

Kapitel 1: Die Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen und zu schreiben

1.1 Was ist schön?¹

Die schöne Sonne, eine der ersten in diesem noch jungen Jahr. Ihre Schönheit, ihr Zögern und ihre fast misstrauische und furchtsame Bereitschaft, sich zurück zu ziehen, berühren mich. Es ist eine unbeholfene Berührung, etwas verschämt und darin gänzlich offen gegen die Zukünfte, in denen die Berührung gedeutet, mit Sinn versehen und in Geschichten welcher Art auch immer eingewoben wird. Die Schönheit des stillen Augenblicks. Die Schönheit dieses Moments, dann, wenn es keine Verweise gibt und das, was gilt, weder dem verpflichtet ist, was gegolten hat, geschichtslos, noch dem verhaftet ist, was sein wird, zukunfts frei. Was ist Schönheit nach den Morden von Hanau? Ich trauere tief um die Toten. Ich konnte ihre Gesichter nicht betrachten, nicht einmal ansehen und betraue tief die Verhältnisse, die ihren Tod und weiteres Sterben und weiteres Leid in Kauf nehmen. Und ich schreibe den Toden und den sie ermöglichenden Verhältnissen die Niedergeschlagenheit und den Kleinmut ein, die von dem Ende alles Schönen künden. Das Ende der Schönheit. Ich sehe es in euren, meinen, unseren Blicken. Ich erkenne es in eurer, meiner, unserer viel zu oft beredeten Sprachlosigkeit. Ich erkenne es in dem mich beständig begleitenden Bild meiner selbst und spüre es in der massigen Starrheit meiner Gegenwart. Ich erfasse das Ende in meiner Feigheit, die bewegungslos ist. Während ich des Einschreibens der Mutlosigkeit und der Klage in die Tode, in das Unbetrauerbare, in die Körper der Toten und in die Hässlichkeit der Verhältnisse gewahr werde, verwandelt sich etwas. Ja, so soll es sein. Ja, so wird es sein. Ich beginne die Leben der Verstorbenen zu erkennen. Ich sehe ihre Leben. Und ich spüre, dass ich ihre Leben zu erinnern und die Erinnerung zu verausgaben habe. Die Dinge sind klar und leuchtend. Schön ist, was klar und leuchtend ist.

1 Auch zu finden in: Mecheril, Paul (2022a). *Die blasse Uneigentlichkeit rassistisch belangbarer Subjekte*. In: Rothe, Daniela et al. (Hg.): *Biographische Verknüpfungen. Zwischen biographiewissenschaftlicher Forschung, Theoriebildung und Praxisreflexion*. (S. 171–182). Frankfurt, New York: Campus Verlag.

1.2 ›Stunde Null‹

Schweigen (mit Veronika Kourabas)²

Bis etwa Anfang der 1990er Jahre wurde der Begriff Rassismus in der deutschsprachigen Debatte um manifeste und latente Gewalt im Kontext natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitsverhältnisse politisch, aber auch sozialwissenschaftlich nicht nur selten benutzt, er war geradezu tabuisiert (vgl. etwa Kossek 1999). Die Zurückweisung des Rassismusbegriffs im deutschsprachigen Raum muss in engem Zusammenhang mit Deutschland als einer »postnationalsozialistischen Gesellschaft« (Messerschmidt 2008, S. 42) und einer spezifischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus verstanden werden: ›Rassismus‹ war keine Kategorie der Beschreibung deutscher Realität, weil diese Beschreibung mit etwas gleichgesetzt wurde, das nicht sein durfte: die Kontinuität zum Nationalsozialismus (vgl. Kalpaka und Rätzzel 1990). Diese Assoziation und historische Verortung erschwerte es lange Zeit und noch immer, Rassismus nicht ausschließlich als vergangenes Phänomen gesellschaftlicher Ordnung zu verstehen, sondern auch als Analysekategorie für Gegenwartsphänomene zu nutzen (vgl. etwa Messerschmidt 2010). Diese historische ›Auslagerung‹ ermöglicht es nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und nach der Shoah unter Berufung auf den Topos des radikalen Neuanfangs, die *Stunde Null*, Rassismus als vergangenes Phänomen zu begreifen und zu externalisieren. Eine solche Verschiebung in die Vergangenheit erschwert es, gegenwärtige Praktiken der systematischen Unterscheidung und Ungleichbehandlung analytisch als rassistische Praktiken zu besprechen, zu untersuchen und zu kritisieren. Wird Rassismus vornehmlich mit dem Nationalsozialismus verknüpft, wird zudem die Tatsache verkannt, dass Rassismus in Deutschland auch bereits vor dem Nationalsozialismus, nicht zuletzt zur Zeit des deutschen Kolonialismus als ideologischer Diskurs und Handlungspraxis bedeutsam war³.

2 Dieser Abschnitt findet sich in ähnlicher Weise auch in: Kourabas, Veronika und Mecheril, Paul (2022). *Über Rassismus sprechen. Auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Professionalität*. In: Stock, Miriam et al. (Hg.): Arbeitstitel: Migrationsgesellschaft. Pädagogik – Profession – Praktik (S. 13–33). Wiesbaden: Springer VS.

3 Maßgebliche gesellschaftliche Bereiche und Institutionen im deutschsprachigen Kontext waren lange nicht offen für ein Einlassen auf postkoloniale Perspektiven. So wurde die koloniale Herrschaft Deutschlands geleugnet oder bagatellisiert. Erst in den letzten Jahren werden postkoloniale Ansätze breiter zur Kenntnis genommen, sind zugleich aber immer wieder grundlegenden Angriffen nicht allein in rechtspopulistischen Medien, sondern auch im konservativen Feuilleton und auch der Wissenschaft ausgesetzt (vgl. El-Tayeb 2016, Castro Varela und Dhawan 2020). Als analytische Anliegen einer postkolonialen Perspektive können hier mit Ha und Schmitz (2006) markiert werden: Untersuchung der Konstruktion des Eigenen und Anderen als binäre Opposition in einem historischen Prozess, der durch wechselseitige Konstitution und strukturelle Ungleichheit geprägt ist; Analyse von Machtrelationen, Ausbeutung, Hierarchien, In/Exklusionen, die mittels kultureller Repräsentation und politischer

Wenngleich einleuchtend ist, dass Rassismus in Deutschland gegenwärtig weder in einer nationalsozialistischen Reinheits- und Vernichtungsprogrammatik, noch in einer kolonialen Form als systematische, imperialistische Gewalt- und Ausbeutungspolitik vorliegt und die gegenwärtige Realität durch keinen »programatischen Staatsrassismus« (Messerschmidt 2015, S. 3) gekennzeichnet ist, so sind dennoch rassistische und koloniale Denk-, Empfindungs- und Handlungsschemata als (dis-)kontinuierliche Nachwirkung in Deutschlands Gegenwart wirksam (vgl. Messerschmidt 2009a; 2011). Sie treten nicht ungebrochen, sondern vielmehr als »[u]nabgeschlossene Geschichte« in Erscheinung (vgl. Messerschmidt 2009a, S. 60) und sind insofern wirksam, da sie »gegenwärtige Welt- und Menschenbilder weiterhin präg[en]« (vgl. Messerschmidt 2011, S. 60).

Ungeeignete begriffliche Erkenntnispolitik

Der deutschsprachige Diskurs griff bei der Analyse von natio-ethno-kulturellen Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnissen bis in die 1990er Jahre vornehmlich auf die Begriffe ›Ausländerfeindlichkeit‹, ›Fremdenfeindlichkeit‹ und ›Rechtsextremismus‹ zurück. Als *begriffliche Perspektiven* lenken diese Ausdrücke aber eher von dem System des machtvollen Unterscheidens ab, das mit dem Ausdruck ›Rassismus‹ in den Blick kommt, als dass sie zu seiner Analyse beitragen (vgl. Mecheril und Melter 2010; Terkessidis 2004).

Zum einen muss aus einer rassismustheoretischen Sicht gegen den Begriff ›Ausländerfeindlichkeit‹ eingewandt werden, dass er deshalb unzutreffend für Bezeichnung und Analyse der hier interessierenden Verhältnisse ist, weil sich die ›Feindlichkeit‹ einerseits nicht gegen alle Ausländer:innen, z.B. nicht gegen eher nicht rassistisch diskreditierbare US-Amerikaner:innen, Brit:innen oder Neuseeländer:innen, richtet und weil sich die ›Feindseligkeit‹ andererseits auch auf bestimmte Inländer:innen bezieht, Menschen, die in der Bundesrepublik Deutschland aufgewachsen sind und eine deutsche Staatsangehörigkeit besitzen. Der Ausdruck ›Fremdenfeindlichkeit‹ ist insbesondere deshalb problematisch, weil mit

Kontrolle stabilisiert werden; Erkundung von Kolonialisierung als gewaltsamer Prozess der Subjektkonstitution, die domestizierte Andere durch pädagogische und performative Praktiken erschafft; Wirkungen von Konformität und Normalisierung als pädagogisch-politische Ziele, die zu einer Internalisierung der Objektivierung und Identifizierung mit Repräsentationen der dominanten Macht führen; Rekonstruktion der Effekte des Widerspruchs zwischen humanistischen Idealen der Aufklärung und der kolonialen Moderne; Nachvollzug der Strategien und Methoden der Kontrolle durch Wissensproduktion und kulturelle Missrepräsentationen, die mittels Definitionsmacht und Etablierung eurozentristischer Wahrheitsregime durchgesetzt werden; Untersuchung akademischer Disziplinen und kultureller Produktionen (z.B. Literatur, Images, Sprache), die nicht zuletzt als Ausdruck und Effekt von Machtartikulationen und Fremdkonstruktionen verstanden werden.

der Wendung ›Fremdheit‹ unterstellt wird, dass die von ›Fremdenfeindlichkeit‹ negativ Betroffenen ›Fremde‹ seien, und weil in der Rede von ›Fremdenfeindlichkeit‹ häufig eine Anthropologisierung der Tendenz zur Distanznahme von ›Fremden‹ und damit einhergehend eine indirekte Legitimierung der ›Feindlichkeit‹ stattfindet.

Zum anderen ist der Begriff des Rechtsextremismus auch in der Enge der Phänomene, die er adressiert, unzulänglich und auch irreführend, um die analytische Betrachtung rassistischer Verhältnisse zu ermöglichen. Die Rechtsextremismusforschung hat viele wichtige empirische Zusammenhänge aufgezeigt, etwa dem Zusammenhang zwischen Antifeminismus, christlichem Fundamentalismus und rechtsextremen Orientierungen (Mokros, Rump und Küpper 2021, S. 250ff.). Allerdings sind sogenannte rechtsextreme Orientierungen, anders als es der Ausdruck vermuten lässt, nicht auf marginalisierte und besonders benachteiligte Gruppen beschränkt. Die Popularität der These, dass insbesondere jene Gruppen zu ›rechtsextremen Orientierungen‹ neigten, die aufgrund von Prozessen der Heraussetzung aus gemeinschaftlichen Bezügen (›Individualisierung‹) und Klassenzugehörigkeit Verunsicherung, Instabilität und Orientierungslosigkeit erfahren, verdankt sich wohl eher ihrer beruhigenden und beschwichtigenden Funktion für die Mehrheit der Gesellschaft. Denn durch diese These werden Rassismus, Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit zu Problemen des gesellschaftlichen ›Randes‹ und damit aus der Gewöhnlichkeit und Normalität gesellschaftlicher Verhältnisse externalisiert. Ein generelles Problem der Extremismusforschung scheint darin zu bestehen, dass sie sich schwertut, aus der Engführung herauszukommen, die durch den Extremismusbegriff angelegt ist – selbst wenn die Forschungsrichtung zu empirischen Ergebnissen führt, die der engen Anlage widersprechen.

Am Begriff des Rechtsextremismus können mit Falter (2013) folgende zentrale Kritikpunkte angeführt werden:

- a) Demokratische Selbst-Fetischisierung (Gleichsetzung staatlicher Realität mit ›Demokratie‹),
- b) Konstruktion der politischen Mitte (»Der Forschungsgegenstand ›Extremismus‹ wird nicht empirisch in der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gebildet, sondern per definitionem konstruiert« (Zimmermann 2010, S. 68; zit.n. Falter 2013, S. 118)),
- c) Verharmlosung rassistischer Ideologie (»Die zugrunde liegende Ordnungslogik beurteilt politische Akteur:innen und Organisationen aufgrund ihrer jeweiligen Position zur ›Mitte‹ und nicht aufgrund ihrer politischen Inhalte. (...) Im Zentrum der Extremismustheorie steht die Gegenüberstellung von ›Rechtsextremismus‹ und ›Linksextremismus‹ als sich strukturell angleichende extremistische Ausrichtungen am jeweiligen Ende des politischen Spektrums. (...) Die gegen den Naziaufmarsch protestierende Antifaschistin

wird dabei als ebenso »extremistisch« amtsbehandelt wie ein Teilnehmer der rechtsextremen Veranstaltung« (ebd., S. 119)),

- d) Ausblendung der Wesensverwandtschaft zum »Normalen« (in Neo-Nazi Pamphleten findet sich eine Übersteigerung »allgemein anerkannter und reproduzierter Prinzipien wie Nationalität, Leistung, Konkurrenz, Geschlecht, und verbreiteter Einstellungen wie Autoritarismus und Konservatismus ideologisch verdichtet« (ebd., S. 121)).

Dass nun der Rassismusbegriff seit etwa zwei Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum verstärkt als Analyseperspektive nicht allein der (nationalsozialistischen) Vergangenheit, sondern der postnationalsozialistischen, postkolonialen, migrationsgesellschaftlichen Gegenwart Beachtung findet und eine langsame Etablierung rassismustheoretischer und rassismuskritischer Analyseperspektiven in den Wissenschaften des Sozialen und Gesellschaftlichen (vgl. z. B. Demirović und Bojadžijev 2002; Terkessidis 2004; Mecheril und Melter 2010; Fereidooni und El 2017) zu beobachten ist, hat im Wesentlichen drei Gründe. Zunächst hängt dies damit zusammen, dass die begrifflich-theoretischen Grenzen der angesprochenen alternativen Begriffe »Fremdenfeindlichkeit«, »Ausländerfeindlichkeit, und »Rechtsextremismus« deutlich geworden und die mit ihnen verbundenen Analysen und Handlungsempfehlungen nur eingeschränkt wirkungsvoll geblieben sind (Das Bundesamt für Verfassungsschutz hat die AfD im Mai 2025 als gesichert rechtsextrem eingestuft. Deutschlandweit wird die AfD von über 20 Prozent der Wählenden befürwortet (Bundeswahlleiterin 2025)). Zweitens muss der Bezug auf den Rassismusbegriff im deutschsprachigen Raum auch im Zusammenhang damit verstanden werden, dass durch Internationalisierung und Europäisierung die außerhalb Deutschlands gebräuchliche Analyseperspektive Rassismus verstärkt auch in Deutschland üblich geworden ist. Drittens hat sich durch die Umstellung des politischen Selbstverständnisses der Bundesrepublik Deutschland auf ein eher republikanisches Staatsbürgerschaftskonzept zu Beginn des 21. Jahrhunderts und aufgrund der dann erst einsetzenden offiziellen Anerkennung der gesellschaftlichen Migrationstatsache die gesellschaftliche Wirklichkeit in einer nicht zu unterschätzenden Weise gewandelt. Die Konjunktur des Rassismus seither ist durchaus als Einsatz dafür zu verstehen, die völkische Ordnung der Vergangenheit wiederherzustellen, in der migrationsgesellschaftlich Andere als legitim ausbeutbare und ge-brauchbare Arbeitskraft auf Zeit (Kourabas 2021) galten. Zugleich ist mit dem, nach langen Kämpfen nicht zuletzt migrantischer Akteur:innen veränderten Staatsbürgerschaftskonzept auch ein gesellschaftlicher Zusammenhang entstanden, in dem immer mehr nicht zuletzt auch rassistisch diskreditierbare Subjekte diese Realität der Diskreditierung, Herabwürdigung und Gewalt zum Thema machen und Strukturen und Räume in Politik, Wissenschaft und Kultur schaffen, in denen Rassismus als gewöhnliches Herrschaftsverhältnis kritisch zum Thema wird.

Warum es (gleichwohl) nicht einfach ist, über Rassismus zu sprechen und zu schreiben⁴

Die Auffassung, dass Gewalt in der europäischen Moderne im Zuge eines zunehmenden Zivilisierungsprozesses immer weiter abgebaut werde (Koloma Beck und Schlichte 2020, S. 21), erschwert die Gewalt der europäischen Moderne zu erkennen und zu untersuchen. Dies gilt auch und in besonderer Weise für rassistische Gewalt; nicht zuletzt in Deutschland. Gründe dafür beschreibt unter anderem die Perspektive der Critical Whiteness-Forschung (vgl. Wollrad 2005; Pech 2006; Linneemann 2023). Für jene, die von rassistischen Praxen direkt oder indirekt profitieren – etwa, weil sie öffentliche Orte aufsuchen können, ohne in Bezug auf Hautfarbe und Herkunft angesprochen, verdächtigt oder angegriffen zu werden – kann die Weigerung, über Rassismus zu sprechen, die eigene privilegierte Position in einem historisch entstandenen System der Ungleichheit unangetastet und dadurch weiter wirksam sein lassen. So wird die Nicht-Thematisierung von Rassismus im eigenen Nahbereich und dem eigenen professionellen Feld (sei es Schule, Verwaltung oder Polizei) ein potenzielles Mittel der Bewahrung von Privilegien, aber auch des Erhalts des eigenen, positiv verstandenen individuellen und institutionellen Selbstbildes (vgl. etwa Messerschmidt 2010; Rommelspacher 2011). Durch die Abwehr der Thematisierung von Rassismus kann die eigene, von rassistischen Strukturen vermittelte, privilegierte Subjektposition aufrechterhalten werden. Ach, Rassismus.

Von der in dieser Hinsicht privilegierten Subjektposition ist idealtypisch eine zweite Position unterscheidbar, in der auf alltäglicher Ebene Erfahrungen der Ausgrenzung, Herabwürdigung, Exotisierung und Entfremdung vorherrschen und auch bedrohliche Konsequenzen von Rassismus am eigenen Leib erfahren werden (vgl. u.a. Çiçek et al. 2015; Velho 2010; Karabulut 2020). Diese Subjektposition struktureller Benachteiligung durch Rassismus zeichnet sich dadurch aus, in materieller wie symbolisch-diskursiver Hinsicht von rassistischen Ausschlusspraxen auf relevanten gesellschaftlichen Ebenen in negativer Hinsicht betroffen zu sein (vgl. Kourabas 2019, S. 9f.).

Bei jenen, die Rassismuserfahrungen machen und über ein zumindest implizites Wissen über Rassismus verfügen (vgl. u.a. Kourabas und Mecheril 2022; Terkessidis 2004), stellt Rassismus nun nicht ohne weiteres ein Thema dar, das offen und insofern unproblematisch behandelt werden könnte (vgl. Kap. 1.4). Das Gewähr-Werden eigener Rassismuserfahrungen ist potenziell mit einer Ernüchterung im Hinblick auf die eigene gesellschaftliche Position verbunden und auch etwa mit Erinnerungen an schmerzvolle Erfahrungen verknüpft. Bei Rassismuserfahrungen handelt es sich zuweilen um die Erfahrung von Hilflosigkeit und die Erfahrung, dass Solidarität und Rechte vorenthalten werden (vgl. Scharathow 2014). Wenn zudem strukturell die Thematisierung von Diskriminierungserfahrungen

4 Dieser Abschnitt findet sich in verwandten Versionen auch in anderen, bereits veröffentlichten Texten, etwa in Mecheril und Melter 2009 oder Kourabas und Mecheril 2022.

damit verbunden ist, dass erstens die Wirklichkeit dieser Erfahrungen bestritten und zweitens das Ansehen der Person, die die Erfahrung artikuliert, herabgewürdigt wird, geht dies damit einher, dass das Niveau der Bereitschaft, Rassismus zu thematisieren, niedrig bleiben muss.

1.3 Seltsam⁵

das was
ich nie besaß
habe ich verloren
noch ehe ich seltsam
das Vermögen erwarb
den Verlust zu beklagen

1.4 Was Sie schon immer über Rassismus(erfahrungen) wissen wollten⁶

Ich will nicht der Erste sein und als Letzter bedient werden

Woody Allens Film (»Was Sie schon immer über Sex wissen wollten. Aber bisher nicht zu fragen wagten«⁷) ist kein Film über Sex. Der Film stellt eine Liste kleiner Geschichten dar, in denen der kulturelle Jammer des Begehrens distanziert und liebevoll zugleich erzählt wird. Diese Geschichten variieren Blicke nicht darauf, dass die Menschen Sex oder den Sex machen, sondern wie der Sex die Menschen macht. Es geht also um Diskurse über die Lust, um Praktiken der Artikulation, um das Verhüllen der Lust und um die Lust am Verhüllen sowie um die Lust an der Lust des Enthüllens. Sex im Allen'schen Sinne ist etwas, das anziehend und verboten ist. Im Wechselspiel von Attraktion und Verbot konstituiert sich der Sex und konstituiert der Sex die Menschen. Deshalb ist der Wille zum Wissen über den Sex gebremst. Der Film handelt vom Wissen-Wollen und dem Nicht-Wissen-Können, von dem Wollen und dem tragisch-komischen Nicht-Können – der Grundspannung des (männlich) erzählten Sex.

5 Schlussgedicht in: Mecheril, Paul (2003). *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.

6 In verwandter Form erschienen ist der erste Teil dieses Kapitels in: Mecheril, Paul (2015a). Was Sie schon immer über Rassismuserfahrungen wissen wollten. In: R. Leiprecht & A. Steinbach (Hg.): *Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch*. Band 2. Sprache – Rassismus – Professionalität, 2. Aufl. (S. 150–160). Schwalbach/Taunus: Debus Pädagogik.

7 Im 1972 entstandenen us-amerikanischen Original heißt der Film: *Everything You Always Wanted to Know About Sex, But Were Afraid To Ask*.

Was hat Sex mit Rassismuserfahrungen zu tun? Vielleicht, so könnte vermutet werden, gilt auch für Diskriminierungserfahrungen, dass über sie wenig gewusst wird; allemal im amtlich deutschsprachigen Raum. Doch das Nicht-Wissen bei Rassismuserfahrungen hat einen gänzlich anderen Hintergrund als bei dem auf Sex bezogenen. Das Nicht-Wissen des Sex macht ihn zu einem Anderen des Rationalen, einem Anderen des Transparenten, einer verbotenen und anziehenden Kehrseite des (sich selbst) Durchsichtigen. In der Handhabe dieses Anderen der Vernunft werden Menschen zu dem, was sie sind. Das Nicht-Wissen der Rassismuserfahrungen aber ist bloße Konsequenz einer Ausblendung, allein ein Nicht-Zur-Kenntnis-Nehmen, in der eine bestehende Ordnung bestätigt wird. Ganz anders als über Sex will über Rassismuserfahrungen – ich stilisiere – eigentlich keine:r etwas wissen. Weder rassistisch nicht diskreditierbare Subjekte, bei denen das Zur-Kenntnis-Nehmen der Rassismuserfahrungen anderer mit Gefühlen der unangenehmen Verantwortung und des Hinweises auf die eigene privilegierte Stellung verknüpft sein kann, noch bei rassistisch diskreditierbaren Subjekten, bei denen das Zur-Kenntnis-Nehmen der eigenen Rassismuserfahrungen mit einer entzaubernden Aufklärung der meritokratischen Illusion verbunden sein kann, die in dem meritokratischen System (etwa der Universität) real von den Subjekten ignoriert werden muss, wollen sie in diesem System handlungsfähig sein. Das Realisieren des eigenen rassistisch diskreditierbaren Status ist mit Ernüchterung im Hinblick auf die eigene gesellschaftliche Position verknüpft, aber auch mit Erinnerungen an leidvolle Erfahrungen. Das im Titel dieses Kapitels angesprochene *Sie* ist also ein (zumindest) zweifaches Sie, das sich darin unterscheidet, dass es in unterschiedlicher Weise nicht wissen will. Wenn also keine:r etwas über Rassismuserfahrungen wissen will, dann ist der Titel dieses kurzen Textes unbedacht, unglücklich und irrtümlich gewählt oder aber er bezeichnet eine ironische Eröffnung. Letzteres – ich als Autor muss das so sehen – ist der Fall. Dies ist durchaus keine beliebige Ironie, in dem Sinne, dass hier eine allgemeine Gewohnheit zur Ironie wirksam würde. Ich bin vielmehr der Ansicht, dass es beim Sprechen über Rassismuserfahrungen sinnvoll ist, auf das Kommunikations- und Erkenntnismittel der Ironie zurückzugreifen. Unter bestimmten Umständen zumindest: Dann nämlich, wenn das Nicht-Wissen über Rassismuserfahrungen zum Thema und damit gewusst werden soll. Ironie ist ein Mittel der Wahrnehmung und Artikulation von Ambivalenz, des Sich-Einlassens auf Verhältnisse, für die die Gleichzeitigkeit von Ja und Nein konstitutiv ist. Ironie wendet sich den Spannungen nicht nur zu, sie produziert sie auch und intensiviert sie, indem sie größere Zusammenhänge in den Blick nimmt, Gesichtspunkte verknüpft und überschaut. Sie lebt von einem Gefallen an dem Disparaten, dem Mehrwertigen und Spannungsreichen, das sie anzeigt, nicht um das Disparate zu belächeln, vielmehr: um es in einem Modus zu erkennen, der sich seiner Kontingenz und Grenzen bewusst ist (Mecheril und Hoffarth 2011). Damit ist in und mit der Ironie in einer eigentümlichen, unangestregten und ungezwungenen Weise die Frage angespro-

chen, wie angesichts dilemmatischer und vertrackter Verhältnisse gehandelt werden kann; dies macht Ironie – anders als den Zynismus – zu einem zuweilen angemessenen Medium pädagogischer Reflexion.

Nun ein Beispiel, ganz unironisch:

»Ich gehe nicht mehr so ohne weiteres in Läden, zum Beispiel in eine Bäckerei oder in einen Supermarkt. In den Supermarkt bei mir um die Ecke gehe ich zum Beispiel nicht mehr. Ich werde dort angemacht, auch an der Kasse, ich werde einfach ignoriert. Wenn ich bezahle nimmt man das Geld, guckt in eine andere Richtung und sagt nicht einmal ›Tschüss‹ oder ein anderes persönliches Wort. Bei den anderen Kunden ist man menschlicher. Das gleiche passiert auch, wenn ich vor dem Bäcker oder der Bäckerin stehe: Sie guckt nur immer weg. Wenn sie merkt, dass drei, vier oder fünf Deutsche an der Ladentheke stehen, dann dreht sie sich um und wendet sich direkt an einen Deutschen und nicht an mich, obwohl sie weiß, dass ich der Erste war! Aber Gott sei Dank sagen die Deutschen dann in den meisten Fällen von selbst: ›Ne, der war vor uns dran‹. Wenn niemand etwas sagt, sage ich auch nichts und gehe weg. Ich gehe wieder raus und suche mir eine andere Bäckerei. Und in die Läden, in denen mir so etwas passiert ist, gehe ich nicht mehr hinein. Und auch bei den Läden, in denen ich nie drin war, bin ich vorsichtig und schaue mich vorher immer ein wenig um. Ich habe einen Instinkt dafür entwickelt, wo etwas nicht in Ordnung sein könnte. Wenn ich den Eindruck habe, dass der Verkäufer oder die Verkäuferin mir gegenüber abweisend reagieren könnte, gehe ich woanders hin. Das macht mir viele Probleme. Nicht, dass ich Depressionen hätte, aber ich denke mir immer: ›Hier? Nein, lieber nicht!‹ – ich gehe dann woanders hin.

Ich könnte für zwei Brötchen eine halbe Stunde lang durch die Stadt fahren, bis ich einen Laden gefunden habe, bei dem ich denke: ›Hier könntest du unauffällig bedient werden‹. Mit unauffällig meine ich zum Beispiel, dass ich nicht der Erste im Laden bin und dass schon fünf, sechs Leute vor mir sind. Dann ist es ganz normal, dass ich der Letzte bin. Dann kann ich sowieso die Deutschen sich erstmal selbst bedienen lassen, und dann komme ich als Letzter an letzter Stelle. Das stört mich nicht so.

Aber ich will nicht der Erste sein und als Letzter bedient werden. Wenn ich der Erste bin, kann die Verkäuferin immer weggucken. Ich will sozusagen den Anspruch, als Erster bedient zu werden, gar nicht mehr haben. Denn dann kann man mir den Anspruch auch nicht streitig machen. Ich denke, das Verhalten der Leute hängt mit der Atmosphäre im Lande zusammen, und eine Konsequenz dieser Atmosphäre ist die, dass, wenn ein Farbiger, ein Schwarzer in einem Laden gesehen wird, dies vielleicht das Geschäft schädigen könnte. Der Besitzer denkt zumindest, dass das Geschäft Schaden nehmen könnte und dass man sagt: ›Hier kaufen meistens nur Schwarze‹. Wenn nur ein Schwarzer da kauft, dann sagt man schnell: ›Dort kaufen nur Schwarze! Also kaufe ich nicht mehr dort‹ (...).⁸

8 Dieser Ausschnitt stammt aus einem Text, der in der Autor:innenschaft von Regina Remy und Yannick Benin unter dem Titel »Es vergeht keine Minute ohne den Gedanken daran, daß

Mit diesem Text haben wir, María do Mar Castro Varela und ich, einen Workshop eröffnet, der Teil einer Fortbildung und Supervision war. Die Frage »Was bewirkt die Erzählung bei mir?« führte zu Antworten der Teilnehmer:innen, die sich in drei Rubriken wiedergeben lassen:

- das ist eine reichlich übertriebene und nicht typische Geschichte;
- Yannick Benin scheint sehr sensibel zu sein, ein bisschen überempfindlich;
- Yannick Benin verhält sich in einer Weise, die für ihn zu einem Problem wird.

Diese Antworten möchte ich hier in einer Art und Weise verallgemeinern, die deutlich macht, welche analytisch unterscheidbaren Tendenzen der Besprechung von Rassismuserfahrungen zugrunde liegen können. Erste Tendenz: Rassismuserfahrungen werden dem Repräsentativitätstest unterzogen. Ist das Berichtete typisch, deutet es auf eine anerkennbare allgemeine Realität hin oder haben wir es hier nur mit einer außergewöhnlichen Situation zu tun? Sobald Rassismuserfahrungen zum Thema werden, ist auch der Verdacht virulent, es handele sich hier um eine eher ungewöhnliche Situation und Erfahrung. Die zweite Tendenz bestätigt die These der Außergewöhnlichkeit. Allerdings wird hier das Außergewöhnliche nicht in der Situation, nicht in dem Vorkommnis, sondern in der Wahrnehmungsweise, im Erfahrungsmodus der Rassismus erfahrenden Person verortet. Yannick übertreibe es ein wenig mit seiner Empfindlichkeit, so schlimm und dramatisch sei es doch gar nicht. Mit der zweiten Tendenz wird Yannick zum Fall und zum (potenziell: pädagogischen) Problem. Die Problembeschreibung ist komplett, sobald nicht nur die Sichtweise der Rassismus erfahrenden Person, sondern auch – und dies ist die dritte Tendenz – ihre Versuche, auf wahrgenommene Benachteiligungen zu reagieren, als überzogen, unangemessen und wenig produktiv beschrieben werden.

Die These der Außergewöhnlichkeit, der Überempfindlichkeit und die These der Unangemessenheit der Bewältigungsform sind prinzipielle Optionen, auf berichtete Rassismuserfahrungen so einzugehen, dass nicht mehr das Berichtete zum Thema wird, sondern die Frage der Glaubwürdigkeit des Berichteten. Die Glaubwürdigkeitsinfragestellung ist eine der prominenten Weisen, in denen letztlich folgendes signalisiert wird: An diesem Ort sollen und können Rassismuserfahrungen nicht zum Thema werden.

ich ein Schwarzer bin«. Ein Versuch, unauffällig zu werden« erschienen ist (Remy und Benin 1996). Yannick Benin (Name geändert) wurde 1962 an der Elfenbeinküste geboren. Er wächst dort bei seiner Mutter ohne den Vater auf. Mit 26 Jahren kommt er nach Deutschland, um Wirtschaftswissenschaften und Politik zu studieren. Hier lernt er seine spätere Ehefrau, eine deutsche Studienkollegin kennen. 1992 heiraten sie. Sie haben zwei Kinder, eine einjährige Tochter und einen sechsjährigen Sohn. Zur Zeit des Interviews ist Yannick Benin 32 Jahre alt, er studiert und lebt mit seiner Familie in, sagen wir, Heidelberg.

Die rassistische Unterscheidung des Menschen⁹

Wenn eine nachts davon träumt, dass sie auf einer Party die einzige Schwarze unter ansonsten rassistisch nicht so gut zu diskreditierenden Gästen ist, die sie nicht nur distanziert, sondern abfällig oder sexuell exotisierend behandeln, und sie eine Schwarze Frau ist und in Deutschland lebt, dann ist dies eine Rassismuserfahrung. Denn der Traum und seine Bedeutung werden nur verständlich, wenn er auf den Kontext bezogen wird, in dem die Wahrnehmung Schwarzer Frauen durch den weißen und männlichen Blick historisch und gegenwärtig eine Praktik nicht nur einfach der Unterscheidung, sondern auch der zuweilen massiven, zuweilen subtilen Herabwürdigung, auch der Gefährdung ist. Ach, Rassismus.

Rassismus ist ein in der Gewöhnlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse angesiedeltes Schema der Menschenunterscheidung, das jederzeit mobilisiert und manifest werden kann. Auf allen gesellschaftlichen Ebenen ist die an ›Rasse‹-Vorstellungen anschließende, nicht selten mit Vokabeln wie ›ethnische Gruppe‹ oder ›kulturelle Identität‹ operierende Unterscheidungsweise bedeutsam, die zwischen dem Wesen jener unterscheidet, die selbstverständlich dazu gehören und denen, die nicht dazugehören und deren voller Wert als kulturell, politisch, rechtlich ernstzunehmendes Subjekt in Frage steht.

Eine Empfindlichkeit und Sensibilität für Rassismus muss also als (mögliche) Disponiertheit rassistisch diskreditierbarer Subjekte verstanden werden, die sich in einem Kontext gebildet hat und sich nur in diesem Kontext bilden konnte, in dem rassistische Unterscheidungen bedeutsam sind (daher ist es rassismuskritisch sinnvoll, den allgemeinen Raum der Empfindsamkeit zu erweitern; vgl. 6.4).

Rassismus ist ein Ausdruck, der einen komplexen Zusammenhang sehr unterschiedlicher Phänomene der bewussten und unbewussten, individuellen und

9 Varianten einiger in diesem Abschnitt präsentierten Ausführungen finden sich auch in anderen Texten, etwa: Mecheril, Paul (2004a). *Einführung in die Migrationspädagogik* (Kap.5). Weinheim, Basel: Beltz; Mecheril, Paul et al. (2010). *Migrationspädagogik* (Kap. 7). Weinheim, Basel: Beltz; Mecheril, Paul und Velho, Astrid (2012). *Trauma, Verstrickung, Stärke. Rassistisch markierte Selbsterfahrung*. In: Golsabahi, Solmaz; Özkan, Ibrahim und Heise, Thomas (Hg.): *Integration, Identität, Gesundheit. Das transkulturelle Psychoforum Bd. 19.*, 5. Kongress des Dachverbands der transkulturellen Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik im deutschsprachigen Raum e.V. (DTPPP); Mecheril, Paul (2015a). *Was Sie schon immer über Rassismuserfahrungen wissen wollten*. In: Leiprecht, Rudolf und Steinbach, Anja (Hg.): *Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Band 2. Sprache – Rassismus – Professionalität*, 2. Aufl. (S. 150–160). Schwalbach/Taunus: Debus Pädagogik; Kourabas, Veronika und Mecheril, Paul (2022). *Über Rassismus sprechen. Auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Professionalität*. In: Stock, Miriam et al. (Hg.): *Arbeitstitel: Migrationsgesellschaft. Pädagogik – Profession – Praktik* (S. 13–33). Wiesbaden: Springer VS; Mecheril, Paul und Melter, Claus (2026). *Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus*. In: Mecheril, Paul et al. (Hg.): *Migrationspädagogik. Grundlagen, Zusammenhänge, Perspektiven*. Weinheim: Beltz (S. 222–266).

institutionalisierten, gewalttätigen und symbolischen Erzeugung und Privilegierung des Eigenen und Erzeugung und Deprivilegierung des Anderen leistet. Herkunft, Körper, Lebensweise und Identität sind konstruierte Ausgangspunkte und faktische Zielscheiben des Rassismus. Hierbei fungiert das Objekt des individuellen Körpers immer als ein Symptom, das auf einen kollektiven Körper verweist, der zugleich einem bestimmten Territorium als seinem ›eigentlichen Raum‹ zugeordnet ist. Die rassistisch in den Blick genommene Person wird als Teil eines Kollektivs, einer Gruppe imaginiert, der ein natio-ethno-kulturelles oder religiöses ›Wesen‹ zugesprochen wird, das, gemäß rassistischer Auffassung, einen geringeren Wert aufweist und vermeintlich legitimer Weise nur eingeschränkten Zugang zu Ressourcen hat.

Prinzipiell kann davon ausgegangen werden, dass eher mit der Unterscheidung ›Kultur‹ operierende, wie eher auf physiognomische Unterscheidungen zurückgreifende und diese Unterscheidungen erfindende Formen und Varianten des Rassismus nebeneinander und vermischt existieren und als *Anschmiegunen und Anpassungsprozesse des Rassismus* auf kontext- und zeitspezifische Erfordernisse begriffen werden können. Das Bedingungsgefüge, mit dem rassistisch wirkende Unterschiede konstruiert werden, operiert mit beweglichen und anpassungsfähigen Imaginationen der kollektiven ›Anderen‹ und des kollektiven ›Selbst‹.

Die Gewöhnlichkeit der Verfügbarkeit von Unterscheidungsoptionen, die Menschen in rassistischer Manier unterscheiden, führt dazu, dass in Deutschland die Erfahrung rassistischer Diskriminierung wiederkehrend und bedeutsam gemacht wird (vgl. die Ergebnisse des Rassismusmonitors: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung 2023), von Menschen, die dadurch zu rassistisch diskreditierbaren Menschen werden. Rassismuserfahrung ist hierbei eine Kategorie, in der gesellschaftlich vermittelte Erfahrungen und auch der gesellschaftlich vermittelte Umgang mit diesen Erfahrungen in den Blick kommen. Unter der Erfahrung von Rassismus kann jede Erfahrung von Angriff oder von Geringschätzung der eigenen Person oder nahestehender Personen durch andere verstanden werden, die vor dem Hintergrund von natio-ethno-kulturell kodierten Abstammungs- oder Herkunftskonstruktionen physiognomische Merkmale (wie Haarfarbe, Hautfarbe) oder soziale Merkmale (wie Kleidung, Sprache) mit spezifischen Bedeutungen versehen. Diese Merkmale werden als Hinweise auf moralische oder intellektuelle Unterschiede gelesen, wodurch Benachteiligung und Geringschätzung vermeintlich angemessen, plausibel und legitim zu sein scheint. Als Rassismuserfahrungen können weiterhin solche Erfahrungen der Diskriminierung verstanden werden, die direkt an Traditionen der rassistischen Unterscheidungen anknüpft. Die durchaus in interessiertem Tonfall gestellte Frage an einen rassistisch diskreditierbaren Münchner, wo er denn herkäme und ob er dahin, wo er hergekommen sei, zurückkehren wolle, stellt insofern eine Rassismuserfahrung dar, als sie an das System der Unterscheidung von Menschen nach äußeren Merk-

malen mit dem Ziel der Differenzierung zwischen denen, die dazugehören und denen, die nicht dazu gehören, anknüpft und in dieser Anknüpfung Bilder und Praktiken der Herabwürdigung mit sich führt.

Rassismuserfahrungen bestehen demnach nicht allein in angedrohten oder faktischen körperlichen Attacken. Rassismuserfahrungen unterscheiden sich (ausführlicher Mecheril 2003/2023) im Hinblick auf ihre Ausprägungsart, den Kontext, in dem sie vermittelt werden, die Art und Weise der Vermittlung und die Art und Weise der Erfahrung. Diese vier Ebenen – Ausprägungsart, Vermittlungskontext, Vermittlungsweise und Erfahrungsmodus – stellen semantische Dimensionen dar, auf denen Rassismuserfahrungen klassifiziert werden können.

Dimensionen von Rassismuserfahrungen:

- a) Ausprägungsart: massiv, subtil
- b) Vermittlungskontext: institutionell, individuell
- c) Vermittlungsweise: kommunikativ, imaginativ, medial
- d) Erfahrungsmodus: persönlich, identifikativ, vikariell, kategorial.

Auf der Ebene der Ausprägung von Rassismuserfahrungen kann es sich um eine massive (z.B. körperliche Gewalt gegen nahestehende Personen) oder subtile (z.B. abfällige Blicke in der U-Bahn) Erfahrung handeln. Rassismuserfahrungen können von Kontexten vermittelt werden, die stärker von strukturell-institutionellen Aspekten geprägt sind (wie z.B. Erfahrungen mit Verwaltungen, Polizei, Schulen oder am Arbeitsplatz) oder von Kontexten, die eher von Handlungsweisen einzelner Personen bestimmt werden. Die Erfahrung von Rassismus kann gewissermaßen unmittelbar über soziale Interaktionssituationen vermittelt werden. Sie kann aber auch über Vorstellungen, Träume und bildhafte Befürchtungen (imaginative Vermittlungsweise) wie auch über Zeitungs-, Radio-, Fernsehberichte und andere Informationen aus beispielsweise Internet oder Werbung (mediale Vermittlungsweise) hervorgerufen werden. Schließlich können vier prinzipielle Modi von Rassismuserfahrung unterschieden werden. Rassismus kann sich auf die Person selbst, auf nahestehende Personen, auf als Stellvertreter der Person wahrgenommene Personen und auf die Gruppe, der die Person – vermeintlich oder ihrem Selbstverständnis nach – zugehört, beziehen.

Rassismus ist eine sowohl strukturell und institutionell, kulturell-medial und auch individuell (als etwa verinnerlichter Dominanzhabitus) verankerte Deutungs- und Handlungsoption. Aus der Perspektive rassistisch diskreditierbarer Subjekte stellt sich diese Option als vielfach gegenwärtige Latenz und Möglichkeit des Degradier-Werdens dar. Dass dies nicht notwendig zu einer Last werden muss, an der rassistisch diskreditierbare Subjekte scheitern, ist bekannt. *Ironische Klugheit* ist ein Mittel des Nicht-Scheiterns, und ist womöglich etwa pädagogisch sinnvoll, diese Klugheit zu stärken: »Ich sag immer«, sagt Rava Mahabi, ein in Deutschland gebo-

rener und aufgewachsener junger Mann, dessen Eltern aus Indien nach Deutschland emigriert sind (vgl. Kap. 3.4), »ich bin Inder. Warum weiß ich nicht. Im Prinzip könnte ich auch sagen, ich bin Deutscher. [...] Inder ist einfacher zu erklären. Weil, wenn du sagst, du bist Deutscher, wenn einer fragt oder so, dann fragen die: ›Aber was ist deine Herkunft?‹ Die Frage ist schon aus dem Weg, wenn du sagst, du bist Inder (lacht), ich mein aus praktischen Gründen«.

Wenn eine:r Bäckereien und andere kleinere Geschäfte aus Angst davor meidet, später als andere Kund:innen von der rassistisch eher nicht diskreditierbaren Verkäuferin angesprochen zu werden, und eine rassistisch diskreditierbare Person ist, der schon häufiger unterscheidende Behandlungen widerfahren sind, dann wird ihr Erleben und Tun nur verständlich im Rahmen der von Rassismen vermittelten biographischen Disposition: Die Wahrnehmung rassistisch Diskreditierbarer durch den weißen Blick ist nicht nur eine Praktik der schlichten Unterscheidung, sondern auch der zuweilen massiven, zuweilen subtilen Herabwürdigung und Gefährdung.

Durch das selektive, unzutreffende und interessenbasierte Wissen, das rassistisch grundierte Erklärungsansätze trägt und von diesen fortlaufend aufgerufen wird, wird Macht als Dominanz praktiziert. Dieses Wissen muss den Subjekten nicht immer bewusst sein; es gehört vielmehr zum Haushalt der *selbstverständlich* plausiblen Bilder und Imaginationen, Begründungs- und Deutungsmuster, die in einem gesellschaftlichen Zusammenhang geschichtlich vermittelt gelten.

Rassismus kann durch folgende, analytisch unterscheidbare Gesichtspunkte gekennzeichnet werden:

- a) Rassismus ist eine Praxis der Humandifferenzierung (Hirschauer 2017), welche auf bestimmte Zeichen des Unterschieds zwischen Menschen rekurriert. Insofern ein Unterschied nicht gedacht werden kann, ohne eine je spezifische Bedeutung des Unterschieds mitgedacht zu haben, kann gesagt werden, dass im Rekurs auf Differenzen und in der Beachtung von Unterschieden diese Unterschiede erst erzeugt werden. Rassismus konstruiert Menschen als äußerlich different (Rassifizierung), indem er diese Differenz mit territorialer Zugehörigkeit und Herkunft und natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit in Verbindung bringt. Die Unterscheidungsmerkmale, auf die der Rassismus sich bezieht und die er erfindet, sind natio-ethno-kulturelle Zeichen. Hautfarbe, Körper, Sprache und der Klang des Namens dienen dabei als prominente »Bedeutungsträger, als Zeichen innerhalb eines Diskurses um Differenz« (Hall 2000a, S. 7).
- b) Rassismus verknüpft bestimmte Merkmale des Erscheinungsbildes mit ›Mentalitäten‹, als stabil geltenden Dispositionen auf der Ebene von ›Charakter‹, ›Intelligenz‹ und ›Temperament‹. Nach der offiziellen Ächtung des Rassismus weltweit ab der Mitte des 20. Jahrhunderts ist das rassistische Ordnungssystem nicht einfach verschwunden; vielmehr ist von einer Reorganisation rassisti-

scher Unterscheidungspraktiken auszugehen. Vor allem die Kulturkategorie verhilft gegenwärtigen Formationen des Rassismus zu einer Wirksamkeit. Rudolf Leiprecht hat die Rede über Kultur und kulturelle Unterschiede daher auch als ein »Sprachversteck für ›Rasse‹« bezeichnet (2001b). In kulturellen Rassismen wird die (vermeintliche) Unvereinbarkeit von Lebensweisen, Kulturen/Religionen und Traditionen zwischen ›Uns‹ und ›den Anderen‹ behauptet (Balibar 2014). Diese neueren Formen des Rassismus argumentieren deshalb nicht mehr primär mit ›rassistischer Reinheit‹ und dem Erfordernis, diese zu schützen. Vielmehr geht es in der modernen Variante um die Bewahrung der eigenen ›kulturellen Identität‹, ihrem Schutz vor Überfremdung und der Abwehr einer vermeintlich drohenden Minorisierung der Dominanzbevölkerung, die für neurechte Diskurse hohe Anschlussfähigkeit besitzt (Salzborn 2017).

- c) Rassismus bewertet die ›Mentalitäten‹ der Anderen allseitig (der Idealtyp des universellen Rassismus) oder je hier, in diesem Territorium oder kulturellen Raum als im Vergleich zu der Mentalität der Nicht-Anderen wertweniger (der Idealtyp des differentialistischen Rassismus; Balibar 2014)). Wichtig an dieser Unterscheidungspraxis ist, dass es sich um ein Ausschlussverfahren durch Eingrenzung handelt: »Erst nach der spezifischen Einverleibung bestimmter Menschen setzt jene Dialektik der Ein- und Ausgrenzung ein, welche die Menschen anhand bestimmter Merkmale als Gruppen zum Erscheinen bringt« (Terkessidis 1998, S. 78). Die deklarierte und praktizierte Wertwenigkeit der Anderen weist ihnen einen spezifischen Platz im gesellschaftlichen Raum zu. Sie sind – im doppelten Sinne – *Andere unter uns*.
- d) Von Rassekonstruktionen vermittelte und diese stärkende Ausgrenzungspraktiken seien schließlich nur dann als Form des Rassismus verstanden, wenn sie getragen werden von Traditionen und Routinen rassistischer Unterscheidung, die für einen gesellschaftlichen Kontext prägend sind. Rassismus ereignet sich vor dem Hintergrund der historisch herausgeschälten Wirkmächtigkeit von rassistischen Unterscheidungen und der den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext spezifisch prägenden Machtverhältnisse. Rassismus entfaltet sich aufgrund der in Traditionen und Routinen aufgehobenen Verfügbarkeit der Mittel zum gesellschaftlichen Wirksamwerden rassistischer Unterschiedskonstruktion. Für Deutschland heißt dies, dass womöglich ›proto-rassistische Abfälligkeiten, die als ›Deutschenfeindlichkeit‹ bezeichnet und inszeniert werden (ein Ausdruck, der es Anfang der 2010er Jahre nicht zuletzt durch Äußerungen der damaligen Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Kristina Schröder, zu beachtlicher Prominenz gebracht hat; vgl. etwa Laubenstein 2018), nicht angemessen als Rassismus zu bezeichnen sind.

Praktiken, die an rassistische Unterscheidungen anknüpfen und diese vermitteln, vollziehen sich in der Gegenwart vor allem in Form »normalisierter institutionel-

ler Routinen, die gesellschaftliche Zugehörigkeiten nach Abstammungskriterien, Aussehen, Sprache und kultureller Zuschreibung ordnen« (Messerschmidt 2015, S. 3). Rassismus konstituiert damit ein gesellschaftlich normalisiertes Verhältnis von Unterscheidungspraktiken; es sind gewöhnliche Unterscheidungen (Mecheril und Melter 2010, 2026).

Mithilfe von rassistischen Zugehörigkeits- und Differenzordnungen wird gesellschaftliche Realität und die eigene Position in ihr erfahren, begriffen und verstanden. Diese Zugehörigkeits- und Differenzordnungen strukturieren und konstituieren Erfahrungen, sie normieren und subjektivieren und rufen Individuen als Subjekte an. Die sozialisierende Wirkung der rassistischen Zugehörigkeitsordnung besteht darin, dass sie Selbstverständnisse praktisch, kognitiv-explicit, aber auch sinnlich-leiblich vermittelt und damit grundlegend Einfluss auf soziale Positionen und Lagerungen nimmt. Rassistische Ordnungen vermitteln in der Weise Normalität, als sie ein Verständnis der sozialen Welt, in dem sich die je eigene Stellung in ihr darstellt, ermöglichen. Die rassistische Ordnung wirkt also nicht allein als »äußerliche« Verteilung von Ressourcen, sondern ist auch in dem Sinne produktiv, dass sie auf Selbstverständnisse und -praktiken einwirkt – nicht nur derer, die in der rassistischen Ordnung inferiore Positionen einnehmen.

Wenngleich alle in Rassismus eingebunden sind, so sind dennoch die Erfahrungen und Positionen, die mit und über rassistische Praktiken verknüpft und vermittelt sind, von signifikant unterschiedlicher Art. So gibt es gesellschaftliche Positionen und Subjekte, die von dem gesellschaftlich in Traditionen und Routinen vorherrschenden Rassismus privilegiert sind und dadurch keine von rassistischen Unterscheidungen getragenen, interaktiven oder strukturellen Zugangsbarrieren am eigenen Leibe und keine Ausschlüsse im sozialen, politischen und Arbeitsleben erfahren. Sie kennen keine alltagsrassistischen Bemerkungen und Verletzungen, die über leibliche Erfahrung verinnerlicht werden. Viel eher machen sie alltäglich die Erfahrung »in einer Welt [zu leben], die für sie gemacht ist und in der sie sich repräsentiert fühlen« (Rommelspacher 2009, S. 32). Entsprechende Erfahrungen schreiben sich den Körpern ein, tauchen am jeweiligen Körper auf oder formen, worauf Sarah Ahmed in ihren Überlegungen zu einer Phänomenologie von Whiteness schreibt, wie Körper erscheinen und wahrgenommen werden: Privilegierte natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeiten und Subjekte zeichnen sich durch die Selbstverständlichkeit der Resonanz zwischen Körper und Raum aus. Privilegierte Körper bewohnen den Raum und agieren in ihm mit großer Sicherheit: »white bodies are comfortable« (Ahmed 2007, S. 158). »To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins« (ebd.). Hierbei ist für die strukturelle Privilegiertheit kennzeichnend, dass sie in der Regel nicht zum Thema gemacht und nicht einmal wahrgenommen wird, da sie in der gelebten »Selbstverständlichkeit der Normalität« aufgeht (Rommelspacher 2009, S. 32). Die Schwierigkeit, eigene Privilegien als von rassistisch

angelegten und Rassismus stärkenden Unterscheidungen vermittelt zu erkennen, bildet eine der Hürden, über Rassismus zu sprechen.

Rassismus rückt jenen, die von ihm profitieren, ebenso wie rassistisch Diskreditierbaren, auf den Leib, macht sich am Leib fest und legt damit (auf) den Leib fest. Rassismuserfahrungen wirken nicht lediglich durch ihren repressiven Gehalt unterdrückerisch. Sie sind ebenso als Kraft zu verstehen, die gewisse Subjektpositionen nach sich ziehen, die wiederum Konsequenzen für Selbstverständnis und Handeln der Betroffenen haben. Rassismen schaffen Subjekte (vgl. Kap. 4).

1.5 Haut¹⁰

Die Männer, weiß, verrichten ihre Arbeit. Geräte werden gesäubert, Verstrebungen herausgelöst und nach der Reinigung wieder eingesetzt. Einer der drei singt. Jetzt gießt er aus einem blauen Plastikeimer dampfendes Wasser über die Metallplatten. Sie bemerken, dass ich ihnen zusehe und steigern das eine oder andere: aus dem Singen wird Jovialität, ein schnelles, hörbares Schulterklopfen kommt auf, die Koordiniertheit der Bewegungen und Handgriffe der drei Körper hinter der Theke wandelt sich in filmisch aufgebrachte Souveränität. Ich schaue nicht mehr hin. Ein Mann, schwarz, ist für das Putzen der Tische und aller weiteren Oberflächen außerhalb des Thekenbereichs zuständig. Seine von gelben Gummihandschuhen wie in einer Pantomime in Szene gesetzten Hände verrichten ihre Arbeit, sein unbewegter Mund, das nur gelegentlich hervorlugende Schauen seiner wachen Augen, seine Wortlosigkeit, dass er sich nur auf sich selbst und seine Tätigkeiten bezieht, machen ihn zu dem Anderen dieser Situation. Ich bin ein Gast, so wie auch andere Gäste sind, die drei hinter der Theke sind ein aus drei Körpern errichteter dichter Zusammenhang. Die gelben Handschuhe geben nach einigen Zentimetern den Blick auf die schwarzen Unterarme frei. Die Frage, was ihn bewege, wonach ihm zumute sei, wonach er sich sehne und wovor er sich fürchte, ist nur möglich als eine, von der ich sage, dass sie mir im Halse stecken bleibt. Alle Vermutung, alle Behauptung ist nur in diesem Format, in dieser Weise, in dieser Geste möglich: unmöglich. Die Männer verrichten ihre Arbeit. Nicht einmal aus Verlegenheit, schlicht einer Gewohnheit

10 In verwandter Form erschienen in: Mecheril, Paul (2007). *Besehen, beschrieben, besprochen. Die blasse Uneigentlichkeit rassifizierter Anderer*. In: Ha, Kien Nghi, Lauré al-Samarai, Nicola und Mysorekar, Sheila (Hg.): *Re/Visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland* (S. 219–228). Köln: Unrast, sowie: Mecheril, Paul (2022a). *Die blasse Uneigentlichkeit rassistisch belangbarer Subjekte*. In: Rothe, Daniela, Schwendowius, Dorothee, Thon, Christine und Thoma, Nadja (Hg.) *Biographische Verknüpfungen. Zwischen biografiewissenschaftlicher Forschung, Theoriebildung und Praxisreflexion. Festschrift für Bettina Dausien*. (S. 171–182). Frankfurt: Campus.

folgend wiederhole ich: haltet mich aus dem Spiel heraus, womit ich meine: ich, der Beobachter, spiele mit.

sich verstecken
sich lauthals verstecken
nicht im Versteck krepieren
erst recht nicht gellend

eine hässliche Geste vollführen

vor Mut erblassen
vor Mutlosigkeit erblassen
vor Neid erblassen
vor Zuversicht erblassen
vor Nüchternheit erblassen

endlich erblassen

eine hübsche Geste zustande bringen
(gelbe Handschuhe)
und nichts vorsätzlich verstecken
dann, wenn es erlässlich ist

1.6 Affektlogik (mit Monica van der Haagen-Wulff)¹¹

Der bedrohliche Sex der Anderen

Die Ausübung von Lynchmorden im Süden der Vereinigten Staaten von Amerika während der Wiederaufbauphase nach Kriegsende zwischen 1880 und 1930 wurde zu einer oft praktizierten, sozial akzeptierten Strategie des Terrors, bei der über 3000 Amerikaner, afrikanischer Herkunft, oftmals nach brutaler Folter durch Lynchen starben (Anderson 2017, S. 119). In dieser Zeit konnten freie Afro-Amerikaner:innen, vor allem afro-amerikanische Männer, ehemalige Sklaven, zum ersten

11 Teile dieses Textes finden sich in: Mecheril, Paul und van der Haagen-Wulff, Monica (2016). *Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft*. In: Castro Varela, María do Mar und Mecheril, Paul (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (S. 119–142). Bielefeld: transcript; Mecheril, Paul und van der Haagen-Wulff, Monica (2020). *Angst und Wut. Zur affektiven Konstruktion migrationsgesellschaftlicher Ordnung*. In: Kulaçatan, Meltem und Behr, Harry Harun (Hg.): *Migration, Religion, Gender und Bildung: Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität* (S. 157–174). Bielefeld: transcript.

Mal in gewissem Maße sowohl auf der Grundlage ihrer eigenen Arbeit, ganz im Sinne der vorherrschenden individualistisch-liberalen Ideologie des Kapitalismus, ökonomische Gewinne erzielen als auch am politischen Leben teilnehmen. Diese neue ökonomische Konkurrenz durch die, auch politische Partizipation von *freed-men* beunruhigte die bis dahin als unangefochten verstandene weiße Vorrang- und Herrschaftsstruktur und wurde als eine Art Bedrohung dieser Ordnung von denen wahrgenommen, die von dieser Ordnung materiell und symbolisch profitierten (Nagel 2003, S. 113; Anderson 2017, S. 43). Auch die Angst besonders bei Weißen aus dem Süden, dass freie ehemalige Sklaven die Schlechtbehandlung und sexuelle Gewalt nicht zuletzt gegen rassistisch diskreditierte Frauen während der Sklaverei zu sühnen suchen würden, intensivierte das Gefühl der Bedrohung (Gunning 1996).

Im Fall der vom Ku Klux Klan an Henry Lowther, einem ehemaligen Sklaven, ausgeführten Kastration und Androhung eines Lynchmordes im Jahre 1870 waren es seine politische Partizipation in der Republikanischen Partei und sein erfolgreich aufgebautes Lebensmittelgeschäft, das als Verkehrung der natürlichen Ordnung, in der jede:r ihren Platz hat, und darum als Bedrohung der weißen Dominanz aufgefasst wurde. Zur Rechtfertigung der Bestrafung durch Kastration an Henry Lowther seitens des Ku Klux Klans dienten der »sexual disrespect for and illicit relations with white women« (Nagel 2003, S. 113). Der Topos der Verletzbarkeit rassistisch eher nicht diskreditierbarer Frauen durch den Sex mit schwarzen Männern »provided cover for white efforts to stop economic competition between whites and blacks, and served as a convenient excuse for white men to reassert their control over black men« (Nagel 2003, S. 112). Der Sex der Anderen wurde in besonderer Intensität in dem Augenblick als bedrohlich inszeniert und, das schließt sich nicht aus (vgl. Manderson und Jolly 1997), erlebt, als der Andere nicht ebenbürtig, jedoch zu einem potenziellen ökonomischen und politischen Konkurrenten geworden war, zumindest zu werden *drohte*. In der Zeit vor dem *Civil War* wurden afro-amerikanische Sklaven eher als »overabundant« (Nagel 2003, S. 109) imaginiert, mit einer überreichen Körperlichkeit ausgestattet und weniger als sexuell gefährlich phantasiert. Somit war der Sex zwischen rassistisch eher nicht diskreditierbaren Frauen und rassistisch diskreditierbaren Männern für rassistisch nicht diskreditierbare Männer eher Ausdruck der von ihrer Klassenzugehörigkeit und ihrem Bildungsstatus vermittelten, moralischen Verdorbenheit der Frauen.¹² Die Kontexte sind also entscheidend dafür, wie die Körper afro-amerikanischer Männer und die Körper von Frauen konstruiert, mit Bedeutung und Affekten versehen werden. Die Anklage der Vergewaltigung weißer Frauen durch afro-amerikanische Männer wurde nach dem *Civil War* zum wichtigen

12 »(...) white ideology about lower-class female sexuality overshadow ideas about the dangers of black male sexuality« (Hodes 1993, S. 60).

Argument der Rechtfertigung und Verteidigung weißer Täterschaft gegen Schwarze.¹³

Wenn es so ist, dass der Sex zwischen weißen Frauen und nicht-weißen Männern auf Formen der Gewalt kolonisierter Männer gegen weiße Frauen beschränkt ist, dann ist der Grund geschaffen, die Bedrohung und die Bedrohenden als solche zu kontrollieren, zu bestrafen und schließlich auszusondern. In diesem männlichen Wettbewerb wird der Körper der weißen Frau zum nicht nur symbolischen Kampfplatz und die nicht nur symbolische sexuelle Besitzergreifung ihres Körpers die Trophäe der Eroberung.

Auch weiße Kolonialherren hatten ein begründetes und verständliches Interesse, diesen Wettbewerb zu gewinnen, um ihre Glaubwürdigkeit als ›überlegene Rasse‹ und Kolonialmacht und den Anspruch auf die Verfügbarkeit über die Körper aller, auch der schwarzen und weißen Frauen aufrechtzuerhalten. Weiße Frauen, die Formen sexueller Handlungsmacht an den Tag legten, wurden zu einer schwerwiegenden Bedrohung, weil sie damit die Machtstellung des (Kolonial-)Herren in Frage stellten (Winkel 2018). Sich als Frau für einen nicht-weißen Mann zu entscheiden, war eine Zurückweisung des Empires und eine Verneinung seines kulturellen Fundaments (Kramm 2016).

Die Sexualisierung der Anderen und die Zuschreibung der Bedrohung, die von dieser *ihrer* Sexualität ausgeht, und zwar insbesondere für *unsere Frauen*, ist eine Praxis, die nicht exklusiver, aber charakteristischer Bestandteil solcher gesellschaftlichen Kontexte ist, die unverhüllt rassistisch sind, wie den USA vor etwa 100 Jahren. Die sexualisierte Bedrohungsinszenierung ist aber auch kennzeichnend für solche Kontexte, die in einer rassistischen Tradition stehen, von der sie sich zwar formell entschieden abgesetzt haben, die gleichwohl wirksam ist, wie das Deutschland der Gegenwart. Die dominanzkulturelle Bereitschaft, die Anderen *erstens* zu sexualisieren, *zweitens* den Sex der Anderen als mächtig und gewaltvoll zu phantasieren und darin als Bedrohung zu erleben sowie *drittens* diesen phantasierten Sex der Anderen nicht nur als Grund und Rechtfertigung für den eigenen Affekt, die eigene Wut auszugeben, sondern vielmehr auch als Beweisgrund für die Notwendigkeit des disziplinierenden, sanktionierenden Zugriffs auf Andere und ihrer Kontrolle, sind die

13 Wie sich herausstellte, waren Lynchmorde als Bestrafung von Vergewaltigungen eine sehr effektive Methode der sozialen Kontrolle, nicht nur über afro-amerikanische Männer, sondern auch über rassistisch nicht diskreditierbare Frauen (vgl. Ketelsen 2000). Am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren öffentliche Lynchveranstaltungen, weitläufig bekannt gemachte, massenhaft besuchte, voyeuristische Zuschauerspektakel, die die hegemonialen rassistischen Herrschaftsstrukturen stabilisierten. Obwohl die Vergewaltigung rassistisch nicht diskreditbarer Frauen und die Ermordung rassistisch nicht diskreditbaren Frauen als offiziell dokumentierte Begründung für die Lynchmorde an afro-amerikanischen Männern diente, lag diesen Morden doch ein klares politisches und ökonomisches Motiv zugrunde (vgl. Nagel 2003, Ketelsen 2000, Anderson 2017, Winters 2016, S. 148).

drei Momente der Affektlogik,¹⁴ die nicht nur im AfD-Milieu, sondern auch in Anti-AfD-Milieus, im besorgten Sprechen von Eltern und Beziehungspartner:innen wirksam ist (vgl. Kahveci 2013). Erst die historische Kontextualisierung dieser Affektlogik, ihre Aufklärung sozusagen, macht es möglich, sich zu der Herkunft und zum dominanzkulturellen Sinn der je eigenen Affekte in ein Verhältnis zu setzen. Damit wäre die Grundlage geschaffen, die Welt etwas klarer zu sehen – auch die sexuelle Gewalt in ökonomisch deklassierten Milieus (in denen sich statistisch häufiger rassistisch Diskreditierbare finden) und auch die sexuelle Gewalt in ökonomisch besser gestellten Milieus (in denen sich statistisch häufiger rassistisch Eher-Nicht-Diskreditierbare finden).¹⁵

Die öffentliche Artikulation rassistischer Bilder und Äußerungen ist in formell antirassistischen gesellschaftlichen Kontexten deutlich komplizierter als in formell rassistischen Kontexten, da die erwartbare Ächtung nicht nur rassistischer Darstellungen, sondern auch der Sprecher:in oder der Autor:in bestimmte präventive Absicherungen oder auch Nachsorge-Maßnahmen erforderlich machen und auch die Lust, die an die rassistische Artikulation geheftet ist, die an ihr klebt, nicht

14 Der Ausdruck Affektlogik wurde 1982 vom Psychiater Luc Ciompi in seinem gleichnamigen Buch eingeführt, das psychologische und biologische Zugänge zu Empfinden und Affekt in ihrer Auswirkung auf das Verhalten Einzelner wie auf Kollektive zu integrieren sucht. Die systematische Auseinandersetzung damit, in welcher Weise das Erleben und die Performanz von Affekten von der jeweiligen Position im auch durch Herrschaftsverhältnisse strukturierten gesellschaftlichen Raum vermittelt wird, findet in dem Buch allerdings nicht wirklich.

15 »In Deutschland wird jede dritte Frau mindestens einmal in ihrem Leben Opfer von physischer und/oder sexualisierter Gewalt; etwa jede vierte Frau wird mindestens einmal Opfer körperlicher oder sexualisierter Gewalt durch ihren aktuellen oder durch ihren früheren Partner.« (https://www.bmbfsfj.bund.de/bmbfsfj/themen/gleichstellung/frauen-vor-gewalt-schuetzen/haeusliche-gewalt/formen-der-gewalt-erkennen-80642#:~:text=In%20Deutschland%20wird%20jede%20dritte,oder%20durch%20ihren%20fr%C3%BCheren%20Partner,)), wobei »Mädchen und Frauen mit Behinderung (...) je nach Gewaltform zwei bis dreimal häufiger« betroffen sind. (ebd.). Die Zahl der Betroffenen von sogenannter häuslicher Gewalt war in den 2024 erfassten Zahlen (265.942 Menschen) auf einem neuen Höchststand, davon ist der größte Teil sogenannte Partnerschaftsgewalt, wobei hier etwa 80 Prozent der Betroffenen weiblich sind (https://www.bka.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/Kurzmeldungen/251121_BLB_HaueslicheGewalt2024.html). Da die Zahl der Anzeigen bei unter zehn Prozent liegt, bei sogenannter Partnerschaftsgewalt bei unter fünf Prozent (ebd.), ist von einer weitaus höheren Zahl auszugehen. 2024 »wurden 859 Frauen und Mädchen Opfer versuchter und vollendeter Tötungsdelikte. Bei 68 Prozent der Opfer (587) waren die Tatverdächtigen Partner, Ex-Partner, Familienmitglieder, Freunde oder Menschen, die sie kannten« (<https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/haeusliche-gewalt-frauen-bericht-100.html>). 308 Mädchen und Frauen wurden getötet. Der gefährlichste Ort für Frauen bleibt das eigene Zuhause (<https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/misogynie-gewalt-103.html>). Das rassistische Bild des »Sex der Anderen« lenkt hiervon ab; auch das ist eine seiner (kulturellen) Funktionen.

nur verringert und einschränkt, sondern zuweilen fade werden lässt (und was ist Lust, wenn sie fade ist). Entschuldigung, Leugnung, Singularisierung sind probate Mittel der Verhüllung. Auch ist es geschickt, auf Bilder zurückzugreifen. Sie wirken durchaus befreiend. Denn auf Bildern kann dargestellt werden, was *nicht (mehr) gesagt werden darf*, zum Beispiel, dass der schwarze Mann auf Grund seiner aus seinem Körper ragenden Natur eine sexuelle Gefährdung *unserer Frauen* darstellt. Ein kleines heteronormatives Glück am Rande ist, dass in der Thematisierung des schwarzen Sex (des Sexes des N., des Sexes des Nordafrikaners) die Sexualisierung der (weißen) Frau ohne weitere Maßregelung möglich ist.

Das Titelbild des Fokus vom 8. Januar 2016: Zu sehen ist der Körper einer nackten weißen, eher jungen, blondhaarigen Frau, deren Brüste von einem quer über ihren Körper verlaufenden roten Balken verdeckt werden, ihre Genitalien hingegen verdeckt ihre eigene rechte Hand. Ihr Mund ist leicht geöffnet – die weidlich sexualisierte Darstellung einer Frau. Auf ihrem Körper sind, den Körper stempelnd, ihn in Besitz nehmend fünf prankenartige Abdrücke von Männerhänden nicht in blauer, nicht grüner, sondern in schwarzer Farbe, ölig und schmutzig zugleich, zu sehen. Die Titelseite des Fokus fragt: »Nach den Sex-Attacken von Migranten: Sind wir noch tolerant oder schon blind?«

Diese Darstellung des Fokus ist rassistisch, weil in reißerischer und aufdringlicher, affektive Reaktionen heraufbeschwörender Art und Weise als Migranten bezeichnete Männer (sind damit auch weiße Neuseeländer gemeint? Was wird dominantkulturell unter »Migranten« verstanden und assoziiert?) mit Hilfe sexualisierter Darstellungen dämonisiert werden und darin zugleich ein Wir (Sind *wir* noch tolerant oder schon blind?) errichtet wird, das weiß ist. Das Titelbild spielt das schwarz-weiß Spiel. Die Anderen sind: schwarz, handgreiflich, gesichtslos, schamlos, gefährlich, schmutzig. Wir hingegen sind: weiß, rein, gefährdet, zivilisiert, schamvoll, erhaben. Das Wir, das sich fragt, ob es tolerant oder nicht schon blind ist, und an das sich der Fokus wendet, besteht aus weißen Frauen, die von schwarzen Migrantenhänden begripscht werden, und weißen Männer, die *unsere Frauen* schützen müssen.

Die medialen Darstellungen und öffentlichen Kommentare der Kölner Silvesternacht (vgl. auch Dietze 2019) verweisen auf eine tief verwurzelte, historische Amnesie im Hinblick auf rassistische Wirklichkeit. Die subjektivierende und disziplinierende diskursive Praxis, in der Sexualität und natio-ethno-kulturell kodierte Position zusammengebracht werden, ist alles andere als neu. Sie folgt einer bewährten (Affekt-)Logik. Um sich dies in Erinnerung zu rufen, ist es nicht einmal erforderlich, sich aus dem Rheinland zu entfernen. Es genügt eine Zeitreise in dieses Gebiet. Von den ungefähr 85.000 französischen Soldaten, die unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg die französische Besatzung im Rheinland darstellen, stammen circa 30.000 bis 40.000 aus den französischen Kolonien aus Nord- und Westafrika – Tunesien, Marokko, Algerien, Senegal, auch aus Madagaskar und einigen anderen Re-

gionen. Hier, ähnlich wie im Köln der Gegenwart, war es ein einziges Ereignis, dass das Blatt wendete: ein marokkanischer Soldat schießt in eine Runde von Zivilisten und tötet dabei deutsche Staatsbürger (Wigger 2007).

Die Konsequenzen dieses Ereignisses waren eine anhaltende, landesweit koordinierte Protestkampagne mit umfassender internationaler Unterstützung gegen die Präsenz von rassistisch diskreditierbaren Soldaten im Rheinland. Im nationalen Parlament bezeichneten die Parteien, mit Ausnahme der USPD und der KPD, diese Soldaten und Männer als: »eine von exzessiven sexuellen Instinkten gesteuerte schwarze Brut, die das deutsche Volk rassistisch verseuche. [...] Die ›Wilden‹ sollten »eine schauerliche Gefahr« für Frauen und Kinder darstellen, im besetzten Gebiet massenhaft Mitglieder der weißen Rasse vergewaltigen und somit den gesamten abendländischen Kulturkreis bedrohen« (Wigger 2007, S. 11). Sie wurden als »eine unauslöschliche Schmach«, »schwarzer Schrecken«, »eine schwarze Plage«, und »eine schwarze Schande« verunglimpft (ebd., S. 11f.). Viele Politiker, unter anderem Friedrich Ebert und Adolf Köster, warben im Kampf gegen »die schwarze Schmach« um Unterstützung in der weißen Welt. Ihre Begründung bestand darin, dass: »die Verwendung farbiger Truppen niederster Kultur als Aufseher/Bewacher einer Bevölkerung mit hohen mentalen Kapazitäten und großer wirtschaftlicher Bedeutung wie der Rheinländer die Gesetze europäischer Zivilisation« (ebd., S. 12) verletzen würde.

Protestkampagnen fanden europaweit und in den USA statt, und Ray Beveridge, eine US-amerikanische Eugenikerin und Verfechterin weißer Vorherrschaft, die in enger Zusammenarbeit mit dem deutschen Professor August Ritter stand, Leiter der von Deutsch-US-Amerikanern getragenen Steuben Society, appellierte während eines öffentlichen Vortrags im Münchener Löwenbräu-Keller leidenschaftlich an die deutsche Gesellschaft, die Lynchjustiz, wie sie in den USA praktiziert wurde, einzuführen, um die schwarze Bevölkerung unter Kontrolle zu halten (ebd., S. 15). In der öffentlichen Propagandakampagne gegen die schwarzen französischen Soldaten im Rheinland, entzündete sich gesellschaftliche Empörung an der Bedrohung durch die unbändigen, lüsternen Körper kulturell inferioren Standes. Zahlreich gekauft und intensiv konsumiert wurden propagandistische Präsentationen in populären Zeitschriften, Zeitungen, Flyern, Postern, Postkarten, Briefmarken und auch kunstvoll handgefertigten und in Massen produzierten Kupfermedaillen, auf und in denen schwarze Männer als Sexualverbrecher, sexuell triebhaft, libidinös unkontrolliert, die Reinheit der Rasse besudelnde Vergewaltiger von weißen Frauen dargestellt wurden. In diesen Darstellungen wird den schwarzen Soldaten, die in Folge der nicht zuletzt brutalen Geschichte der Kolonisierung afrikanischer Regionen durch Frankreich schließlich zu Franzosen geworden waren, Menschlichkeit, Handlungsvermögen und menschliche Würde in einem letztlich von kolonialem Denken vermittelten und getragenen Versuch der Rechtfertigung und Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft auch in Deutschland abgesprochen.

Wer die medialen Präsentationen der zeitgenössischen Ereignisse der Kölner Silvesternacht den Bildern der »Schmach vom Rhein« an die Seite stellt, auch ohne Praktiken der Lynchjustiz in Nordamerika im Hinterkopf zu haben, erkennt die Ähnlichkeit der Muster, Rechtfertigungsstrategien, symbolischen Ordnungen und Repräsentationen. Allerdings werden diese Zusammenhänge in Deutschland nicht erinnert; es handelt sich hier um einen institutionalisierten, historischen Gedächtnisschwund, um, um es mit dem Konzept Ann Laura Stoler (2011) zu formulieren, *colonial aphasia*.

Links: Das Titelbild des Fokus vom 8. Januar 2016. Rechts: Zeichnung »Die Schwarze Schmach: Überfall und Vergewaltigung eines Rheinischen Mädchens durch einen Madagaskar [N.]«, in: Franzosen im Ruhrgebiet. 10 Zeichnungen von A.M. Cay Berlin oz. 1923 (Wigger 2007, S. 87).



Die propagandistischen Bilder der barbarischen, unzivilisierten »ohrenabschneidenden schwarzen Soldaten« (Koller 2001, S. 208) wurden zunächst von den Franzosen verbreitet, dann aber von der empörten deutschen Öffentlichkeit, die sich unter der als demütigend empfundenen französischen Besatzung befand, aufgenommen (ebd.). Es waren die Darstellungen der Körper rassistisch nicht diskreditierbarer Frauen in rassistischen Kampagnen, die dazu dienten, die öffentliche Stimmung gegen rassistisch diskreditierbare französische Soldaten dämonisierend zu mobilisieren.

In einer klassischen Strategie wurden um eine moralisch empörte Befürwortung des Kampfes sowie eine Bereitschaft, sich in diesen zu begeben, sicher zu stellen, die Körper rassistisch weißer Frauen diskursiv als unterdrückt und unter-

jocht, zugleich moralisch ehrenwert, keusch und rein, als unschuldige Hüterinnen der deutschen Nation und deren patriarchalen Schutz benütigend, inszeniert. Es ist dieser rassistisch geweihte, weibliche Körper, der zum Kampfplatz wird, auf dem gewaltvoll die Grenzen von ›Rasse‹, Geschlechterverhältnissen, Nation und Klassenzugehörigkeit gezogen werden, die für Frauen zur Subordination und für kolonisierte Männer zur gewaltvollen Exklusion und in extremen Fällen, wie bei der Lynchjustiz in den USA, auch zum Tod führen. Die Vermittlung von Rassekonzepten und rassifizierten Denken über Sex-Bilder und Sex-Diskurse hat (rassistische) Tradition (vgl. McClintock 1995; Ware und Back 1992), zugleich wird Sexualität durch Rassekonzepte, Nationalität und Klasse definiert und konstruiert: »Just as ethnicity is sexualised, sex is itself racialised, ethnicized and nationalized.« (Nagel 2003, S. 55).

An diese gewaltvolle Logik der Erniedrigung und Abwertung, der Unterwerfung und Entmenslichung schließen gegenwärtige Sex-Diskurse an. Männer werden mit Attributen wie ›nordafrikanisches Aussehen‹, ›schwarz‹, ›Migrant‹ belegt und als solche hervorgebracht, um öffentlich zu einer Bedrohung zu werden. Rassistisch diskreditierbare Frauen, ihr Begehren und ihre (schlechten oder auch guten) Erfahrung mit rassistisch eher nicht diskreditierbaren oder rassistisch diskreditierbaren Männern, wie auch ihre nicht-heterosexuellen Praktiken kommen in diesen Diskursen kaum vor. Die hier erkennbare Strategie sozialer Kontrolle und gewaltvoller Unterordnung ist darauf gerichtet, eine imaginierte, iterativ aufgerufene, weiß-europäische Überlegenheit mit heteronormativen, nordeuropäischen, weißen, christlichen, aufgeklärten Männern und gleich dahinter ähnlich markierten Frauen an der Spitze zu rechtfertigen und zu verteidigen.

Sexuelle Potenz und Zügellosigkeit, Triebgesteuertheit und Hemmungslosigkeit der Anderen vor der Folie der Keuschheit und Unschuld *unserer* Frauen als Träger:innen der überlegenen deutschen und westlichen Kultur, dieser Sex der Anderen ist ein prominenter Typ affektgetragener und affektgenerierender Bedrohungsinzenierung; ein anderer Typ, freilich vom ersten empirisch nicht immer klar zu unterscheiden, ist der der (terroristischen) Gefahr. Wie ist die Intensität des Affektes, der sich gegen rassifizierte Andere richtet, die Heftigkeit der Bedrohung, das Ausmaß der Angst und die Entschiedenheit der Wut zu verstehen? Womit hängt andererseits das Abflauen und Verflachen der Angst zusammen, wenn es sich bei sexueller oder terroristischer Gewalt um Gewalt handelt, die faktisch oder vermeintlich nicht von rassistisch markiert Andere ausgeht wird?¹⁶

16 In einem mit »Das Sommerloch der Ignoranz« überschriebenen Kommentar geht Anetta Khana am 31. Juli 2016 in der Berliner Zeitung nicht auf das Attentat in München, bei dem 9 Menschen ums Leben kamen, wohl aber auf die diskursiven Resonanzen ein: »Eines jedoch ist erstaunlich: die schreckliche Tat von München, der Terrorangriff auf junge Leute, ist aus der großen Aufregung, die die anderen Anschläge von Würzburg und Ansbach ausgelöst hat-

Die Funktionalität des Affekts

Affekte und Sprechen in der deutschen Öffentlichkeit, die an rassistische Unterscheidungen zwischen einem natio-ethno-kulturell kodierten Wir und dem (in seinem Sex oder in seinem Terror) gefährlichen, unterbemittelten Nicht-Wir anschließen und diese Unterscheidungen bekräftigen, können als Praktik des Otherings/Selfings mit Rückgriff auf Bedrohungsinszenierungen bezeichnet und verstanden werden. Es geht mithin um zwei Seiten einer Medaille: Imagination der Anderen und Sicherung von materiellen und symbolischen Ansprüchen. Die Affektinszenierungen, die konjunkturrell auftreten und beobachtet werden können, die Intensität mit der auf der einen Seite Bedrohung empfunden wird¹⁷ und auf der anderen Seite etwa die seit Jahren kontinuierlich steigende Gefahr, Opfer rassistischer Vorkommnisse zu werden,¹⁸ affektiv in der Öffentlichkeit über Jahrzehnte indifferent bleibt

ten, verschwunden. Nachdem München für Stunden zur belagerten Stadt geworden war und kalkulierende Hysteriker schon das Ende des Rechtsstaates forderten, weil ein islamistischer Anschlag vermutet wurde, wurde es sehr schnell ruhig, als sich herausstellte, dass der Täter kein Islamist war. Damit eignete sich diese Tat nicht mehr für den Terrorkomplex[...] Es zeigt, was geschieht, wenn ein Ereignis nicht in die aktuelle gesellschaftliche Gefühlsnorm passt. Terror und psychische Krankheit schließen einander ja nicht aus. Wäre der Mörder Islamist, hätte die psychische Komponente seiner Tat vermutlich niemanden sehr interessiert. [...] Der Täter war ein Fan von Breivik, der vor 5 Jahren 77 Menschen umbrachte und stolz auf seinen Rassismus war. Der Täter hat Einwanderer getötet und sein Zimmer war voll von rechtsextremem Propagandamaterial und Waffen. Er hat sich seines Hasses auf Türken und Araber gebrüstet und selbst dem arischen Herrenmenschentum zugerechnet. Mit anderen Worten: Der Mörder von München war doch ein Terrorist und zwar genau so, wie er es im Falle eines islamistischen Motivs gewesen wäre! Das Schweigen der Politik über diese Tatsache ist beunruhigend und gefährlich«. (www.berliner-zeitung.de/politik/meinung/kommentar-das-sommerloch-der-ignoranz-24483364, Zugriff: 18.07.24).

- 17 Die Anzahl und das Ausmaß terroristischer Akte in Europa haben in den letzten dreißig Jahren eher abgenommen; ganz zu schweigen davon, dass »die Wahrscheinlichkeit, beim Spazierengehen von einem herabfallenden Ziegel getroffen zu werden, weit höher [ist] als die, Opfer eines terroristischen Anschlags zu werden« (so Wolfgang Bonß 2015 in einem Interview in ZeitOnline (www.zeit.de/wissen/2015-02/terrorismus-sicherheit-forschung-deutschland, Zugriff: 18.07.24). (Un-)Sicherheitsgefühle haben nur bedingt mit faktischen Risiken zu tun (Bindler und Walther 2025).
- 18 In einer Pressemitteilung am 19.05.25 sagt Judith Porath vom Vorstand des VBRG e.V. [Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt]: »der massive Anstieg rechter, rassistischer und antisemitischer Angriffe um mehr als 20 Prozent im Vergleich zum Vorjahr (2024: 3.453/2023: 2.589) und die Brutalität und Menschenverachtung, mit denen die Betroffenen konfrontiert sind, haben gravierende Auswirkungen: jahrelange Ermittlungsverfahren, anhaltende Bedrohungen nach rassistischen Angriffen von Nachbar*innen, erzwungene Arbeits-, Ausbildungsplatz-, Schul- und Wohnortwechsel bis hin zur Aufgabe von politischen Mandaten. Damit verbundenen ist oft der Verlust von Sicherheit, Arbeitsplätzen, Heimat und sozialen Netzwerken. All das ist Realität vieler Angegriffener« (<https://verband-brg.de/rechte-rassistische-und-antisemitische-gewalt-i>

und dethematisiert wurde und nach wie vor wird, kann verstanden werden, wenn ersichtlich wird, dass es um den Kampf um Herrschaft und Privilegien geht und dass in diesem Kampf Bilder und Imaginationen der Anderen notwendig sind.

Drei idealtypisch voneinander unterscheidbare Momente des Affekts können unterschieden werden:

- a) *Mit der Angst vor und der Wut auf die Anderen wird es möglich, berechnete, zumindest unbequeme, nicht notwendig explizit formulierte, aber ›im Raum stehende‹ Ansprüche Anderer zurückzuweisen.*

Eine paradoxe Wut über das Leid der Anderen findet sich nicht zuletzt in Stellungnahme, Demonstrationen und Postings gegen migrationsgesellschaftlich als Andere Geltende, nicht zuletzt Geflüchtete (Zick und Küpper 2021; Mbembe 2017). Die Logik dieses Affektes kann mit Bezug auf den Typus von Antisemitismus vergewärtigt werden, der für Deutschland insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutsam gewesen ist und der ›Sekundärer Antisemitismus‹ genannt wird, also ein Judenhass nicht trotz, sondern wegen Auschwitz. Der israelische Psychoanalytiker Zvi Rex hat dies sarkastisch so auf den Punkt gebracht: »Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nicht verzeihen« (Gessler 2006, o.S.). In Anlehnung daran: Wir, die wir geopolitisch privilegiert sind, verzeihen den Geflüchteten, dem Abfall der Weltordnung (Bauman 2005), den »disposable populations« (Balibar 2004, S. 128), eine Ordnung, die nicht unwesentlich von westlichen Akteur:innen und Instanzen errichtet wurde und von der der Westen unermesslich profitiert (hat), wir verzeihen den Geflüchteten nicht, dass sie leiden und uns mit ihrem Leid in den gut eingerichteten Vierteln unseres Wohlstands im

n-deutschland-2024-jahresbilanzen-der-opferberatungsstellen/). In der veröffentlichten Bilanz zum Ausmaß rechter, rassistischer und antisemitisch motivierter Gewalt im Jahr 2024 wurden insgesamt 3.453 rechte, rassistisch und antisemitisch motivierte Angriffe registriert. Im Artikel zur Bilanz heißt es: »Täglich werden durchschnittlich zwölf Menschen Opfer rechts, rassistisch oder antisemitisch motivierter Gewalt. Mehr als die Hälfte aller Angriffe ist rassistisch motiviert. Besonders alarmierend ist der Anstieg von Angriffen auf sog. politische Gegner*innen um mehr als 2/3 im Vergleich zum Vorjahr. Die Beratungsstellen stellen außerdem wiederholt eine massive Untererfassung rechter Gewalt durch Strafverfolgungsbehörden fest – auch bei schweren Gewalttaten.« (ebd.). Weiterhin zeigen die vom Bundeskriminalamt veröffentlichten Zahlen zur sogenannten politisch motivierten Kriminalität 2024 den höchsten Anstieg seit Beginn der Erfassung (https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Deliktsbereiche/PMK/PMKZahlen2024/PMKZahlen2024_node.html). »**Rechtsmotivierte Straftaten** nahmen mit einer Steigerung von 47,8 Prozent am deutlichsten zu und machen mehr als die Hälfte aller polizeilich registrierten Taten aus.« (Ebd.). 2024 sind beim Bundeskriminalamt 42.788 Straftaten aus dem Bereich der sogenannten »politisch motivierten Kriminalität rechts« registriert worden (Deutscher Bundestag 2025).

wahrsten Sinne zu Leibe rücken. Deshalb müssen sie dämonisiert, herabgewürdigt und letztlich entmenslicht werden.

Die Dämonisierung der Anderen dient der Erhaltung einer globalen Ordnung. In dieser wurde der Wohlstand der privilegierten statistischen Minderheit auf Kosten der globalen Anderen errichtet und wird er auf ihre Kosten bewahrt. Das Europäische Fischereiwesen – die globale Müllentsorgungsindustrie – Mobiltelefone, die ohne das rare, zumeist im Kongo abgebaute Coltan nicht funktionstüchtig wären – etliche Menschen in den an Bodenschätzen reichen Ländern in Afrika leben in absoluter Armut nicht zuletzt auch auf Grund nationaler Lohnarbeitspolitik, auf die transnationale Unternehmen massiv, legal und wie illegal, Einfluss nehmen – ökologische Verwüstung.¹⁹

Die Bewahrung der nicht zuletzt den globalen Norden kennzeichnenden »imperialen Lebensweise« (Brand und Wissen 2017), bedarf notwendig der Dämonisierung jener, deren leibliche Anwesenheit und deren narratives Vermögen (sie haben Geschichten über die Weltordnung zu erzählen) für die globale, imperiale Minderheit wenig erträglich ist, weil es die Unerträglichkeit der Verhältnisse anzeigt, von denen diese Minderheit profitiert. Einigermassen erfolgreich verhindert werden kann die Formierung des immer wieder aufflackernden individuellen wie öffentlichen Bewusstseins durch die Dämonisierung und symbolische wie faktische Rückführung der Anderen in das Außen, dahin wohin, am besten auf Grund eigenen Willens,²⁰ sie gehören.

19 »Es sind auch eure Waffen, vor denen wir fliehen.« Ein Satz voller Wucht. Ein Mann in Malta spricht ihn aus, er sitzt vor einem doppelstöckigen Container in einem Flüchtlingslager. Der Mann kommt aus Syrien, er ist in einem Schlauchboot übers Mittelmeer geflohen – und wie viele andere Flüchtlinge weiß er, dass deutsche Waffen in Syrien töten. Es ist so offensichtlich: Sämtliche Kriegsparteien kämpfen, schießen, morden mit ihrer Hilfe. Die libanesische Hisbollah, kurdische Kämpfer, die Terroristen des »Islamischen Staates«: Sie alle nutzen Gewehre und Raketen, die in der Bundesrepublik entwickelt wurden. Vor allem das G3-Gewehr der Firma Heckler & Koch ist in zahlreichen Filmaufnahmen und auf vielen Fotos aus dem syrischen Bürgerkrieg zu sehen« (Friedrichs 2015, o.S.).

20 Auf die Frage in einem Interview in der SZ am 27. Juli 2016 danach, wo das vereinbarte größere humanitäre Aufnahmeprogramm der EU bleibe, antwortet Johannes Hahn, Hahn ist seit 2014 EU-Kommissar für Europäische Nachbarschaftspolitik und Erweiterungsverhandlungen: »Die Frage ist, wie viele der syrischen Flüchtlinge überhaupt noch nach Europa wollen. Ich war ein paar Mal in Ostanatolien. Was wir dort gesehen und gehört haben: 50 Prozent der Syrer wollen in der Türkei bleiben, und 50 Prozent wollen wieder zurück in ihre Heimat, nach Beendigung des Krieges. Deshalb soll nun ein Teil der zugesagten drei Milliarden Euro für Sprachschulen für Erwachsene verwendet werden. Gleichzeitig wollen wir Mikrokredite bereitstellen, um das Gründen von Klein-Unternehmen zu erleichtern. Syrer und Türken haben den gleichen kulturellen und religiösen Hintergrund, sie unterscheiden sich nur in der Sprache. Wir haben bei unseren Besuchen eine einzige Person angetroffen, die nach Europa wollte, aus gesundheitlichen Gründen« (Brössler und Kirchner 2016, S. 5).

- b) *Mit der Angst vor und mit der Wut auf die Anderen wird es möglich, die historische, politische, ökonomische Verantwortung Europas für die globalen Verhältnisse, von denen Europäer:innen relativ profitieren und die zu Flucht und Wanderungsbewegungen beitragen, nicht zu thematisieren.*

Bedrohungen vergemeinschaften. Die grundlegende Krisenhaftigkeit und konkrete Krisen eines natio-ethno-kulturell kodierten Wirs werden durch die In-Szene-Setzung der Bedrohung durch ein Außen, durch ein von außen Kommendes gemindert. Die Konstruktion eines ›gefährdenden Anderen‹ geht Hand in Hand mit der des ›gefährdeten Wir‹. Die Generierung von Bedrohung, ermöglicht hierbei »to align bodies with and against others« (Ahmed 2014, S. 72). Der Abfall der Weltordnung ruft in Erinnerung, dass Europas Wohlstand und seine in globaler Perspektive geltenden Privilegien durch Kräfte des globalen Südens weniger faktisch,²¹ aber auf einer moralischen Ebene in Frage stehen. In der Dämonisierung der Anderen geht es darum, die eigenen Privilegien und die globale Ordnung, die diese ermöglicht, zu wahren und das heißt auch alle direkten und indirekten Infragestellungen dieser Ordnung zu verhindern, etwa, indem die Boten der Botschaft von der Ungleichheit in der Welt, von der Europa und auch Deutschland sich recht gut nährt, in Diskredit gebracht werden.

In seinen Texten und auch in Artikeln und Aufsätzen wie »Insécurité sous la plume d'un barbare« setzt sich MC Hamé/Mohamed Bourakba mit Zusammenhängen von: »colonial oppression, exploitation of migrant labour, police violence, and the scapegoating of impoverished urban communities of color in the name of ›zero tolerance‹ and the ›war on terror‹, painting a bleak picture of life in the cite's« (El-Tayeb 2011, S. 39) auseinander. Nicht allein der Verweis und die Problematisierung der Polizeigewalt, die zu der Tragödie des in Frankreich lange öffentlich-medial und politisch nicht thematisierten Massakers von Paris 1961 führte, bei dem rund 200 anticoloniale Demonstrant:innen, hauptsächlich Algerier, von der Polizei ermordet wurden und das – auch nach den Anschlägen 2016 – den größten Massenmord im Nachkriegsfrankreich darstellt²² durch MC Hamé, sondern insbesondere der Zu-

21 Es ist gegenwärtig weder mit einem Krieg gegen Europa zu rechnen, der etwa von Afrika aus oder aus dem Nahen Osten geführt wird, noch damit, dass Europas Grenzregime in der Abschottung gegen Menschen und der Zurückweisung ihres Anspruchs auf Leben grundlegend versagt.

22 »Täglich wurden Dutzende gefesselter Leichen aus dem Fluß gefischt. In den Wäldern am Stadtrand entdeckten Spaziergänger aufgeknüpfte Menschen. Und im Sportpalast waren 6 600 Männer, von der Außenwelt völlig abgeschirmt, der entfesselten Wut einer Polizei ausgesetzt, die mit Gewehrkolben, Knüppeln und Ochsenziemern auf ihre wehrlosen Opfer einschlug. All dies ereignete sich [...] in der Hauptstadt einer westeuropäischen Demokratie, 16 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges, genauer: in Paris am 17. Oktober 1961. Das Massaker, dem über 200 Algerier zum Opfer fielen, war in Frankreich bislang mit einem Tabu

sammenhang, auf den er mit Blick auf gegenwärtige alltägliche Polizeigewalt gegen ›people of colour‹ in den cite's herstellt, brachten den damaligen Innenminister, Nicolas Sarkozy, dazu, eine Klage gegen MC Hamé/Mohamed Bourakba wegen Verleumdung der Polizeikräfte auf den Weg zu bringen. Die erste Klage wurde abgewiesen, weitere wurden von Sarkozy eingereicht, zuletzt als Präsident Frankreichs; jedes Mal wurde MC Hamé mangels Beweisen freigesprochen. Wie ist Sarkozys Hartnäckigkeit, Energie und durchaus aggressiv vorgetragene Verunglimpfung MC Hamés und einer nicht-weißen Kultur des Protestes zu erklären? »Actions like Sarkozy's exemplified«, so führt Fatima El-Tayeb aus (2011, S. 40), »the last attempt to expel them and the past they represent from the clean image of (post)national identity that their very presence is perceived to taint. Hip-Hop is a logical culprit because it expresses challenges from the margins to the sanitized self-image of the centre more forcefully than any other medium, at the same time its violent rhetoric and macho imagery feeds (and is fed off) mainstream fears of violent men of color«.

- c) *Mit der Angst vor und mit der Wut auf die Anderen wird es möglich, das Selbstimago Europas zu bewahren und zu erneuern.*

Das Ausmaß, in dem in Deutschland und in Europa abfällig über geflüchtete Menschen, nordafrikanische Männer, über Muslime gesprochen wird, die Intensität, in der die sexuelle und terroristische Gefahr Anderer konjunkturrell inszeniert werden, erklärt sich, wenn bewusst wird, dass es etwas zu verlieren gibt, nämlich den Status materieller Privilegiertheit und ihre Selbstverständlichkeit, aber auch die Vorstellung einer inhaltlichen Vorrangstellung eines natio-ethno-kulturell kodierten Wir. Der Affekt – die Bedrohung durch Andere und *unsere* Bedrohtheit – kann jederzeit aktualisiert und dann intensiv erlebt werden, weil es in ihm darum geht, das Eigene, vor allem in der Figur *Europa* in Überhöhung zu konservieren, es zu sakralisieren (vgl. Kap. 6.6). Europa ist widersprüchlich, Europa ist ein Ort und Projekt der Barbarei, des Sklavenhandels, der Shoah, der ökologisch-ökonomischen Ausbeutung der Welt, des Kolonialismus, und Europa ist Ort und Projekt wissenschaftlicher Aufklärung, der Formulierung der Idee der Menschenrechte und des Strebens nach einem guten Leben für alle. Europa ist widersprüchlich. Freilich wird dieser Widerspruch im Sprechen über die Anderen aufgelöst und unterschlagen. Die Selbstüberhöhung Europas ist Kennzeichen und Bestandteil des Projekts Europa und zeigt

belegt, das nun gebrochen wurde dank dem Prozeß in Bordeaux, bei dem Maurice Papon, 1942 bis 1944 Generalsekretär des Departements Gironde, die Deportation von 1 690 Juden zur Last gelegt wird. Derselbe Maurice Papon war 1961 Polizeipräfekt von Paris. Allein im Innenhof seiner Präfektur wurden am 17. Oktober 1961 mindestens 50 Algerier totgeschlagen« (Schmid 1997).

darin (wie für ›Großimaginationen‹, insbesondere solchen mit ausgeprägtem Überlegenheitsanspruch, üblich) Europas konstitutive Vulnerabilität und Krisenhaftigkeit an. Diese grundlegende Krisenhaftigkeit wird in spezifischen historischen Konstellationen besonders virulent und thematisch und darin zu einer konkreten Krise (vgl. Kap. 2.4). Europa befindet sich aus mehreren Gründen in einem grundlegenden Bedrängnis und inszeniert sich unter Ausblendung oder im Spiegel beispielsweise der über zigtausend Toten im Mittelmeer, die dort ihr Leben als direkte Folge europäischer Grenzpolitik verloren haben, als Ort des auserwählt Guten, der Werte, als Hort der Geschlechteregalität, der Menschenrechte und im Lichte und Spiegel einer ausgeprägten und zunehmenden sozialen Ungleichheit doppelzünftig als Raum der Gerechtigkeit. Für diese Inszenierung braucht es die Anderen, ihre Hässlichkeit, ihre Gefährlichkeit, ihre Unzivilisiertheit. An dem phantasmatischen Bild des natio-ethno-kulturell kodierten Anderen, seines Sexes und seiner Kraft, bestätigt sich Europa seines Vorzugs. Europas Zivilisiertheit bedarf der Unzivilisiertheit der Anderen.

Das Vorrecht, Wut und Angst zu artikulieren

Sarah Ahmed erläutert die rassistische Struktur des gesellschaftlichen Raums, indem sie die Szene aus Franz Fanons Buch »Schwarze Masken, weiße Haut« zitiert, in der ein kleiner weißer Junge, in seiner Angst, von dem schwarzen Mann gegessen zu werden, in den Armen seiner Mutter Schutz sucht und gerettet wird. Freilich ist es Fanon, der »fears the white child's fear, who is crushed by that fear, by being sealed into a body that tightens up, and takes up less space« (Ahmed 2014, S. 69). Das Vermögen, der eigenen Angst einen Ausdruck zu verschaffen und für diese Artikulation ein Gehör zu finden, sind ungleichmäßig verteilt. Die privilegierte Affekt-, Wut- und Angstartikulation beschränkt den Raum der Anderen; »fear works to restrict some bodies through the movement and expansion of others« (ebd.)

Um Wut und Angst in hoher Intensität und wiederholt öffentlich zum Ausdruck zu bringen, bedarf es einer doppelten Operation: Man muss den eigenen Affekt weit aufblähen, am besten absolut setzen und darin die Verletzlichkeit und Empfindsamkeit der Anderen tilgen. Angst und Wut stellen damit einerseits eine affektive Erregung und andererseits das kulturelle oder kontextuelle Privileg dar, insbesondere jenen Affekt zum Ausdruck zu bringen, der sich von in dem Affekt zu Objekten und Körpern reduzierten Subjekten abwendet, weil sie mit Gefährlichkeit assoziiert werden und somit bedrohlich sind. Die kulturelle Bedeutung dieser Assoziation und Artikulation von Affekt, Gefahr, Körper erschließt sich durch Historisierung und das heißt für unseren Zusammenhang: durch Bezug auf rassistische, kolonial gebahnte Muster der Wahrnehmung und der Angst, die mit der Gefahr der anderen Körper assoziiert sind. Auf Grund welcher Bedingungen gilt wer als physisch und moralisch gefährlich? Wem kommt auf Grund welcher Bedingungen das Privileg zu, die eigene Angst (im öffentlichen Raum) als absolute Angst zum Ausdruck zu bringen?

Der gesellschaftliche und historische Kontext, auf den die Bearbeitung dieser Fragen zu reflektieren hätte, ist ein Kontext, für den die Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen, besonders virulent ist (vgl. Kap. 1) und damit die Schwierigkeit, für rassistisch diskreditierbare Menschen über ihre Wut, ihre Schamgefühle, aber eben auch über Angst zu sprechen.

Die verletzende Ansprache in den drei roten Balken, die den begrabschten und befleckten, nackten Körper der weißen Frau durchkreuzen, »Sex-Attacken von Migranten«, macht deutlich, was auch bei Alice Schwarzer in ihrem Bestseller »Der Schock: Die Silvesternacht von Köln« nachgelesen werden kann: »diese Sorte von Männern« verband, dass sie »Nordafrikaner oder Araber, also Muslime [...] überwiegend aus Marokko und Algerien, [...] also aus Ex-Kolonien, die mit Europa noch eine Rechnung offen haben. bzw. Asylbewerber oder Illegale« (2016, S. 17f.) waren. Natio-ethno-kulturell signifizierte Andere werden durch die pauschalisierende, kollektivierende und herabwürdigende Ansprache zum Objekt gemacht, da sie die bedängstigenden und rachsüchtig bedrohlichen Eigenschaften zu verkörpern scheinen – sie sind Körper – und Bedrohung signalisieren. Der als bedrohlich markierte Körper verwirkt darin das Recht auf Artikulation. Wer *unsere Frauen* gefährdet, existiert nicht mehr, nicht weiter als in der Körperlichkeit der Bedrohung. Judith Butler verweist darauf, dass es Anreden gibt, die »the social possibility of a liveable existence« (2015, S. 177) unmöglich machen. Rassistische Anrede – »Sex-Attacken von Migranten« – zerstört und verweist darauf, dass dies ein Leben ist, das nicht wert ist, zu leben.

In dem Essay »Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon« behandelt Butler Sartres Einführung zu Fanons Buch »Schwarze Haut, Weiße Masken« und die Weigerung des Kolonisators den Kolonisierten mit »you« anzusprechen, als Gegenüber zu adressieren und ihm dadurch den Status des Menschseins abspricht:

»The face-to-face address of »you« has the capacity to confer a certain acknowledgement to include the other in a potentially reciprocal exchange of speech; without that acknowledgement and possibility for reciprocal address, no human may emerge. In the place of the human, a spectre takes form, what Sartre refers to as the »Zombie«, the Shadow figure who is never quite human and never quite not« (2015, S. 175).

Die Weigerung, den Anderen als »you« zu adressieren und die Angst, Verletzlichkeit und auch die Wut des Anderen zu hören, ist, was Butler als eine »deconstituting ontology or orchestrating a nonlivable life.« beschreibt. Mit Orlando Patterson kann dies als »social death« (ebd., S. 177) oder in Achille Mbembes Worten als »living dead« (2015) verstanden werden. Der Tod der Anderen schafft die Bedingungen der Möglichkeit, die eigenen als kollektiv und individuell zugleich erlebten Affekte auszuagieren, und zugleich töten diese Affekte, machen sie stumm, lassen sie die Stim-

men der Anderen im öffentlichen Raum nicht zu und werten sie nicht zuletzt ins Dämonisch-Monströse ab.

Damit der Angst-Komplex (Affekt-Gefahr-Körper) seine Wirkung entfaltet, ist es erforderlich, Ursprung und historische Dimensionen, die den Komplex gebahnt haben, einer historischen Aphasie und De-Thematisierung zu überantworten. So wird die Angst absolut und konkret. Die propagandistischen Bilder der gefährlichen, schwarzen Körper der Schmach vom Rheinland haften klebrig (Ahmed 2014) an den Körperdarstellungen der als nordafrikanisch und arabisch adressierten Männer.²³

Diese historische Aphasie ist möglich und die Ausblendung genealogischer Zusammenhänge besonders erfolgreich, wenn die nur vermeintliche Unmittelbarkeit des Affektes unmittelbar erlebt wird und der Umstand, dass Affekte als soziale und gesellschaftliche Phänomene verstanden werden müssen und dass dem Sozialen insgesamt der Status des historisch, symbolisch, politisch Vermittelten zukommt, ausgeblendet wird – ein ego- und ›ethno‹-zentrischer Regress. Auch die Unmittelbarkeit des Affektes ist eine vermittelte Unmittelbarkeit, aber der Affekt eignet sich besonders gut, diesem Vermittungsverhältnis zu entgehen, weil die emotionale Erfahrung des Affekts (etwa die Angst) unbedingt und absolut erscheint, wodurch auch das angsteinflößende und – auslösende Gegenüber imaginär absolut und unbedingt gesetzt wird. In der impulsiv erlebten und in der entsprechend inszenierten Angst wird die Relationalität und Kontingenz des Sozialen widerrufen, wodurch meine Angst sowie der gefährliche, bedrohliche, dämonische Status des Gegenübers absolut werden. Jetzt: rasend werden.

23 Ahmed verwendet das von Sartre übernommene Konzept des Klebrigen wie folgt: »The sideways movement of fear (where we have a metonymic and sticky relation between signs) is also a backward movement: objects of fear become substituted for each other over time. This displacement of objects also involves the passing by of the object from which the subject seems to flee. Fear creates the very effect of ›that which I am not‹, through running away from an object, which nevertheless threatens as it passes by or is displaced. To this extent, fear does not involve the defence of borders that already exist; rather fear makes those borders, by establishing objects from which the subject, in fearing can flee. Through fear not only is the very boarder between self and other affected, but the relation between the subject and its objects that are feared (rather than simply the relation between the subject and its objects) is shaped by histories that ›stick‹, making some objects more than others seem fearsome« (ebd., S. 67).

1.7 Weißes Porzellan

Dass sie sich in der Porzellanabteilung dieses Kaufhauses, in seiner obersten Etage wiederfand, dass sie durch diese puppenhaft wirkenden Auslagen wandelte, an einem Service stehen blieb und prüfte, ob es ihr gelänge, ein Interesse vorzuspielen, indem sie eine Tasse hoch hielt und wie eine Kennerin, die das von ihr Gekannte als fremdes Objekt zu behandeln wusste, genau darin ihre Kennerschaft artikulierte, von unterschiedlichen Seiten betrachtete, dass sie sich hier aufhielt, kam ihr angemessen vor. Fast wie zu Hause. Das Porzellan beruhigte sie, seine Kühle und mehr noch das Weiß. Sie war keine junge Frau, auch, wenn in den Augen derer, denen sie begegnete, zuweilen für einen Moment jene glühende Aufmerksamkeit aufleuchtete, die nur jungen Erwachsenen zufällt. Eher war sie eine Frau, die außerhalb ihrer Zeit war. Weder konnte sie sich vorstellen, jemals alt zu sein, noch, dass sie jemals jung gewesen war. Sie lebte außerhalb der Zeit. Zumindest strahlte ihr Äußeres dies aus. Und weil sie gelernt hatte, die Blicke der Anderen zu lesen, weil sie gelernt hatte, sich in den sie meinenden Worten und Gesten der Anderen zu erkennen, hatte sie verstanden, außer der Zeit zu sein. Wer im Rahmen hegemonialer Blickordnungen, die festlegen wer in einer vergegenständlichenden Weise sieht und wer objektivierend und taxierend gesehen wird, beäugt wird, lernt außer der Zeit zu sein.

Eine Aura verdichteter Gegenwärtigkeit strömte von ihr aus. Das machte sie unnahbar und die Traurigkeit, die bei Betrachtenden wie bei der Betrachteten einzog, steigerte die Unnahbarkeit noch. Von der Zeit war sie abgeschnitten. Man sah es ihr an und bedauerte weniger sie, aber es, die Gegenwart dieser aus dem Alter gefallenen, darin betörenden und unerreichbaren Frau. In diesen Blicken hatte sie ihre Unerreichbarkeit erlernt, hatte sie sich angeeignet, sich es in ihr zurecht gemacht, in dieser aristokratisch und ein wenig erhaben wirkende Haltung (als 16-Jährige hatte sie beim einem Schulausflug nach Paris erste Studien an dem Gang und dem niemanden adressierenden Blick der Pariserinnen durchgeführt, die ihre Knie eben erreichende Röcke trugen).

Die Schnörkellosigkeit der Tasse hatte ihren Preis. Das matte Weiß, die klare, nur ebene, kaum trichterförmige Formung, die Stärke der Tassenwand, an der sie ihre Lippen das Aus-der-Tasse-Trinken in ihrer Vorstellung proben ließ (wie viel Vorstellungskraft, Erfahrung und Restriktivität es bedarf, um Dinge auszuwählen und zu kaufen, die der Mund berührt, seien es Becher, Gläser oder Gabeln, ohne sie vorher gekostet zu haben), der wie ein Anhängsel und Fremdes den Körper der Tasse prothetisierende Henkel, die Wölbung des Tassenbodens, auf den sie wie auf einen Hügel von oben herab sehen würde, sobald die Tasse ausgetrunken war – sie war dabei, sich verführen zu lassen. Sie wusste es. Sie liebte es: Sich beizuwohnen, sich selbst dabei beizuwohnen, eine Entscheidung nicht zu treffen und damit dem Funkeln, dem Zauber, dem Reiz dessen zu verfallen, mehr und mehr, gegen das sie sich hätte entschieden stemmen müssen, zumindest können. Wie wenn der Boden un-

ter den Füßen in unendlicher Verlangsamung nachgibt, nichts aber vorfallen wird, weil der Körper leicht geworden ist und sich der fliehenden Bewegung des Bodens, des Himmels, der Gegenstände angepasst hat, Himmel geworden ist und Boden. Sie war gefährdet, dem Genuss dieser langsamen Aus- und Auflösung zu verfallen. Immer schon. Das wusste sie, und hatte im Laufe der Zeit eine Technik ihrer Selbst erworben, sich nur hin und wieder dieser langsamen Auflösung aller Räumlichkeit und Körperlichkeit hinzugeben. Jetzt war es soweit. Sie hätte die Tasse nicht aufnehmen müssen, sie hätte sie nicht zwischen ihren Fingern spüren müssen. Die Entscheidung, sich nicht zu entscheiden, war gefallen und als Beobachterin ihrer selbst – von deren Existenz ihr Kaufhausgesicht nichts verriet – lächelte sie. Das beobachtbare Lächeln begleitete sie zur Kasse. Die Kassen in Porzellanabteilungen erinnern immer an Beobachtungsstationen, von denen aus Wächterinnen (und Pflegerinnen) des Porzellans für eine Stille eintreten, in der die weiße Reinheit dieser Welt, die keine ist, ihre Unberührtheit und Unbenutztheit gilt. Sie kaufte zwei weiße Porzellantassen und eine ließ sie in ihrer dunklen Handtasche mitgehen.