm und seinem Volk Schutz vor der Brutalität der Kolonisatoren geboten? Keineswegs. Seine Bitten stießen auf taube Ohren. Nicht nur ging die Christianisierung im Kongo mit Sklaverei und Plünderung einher, sondern auch mit den Gräueltaten völkermörderischen Ausmaßes an der Wende zum 20. Jahrhundert.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> David Northrup: Vasco da Gama and Africa. An Era of Mutual Discovery, 1497–1800; in: Journal of World History 9 (1998), H. 2, 189–211.

<sup>15</sup> Meredith, Fortunes of Africa, 101.

<sup>16</sup> Adam Hochschild: King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa, London 2012.

Die Christianisierung Afrikas lässt sich historisch nicht von seiner Kolonialisierung loslösen. Selbst in den ersten sieben Jahrhunderten, in denen koloniale Beweggründe weniger stark ausgeprägt waren, fehlte es bei den Karthagern, den Griechen und den Römern nicht ganz an einer europäischen Überlegenheitshaltung. Es ist daher nicht möglich, den weißen Rassismus in Afrika unabhängig von Kolonialismus und christlicher Mission in Afrika zu diskutieren oder zu verstehen. Auch wären wir nicht in der Lage, seine hartnäckige Widerstandsfähigkeit auf dem afrikanischen Kontinent zu verstehen, ohne seine Einbettung in Religion, Handel, koloniale Wirtschaft, Kultur und das Bildungssystem zu berücksichtigen.<sup>17</sup> Der abwertendste Begriff, den weiße Rassisten lange Zeit gegen schwarze Südafrikaner verwendet haben, nämlich *Kafir*, ist auch das muslimische Wort für Nichtgläubige. Lange Zeit neigten weiße Siedler in Afrika dazu, sich entweder aufgrund ihrer „Zivilisation“ oder aufgrund ihrer Religion als überlegen zu betrachten. Dazu bedurfte es jedoch intensiver Anstrengungen, um mit Theorien einer Hierarchie der menschlichen Spezies, einer Hierarchie der Religionen, an deren Ende afrikanische Religionen standen, sowie mit Theorien über die „Bürde des weißen Mannes“ die nötigen Rechtfertigungen zu liefern. Wie das Patriarchat erfordert auch der weiße Rassismus als System nicht die physische Präsenz weißer Rassisten, um zu herrschen.

### *Die Bürde des weißen Mannes*

Vierhundert Jahre nachdem Vasco da Gama einen neuen Seeweg eröffnet hatte, der Europa mit Asien und den Indischen Ozean mit dem Atlantik verband, veröffentlichte der 20-jährige englische Dichter Rudyard Kipling sein Gedicht *The White Man's Burden. The United States and the Philippine Islands*. Das Gedicht beginnt mit den Worten:

Ergreift die Bürde des Weißen Mannes –  
schickt die Besten aus, die ihr erzieht –  
Bannt eure Söhne ins Exil  
den Bedürfnissen eurer Gefangenen zu dienen;

<sup>17</sup> *Tinyiko Maluleke: Africa's Opium Is the Religion of Others*; in: Mail and Guardian, 2 April 2015, <https://mg.co.za/article/2015-04-01-africas-opium-is-the-religion-of-others> (aufgerufen am 11.04.2020).

in schwerem Geschirre aufzuwarten  
 verschreckten wilden Leuten –  
 euren neugefangenen verdrossenen Völkern,  
 halb Teufel und halb Kind.<sup>18</sup>

Ursprünglich sollte dieses Gedicht den amerikanischen Imperialismus auf den Philippinen unterstützen, aber man kann es durchaus auch als eine Charta des Kolonialismus lesen. Das Gedicht stellt die expliziteste Rechtfertigung und Argumentation für den Kolonialismus dar. Obwohl die vorgebrachte Logik mit früheren Rechtfertigungen für die Sklaverei vergleichbar ist, ist Kiplings „Argumentation“ viel glatter, klüger und hinterhältiger. Schon die Idee des Kolonialismus und des Imperialismus als „Bürde“ und als eine Form des „Dienstes“ war hinterlistig. Das Gedicht entstand auf dem Höhepunkt der britischen Ära des Imperialismus, die von etwa 1815 bis 1914 dauerte. Hinter den absichtlich irreführenden Begriffen des Dienstes, des angeblich selbst auferlegten Exils und Heldentums steht die Bösartigkeit des nackten Rassismus. Die Menschen, denen „gedient“ werden soll, sind undankbar, faul, heidnisch, „wild“, „gefangen“, „halb Teufel“, „halb Kind“. Sie müssen vor sich selbst gerettet werden! Selbst dann, sagt Kipling, werden sie den weißen Mann beschuldigen und sagen: „Warum hat er uns aus der Knechtschaft, unserer geliebten ägyptischen Nacht, befreit?“

In seiner geschickten Rechtfertigung von Kolonialismus und Eroberung erfasst Kipling den europäischen Rassismus in seiner raffiniertesten, in seiner evangelischsten Form. Die Logik und die dünn verhüllte Arroganz Kiplings war auch die Logik und die dünn verhüllte Arroganz der Missionarsära. Während Kipling von der „Bürde des weißen Mannes“ sprach, sprachen die Missionare von ihrer moralischen Pflicht, das Evangelium zu verbreiten. Letztere schlossen sich auch den Abolitionisten an, indem sie schließlich die Auffassung vertraten, dass Schwarze göttliche Seelen besäßen und daher geeignet seien, als Menschen bezeichnet zu werden.

Hinter den „guten Absichten“ von Kipling lag eine jahrhundertelange Geschichte der Sklaverei. Noch näher am Datum der Veröffentlichung von Kiplings Gedicht lagen die Abschaffung der Sklaverei in Großbritannien und die Berliner Konferenz von 1883–1884, auf der der Kolonialismus festgeschrieben wurde und die europäischen Mächte Afrika zerstückelten und unter sich aufteilten. Kurz nach dem Erscheinen von Kiplings Gedicht

<sup>18</sup> Modern History Sourcebook: *Rudyard Kipling: The White Man's Burden*, 1899, Fordham University, <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/Kipling.asp> (aufgerufen am 11.04.2020). Deutsche Übersetzung zitiert nach: *Rudyard Kipling: Die Ballade von Ost und West*. Ausgewählte Gedichte, übers. v. Gisbert Haefs, Zürich 1992.

veröffentlichte Joseph Conrad im Jahr 1902 seine Erzählung „Heart of Darkness“. Während Kipling die Invasoren, Eroberer und Missionare durch seine Vorstellung von der Bürde des weißen Mannes beflügelte, lieferte Conrad von Afrika und den Afrikanern ein solches Bild der Primitivität, dass Kiplings Gedicht plausibel klang. Der fiktionale Erzähler und Hauptakteur der Erzählung von Joseph Conrad beschreibt die Afrikaner, die am Ufer des Kongo zu sehen sind, folgendermaßen:

„Wir sind es gewohnt, auf die gefesselte Gestalt eines besiegten Ungeheuers zu blicken; doch hier – hier blickte man auf ein Ding, das ungeheuer und in Freiheit war. Es war unirdisch, und die Menschen waren ... Nein, sie waren nicht unmenschlich. Wisst ihr, das war das schlimmste – dieser Verdacht, sie seien unmenschlich. Er drängte sich einem langsam auf. Sie heulten und hüpfen und drehten sich um sich selbst und schnitten fürchterliche Grimassen; doch was einen schaudern ließ, das war gerade der Gedanke an ihre Menschlichkeit – unserer gleich –, der Gedanke an unsere entfernte Verwandtschaft mit diesem wilden und leidenschaftlichen Aufruhr. Häßlich.“<sup>19</sup>

Währenddessen wurde in Deutschland die Gründung von Kolonien und deren Besetzung durch deutsche Siedler als notwendig für die Erneuerung des wahren Germanentums angesehen. In diesem Sinne sollten die deutschen Kolonien „die Brutstätten“<sup>20</sup> des wahren Deutschtums, des „völkischen Geistes“, werden. Die Kolonien sollten dazu beitragen, wieder ein inniges Band zwischen Deutschen und dem Grund und Boden zu knüpfen – ein wahres Kennzeichen des Deutschtums. Sie sollten auch Rohstoffe, neue Exportmärkte und zusätzliches militärisches Personal in Kriegszeiten zur Verfügung stellen und echte Deutsche von den korrumpierenden Kräften der Industrialisierung und der Moderne bewahren. Diese Begründungen sowohl für den Kolonialismus als auch für die Förderung kolonialer Siedlungen waren wahrscheinlich näher an der Wahrheit als Kiplings Äußerungen über die „Bürde des weißen Mannes“. Insofern die Kolonie auch als Bollwerk und Nährboden im Kampf gegen die Unreinheit der Moderne und die Unannehmlichkeiten der Wissenschaft gesehen wurde, war der Kolonialismus eindeutig auch eine verzweifelte Suche nach einer unberührten, immer mehr entgleitenden Welt. Zum Teil ging es dabei vor allem um die „Rehumanisierung“ der Europäer und die Erweiterung ihres Einflussbereichs. Aber zu welchem Preis und auf wessen Kosten? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir über Rassismus sprechen.

<sup>19</sup> *Joseph Conrad: Heart of Darkness*, London 2007, 44. Deutsche Übersetzung zitiert nach: *Joseph Conrad: Herz der Finsternis*, Frankfurt am Main 1985, 66.

<sup>20</sup> *Olusoga/Ericksen, Kaiser's Holocaust*, 88.

Eine besonders virulente Form des kolonialen Rassismus stellte der Sozialdarwinismus dar, der bereits in Kiplings Gedicht anklingt. Kern dieser Theorie ist, dass, ohne die verheerenden Auswirkungen von Völkermord und kolonialer Enteignung auf afrikanische Menschen und andere „minderwertige Völker“ zu leugnen, „die innere kulturelle Schwäche der einheimischen Völker Afrikas, Amerikas und Asiens diese vielleicht passiv und daher unfähig machte, dem europäischen Angriff zu widerstehen“<sup>21</sup>. Im Sinne dieser Logik waren die Afrikaner\*innen einfach zu minderwertig, zu untauglich und zu schwach, um der Kraft der fähigsten Völker Europas zu widerstehen. Ihre Ausrottung und ihre Enteignung waren daher Teil eines natürlichen Prozesses und entsprachen so Darwins Vorstellung vom „Überleben des Stärkeren“. 1903 rechtfertigte der deutsche Beauftragte für Siedlungswesen in Namibia, Dr. Paul Rohrbach, ein glühender Sozialdarwinist, die Kolonisierung der Afrikaner mit folgenden Worten:

„Es trifft weder in Bezug auf Völker noch auf den Einzelnen zu, dass Menschen, die nicht schöpferisch sind, einen Anspruch auf Daseinserhaltung haben. Keine falsche Philanthropie oder Rassentheorie kann einsichtigen Menschen weismachen, dass die Erhaltung eines Stammes von nomadisierenden südafrikanischen Kaffern ... wichtiger für die Zukunft der Menschheit ist als die Expansion der großen europäischen Nationen oder der weißen Rasse insgesamt.“<sup>22</sup>

Aber was geschieht, wenn die Afrikaner nicht so leicht kapitulieren und deshalb nicht die vermeintlichen Schwächen aufweisen, die sie unfähig machen sollten, europäischen Angriffen zu widerstehen? Was geschieht, wenn sie den Angriffen der angeblich überlegenen Macht der europäischen Mächte standhalten? Völkermord, Vernichtung, Massaker – das ist es, was mit den „sturen“ Nama und Herero von Namibia geschah, die es wagten, den deutschen Kolonialisten die Stirn zu bieten; und die Deutschen haben sie fast vom Angesicht der Erde getilgt.

Auf ähnliche Weise ging König Leopold von Belgien mit den Kongolese um, als sie es wagten, sich zwischen ihn und die Reichtümer des Landes zu stellen, das er als ein Stück des „magnifique gâteau africain“ bezeichnete – des herrlichen afrikanischen Kuchens.<sup>23</sup>

Ich wünschte, man könnte sagen, dass der Sozialdarwinismus der Vergangenheit angehört. Aber wir können dessen nicht zu sicher sein. Im November 2009 hielt der Nobelpreisträger Wole Soyinka in Bayreuth einen Vortrag, in dem er darauf hinwies, dass „sowohl der Islam als auch das Christentum sich nicht nur physischer Gräueltaten auf afrikanischem Bo-

<sup>21</sup> Ebd., 110.

<sup>22</sup> Ebd., 112.

<sup>23</sup> *Meredith*, *Fortunes of Africa*.

den, einschließlich der Versklavung der Ureinwohner, schuldig gemacht haben, sondern auch eines systematischen Angriffs auf die afrikanische Spiritualität in ihrem Kampf um die religiöse Hegemonie<sup>24</sup>. Danach wurde er von einem jungen weißen Mann angegangen, dessen Gedankengut 2009 genau wie das von Paul Rohrbach im Jahr 1903 klang: „Afrikaner, das müssen Sie zugeben, sind von Natur aus minderwertig. So muss es sein, sonst hätten euch andere Völker nicht jahrhundertlang versklavt. Eure Sklavhalter sahen euch so, wie ihr wart, also könnt ihr ihnen keinen Vorwurf machen.“<sup>25</sup> Wenn auch solch ein unverhohlener Sozialdarwinismus im Rohrbach'schen Sinne mit Blick auf die afrikanischen Menschen nicht mehr so weit verbreitet ist, bleiben doch Reste davon in Bezug auf afrikanische Kulturen, Weltanschauungen, Sprachen und Lebensweisen bestehen. Der Glaube an den Sozialdarwinismus wird meist unausgesprochen und oft unbewusst vertreten.

Die gleiche sozialdarwinistische Begründung wird oft für das Aussterben vieler afrikanischer Sprachen angeführt. Es heißt, sie würden verschwinden, weil sie keine Sprachen für Wissenschaft und Technik seien und sein könnten, weil sie zu schwach seien, um der Macht der Sprachen von Wissenschaft und Technik zu widerstehen. In ähnlicher Weise wird argumentiert, dass der Grund für das Aussterben vieler indigener Wissensformen, Lebensweisen und Weltanschauungen darin liegt, dass sie zu primitiv, zu unwissenschaftlich und zu rückständig sind, um der postkolonialen und postgläubigen Ära zu widerstehen. Der Sozialdarwinismus ist tot! Lang lebe der soziale Darwinismus!

### *Rassismus als Kolonisierung des Geistes und der Seele*

„In den Kolonien war die Wahrheit nackt, aber die Bürger des Mutterlandes zogen es vor, wenn sie bekleidet war (...). Die europäische Elite bemühte sich, eine einheimische Elite hervorzubringen. Sie suchten sich vielversprechende Jugendliche aus; sie brandmarkten sie, wie mit glühendem Eisen, mit den Prinzipien der westlichen Kultur; sie stopften ihre Münder voll mit hochklingenden Phrasen, großen klebrigen Worten, die an den Zähnen klebten. Nach einem kurzen Aufenthalt im Mutterland wurden sie weiß gewaschen nach Hause geschickt. Diese wandelnden Lügen hatten ihren Brüdern nichts mehr zu sagen, sie waren nur noch ein Echo.“<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Wole Soyinka: *Of Africa*, New Haven 2012.

<sup>25</sup> Ebd., xii.

<sup>26</sup> Jean-Paul Sartre: Introduction; in: *Frantz Fanon: The Wretched of the Earth*, London 1961, 7. (deutsche Übers.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1966, zahlreiche Auflagen und Ausgaben.)

Auch wenn die Kolonisierung durch den Verweis auf ihre physischen Auswirkungen erklärt werden kann, so war sie vielleicht doch am tödlichsten in ihren Auswirkungen auf den Geist, die Psyche und die Seele der Kolonisierten. Diesen Themen widmete Frantz Fanon mindestens zwei Bücher, die Anfang der 1960er Jahre veröffentlicht wurden.<sup>27</sup> Andere Denker wie Steve Biko<sup>28</sup>, Okot p'Bitek<sup>29</sup> und Ngugi Wa Thiong'o<sup>30</sup> beschäftigten sich ebenfalls mit den Auswirkungen des Rassismus auf die afrikanische Psyche. Für Biko war die psychologische Emanzipation unabdingbar, damit überhaupt eine Emanzipation stattfinden konnte. In seinen berühmten Gedichten „Lawinos Lied“ und „Ocols Lied“ schuf Okot p'Bitek einen Ehemann (Ocol) und eine Ehefrau (Lawino), um einen weißgewaschenen elitären Afrikaner mit einer authentischen Afrikanerin zu vergleichen und ihr gegenüberzustellen. Die Ehefrau ist immer noch von der afrikanischen Menschlichkeit durchdrungen, während der Ehemann Teil einer gebildeten Elite ist. Ngugi Wa Thiong'o seinerseits argumentiert nachdrücklich, dass wir uns nicht von der intellektuellen Kolonialisierung befreien können, solange wir die Sprache der Kolonisatoren bevorzugen und verwenden. Aber die Kolonisierung des Geistes ist tiefer und komplexer. Sie kann nicht von der Brutalität des Kolonialismus getrennt werden, sondern ist eng damit verwoben. Beim Rassismus geht es um Beleidigung, beleidigende Worte und Gesten, aber es geht nicht nur um die Beleidigung durch Worte,<sup>31</sup> sondern um die Kombination von Beleidigung, Gewalt und Entmenschlichung:

„Es wird der Befehl gegeben, die Einwohner des annektierten Landes auf das Niveau höherer Affen zu reduzieren, um die Behandlung der Siedler als Lasttiere zu rechtfertigen. Die Gewalt in den Kolonien zielt nicht nur darauf ab, diese versklavten Menschen auf Distanz zu halten, sondern versucht, sie zu entmenschlichen. Es wird alles getan, um ihre Traditionen auszulöschen, ihre durch unsere Sprache zu ersetzen und ihre Kultur zu zerstören, ohne ihnen unsere zu geben. Schiere körperliche Ermüdung wird sie betäuben. Wenn sie, halb verhungert und krank, dann noch einen Geist haben, wird die Angst die Aufgabe zu Ende bringen.“<sup>32</sup>

In diesem Sinne argumentierte Sartre, dass die Einheimischen absichtlich und dauerhaft in eine „neurotische Situation“ gedrängt würden.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Siehe *Steve Biko: I Write What I Like*, London 1987.

<sup>29</sup> Siehe *Okot p'Bitek: Song of Lawino and Song of Ocol*, London 1984.

<sup>30</sup> Siehe *Ngugi wa Thiong'o: Decolonising the Mind*, London 1993; *ders.: Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*, London 2008.

<sup>31</sup> *Tinyiko Maluleke: Racism Is So Much More Than Words*; in: *Mail and Guardian*, 15. Januar 2016, <https://mg.co.za/article/2016-01-14-racism-is-so-much-more-than-words> (aufgerufen am 11. April 2020).

<sup>32</sup> *Sartre*, Introduction, 13.

Für Desmond Tutu und Martin Luther King ist das Schmerzlichste am Rassismus, dass er die Kinder Gottes daran zweifeln lässt, dass sie Gottes Kinder sind.<sup>33</sup> Mit anderen Worten: Rassismus hat die Fähigkeit, geistliche Waisen und gottlose Kinder zu schaffen.

### *Institutioneller und struktureller Rassismus in Afrika*

Wir haben immer wieder beobachtet, dass der Rassismus in Afrika nie ganz auf Einzelpersonen angewiesen war, um fortzubestehen und lange zu überleben. Obwohl der Rassismus individuelle Vorkämpfer hatte – wie den Sozialdarwinisten Paul Rohrbach in Namibia, König Leopold im „Belgisch-Kongo“, Adolf Hitler in Deutschland, Hendrik Verwoerd in Südafrika – überlebt der Rassismus nicht durch Einzelpersonen, sondern durch die Schaffung von Strukturen, die seinen Fortbestand sichern, und durch die Einbettung in zentrale Strukturen der Gesellschaft.<sup>34</sup> Die „größten Errungenschaften“ der „großen Vorkämpfer des Rassismus“ waren ihre Fähigkeit, nachhaltige Strukturen zu schaffen, in denen der Rassismus beheimatet wurde. Dabei wurde darauf geachtet, dass die Instrumente und Strukturen der Kontrolle, der Herrschaft und der Reproduktion von Rassenstereotypen nicht nur geschaffen, sondern ständig geölt, gepflegt und hergerichtet wurden, um Schwarze und Afrikaner zu verschlingen. Auf diese Weise braucht der Rassismus für seinen Fortbestand weder „individuelle rassistische Vorkämpfer“ noch die Anwesenheit von Sklavenherren, Kolonialisten oder Weißen. Die fünf zentralen Strukturen für die Aufrechterhaltung und Reproduktion von Rassismus sind die Regierungspolitik, das Bildungssystem, das Arbeitsmarktsystem, die Wirtschaftssysteme und die religiösen Systeme.

Sobald der Rassismus in Gesetz und Politik institutionalisiert ist, kann auf die einzelnen Rassisten verzichtet werden; das System hat die hervorragende Fähigkeit, sich selbst zu erhalten und zu reproduzieren. Einige der berüchtigtsten Formen des institutionalisierten Rassismus waren und sind das Apartheidsystem in Südafrika und das Jim-Crow-System in den USA.

Eine noch schwerwiegendere Form der Institutionalisierung von Rassismus liegt vor, wenn Rassismus geschickt in die Populärkultur integriert wird, z. B. durch die Verbreitung, Wiederholung und Normalisierung ras-

<sup>33</sup> Vgl. *Desmond Tutu: Crying in the Wilderness*, Grand Rapids/MI 1982.

<sup>34</sup> *Tinyiko Maluleke: Institutional Racism Is the Enemy*; in: *Sunday Independent*, 21 March, 2016, [www.iol.co.za/sundayindependent/institutional-racism-is-enemy-2000199](http://www.iol.co.za/sundayindependent/institutional-racism-is-enemy-2000199) (aufgerufen am 11. April 2020).

sistischer Stereotypen in der Literatur (vor allem in der Kinderliteratur), im Film, in der Folklore, in der Sprache und in den öffentlichen Medien.

### *Rassismus und Gender in Afrika*

Der Rassismus der Epoche des Kolonialismus und der Sklaverei war mit Frauenfeindlichkeit und -verachtung, insbesondere hinsichtlich afrikanischer/einheimischer Frauen, verbunden. Da sowohl Kolonialisten als auch Missionare eine chauvinistische Einstellung mitbrachten und sexuelle Diskriminierung praktizierten, fanden sich vor allem afrikanische Frauen am Ende der Leidenskette. Die Erfahrungen von Saartjie Baartman<sup>35</sup> (die von Kapstadt nach Europa gebracht wurde, um als lebendes menschliches Objekt in verschiedenen europäischen Zentren ausgestellt zu werden) und Eva Krotoa (die im Haus des aus den Niederlanden stammenden Siedlers Jan van Riebeck arbeitete), der ersten indigenen Bekehrten zum reformierten Christentum, sind beispielhaft. Krotoa starb, offensichtlich zur Alkoholikerin geworden, auf Robben Island.

Die Verbindung von Geschlecht und Rasse manifestierte sich sowohl im Wesen des kolonialen Rassismus selbst als auch in der Form des Widerstands gegen ihn. In gewisser Weise sind die meisten Rassismen ein Kampf von Männern um Frauen, oft mit Frauen als „Schauplatz“ der Kämpfe.

Die rassistische Männlichkeit der Weißen in Südafrika war so effizient, dass es eine Zeit gab, in der die berühmteste weiße Südafrikanerin eine weibliche Komödienfigur, Evita Bezuidenhout, war, die von einem weißen männlichen Schauspieler, Pieter-Dirk Uys, geschaffen worden war und auch von ihm dargestellt wurde.<sup>36</sup> Zwar kannten fortschrittlichere Weiße und einige wenige Schwarze die südafrikanische Literaturnobelpreisträgerin Nadine Gordimer und die liberale Politikerin Helen Suzman, die als einsame Stimme gegen die rassistische Politik ihrer weißen Landsleute auftrat. Aber keine erreichte den Bekanntheitsgrad der fiktiven Evita Bezuidenhout. Das lag vielleicht daran, dass Evita Bezuidenhout eine so ordentliche, typische und gehorsame weiße Frau war, die der Apartheidregierung als Botschafterin für die von ihr geschaffenen Bantustan-Homelands für Schwarze diente.

<sup>35</sup> *Rachel Holmes: The Hottentot Venus. The Life and Death of Saartjie Baartman. Born 1789 – Buried 2002, London 2007.*

<sup>36</sup> *Pieter-Dirk Uys: The Echo of a Noise. A Memoir of Then and Now, Johannesburg 2018.*

Und doch haben, wie die weiße Männlichkeit der Unterdrückung, auch Formen der schwarzen Männlichkeit<sup>37</sup> ausgrenzende Gewalt gegen Frauen ausgeübt und sowohl die Gewalt als auch die Taktik der weißen Rassisten<sup>38</sup> nachgeahmt – obwohl ihre Ziele vermeintlich genau das Gegenteil beinhalteten. Laut Daniel Magaziner<sup>39</sup> war die Rückgewinnung der schwarzen Männlichkeit „vielleicht das grundlegendste Element der Bemühungen des Black Consciousness, die schwarze Identität neu zu gewinnen“. Steve Biko selbst schrieb:

„Aber der Typus des schwarzen Mannes, den wir heute haben, hat seine Männlichkeit verloren. (...) Tief in seinem Inneren steigt sein Zorn auf über die sich anhäufenden Beleidigungen, aber er lässt ihn in die falsche Richtung aus – an seinen Mitmenschen in der Township, am Eigentum der schwarzen Menschen. (...) In der Abgeschiedenheit seiner Toilette verzerrt sich sein Gesicht in stummer Verachtung der weißen Gesellschaft, aber erhellt sich in schüchternem Gehorsam, wenn er auf den ungeduldigen Ruf seines Herrn hörend eilends herauskommt. (...) Alles in allem ist der schwarze Mann zu einer Hülle, einem menschlichen Schatten geworden, völlig besiegt, ertrinkend in seinem eigenen Elend, ein Sklave, ein Ochse, der mit schüchterner Scheu das Joch der Unterdrückung trägt.“<sup>40</sup>

Nelson Mandela scheint von einer ähnlichen Mentalität durchdrungen gewesen zu sein. Als seine Mutter ihn nach dem Tod seines Vaters seinem Stiefvater anvertraute, sagte sie zu ihm:<sup>41</sup> „*uqinisufokotho kwedini*“, was Mandela frei übersetzt mit: „Sei ein Mann, mein Junge“, aber auch übersetzt werden könnte mit „Härte die weiche Stelle zwischen deinen kindlichen Schädelknochen, junger Mann“.

Am Tag seiner Beschneidung hörte Mandela eine mitreißende Rede eines örtlichen Häuptlings (von Meligqili, dem Sohn von Dalindyebo) über Männlichkeit. Mandela erinnerte sich unter anderem an diese Worte des Häuptlings:

„Dort sitzen unsere Söhne (...) jung, gesund und schön, die Blume des Xhosa-Stammes, der Stolz unseres Volkes. Wir haben sie soeben in einem Ritual beschnitten, das ihnen die Männlichkeit verspricht, aber ich bin hier, um Euch zu sagen, dass dies ein leeres, illusorisches Versprechen ist, das niemals erfüllt werden kann, denn wir Xhosa und alle schwarzen Südafrikaner sind besiegte Menschen.“<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Ian M. Macqueen: *Black Consciousness and Progressive Movements under Apartheid*, Pietermaritzburg 2018, 14.

<sup>38</sup> Redi Tlhabi: Khwezi. The Remarkable Story of Fezekile Ntsukela Kuzwayo, Johannesburg 2017, 41–65.

<sup>39</sup> Daniel R. Magaziner: Pieces of a (Wo)man. Feminism, Gender and Adulthood in Black Consciousness; in: *Journal of Southern African Studies* 37 (2011), H. 1, 45–61.

<sup>40</sup> Biko, I Write What I Like, 28–29.

<sup>41</sup> Nelson Mandela: *Conversations with Myself*, London 2010, 122.

<sup>42</sup> Ebd., 34.

Mandela erklärte später, dass diese Rede für ihn einer Damaskus-Erfahrung am nächsten kam. Vergleichbar damit notierte Mandela bei der Vorbereitung auf seine berühmte Rede auf der Anklagebank im Rivonia-Prozess im Juni 1964 fünf Punkte, von denen der fünfte lautete: „Wenn ich sterben muss, dann möchte ich erklären, dass ich meinem Schicksal wie ein Mann begegnen werde.“<sup>43</sup> Offensichtlich entwickelte sich die Idee einer verlorenen Männlichkeit, die nur durch den Widerstand gegen den weißen Mann und durch die Erlangung politischer Freiheit zurückgewonnen werden konnte, zu einer Art erstrebenswerten Männlichkeit des Kampfes und wurde vielleicht zum eigentlichen Ziel des Kampfes. Der afrikanische Mann musste seine Männlichkeit zurückgewinnen. Damit dies geschehen könnte, schlug Biko folgende Abhilfe vor:

„Der erste Schritt besteht also darin, den Schwarzen Mann wieder zu Sinnen kommen zu lassen; ihm wieder Leben in seine leere Hülle zu pumpen; ihm Stolz und Würde einzuflößen, ihn an seine Komplizenschaft zu erinnern mit dem Verbrechen, sich missbrauchen und somit das Böse im Land seiner Geburt herrschen zu lassen. (...) Das ist die Definition von ‚Black Consciousness‘.“<sup>44</sup>

Das Problem ist, dass diese Vorstellungen von Männlichkeit aus konservativen Vorstellungen von afrikanischen Männlichkeiten gewonnen wurden und als Gegenmittel gegen die toxische weiße Männlichkeit<sup>45</sup> der *Kragdadigheid* (übermächtige Macht) gedacht waren. Eine solche Situation mit zwei Gruppen von toxischen Männlichkeiten, von denen die eine auf Dominanz und die andere auf Widerstand ausgerichtet ist, musste verschiedene Formen von geschlechtsspezifischer Unsensibilität und Gewalt hervorbringen, nähren und fortschreiben. Immer wieder, wenn Fremdenfeindlichkeit gegen Afrikanerinnen und Afrikaner im In- und Ausland angeprangert wird, werden Frauen als „Beute“ und als „Preis“ in einem Krieg zwischen Männern dargestellt. Vor nicht allzu langer Zeit hat der Führer der Partij voor de Vrijheid in den Niederlanden, Geert Wilders, Berichten zufolge von „marokkanischem Abschaum“ gesprochen, dessen männliche Vertreter reine „Testosteronbomben“ seien, die in einigen (Flüchtlings-)Anstalten eingesperrt werden müssten.<sup>46</sup> Ähnliche Ansichten wurden von

<sup>43</sup> Ebd., 122.

<sup>44</sup> *Biko, I Write What I Like*, 29.

<sup>45</sup> *Jacklyn Cock: Women and War in South Africa*, Cleveland 1993.

<sup>46</sup> *Tinyiko Maluleke: Vulgarity Becoming the Status Quo in the Age of Trump*; in: *Sunday Independent*, 19 March 2017, [www.iol.co.za/news/opinion/vulgarity-becoming-the-status-quo-in-the-age-of-trump-8256826](http://www.iol.co.za/news/opinion/vulgarity-becoming-the-status-quo-in-the-age-of-trump-8256826) (aufgerufen am 11.04.2020).

Frauke Petry, der ehemaligen Vorsitzenden der AFD in Deutschland, und Marine Le Pen, der Vorsitzenden des Rassemblement National in Frankreich, geteilt.<sup>47</sup>

Eine der wiederholten Behauptungen südafrikanischer Afro-Xenophoben und von Fremdenfeindlichen in der ganzen Welt lautet nicht nur, dass die Fremden einem die Jobs wegnehmen, sondern auch, dass „sie unsere Frauen stehlen“<sup>48</sup> – womit ein bizarrer Anspruch auf alle Frauen als Besitz der Männer geltend gemacht wird.

### *Rassismus und Fremdenfeindlichkeit in Afrika*

„Die Geschichte der letzten vier- bis fünfhundert Jahre zeigt, dass es massive Bevölkerungsbewegungen über Grenzen und Kontinente hinweg gegeben hat. Menschen sind freiwillig oder unfreiwillig als Glücksritter, Sklaven, religiöse Akteure, Flüchtlinge, Ausgestoßene, Studenten usw. gereist. Diejenigen, die reisen, und diejenigen, die nicht reisen, haben in unterschiedlichen Machtverhältnissen interagiert. Einige Reisende und Gäste sind mächtig, wo immer sie reisen, während andere Reisende ständig benachteiligt sind.“<sup>49</sup>

Anfang 2018 bezeichnete US-Präsident Donald Trump Haiti, El Salvador und verschiedene afrikanische Länder als „Sh\*thole“-Länder. Es scheint, dass Trump seit der Zeit seiner Präsidentschaftskampagne versucht, die Welt in eine Art moralische Betäubung zu versetzen.<sup>50</sup> Solche fremdenfeindlichen Äußerungen werden jedoch nicht nur von außerhalb gegen Afrikaner\*innen begangen. Manchmal verhalten sich Afrikaner auch untereinander fremdenfeindlich.

Am 21. August 2019 nahm ich an einer Diskussionsrunde über Migration, Polizeiarbeit und Südafrikas zukünftige Politik an der Universität Witwatersrand (WITS) in Johannesburg, Südafrika, teil.<sup>51</sup> Das WITS-Seminar

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> *Pumla Dineo Gqola: Brutal Inheritances. Echoes, Negrophobia and Masculinist Violence*; in: *Shireen Hassim/Tawana Kupe/Eric Worby* (eds.): *Go Home or Die Here. Violence, Xenophobia and the Reinvention of Difference in South Africa*, Johannesburg 2008.

<sup>49</sup> *Musa Dube: Batswakwa. Which Traveller Are You?* (John 1,1–18); in: *Journal of Theology for Southern Africa* 108 (2000), 79–89.

<sup>50</sup> *Tinyiko Maluleke: The No 1 Strategy. Shock Them Till They Are Numb*, Kommentar und Analyse, 5.–11. Juni 2015, [www.academia.edu/29689307/No\\_1s\\_Strategy\\_Shock\\_Them\\_Till\\_Theyre\\_Numb\\_-\\_Opinion\\_Piece.pdf](http://www.academia.edu/29689307/No_1s_Strategy_Shock_Them_Till_Theyre_Numb_-_Opinion_Piece.pdf) (aufgerufen am 11.04.2020).

<sup>51</sup> Die von Lauren Landau (WITS-Universität) eingeladenen Teilnehmer\*innen des Panels waren der Journalist Jan Bornman (New Frame Media), Jean-Pierre Misago (WITS), Ga-

war unter anderem eine Reaktion auf einen Vorfall vom 1. August 2019, bei dem ausländische Staatsangehörige, die angeblich mit gefälschten Waren in und um Johannesburg Handel trieben, von der südafrikanischen Polizei aufgegriffen wurden. An diesem Tag zeigten die Abendnachrichten jedoch einen Videoclip von einem Polizeiwagen auf der Flucht, der von einer großen Gruppe von Demonstranten, die angeblich Ausländer waren, mit Steinen beworfen wurde. Dieser Vorfall schien einen alarmierenden Anstieg des Gebrauchs fremdenfeindlicher Sprache durch gewöhnliche Menschen, politische Führer, Regierungsbeamte, Gewerkschafter und hochrangige Polizeibeamte auszulösen. In vielen der abgegebenen Erklärungen, auch in den sozialen Medien, wurden Ausländer als gewalttätig und gesetzlos dargestellt, die versuchen würden, die Autorität des Staates zu untergraben, Verbrechen gegen den Staat zu begehen und Südafrika mitzuregieren. Am 1. August veröffentlichte der Premierminister (Gouverneur) der Provinz Gauteng, David Makhura, die folgende Erklärung auf Twitter:

„Einige Ausländer, die gefälschte Waren verkaufen und Gebäude im Joburg CBD (Geschäftszentrum von Johannesburg) illegal besetzen, haben unsere Polizei mit Flaschen und Benzinbomben angegriffen. Dieses verabscheuungswürdige Verbrechen gegen unseren Staat wird niemals toleriert werden. #OkaeMolao wird mit voller Kraft reagieren, um die Rechtsstaatlichkeit zu verteidigen, 12:06 Uhr – 1. August 2019.“

Da diese Erklärung innerhalb weniger Stunden nach dem Vorfall abgegeben wurde, ist es unwahrscheinlich, dass der Gouverneur der reichsten und bevölkerungsreichsten Provinz Südafrikas die Fakten überprüft und verifiziert hatte, dass tatsächlich nur Ausländer an einem, wie er es nannte, „verabscheuungswürdigen Verbrechen gegen unseren Staat“ beteiligt waren. Leider sorgten die „Gewissheit“, mit der der Premierminister die Anschuldigung öffentlich erhob, und die „Klarheit“, mit der er die Täter benannte, mehr oder weniger sicher dafür, dass seine Stellungnahme aufhetzend wirkte. Er war auch nicht der einzige hochrangige Politiker oder Regierungsbeamte, der zu diesem Zeitpunkt solche Erklärungen abgab.

Einige Tage später kam es zu einer weiteren Welle von „fremdenfeindlichen Übergriffen“, wie sie in den südafrikanischen Medien genannt wurden. Diese periodisch wiederkehrenden Ereignisse, die es seit dem ersten Jahrzehnt der südafrikanischen Demokratie gibt, aber 2008 am heftigsten waren<sup>52</sup> sind begleitet von Plünderungen von Geschäften afrikanischer

reth Newham (Institute for Security Studies), Julia Honberger (WITS) und Koketso Moeti (Amandla.mobi); siehe [www.youtube.com/watch?v=TcV4pQ89GKs](https://www.youtube.com/watch?v=TcV4pQ89GKs) (aufgerufen am 11.04.2020).

<sup>52</sup> Vgl. *Hassim/Kupe/Worby* (eds.), *Go Home or Die Here*.

Ausländer, physischer Gewalt, dem Abbrennen von Gebäuden und Morden. Fremdenfeindliche Angriffe bieten auch eine ausgezeichnete Tarnung für andere kriminelle Aktivitäten wie Raub, Bestechung und Vergewaltigung – so dass die Bezeichnung „fremdenfeindliche Übergriffe“ eher unangemessen erscheint. Allerdings wurden bei den jüngsten fremdenfeindlichen Übergriffen zwar Geschäfte und Stände afrikanischer Ausländer in Brand gesteckt und geplündert, aber 10 von 12 Opfern waren Südafrikaner.

Ist die (südafrikanische) Fremdenfeindlichkeit das stärkste Beispiel dafür, wie der Rassismus in unserer heutigen Welt mutiert ist? Oder ist sie lediglich eine Manifestation des afrikanischen Selbsthasses? Es ist wahrscheinlich etwas von beidem. In einem anregenden Buch erklärt der kamerunisch-südafrikanische Anthropologe Francis Nyamnjoh, dass wir den Kolonialisten – wie etwa Cecil John Rhodes – in der afrikanischen Psyche suchen müssen, wenn wir das Phänomen der afrikanischen Fremdenfeindlichkeit verstehen wollen.<sup>53</sup> Unter Bezugnahme auf die von Studenten getragene #RhodesMustFall-Bewegung meint Nyamnjoh, dass es der Rhodes „im Inneren“ ist, der abgeschafft werden muss, nicht der Rhodes „draußen“. Die von Nyamnjoh vorgeschlagene Lösung, nämlich ein Sinn für Konvivialität unter Afrikaner\*innen, ist jedoch kaum angemessen.<sup>54</sup> Die Afrikaner\*innen leiden nicht aufgrund eines Mangels an Konvivialität, sondern vielmehr, weil sie in einem Kontext leben, in dem ihnen Konvivialität aufgezwungen wird.

Vor mehr als zwei Jahrzehnten vertrat Kwame Appiah<sup>55</sup> aus Ghana die Ansicht, dass die Afrikaner vielfältiger und „getrennter“ sind, als viele Narrative der afrikanischen Einheit vermuten lassen. Einheit sei zwar ein gutes Ziel, sollte aber weder vorausgesetzt noch künstlich durchgesetzt werden. Nicht einmal die Viktimisierung durch den Kolonialismus reiche als Bindemittel aus, um die Afrikaner zu vereinen. Appiah argumentiert, dass die Afrikaner\*innen verschiedene Formen des Kolonialismus in unterschiedlichem Ausmaß erlebt haben, und fordert eine positivere Grundlage für die afrikanische Einheit. Seine Ansichten scheinen sich jedes Mal zu

<sup>53</sup> *Francis Nyamnjoh: #RhodesMustFall. Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*, Bamenda 2016.

<sup>54</sup> Siehe *Tinyiko Maluleke: Look at the Kwerekwere in the Mirror*; in: *Mail and Guardian*, 10. Juni 2016, <https://mg.co.za/article/2016-06-09-look-at-the-kwerekwere-in-the-mirror> (aufgerufen am 11.04.2020).

<sup>55</sup> *Kwame Appiah: In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York 1992.

bestätigen, wenn Fremdenfeindlichkeit und fremdenfeindliche Gewalt zwischen Afrikanern und anderen Afrikanern überall auf dem Kontinent, einschließlich Südafrika, ausbrechen.

### *Rassismus und die Kirche in Afrika*

Abgesehen von Situationen, in denen der Islam eine Rolle spielte, war das Christentum an einigen der tödlichsten Episoden von Rassismus in Afrika beteiligt oder verwickelt – und das seit dem 15. Jahrhundert, wenn nicht sogar schon früher. Die Versklavung afrikanischer Menschen durch die europäischen Kolonialmächte wurde sowohl aus religiösen als auch aus wirtschaftlichen Gründen gerechtfertigt. Die religiöse Rechtfertigung umfasste Aussagen, wie dass es die Bestimmung der Afrikaner sei, Holz zu hacken und Wasser zu holen, über verschiedene religiöse Versionen der „Bürde des weißen Mannes“ bis hin zur Sklaverei, die ein von Gott verordneter Weg zur Erlösung sei, und hin zu verschiedenen theologischen Versionen des Sozialdarwinismus. Die vielleicht eklatanteste Form und Verteidigung des Rassismus stellte das System der Apartheid in Südafrika dar. Das heißt nicht, dass die Verhältnisse im Kongo, in Namibia und im ehemaligen Rhodesien besser waren. Aber das südafrikanische System hielt sich am längsten und lieferte eine so unverfrorene „christliche“ Rechtfertigung, dass deswegen der Ökumenische Rat der Kirchen sein Programm zur Bekämpfung des Rassismus einrichtete, der Reformierte Weltbund die Apartheid zur Ketzerei erklärte und die Vereinten Nationen sie als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichneten. Durch ihre bloße Existenz rechtfertigten die segregierten Kirchen die Apartheid und trugen zu ihrem Fortbestehen bei. Auf diese Weise wurde die *missio Dei* zu etwas pervertiert, das die Europäer den Afrikanern antun oder für die Afrikaner tun, etwas, das die Männer den Frauen antun oder für die Frauen tun, und die Bibel wurde zu einem Werkzeug der Unterwerfung und nicht der Befreiung.

Beim Apartheid-Rassismus ging es nicht nur um Social Engineering und ein Dogma. Seine wirklichen Auswirkungen zeigen sich in der langfristigen Verarmung der Menschen, in dem Ausmaß der Todesopfer und in den vielen lähmenden direkten und indirekten Hinterlassenschaften – die sich auch heute noch hartnäckig weigern, zu verschwinden.

Können wir das Anwachsen des missbräuchlichen, rechtsgerichteten Christentums<sup>56</sup> auf dem afrikanischen Kontinent zu den neuen Formen des

<sup>56</sup> *Tinyiko Maluleke: The Prophet Syndrome. Let Them Eat Grass; in: Mail and Guardian,*

Rassismus zählen? In dem Maße, in dem einige dieser Kirchen Theologien der Erniedrigung vertreten, die auf der Ausbeutung des Vermögens und des Glaubens der Armen beruhen, praktizieren sie eine Form des geistlichen Rassismus, der sich gegen die Ärmsten der Armen richtet.<sup>57</sup>

*Afrikanische Theologie en route versus Rassismus en route:  
die vor uns liegende theologische Agenda*

Nachdem ich diesen Aufsatz mit Überlegungen zu einer *afrikanischen Theologie en route* begonnen habe, scheint es mir angebracht, darauf hinzuweisen, dass die afrikanische Theologie unterwegs bleiben muss, wenn sie mit dem historischen, mutierenden, widerständigen, hartnäckigen und institutionalisierenden Rassismus in seiner erstaunlichen Langlebigkeit Schritt halten will.

Damit die afrikanische Theologie und die gesamte Theologie weiterhin auf dem Weg zu Gott bleibt, muss die afrikanische Theologie und die gesamte Theologie zunächst „ihre Wanderschuhe anziehen“<sup>58</sup> und auf diese Weise ihren Sinn für soziale Gerechtigkeit und moralische Empörung zurückgewinnen. Nur eine bewegliche Theologie kann mit den Veränderungen des Rassismus und seinen verschiedenen Erscheinungsformen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Schritt halten.

Da Rassismus nicht immer so aussieht wie früher und da er nicht immer in seinem eigenen Namen spricht, müssen schwarze und afrikanische Theologien kritisch und hellwach sein.

Zweitens, das sage ich als schwarzer Theologe, müssen wir versuchen, auf der Grundlage aufzubauen, die von afrikanischen Theologen der ersten sieben Jahrhunderte<sup>59</sup> bis hin zu den afrikanischen Pioniertheologen der kolonialen und postkolonialen Ära erarbeitet wurde.

Drittens müssen wir tiefer und weiter graben als die Theologien des 20. Jahrhunderts, denn obwohl die verheerenden Auswirkungen des Rassismus in diesem Jahrhundert am deutlichsten zu Tage traten, sind seine

24. Oktober 2014, <https://mg.co.za/article/2014-10-23-the-prophet-syndrome-let-them-eat-grass> (aufgerufen am 11.04.2020).

<sup>57</sup> *Tinyiko Maluleke*: Preying on the Poor in the Name of Praying; in: IOL, Sunday Independent, 16. August 2016, [www.iol.co.za/sundayindependent/preying-on-the-poor-in-name-of-praying-1900442](http://www.iol.co.za/sundayindependent/preying-on-the-poor-in-name-of-praying-1900442) (aufgerufen am 11.04.2020).

<sup>58</sup> *Maya Angelou*: All God's Children Need Traveling Shoes, New York 1986.

<sup>59</sup> *Kwame Bediako*: Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa, London 1992.

Wurzeln älter. Wir müssen zurück zur frühen Kirche gehen. Die ersten sieben Jahrhunderte sind eine besonders wichtige Ressource für Afrika (siehe Kwame Bediako und John Mbiti).

Viertens müssen wir noch einmal von vorne beginnen und zurückkehren zu dem großen Gastgeber aller Religionen, die von außen nach Afrika gekommen sind, nämlich der afrikanischen Religion. Für schwarze und afrikanische Theolog\*innen sind die afrikanischen Religionen zu einem wichtigen Dialogpartner geworden, heute mehr denn je. Wir müssen mehr tun, als nur versuchen, der historischen Christenheit zu helfen, sich in Afrika an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen, denn das kann sie nicht.<sup>60</sup>

Fünftens wird die so genannte 4IR (vierte industrielle Revolution) erneut die Frage aufwerfen, was es bedeutet, Mensch zu sein in einer Zeit, in der die Menschen, insbesondere die Männer, versucht sind, sich selbst Göttlichkeit zu verleihen. Das Problem ist nicht mehr nur der wirtschaftliche Rassismus zwischen Arm und Reich, Männern und Frauen, Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern, sondern der nihilistische und gefährliche Rassismus der Menschheit gegenüber der übrigen Schöpfung.

Sechstens ist es jetzt an der Zeit, sich mit den Strukturen, Systemen und den Politiken (und/oder den einzelnen Verfechtern des Rassismus) auseinanderzusetzen, die Rassismus, Sexismus und Fremdenfeindlichkeit verbergen und verewigen. Man kann davon ausgehen, dass es eine unausgesprochene, aber tödliche theologische Logik des Rassismus gibt – der wir uns stellen müssen.

Siebtens: Rassismus ist nicht nur ein wirtschaftliches oder chauvinistisches System, sondern auch ein spirituelles System, das auf der angeblich göttlichen Abstammung der Weißen und der Darstellung der Schwarzen als Stiefkinder Gottes beruht. In seinem tiefsten Inneren ist Rassismus eine theologische Ketzerei.

<sup>60</sup> *Tinyiko Maluleke: Of Africanised Bees and Africanised Churches. Ten Theses on African Christianity; in: Missionalia. Southern African Journal of Mission Studies 38 (2010), H. 3, 369–379.*