

Kapitel 5: Rassismuskritik

5.1 Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse¹

Begehren

»Meine tastenden Bemühungen«, schreibt einer der bekanntesten und meist rezipierten akademischen Psychologen, Hans Jürgen Eysenck, in seinem Buch über die »Ungleichheit des Menschen« (1975, S. 34), »wurden von denen, die schon die Antworten wußten, mit Verachtung begrüßt – natürlich gibt es keine Rassen; natürlich sind Schwarze genauso intelligent wie Weiße; natürlich sind für alle vermeintlichen Unterschiede allein Umweltfaktoren verantwortlich. Und natürlich muß jeder, der es wagt, an diesen Wahrheiten zu zweifeln, ein Faschist sein – verführt durch ein Establishment zu schlimmster intellektueller Prostitution.«

Im Rahmen seiner Selbstdarstellung hebt sich Eysenck dadurch hervor, dass er im Gegensatz zu seinen Kritikern vor aller empirischen Untersuchung keine Antwort weiß. Vor der Anwendung des Apparates wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung, so kann Eysencks Position paraphrasiert werden, gebe es kein wissenschaftliches Wissen. Wissenschaftliches Wissen zeichne sich anderen Formen von Wissen gegenüber dadurch aus, dass es sich genau jener Voreingenommenheit enthält, die das Formulieren und Untersuchen bestimmter Fragen ausschließt. Etwa die, ob Schwarze nicht genauso intelligent sind wie Weiße. Sind Schwarze nun intelligenter als Weiße, weniger oder genauso intelligent?

Weil Eysencks wissenschaftliches Selbstverständnis ihn zu jener Abstinenz zwang, die erst den Boden dafür bereitet, bestimmte Fragen zu stellen, und diese Fähigkeit nur wahren Wissenschaftler:innen vorbehalten ist, konnten die Reaktionen seiner ideologisch voreingenommenen Zeitgenoss:innen nur verächtlich sein.

1 Die meisten Passagen in diesem Kapitel gehen zurück auf: Mecheril, Paul (2021). *Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse – von Rassismusforschung zu rassismuskritischer Forschung*. In: RfM-Debatte 2021. Kommentar zum Initialbeitrag von Maria Alexopoulou: »Rassismus als Praxis der langen Dauer. Welche Rassismusforschung braucht Deutschland – und wozu?« <https://rat-fuer-migration.de/2021/11/11/rfm-debatte-2021-kommentar-paul-mecheril/> (Zugriff: 09.08.2025).

Sie agieren nicht im Dienste der Wahrheit. Wer für die Sache der Wahrheit streitet, muss in der Lage sein, auch wenn es zuweilen unangenehm und schmerzlich ist, die Dinge beim Namen zu nennen – und sei es dadurch, dass Fragen gestellt und verfolgt werden, die zu im ersten Moment ungeheuerlichen Ergebnissen führen: Tatsächlich, Schwarze sind nicht intelligenter, nicht genauso intelligent, sondern weniger intelligent als Weiße. Eysenck hält die unabhängigen Ergebnisse seiner Untersuchungen in Händen, sieht die ganze Wahrheit, zaudert aber noch:

»[D]och ließ mich mein Abscheu des ›Rassismus‹ nur äußerst zögernd der Auffassung, daß N[...] tatsächlich genetisch zu niedrigeren IQs prädisponiert sein sollten, näher treten« (ebd., S. 12).

Eine Zurückhaltung, eine Scheu, ein Zagen: Noch ringt Eysenck mit seinen eigenen emotiven Widerständen, die ganze und nichts als die Wahrheit zu sehen. Noch ist er unschlüssig, wankt. Doch als Wissenschaftler überwindet er diese Befangenheit und gibt schließlich entschlossen Auskunft: Der N[...] – nicht an sich, jedoch im Durchschnitt – ist genetisch zu niedrigeren IQs prädisponiert.²

Wissenschaftliche Praktiken des Erkennens (also: Darstellung eines Phänomens, seine analytische Explikation und seine politisch-historische Kontextualisierung) können lebensweltlich und politisch bedeutsame Akte sowohl der Herabsetzung, der Miss- und Verachtung als auch der Anerkennung und des Respektierens darstellen. Das ›Sprechen‹ und ›Nicht-Sprechen‹ der Wissenschaft stellt (auch) eine Praxis der An-Erkennung/Missachtung von existenziellen Erfahrungen und den diese Erfahrungen vermittelnden Strukturen dar.

Jede, die rassistisch in bestimmter Weise diskreditierbar ist und das betreibt, was Rassismusforschung genannt wird, wird dies wohl wissen. Rassistisch weniger und anders diskreditierbare Personen vielleicht auch, aber anders. Da trennt und verbindet uns wissenschaftlich Forschende etwas. Und dieses *etwas* ist Gegenstand unseres epistemischen Begehrens, Interesses und unserer wissenschaftskommunikativen Akte, die insofern auch von diesem Begehren vermittelt sind.

Und neben dem epistemischen Begehren ist in der rassismuskritischen Forschung vielleicht nicht in besonderer Weise, aber in besonders klar erkennbarer Weise auch ein politisches und wohl auch ein existenzielles Begehren zuhause: das Begehren zu existieren; das Begehren, das mich existieren lässt. Ich begehre, was ich nie besessen und dennoch verloren habe (vgl. Kap. 1.3; Kap. 4.4).

Rassismuskritische Forschung ist mir nicht in erster Linie, aber auch immer ein Medium gewesen, den Verlust von etwas politisch zu bekennen, das ich nie besessen

2 Mit dieser Passage habe ich einen Artikel eröffnet, der mit »Wer spricht und über wen?« überschrieben ist (Mecheril 1999).

habe. Eine durch und durch melancholische Praxis der Klage: »Die Explosion wird nicht heute stattfinden. Es ist zu früh ... oder zu spät« (Fanon 2016, S. 7).

Das verbindet und trennt. Die Reflexion einer zu schroff geratenen Abgrenzung als Narzissmus des kleinen Unterschieds (Freud) beispielsweise macht mir klar, wie wenig ich als Wissenschaftler zu der Körperenthobenheit und Leibferne imstande bin, die ich als Anspruch anderer an mich imaginiere. Und mich tröstet ein wenig, wenn ich lese, dass das Phantasma der Körperkontrolle qua Vernunft Bestandteil einer der in Familienähnlichkeit verbundenen Spielarten des Rassismus ist.

Ich will im Folgenden drei Punkte machen. Der erste hat die Form einer Frage: Was begehre ich, wenn ich rassismuskritische Forschung oder Rassismuskritik mache? (Für wen setze ich mich ein? Was will ich rehabilitieren, was bekunden? Wovon will ich Zeugnis ablegen? Welche Erkenntnisressource ist meine Wut, meine Verzweiflung, welche meine Scham? Welche Dimensionen meiner Geschichte(n) bearbeite ich? Welche bearbeiten mich?)

Die durch diese und weitere Fragen möglich werdende Reflexion verstehe ich als eine, die für jede Form von (nicht zuletzt: Gesellschafts-)Wissenschaft bedeutsam ist, um den meines Erachtens konstitutiv sublimierenden Charakter wissenschaftlicher Praxis epistemisch produktiv werden zu lassen. Ich habe mich also mit den Motiven, den Impulsen zu beschäftigen, die meinen Eifer, mein Interesse, meine Lust, rassismuskritische Forschung zu betreiben, energetisiert.

Das Aufenthalts- und Arbeitsrechtregime der BRD, deren Bestandteil wir waren, hatte unsere Familie in den späten 1970ern nach Minden in Westfalen geführt, das damit für etwa vier Jahre der Ort meiner adoleszenten Entpuppung werden sollte. Wir fingen als 14-, 15-jährige an, Partys zu machen, die damals und dort Feten (ohne accent) hießen, und auf einer dieser Feten tauchte ein englischer Soldat auf, einer von jenen, die zum Stadtbild gehörten und als solche einen Rufgenossen, und wir Jungs umlagerten ihn sogleich, der älter und englischsprachiger, somit respektabler war als wir, und suchten laut und erkennbar eine Verbindung zu ihm und fanden sie erkennbar. Ich machte es allen gleich und war froh und darin überheblich, dass mein 14-jähriges Schulenglisch ausreichte, einige Sätze mit ihm, dem deutlich älteren und hegemonial männlicheren, sofern mutmaßlich begehrten, zu wechseln, in denen er zunächst sich erkundigte, um dann in einer Selbstgefälligkeit, deren Aggressivität ich spürte, aber nicht einzuordnen wusste, lachend, laut lachend zu konstatieren: »So, you are a Paki«. Und ich lachte unkundig, aber etwas ahnend mit (Yes, I am), und je unheimlicher mir das, was ich in diesen wenigen Momenten ahnte, wurde, desto lauter lachte ich und zerlachte ich mich in seinem Lachen. Yes, I am. Wie beschämend. Wie erbärmlich ich war und immer schon gewesen bin. Ich schäme mich meiner selbst.

Es kann mir als Wissenschaftler nicht darum gehen, diese Erfahrungen und die aus ihnen stammenden Beweggründe und Impulse hinter mich zu bringen. Freilich geht es darum, die wissenschaftliche Praxis der Erkenntnisgenerierung nicht zu korrumpieren, indem bestimmte Seiten dieser Motive vorrangig werden: a) das der Weltveränderung und b) das der Selbstveränderung.

Beide Motive haben meines Erachtens ihre Wirkungen im Prozess der wissenschaftlichen Generierung von empirischem, methodologischem und begrifflichem Wissen, und zwar, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf den wissenschaftstheoretisch unterscheidbaren Ebenen des Entdeckungs- Begründungs- und Verwertungszusammenhangs von Forschung. Das kann zwar geleugnet werden, ist aber, insofern Wissenschaft eine soziale und damit gesellschaftlich situierte, auch vom Habitus und Ängsten, Wünschen und Geheimnissen der Wissenschaftler:innen getragene Praxis ist, unvermeidbar und sollte mithin reflexiv eingeholt werden. Ob diese Reflexion einen guten Platz in der sogenannten Rassismusforschung finden wird, seitdem zum ersten Mal in der deutschsprachigen Wissenschaftsgeschichte (vgl. Kap. 1.4) mit der Untersuchung von Rassismus auch, wenn auch nur in Ansätzen und auf Widerruf erteilt, Kapital (Forschungsförderung und akademische wie öffentliche Aufmerksamkeit) akkumulierbar ist. Womöglich wirkt die Kapitalisierung der Rassismusforschung auf die Verringerung ihres Sublimierungspotenzials. Damit entkäme ein Stück Wirklichkeit. Ich bedauerte dies.

Familienähnlichkeiten

Apropos Kapital. Die jüngste politische Entdeckung der Untersuchungswürdigkeit rassistischer Verhältnisse, so begrüßenswert diese dem Prinzip nach ist, sollte auf ihre Effekte betrachtet werden – auch für die Rassismusforschung. Den politischen Akteur:innen geht es nicht zuletzt um Forschung, die Rassismus eindeutig identifiziert (und womöglich von dem, was manche ›ethnische Diskriminierung‹ nennen, unterscheidet) und, im entsprechenden Sprachduktus, Wege ihrer Bekämpfung, wenn möglich ihrer Beseitigung aufzeigt. Gegen das endgültige Ende des Rassismus ist wenig einzuwenden (wenn es denn nur so einfach wäre). Wenn indessen die politisch- praktischen Interessen zum maßgeblichen Orientierungsrahmen wissenschaftlicher Unternehmungen werden, dann droht nicht nur Eigenständigkeits-, sondern Eigensinnigkeitsverlust. Und die Eigensinnigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit rassistischen Praktiken und Strukturen entfaltet sich vorrangig dann, wenn die Darstellung, Beschreibung oder Modellierung empirischer Phänomene mit einerseits ihrer politisch-historischen Kontextualisierung und andererseits Begriffsarbeit verbunden wird. Etwas mehr Begriffsarbeit also wünsche ich der Rassismusforschung der Zukunft.

Rassismus ist in meinem Verständnis ein Wort, das auf ein familienähnliches³ und (da ebenso Unterschiede für Familien kennzeichnend sind) familientypisch familienunterschiedliches Bündel von Praktiken hinweist, die im Kern um Vorstellungen der Existenz von ›Rassen‹ herum organisiert sind und mittels dieses Vorstellungsschemas Menschen unterschiedlich existenziell in Wert setzen. Rassismus verweist auf ›Rasse‹ bezogene und von ›Rasse‹ getragene Praktiken, die tendenziell oder potenziell humanisieren und dehumanisieren. Vielleicht ließe sich hier auch von einem Idealtypus oder einer idealtypischen Grundform des Rassismus sprechen, als deren analytische Kennzeichen nicht zuletzt angegeben werden können:

- a) eine aus Institutionalisierung resultierende und entsprechende Institutionalisierung stärkende, epistemische Praxis, die Erscheinungsbilder phänotypisierend unterscheidet,
- b) eine strukturierte und strukturierende Praxis, die diese Merkmale mit natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit und Identität sowie natio-ethno-kulturell kodiertem Territorium assoziiert,
- c) und auf diese Weise in essentialisierend-naturalisierender Weise Identitäten bestimmt,
- d) eine Imaginationspraxis, in der das Eigene vom Nicht-Eigenen geschieden und beide Seiten mit unterschiedlichen Werten und Graden der Rationalität und Zurechnungsfähigkeit belegt werden, wodurch das Nicht-Eigene abgewertet und tendenziell dehumanisiert wird,
- e) eine Praxis, die schließlich mit Mitteln zum je gesellschaftlichen Wirksamwerden der Unterschiedskonstruktion einhergeht.

Wenn diese Elemente die Grundform Rassismus kennzeichnen, dann kennzeichnen sie zugleich in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlicher Ausprägung Rassismen, also von Rassevorstellungen vermittelte, an diese anschließenden und

3 Im Abschnitt 67 der Philosophischen Untersuchungen Ludwig Wittgensteins heißt es zum Bild der ›Familienähnlichkeit‹: »Und ebenso bilden z.B. die Zahlenarten eine Familie. Warum nennen wir etwas ›Zahl‹? Nun, etwa, weil es eine – direkte – Verwandtschaft mit manchem hat, was man bisher Zahl genannt hat; und dadurch, kann man sagen, erhält es eine indirekte Verwandtschaft zu anderem, was wir auch so nennen. Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, dass irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, dass viele Fasern einander übergreifen. Wenn aber Einer sagen wollte: ›Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten‹ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.« (Wittgenstein 1977, S. 57f.).

diese bestätigenden Formen einer gesellschaftlich vorherrschenden Humanunterscheidung.

Ich verstehe somit Antisemitismus, antislawische, anti-muslimische, anti-migrantische rassistische Praktiken, Gadjé-Rassismus, kolonialen Rassismus, gegen Schwarze gerichteten Rassismus und weitere Rassismen als solche, die im Sinne von Familienähnlichkeit auf die Grundform Rassismus verweisen und diese variieren. Die Variation empirisch aufzuklären und auf Begriffe zu bringen, zugleich historische und kontemporäre Verflechtungen und Überlagerungen herauszuarbeiten, stellt eine zentrale Aufgabe rassismuskritischer Forschung dar (Alexopoulou 2021), die immer auch nicht nur rassismustheoretisch grundiert und fundiert zu sein hätte, sondern auch theoretisierend und begriffsbildend angelegt sein sollte.

Zugleich ist gerade die Frage nach dem Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus nicht allein, was immer dies heißen mag, eine akademisch nüchterne Frage, sondern auch von erkenntnis- sowie identitätspolitischen Interessen vermittelt, was die Analyse häufig erschwert und die Auseinandersetzungen affektiv-emotional belädt. Nicht zuletzt nach dem Massaker der Hamas am 7. Oktober 2023 und dem folgenden Krieg in Gaza, den daran anschließenden politischen Diskursen und Entwicklungen ist die Schwierigkeit, behutsam und differenziert über das Verhältnis von Antisemitismus und Praktiken des antimuslimischen Rassismus zu sprechen, besonders deutlich geworden. Rassismuskritik zielt in diesem Zusammenhang nicht nur auf die Aufklärung dieser Affektdynamiken, sondern auch darauf, Räume der Auseinandersetzung zu ermöglichen, in denen die Genese, Multiperspektivität und Widersprüchlichkeit des Verhältnisses von Antisemitismus und Rassismus so zum Thema werden kann, dass alle Beteiligten etwas lernen (Mecheril und Melter 2026).

Wenn wir uns Kennzeichnungen aus wissenschaftlichen und politischen Diskursen vergegenwärtigen, die Antisemitismus und Rassismus vergleichen, dann finden sich häufig Gegenüberstellungen folgender Art:

Antisemitismus ist gekennzeichnet...

1. dadurch, dass die antisemitische Praxis »den Juden« gebiert:
 - a) als höherwertig und darin bedrohlich
 - b) als Symbolisierung des Abstrakten, als nicht-identisch
 - c) als außerhalb der Ordnung stehend
 - d) als Symbolisierung dessen, was nicht sein darf
 - e) als das Dritte
2. durch eingeschränkte kapitalistisch-ökonomische Funktionalität
3. durch pathische Projektion (von Ungebundenheit, Ruchlosigkeit)
4. durch das Phantasma der Überlegenheit des J. (der Unterlegenheit des Nicht-J.)
5. durch das Ziel der Erlösung vom und der Vernichtung des J.

6. durch eindeutige Ablehnung
7. durch philosemitische Momente
8. durch die Universalität des Geltungsanspruchs
9. durch die Annahme der Gottlosigkeit des J.
10. durch Bezugnahme auf das Spannungsverhältnis von konkreter und abstrakter Arbeit
11. durch einen antisemitischen Affekttypus, der die Bedrohung, die von J., ausgehe in Zusammenhang bringt mit
 - a) (auch anti- oder transkommunitärer) Überlegenheit
 - b) transnationalem Kapital
 - c) Verschwörung
 - d) (Nähe zu) Macht und Eliten

Rassismus ist gekennzeichnet...

1. dadurch, dass die rassistische Praxis »den Anderen« gebiert
 - a) als minderwertig und beherrschbar
 - b) als Zeichen des Konkreten und körper-identisch
 - c) als negativer Stabilisator der Ordnung
 - d) als Symbolisierung dessen, was seinen Platz hat
 - e) als das Andere
2. durch kapitalistisch-ökonomische Funktionalität
3. durch pathische Projektion (von Schwäche und Triebhaftigkeit)
4. durch das Phantasma der Unterlegenheit des A. (der Überlegenheit des Nicht-A.)
5. durch das Ziel der Ausbeutung und des Gebrauchs des A.
6. durch uneindeutige Anziehung/Abstoßung (Fetisch, Exotisierung)
7. durch paternalistische Momente
8. durch Universalität oder Kontextspezifität (differentialistischer Rassismus) der Geltung
9. durch die Annahme des Aberglaubens des A.
10. durch Bezugnahme auf faktische und mögliche materielle Ansprüche Anderer
11. durch einen rassistischen Affekttypus, der die Bedrohung, die von Anderen ausgeht, in Zusammenhang bringt mit:
 - a) Beunruhigung durch Körper
 - b) Menge
 - c) ihrer Aggression und Unzivilisiertheit
 - d) ihrer Rückständigkeit

Argumente für die Befragung dieser Opposition sind meines Erachtens, dass es weder *den* Antisemitismus noch *den* Rassismus gibt, sondern sich beide Herrschafts-

formen diachron und synchron vielgesichtig und vielgestaltig darstellen. Diese Vielgesichtigkeit beschränkt etwa Antisemitismus nicht auf die angegebene Merkmalsliste. Historisch beruht das antisemitische Ressentiment durchaus sehr konkret auf der phantasierten körperlichen und sexuellen Bedrohung durch Juden, beschränkt sich also nicht auf abstrakte Bedrohung. Auch Rassismen sind vielfältig und lassen sich empirisch nicht ohne weiteres durch die Angabe von eindeutigen Merkmalen von Antisemitismus abgrenzen (etwa wenn die verschlagene und im Verborgenen brauende Beanspruchung der Weltherrschaft durch Muslime Teil des antimuslimischen Rassismus ist). Die Gegenüberstellung von Antisemitismus und Rassismus ist auch deshalb schwierig, weil Körper Flächen multipler Rassismen darstellen, etwa »jews of color« oder osteuropäische Juden. Auch sind Antisemitismen und Rassismen in wechselseitigen Lernverhältnissen aufeinander bezogen, sie wandeln sich, indem sie voneinander lernen, und sie treten insbesondere in rhetorisch anti-rassistischen Kontexten in Spuren, Versatzstücken, Andeutungen und weniger als kohärente Herrschaftspraxis auf. Schließlich geht mit der klaren Gegenüberstellung von *dem* Antisemitismus und *dem* Rassismus die Gefahr der Stärkung des identifikatorischen Denkens und des oppositionellen Denkens einher – Grundzüge rassistisch strukturierender Denkweisen.

Daher ist es vielleicht sinnvoll »Antisemitismus« und »Rassismus« als – etwa mit Hilfe der Merkmalslisten – idealtypisch markierte Punkte eines analytischen Feldes zu verstehen, in dem sich mannigfache Formen der natio-ethno-kulturell kodierten, essentialisierenden Humandifferenzierung finden, die mit Körper-Identität-Territorium-Phantasmen operieren.

Die oben angeführten analytischen Elemente der idealtypischen Grundform Rassismus können hierbei heuristisch als Aufmerksamkeitsrichtung Verwendung finden, Gemeinsamkeiten und Unterschiede unterschiedlicher Rassismen zu erkunden, etwa, indem folgenden Fragen nachgegangen wird:

- Wie sieht das Verhältnis von Institutionalisierung und Praxis rassistischer Unterscheidung wo aus?
- Wie gestaltet sich die Ausformung epistemisch-ideologisch-diskursiv-affektiv-imaginärer Formen des Eigenen und des Nicht-Eigenen?
- Welche (kontext-)spezifischen Kriterien und Formen der Humandifferenzierung sind anzutreffen?
- Welche Werte (Rationalität, Körperenthobenheit, Zuverlässigkeit) sind mit rassistischen Unterscheidungen verknüpft und werden durch diese performativ gesetzt?
- Welche Formen der Dehumanisierung (Objektivierung, Instrumentalisierung, Vernichtung) werden realisiert?
- In welchen diachronen und synchronen Kontexten gilt welche rassistische Spielart auf Grund welcher Mittel wie?

Aber dies ist zweifellos bei weitem noch kein vollständiges Programm rassismuskritischer Forschung. Es ginge selbstverständlich auch um die Analyse (der Bedingungen und Konsequenzen) der Formen der Widersetzung und des Widerstandes gegen rassistische Unterscheidungen. Es ginge um die Aufklärung der praktischen Schwäche rassistischer Humandifferenzierung, ihre Widerspruchsstruktur und um die empirische Rekonstruktion von Alternativen zu rassistischen Sozial- und Gesellschaftsformen sowie der konzeptionellen Explikation dieser Alternativen.

Es ginge weiterhin auch um die Aufklärung der zentralen Artikulationen, die die rassistisch grundierten Territorialität-Mensch-Verknüpfungspraktiken eingehen, vor allem die Artikulation mit Nation (rassismusformierender Modus: sakral, beschwörend, schwärmerisch), mit Staat (Modus: bürokratisch, kalt, technologisch) und mit Kapitalismus (Modus: gebrauchend, vergegenständlichend, vernutzend) und die Frage, wie Rassismus über diese artikulativen Verknüpfungen sich darstellt, wie er gestärkt und auch geschwächt wird.

Postpositivistisch

Letztens, am 1. Nov. 2021 (BILD.de 2021), also im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang des überstürzten Abzugs der westlichen, auch des deutschen Militärs aus Afghanistan und der desolaten Situation, die sie in diesem Land miterzeugt haben, letztens – die erste Seite der BILD-Zeitung – in schwarzen, großen Lettern: »Weil er gegen Christen ist – Afghane räumt Kirche leer ... und zerstört Jesus-Figur.« Ist dies rassistisch? Sind die Macher der Schlagzeile und des Berichtes rassistisch? Ist die BILD-Zeitung insgesamt rassistisch?

Fragen dieser Art (und entsprechende Antworten) sind rassismuskritisch nicht vorrangig von Interesse und Belang. Im Rahmen eines rassismuskritischen Ansatzes geht es nicht darum, Personen, kommunikative Akte oder Organisationen des Rassismus zu überführen. Rassismuskritik und rassismuskritische Forschung ist keine polizeiliche Praxis.

Rassismuskritische Forschung zielt weniger auf den identifikatorischen und identitätslogischen Ausweis von Vorurteilen und Einstellungen bestimmter Personengruppen, sie interessiert sich vielmehr für die Analyse der gesellschaftlich-historischen (Demos), institutionellen (Organisation), der interaktiven (Situation) und der subjektiven (Biographie) Kontexte, in denen rassistische und an Rassismen anschließende, aber auch diese bekräftigende und diskret oder indirekt weiterführende Handlungs- und Legitimationspraktiken, Repräsentations- und Visibilisierungspraktiken möglich sind. Rassismuskritische Forschung interessiert sich für die Frage, welchen Einfluss diese Praktiken auf Selbst- und Weltverhältnisse rassistisch diskreditierbarer und weniger diskreditierbarer Menschen haben.

Die Lage 2021 in Afghanistan konfrontierte den Westen und auch Deutschland mit einem doppelten Legitimationsproblem: Mit der eigenen Verantwortung für die Entwicklung der Situation des Landes, der politischen Mitverantwortung für

die massive Gefährdung von Menschen durch Terror, Folter und Hunger sowie mit der menschenrechtlich unabweislichen Verantwortung, ohne eigenes Verschulden in Not geratene Menschen zu unterstützen. »Afghanistan« konfrontiert Europa mit der, um es freundlich zu formulieren, Widersprüchlichkeit seiner selbst oder damit, dass das als universell ausgegebene Humanum (die Würde des Menschen ist unantastbar) im Rahmen des den Nationalstaat prägenden demokratischen Paradox (vgl. Kap. 2.1 und Kap. 6.2) konkret uns vorbehalten bleibt und auch bleiben soll. In diesem Rahmen spielt die Praxis der Dämonisierung der imaginierten Anderen (um die BILD-Sprache widerwillig, aber notwendig aufzuführen: *der Afghane*, der menschenrechtlich verbürgte Ansprüche stellt) eine bedeutsame Rolle.

Immer dann, wenn gesellschaftliche Ordnungen, in denen materielle und symbolische Privilegien differentiell zugewiesen sind, in Krisen der Funktionalität und der Legitimität geraten, ist die affektive Dämonisierung der in der jeweiligen Ordnung als Andere Geltenden ein probates Mittel, die Ordnung zu stärken.

Drei idealtypische Momente des Affekts können hierbei unterschieden werden⁴:

- a) mit der Angst (ihre Bedrohlichkeit) vor und der Wut (ihre Unverschämtheit) auf die Anderen wird es möglich, berechnete, zumindest unbequeme, nicht notwendig explizit formulierte, aber »im Raum stehende« Ansprüche Anderer zurückzuweisen,
- 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, für die Europäer:innen historisch Mitverantwortung tragen und von denen sie nicht zuletzt (relativ) profitieren und die zu Flucht und Wanderungsbewegungen beitragen, nicht zu thematisieren und zu verschweigen
- c) mit der Angst vor und mit der Wut auf die Anderen wird es möglich, das sakral- positive Selbstimage Europas zu bewahren und zu erneuern (rassistische Schemata verweisen auf die religiöse Dimension von Zugehörigkeitsverhältnissen und *imagined communities* (Anderson); vielleicht wissen auch die BILD-Macher darum, zumindest im Sinne eines *knowing how*).

Ich spreche lieber von rassismuskritischer Forschung als von Rassismusforschung, weil der Ausdruck und der Diskurs »Rassismusforschung« dazu neigt, Rassismus allein oder vornehmlich als positive Entität (die es zu negieren gilt) zu behandeln. Dies wird aber der zuweilen spitzfindigen Subtilität, in der rassistische Denk-, Handlungs- und Fühlweisen wirken, ihrer Finesse nicht immer gerecht. Diese Finesse zeigt sich etwa in dem, was, Rassismuserfahrungen ausmacht, also Erfahrungen

4 Diese Heuristik haben wir im Rahmen von Überlegungen zu der Affektlogik der »Kölner Silvesternacht« entwickelt (Mecheril und van der Haagen-Wulff 2016 bzw. Kapitel 1.6 des vorliegenden Buches).

von Angriff oder von Geringschätzung der eigenen Person oder nahestehender Personen durch konkrete, generalisierte und institutionalisierte Andere, die Merkmale wie Haarfarbe, Hautfarbe, Kleidung und Sprache vor dem Hintergrund von Abstammungs- oder Herkunftskonstruktionen und diese bestätigend zu Distinktionen verwenden, die (tendenziell und potenziell) dehumanisierend sind. Nicht jeder (etwa sprachlichen) Rassismuserfahrung muss dabei aber ein expliziter rassistischer Sprechakt zugrunde liegen (vgl. Kap. 6.5). Das entkommt allzu positivistischer Rassismusforschung. Rassismuserfahrungen verweisen auf die Geschichte rassistisch grundlegter Schemata der Unterscheidung von Menschen – mit dem Effekt der Differenzierung zwischen denen, die fraglos dazugehören und denen, deren Zugehörigkeitsstatus bestenfalls prekär ist, worin sie verfügbar wie verwendbar und in dieser Praxis und Phantasie der Verfügbarkeit (Kourabas 2021) auch zu einem Objekt des Begehrens werden⁵. Ohne den kritischen Bezug auf die Geschichte rassistisch grundlegter Unterscheidungsschemata entkommt der soziale Sinn und die Bedeutung rassistischer Wirklichkeiten der Gegenwart wie Sinn und Bedeutung auch gegenwärtiger Erfahrungen.

Vor diesem Hintergrund kann rassismuskritische Forschung wie folgt umrissen werden. Sie ist *erstens* eine non-polizeiliche Untersuchung der Praktiken, Orte und Strukturen, die von Rassekonstruktionen vermittelt sind und diese stärken, der historischen Bedingungen und dis-kontinuierlichen Entwicklungen dieser Praktiken, Orte und Strukturen. Sie ist *zweitens* interessiert an der Untersuchung der Praktiken, die diese legitimieren, etwa der Praktiken der Universalisierung des Partikularen, der Naturalisierung des Kulturellen, der Vernotwendigung des Kontingenten, der Normativierung des Empirischen oder der Essentialisierung des Relationalen. Und *drittens* zielt rassismuskritische Forschung auf die Untersuchung der Strukturen, der Praktiken und der Orte, an denen die Schwäche natio-ethno-kulturell kodierter Dominanzverhältnisse sichtbar wird und Alternativen, Formen der Kritik und des Widerstands möglich werden. Sie zielt also auch auf Explikation und Analyse der Strukturen, der Praktiken und der Orte, in und an denen Akteur:innen nicht dermaßen, auf essentialisierende, natio-ethno-kulturell kodierte Deutungsschemata angewiesen sind.

Rassistisch grundierte Praktiken und Strukturen wirken gerade in programmatisch und rhetorisch antirassistischen Kontexten vor allem subtil und indirekt,

5 ›Gastarbeit‹ wird in der Studie »Die Anderen ge-brauchen. Eine rassismustheoretische Analyse von ›Gastarbeit‹ im migrationsgesellschaftlichen Deutschland« von Veronika Kourabas »als ein über rassistische und ökonomistische Ordnungen vermitteltes Verhältnis des Ge-Brauchs« (S. 19) verstanden, entwickelt und ausgeführt. ›Gastarbeiter_innen‹ entstehen damit – so die grundlegende These dieser Arbeit – auf der Grundlage eines ökonomisierten und rassistisch vermittelten Verhältnisses, in dem sie primär als menschliche Arbeitskraft gelten, die für einen spezifischen Arbeitssektor in einer historischen Situation für eine gewisse Zeit ›brauchbar‹ ist« (ebd.).

konjunkturrell und untergründig, zunächst unmerklich und kumulativ, verschlagen, affektiv und im Schutz der bis zu einem gewissen Punkt charmanten Maske der Freundlichkeit, der Unterstützung und des Interesses. Gerade darin entfalten sie eine eigentümliche, zerstörerische Kraft. Wo das, was Rassismusforschung genannt wird, seinen Ausgang in einem bloß positivistischen Verständnis von Rassismus nimmt und auf diesem beharrt, werden diese Spielarten nicht nur ausgeblendet, sondern ist Rassismusforschung gefährdet, Teil der Bewahrung rassistischer Verhältnisse zu sein.

5.2 In dem grünsten Grün

In dem Stadtviertel am anderen Ende der Stadt sahen die Menschen aus, als hätten sie Comiczeichnern, die die tätowierten Arme der Männer muskulös überzeichnen und die nackten Bäuche der Frauen straffen, Modell gegessen. In den Straßen herrschte ein Betrieb, der an einen Abend denken ließ und die frühe Tageszeit beinahe vergessen machte. In dem blauen Blazer, den sie nicht ausziehen mochte, weil sie die Jacke dann hätte unter dem Arm tragen müssen, fühlte sie sich unter den spärlich Gekleideten fremd. Worüber sie wie sprachen, wurde ihr über die Gesprächsfetzen, die sie im Vorbeigehen aufschnappte, nicht vertrauter. Sie schnappte auf. Versatzstücke des steten Geschehens blieben an ihr haften. Sie konnte nichts dafür. An solchen Orten wünschte sie sich zuweilen, angesprochen zu werden und mehr noch: dass ihr eine Erwiderung gelinge, die Anschlüsse nach sich zieht. Es gab Zeiten, in denen sie nachts aufgewacht, aus dem sommerlich offenstehenden Fenster der fast ebenerdigen Wohnung gesprungen, ohne Umschweife auf die Straße gekommen war und die sommerliche Gelegenheit heraufbeschworen hatte, angesprochen zu werden. Es gab Zeiten, in denen ihr alles gelang, mit Ausnahme solcher Situationen, die sie anderen nahegebracht hätten, außer jenen Situationen, in denen der Wunsch, geliebt zu werden, an den Rändern verblasst wäre. Es gab Zeiten, in denen der Wunsch, geliebt zu werden, nicht verblasste. Und die gegenwärtige Zeit, fragte sie sich. Und die gegenwärtigen Zeiten? Und jetzt? Sie wünschte sich nicht, angesprochen zu werden. Und doch war sie in dieses Viertel gegangen, hielt sich hier auf, bewegte ihren magnetischen Körper, ihre zu allem und doch nicht bereite Gegenwart durch die Straßen, an den Grüppchen Comiczeichnern-Modell-gestanden-Habender vorbei, schaute den Männern auf ihre Arme, schaute den Frauen auf die Bäuche, ohne eine Sehnsucht zwar, eingelassen aber in alle Sehnsüchte aller Zeiten. Geliebt werden! Der glitzernde Bauch des Aquariumfisches im Schaufenster eines Geschäftes, in dem es gelungen war, Fische in Wasserbehältern wie luxuriöse Möbel auszustellen, rief es ihr in Erinnerung. Geliebt werden! Von diesen Menschen? Von diesen Figuren?

Warum nicht? Ein Achselzucken, eine Müdigkeit, ein Bedarf, und vielleicht auch eine Liebe für jede von ihnen, die herumliefen, und herumstanden, schwatzten und die aufreizende Zeit mit Gesten und Posen ihrer aufgetakelten Körper füllten. Warum nicht? Ihr Herz, das Organ, wenn es denn ein Organ war, das für das Lieben zuständig ist, war in diesem Moment groß, so groß wie sie sich das Herz der Chefin eines Freudenhauses in einem spöttisch-ambitionierten, us-amerikanischen Westen vorstellte. Ein großes Herz in dem tiefen Ausschnitt ihrer Gegenwart. Ein unbarmherziges Herz in dem schonungslosen Ausschnitt ihres Lebens. Die Puffmutter liebt ihre Angestellten, und sie liebt ihre Gäste. Warum nicht? Ein Achselzucken, eine Gleichgültigkeit, einer unendlichen Geschichte Fortsetzung – in dem grünsten Grün, das sie kannte. Es wuchert über die schönsten Bäume der schönsten Frauen, die schönsten Arme der schönsten Männer, über die schönen Mauern, auf denen sie sitzen, über die Plätze, die sie vereinnahmt und mit einem jahrhundertealten, ungeheuerlichen Leben erfüllt haben. In dem grünsten Grün, meine Liebe, hörst Du es? In dem grünsten Grün, meine Liebe, siehst Du es? Liebst Du mich? Sie ist gegangen. Sie hat diesen Ort verlassen. Das Herz ist ihr im Atemdunst der gesichtslosen Gäste schwer geworden, zu schwer. Nein, dies ist kein Ort.

5.3 Exotinnen, Emil Nolde und Rassismuskritik ästhetischer Darstellungen (mit Rahel Puffert)⁶

Frauen und Pierrot

In dem von der Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen im Prestel-Verlag herausgegebenen Katalog⁷, der eine Auswahl einiger in der Sammlung enthaltenen Kunstwerke nicht nur zeigt, sondern auch in einer Geste vorstellt, die die Kunstsammlung als Ort der »allerhöchsten Qualität« präsentiert und als Ort »weltweiter Ausstrahlung, denn viele ihrer Werke sind Teil eines kollektiven Gedächtnisses geworden« (Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen 2016, 7), findet sich auf Seite 119 auch die Wiedergabe von Emil Noldes 1917 entstandenem Werk »Frauen und Pierrot«.

Was ist zu sehen: Ein Pierrot im Hintergrund, dessen dunkles Gesicht das Weiß seines Kostüms kontrastiert; zwei schwarzhaarige Frauen mit nackten Oberkörpern, an denen die rot dominierenden, ein eigentümliches Wort, Brustwarzenhöfe auf das Rot der grell geschminkten Münder der Frauen augenfälliger verweisen als

6 Eine verwandte Version ist erschienen: Mecheril, Paul und Puffert, Rahel (2024). *Laszive Ausgelassenheit, Emil Nolde und Rassismuskritik ästhetischer Darstellung*. In: Gerards, Marion und Frieters-Reermann, Norbert (Hg.): *Macht- und Rassismuskritik in der ästhetischen Praxis. Reflexions- und Handlungswissen für die Soziale Arbeit* (S. 219–230). Stuttgart: Kohlhammer.

7 Die rassismuskritische Auseinandersetzung mit Katalogtext und Noldes Bild findet sich auch an anderer Stelle (vgl. Mecheril 2020b, S. 62ff.).

auf den ebenfalls roten Mund des Pierrots. Im Text heißt es: »Die beiden Exotinnen sollen den Betrachter durch ihre laszive Ausgelassenheit faszinieren« (ebd., S. 119).⁸

Wir haben es in dieser gewissermaßen aus dem Off formulierten Anweisung zum Sehen mit einer rassistisch-sexistische Elemente – oder, um es vielleicht so zu formulieren, dass die Aussage weniger als Vorwurf oder gar Anklage missverstanden wird – mit einer Elemente hetero-normativen Rasse-Denkens aufrufen-den Praxis zu tun. Nicht nur werden die Betrachtenden als *Betrachter* adressiert, also als *Mann*, sondern auch als ein heterosexuell disponierter Mann, der sich durch die Brüste und Laszivität der ›Exotinnen‹ faszinieren lässt und faszinieren lassen kann. In der Wirkung der Adressierung handelt es sich weiterhin um einen, um im Jargon des Textes zu bleiben, nicht-exotischen, also *weißen* Mann; denn ein ›Exot‹ kann von der eigenen Exotik nicht fasziniert sein, da ein ›Exot‹ in der Logik des Unterscheidungsschemas, das ihn zum ›Exoten‹ macht, die relevante Exotik gar nicht empfindet. Das empfindende Subjekt, das in dem Moment erscheint, in dem der Text dieses aufruft und anspricht, ist *weiß*. Das exotische, nicht-*weiße* Objekt wird bemessen in dem Wert, den es für das *weiße* Subjekt hat. Ist es konsumierbar? Ist es verwertbar? Lässt es sich einverleiben? Ist es essbar (hooks 1992, S. 366ff.)?

Das Bild entsteht im Jahr 1917. Vier Jahre nachdem Nolde sich zusammen mit seiner Ehefrau Ada einer »Medizinisch-demographischen Deutsch-Neuguinea-Expedition« angeschlossen hatte. Die koloniale Infrastruktur nutzend reist das Paar über Moskau, Sibirien, Korea, Japan und China in die »deutschen Schutzgebiete« nach Deutsch-Neuguinea, wo Nolde sich mit der »Urkunst« der Palauer befasst (Grimm, Guenther und Kort 1992, 315). Nach seiner Rückkehr beschwert er sich über die schlechte Behandlung der indigenen Bevölkerung und empfiehlt den deutschen Museen, die letzten Spuren dieser »Urmenschen« zu sammeln (ebd.).

bell hooks hat die hier deutlich werdende widersprüchliche Einstellung mit Bezug auf Renato Rosaldo als »trauernde imperiale Nostalgie« (hooks 1992, S. 369) charakterisiert: Vordergründig empathisch werden Verluste und Veränderungen beklagt, zu denen man selbst beitrug. Affinität und Ausnutzung liegen nahe beieinan-

8 Die Formulierung findet sich ebenso auf der Webseite des Museums: »Frauen und Pierrot: aus dem Kriegsjahr 1917 wirkt wie ein sarkastischer Kommentar zu den Schrecken der Zeit, in der Ausgelassenheit und Sorglosigkeit keinen Platz im Alltag hatten. Die Einzigartigkeit des farbtintensiven Werkes resultiert aus dem ungewöhnlichen Bildausschnitt, der den Betrachter mit dem Geschehen unmittelbar konfrontiert. Vor einem kleinwüchsigen Mann agieren zwei stark geschminkte Frauen, deren nackte Oberkörper im krassen Gegensatz zum hochgeschlossenen Kostüm des Pierrots stehen. Die Frauen sollen den Betrachter durch ihre laszive Ausgelassenheit faszinieren. Für Nolde repräsentieren sie das Ursprüngliche, in dem er wie andere Künstler eine Antwort auf die Entfremdung der Zeit zu finden suchte. Die zu Fratzen entstellten Gesichter sind aber auch als Sinnbilder zerstörter Persönlichkeiten und als Indiz für die Krise des Individuums zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu verstehen.« (vgl. Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen o.J., o.S.).

der. Bei dieser Art zu trauern handelt es sich um eine affektive Form der Mystifikation des gewaltförmigen und zerstörerischen kolonialen Prozesses. Im Zuge dieses Prozesses erhielten Artefakte aus den Kolonien Einzug in die westlichen Museen, wurden zu begehrten Sammlerstücken und beeinflussten die Bildsprachen und das ästhetische Formenrepertoire der Kunst der nicht zuletzt europäischen Moderne. Zeitgleich betritt die nicht-weiße Frau die (Hinter-)Bühnen der gemalten Bildwelten im Kunstkontext und trägt mit dazu bei, die Welt der Anderen zu konstituieren. Dabei wirkt insbesondere das Bildnis der Schwarzen Frau darauf, Geschlechterdifferenzen zwischen weißem Mann und weißer Frau herauszuarbeiten sowie das westliche »Theater der sexuellen Hierarchie« zu etablieren (O'Grady 1994, S. 268).

Zuschreibungen, die rassistische Muster der Unterscheidung des Menschen bestätigen, produzieren in mehrwertiger Weise – und nach der offiziellen Ächtung des Rassismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Frederikson 2004) in gewisser Unabhängigkeit von den Absichten beteiligter Akteur:innen – Verhältnisse der Dominanz zwischen Gruppen. Im Zentrum des rassistischen Denkens steht hierbei eine binäre Unterscheidung zwischen einem natio-ethno-kulturell kodierten und imaginierten Wir (hier: der Betrachter, der Handelnde) und Nicht-Wir (hier: die zu genießenden und/oder zu kontrollierenden Anderen). Rassismus verweist auf ein Ensemble von Praktiken, die um Vorstellungen der Existenz von »Rassen« bzw. Vorstellungen einer natio-ethno-kulturellen Natur angesiedelt sind und tendenziell oder potenziell auf Schemata dehumanisierender Unterscheidungen des Menschen verweisen.

War also Nolde Rassist? Ist die Darstellung und Beschreibung der nicht-weißen Frauen als auf Grund ihres Nicht-weiß-Seins unbekümmerte, aufschäumend fröhliche, als Sinnlichkeit verbreitende und ausströmende, als anstößige und durch Unanständigkeit faszinierende Wesen rassistisch? Ist die Aufforderung zum Genießen der nicht-weißen Frauen, ihrer roten, immer noch: ein eigentümliches Wort, Brustwarzenhöfe, ist die Einladung dazu, sich durch das nicht-weiße Exotische betören und behexen zu lassen (das dem Faszinosum zu Grunde liegende lateinische Wort *fascinare* meint: beschreien, behexen), rassistisch?

Im Rahmen eines rassismuskritischen Ansatzes ist nicht von vorrangigem Interesse, Personen, kommunikative Akte oder Organisationen des Rassismus zu überführen und ein moralisches Urteil über sie zu sprechen. Gleichwohl kann eine rassismuskritische Kommentierung sich nicht zurückhalten im Hinblick auf die klare Kennzeichnung von Ereignissen in Gegenwart und Vergangenheit. Dies betrifft, worauf gleich eingegangen wird, sowohl die an rassistische Schemata anschließenden Verlautbarungen Noldes als auch deren Dethematisierung in der postnationalsozialistischen Zeit bis weit in die Gegenwart hinein. Rassismuskritisch resultiert aus dieser Geschichte der Reproduktion rassistischer Schemata und ihrer nachträglichen Banalisierung freilich weder ein Bilderverbot noch ein Malerverbot; vielmehr geht es um eine Art rassismuskritisch informiertes Wahr-

nehmungsvermögen und auch um das Vermögen, das eigene Wahrnehmen und Nicht-Wahrnehmen wahrnehmen zu können (vgl. auch Wolfgarten 2017).

Auf Noldes rechte Gesinnung verweisen jüngste Forschungen (Fulda, Ring und Soika 2019). Sein Eintreten für deutschtümelndes, nationalistisches und antisemitisches Gedankengut ist durch zahlreiche Texte und Verlautbarungen belegt. Rezeptionsgeschichtlich und unter rassismuskritischem Blickwinkel relevant ist, dass dieses Wissen von der Nolde-Stiftung in Seebüll und dem Kunsthistoriker Werner Haftmann nach dem Zweiten Weltkrieg systematisch unterdrückt wurde, um den Mythos des Künstler-Opfers aufbauen zu können wie die Stiftung heute selbstkritisch konstatiert (Nolde Stiftung Seebüll 2019).

Heute wissen wir, dass Nolde begeistert über die Machtübernahme Adolf Hitlers 1933 und in der Hoffnung, als Staatskünstler anerkannt zu werden, einen Plan ausarbeitete, der eine territoriale Lösung der sogenannten ›Judenfrage‹ – eine Aussiedlung der Jüd:innen – vorsah. 1934 wurde er Mitglied der nordschleswigischen Abteilung der Nationalsozialistischen Partei und blieb es bis 1945. Wie Ernst Barlach und Erich Heckel unterzeichnete Nolde 1934 Joseph Goebbels ›Aufruf der Kulturschaffenden‹ zur treuen Gefolgschaft für Hitler. Im gleichen Jahr denunzierte er seinen Malerkollegen Max Pechstein bei einem Ministerialbeamten als Juden und war darüber hinaus auch späterhin nicht bereit, die falsche Behauptung zurückzunehmen (ebd., S. 7). Nachdem die Nazis 1936 beschlossen hatten, Nolde ›wegen kulturell unverantwortlichen Verhaltens‹ (Grimm, Guenther und Kort 1992, S. 319) Berufsverbot zu erteilen, konfiszierten sie 1.052 seiner Werke aus deutschen Museen. Wie häufig betont wird, sind von keinem anderen Maler derart viele Bilder unter den Nazis beschlagnahmt worden und kein anderer Maler war mit vergleichbar vielen Werken in der verhöhnenden Propaganda-Ausstellung ›Entartete Kunst‹ (1937) vertreten.⁹ Vermutlich deshalb wird Nolde bis heute von Museen das Etikett, ›berühmtester Künstler unter den ›Entarteten‹‹ (Hamburger Bahnhof und Museum für Gegenwart 2019) zu sein, angeheftet. Weniger bekannt ist, dass kein anderer der als ›entartet‹ gebrandmarkten Künstler:innen sich so vehement und letztlich erfolgreich gegen diese Zuschreibung zur Wehr setzte.¹⁰ Als ›gesund, stark und innig‹ (Grimm, Guenther und Kort 1992, S. 124), verteidigte Nolde seine Kunst unter Berufung auf den Wertekanon nationalsozialistischer Erziehungsideale. Seine Kunst enthielt ›keine gewaltsame Stilisierung oder geringste Anzeichen von Schwäche und Auflösung‹ (ebd., S. 124) und sei beim ›einfachen Menschen‹ besonders beliebt (ebd.). Hatte

9 Das Gemälde ›Frauen und Pierrot‹ (1917) ist nicht Teil der Ausstellung gewesen.

10 Die im Sommer 1937 in München eröffnete Ausstellung tourte bis 1941 durch zahlreiche Städte Deutschlands und Österreichs. Noldes Protest gegen die Beschlagnahmung seiner Bilder war erfolgreich, sodass seine Bilder ab Februar 1939 nicht mehr im Rahmen der Ausstellung gezeigt wurden (Bernhard, Ring und Soika 2019, S. 148).

Nolde sich im »Dritten Reich« nicht gescheut, dem Nationalismus und Antisemitismus Wort zu reden, so begann Nolde unmittelbar nach Hitlers Selbstmord, sich als Opfer national-sozialistischer Unterdrückung zu stilisieren, wodurch er wirkungsvoll zur eigenen Legendenbildung beitrug. Diese Mischung aus staatstreuem Opportunismus und fast infantilem Pochen auf einen künstlerischen Freiheitsgeist ist es vermutlich auch, die ihm damals wie heute seinen Erfolg beschied. Dieser Erfolg verweist einerseits auf das nach Wulf Hund (2017) die deutsche Nachkriegszeit dominierende »Weißwaschen«, andererseits darauf, dass die im Bild »Frauen und Pierrot« und seiner dominanzkulturellen Kommentierung im Katalog angelegte Tendenz rassistischer Unterscheidungen auch im 21. Jahrhundert noch wirksam ist.

Rassismuskritische Kunstvermittlungskritik

Es fällt auf, dass das biografische Wissen um Noldes Bekenntnis zum Nationalsozialismus keinen Eingang in die Vermittlungsarbeit des Museums gefunden hat. Gehört seine offen antisemitische und nationalistische Gesinnung nicht ebenso selbstverständlich zu seiner Künstlerbiografie wie etwa seine kurzfristige Zugehörigkeit zur Künstlergruppe »Brücke«, auf die hinzuweisen in der Regel nicht verzichtet wird? Wie sich zeigt, unterliegt die Thematisierung von Rassismus einer »stets wieder überraschende[n] Vergesslichkeit«, die eine Form des pathischen, erleidenden Vergessens (Dahmer 2020, S. 9, Hervorh. ausgelassen) darstellt.

Inwiefern kann es in diesem Zusammenhang sinnvoll sein, sich mit Kunst auseinanderzusetzen? Insofern Kunstgeschichte immer auch Herrschaftsgeschichte ist, sind Museen und insbesondere Kunstmuseen Orte, an denen offiziell legitimierte Sichtweisen auf Welt gespeichert, bewahrt, ausgestellt und vermittelt werden. Museen sind Orte der Hochkultur, an denen »gesellschaftliche Verhältnisse und Formationen von Wissen und Macht« (Baur 2010, S. 7) wie durch ein Brennglas in den Blick genommen werden können.

War das Museum bis weit in das 19. Jahrhundert hinein eine Einrichtung von Kennern für Kenner (vgl. ebd., S. 28), so ist die Entwicklung der Kunstmuseen mit Beginn der Öffnung privater bzw. herrschaftlicher Kunstsammlungen von der Frage begleitet, wie »eine visuelle Umgebung zur Förderung bestimmter bürgerlicher Werte zu gestalten sei« (Bennet 2010, S. 55). Aufgabe der Museen sollte es nun sein, zur Geschmacksbildung eines »gewöhnlichen« Publikums beizutragen und sie in die Ästhetik einer aristokratischen Kultur einzuführen (Borgmann 1995, S. 96). Es ging dabei um nicht weniger als die Durchsetzung einer bürgerlichen (Sexual-)Moral, die Respektabilität zum Ideal erhob und hierzu die gefürchtete, weil unkontrollierbare Sinnlichkeit auszuschalten versuchte, indem sie sie auf Feinde und Außenseiter der Gesellschaft projizierte. »Zu Beginn des vorherigen Jahrhunderts [gemeint ist das 19. Jahrhundert] hatte die Religion, besonders im Protestantismus, die

Legitimation der Respektabilität übernommen, an seinem Ende war es das ›gesunde Volksempfinden‹.« (Mosse 1992, S. 30).

Über das »Ordnungssystem der Blicke sollten körperliche Leidenschaften und handwerkliche Fähigkeiten dadurch angeleitet werden, dass man sie dem kontrollierenden Einfluss einer männlichen und klassenorientierten Art des Sehens unterwarf.« (Bennet 2010, S. 54) Die realisierte »Organisation des Sehens« bleibt dabei nicht unangefochten und ist im Kontext und Wandel der jeweils herrschenden »allgemeinen Ordnungen von Selbstpräsentation, gesellschaftlichem Austausch und bürgerlichen Verhalten zu betrachten« (ebd., S. 55).

Noldes Gemälde »Frauen und Pierrot« fällt in eine Zeit, in der sich die Funktion und das Selbstverständnis von Museen in einem spannungsvollen Verhältnis widerstreitender Kräfte bewegt. Während konservative Kräfte noch am viktorianischen Verständnis des Museums als »elitärem Kunsttempel« festhalten, gewinnt die Idee des Kunstmuseums als »nützlichem Instrument zur demokratischen Erziehung« zunehmend an Bedeutung (ebd., S. 52). Zeitgleich zur Entstehung von »Frauen und Pierrot« gründet sich 1917 der »Deutsche Museumsbund« mit dem Ziel, das auf der Elitenkultur vorhergehender Jahrhunderte gegründete Kunstmuseum in eine Bildungsstätte für »den einfachen Mann« zu transformieren (Wall 2015, S. 58).

Auf die Spitze treiben wird der Nationalsozialismus die neue Funktion von Museen, wenn sie sich in den 1930er Jahren die Kunstausstellung unter Anwendung ausgefeilter Propagandastrategien für ihr politisches Erziehungsprogramm zunutze machen. Während die Nazis ihrem Publikum unmissverständlich zu verstehen geben, wie es über die ausgestellte Kunst zu urteilen hat und was es darin sehen soll, die Deutung der ausgestellten Werke also gleich mitliefern und keinerlei Zweifel hierüber zulassen, stellt sich die Frage der Vermittlung zuvor und hernach wesentlich komplexer. Im fachwissenschaftlichen Diskurs über das Museum herrscht Uneinigkeit darüber, ob die Exponate dem Publikum in einer wissenschaftlichen Ordnung und damit als zu erlernende Abfolge von Entwicklungsschritten zu präsentieren seien oder ob nicht der qua Inszenierung und ausgefeilter Präsentation entstehende ästhetische Eindruck das Publikum viel wirkungsvoller in seinen Bann ziehen und in den Kunstgenuss einzuführen vermögen (Vogtherr 1995). Wenig Zweifel besteht hinsichtlich des Werts und der Qualität der gesammelten Werke. Über die Proklamierung eines universell zu verstehenden Geschmacks werden Kunstmuseen so zu Orten, an denen Schönheits- sowie Freiheitsvorstellungen, aber auch sexuelle Phantasien und erotische Besetzungen vorgeführt und eingeübt (immer wieder auch unterwandert) werden. Aus rassismuskritischer Sicht lässt sich die Maleingeschichte unter dem Blickwinkel der Normalisierungs- und Naturalisierungsprozesse betrachten und nachvollziehen, wie durch sie soziale Hierarchien affektiv reguliert wurden und werden. Eine kritische Kunstvermittlung kann deshalb als Praxis verstanden werden, die vermittelt, wie vermittelt wird, und sich kritisch zu institutionellen Formen des Zu-Sehen-Gebens in Beziehung setzt.

»Kritisch« ist die Kunstvermittlung also nicht bereits, wenn sie Kritik an den Institutionen übt, sondern indem sie sich zum Teil einer größer angelegten Unternehmung macht, der es darum zu tun ist, die Kategorien oder Kriterien vorgefundener Urteile auszusetzen, um zu einer »neuen Praxis von Werten« vorzudringen (Butler 2001b, o.S.). Es gehe, wie Judith Butler in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults grundlegendem Text »Was ist Kritik?« (1992) herausgearbeitet hat, bei diesem Kritikverständnis weniger darum zu bewerten, »ob ihre Gegenstände – gesellschaftliche Bedingungen, Praktiken, Wissensformen, Macht und Diskurs – gut oder schlecht, hoch oder niedrig geschätzt sind; vielmehr soll die Kritik das System der Bewertung selbst herausarbeiten« (Butler 2001b, o.S.).

Über Blickregime und die Einübung von Betrachter:innenpositionen etablieren sich quasi nebenbei soziale Unterschiede, die uns wirksam in geltende Humandifferenzierungen einführen, weil insbesondere das Verhältnis zum kulturellen Erbe und so genannter zweckfreier Bildung sich osmotisch übertragen (Bourdieu 2018, S. 14). Vielleicht fällt es gerade auch deshalb so schwer, eine Distanz zu Noldes Bildwelten aufzubauen, weil er uns mit seinen Farben, die gern als »rauschhaft«, »intensiv«, »rein«, ja hell und »glühend« beschrieben werden¹¹, zu verführen und emotional zu verwickeln weiß? Im Fall von »Frauen und Pierrot« sind die tanzenden Frauenkörper in warme Farben getaucht. Das heteronormative Spiel der sich bewegendes Brüste, das dem Betrachter dargeboten wird, bezieht seine Wirkung durch den starken Kontrast zu dem in kühlem Weiß und Blau gehaltenen Harlekin in der Mitte der zwei Frauen. Den Zuschauer:innen, uns, die wir uns im »Off« befinden, gegenüberstehend und in vergleichbarem Abstand zu den Frauen, beobachtet der zur Unkenntlichkeit Maskierte starr den Tanz aus dem Hinterhalt. Noldes Bild ist ein Beispiel dafür, wie mit Hilfe von Kunst nicht nur gelernt wird, wer wen genießen darf, sondern auch das jeweils spezifische Genießen. Museen sind Orte, an denen das Genießen gelehrt und gelernt wird. Im Fall der im Kunstkatalog als »Exotinnen« adressierten Frauen stimulieren die Farben den Eindruck einer »natürlichen Erotik der Wilden, der wilden Frauen«, ein Klischee von Sinnlichkeit, die – im Gegensatz zum Ideal weißer anmutiger Schönheit – als ungezügelt, besonders leidenschaftlich und verwegen gilt.

Wahrnehmungswahrnehmung von Zugehörigkeitsordnungen

Ästhetische Bildungsprozesse finden statt, wenn Menschen mit Unverständlichem in Berührung kommen und das Unverständliche denken, fühlen, wahrnehmen lernen: in seiner Unerklärlichkeit, Nicht-Integrierbarkeit, als Teil des kulturellen Selbst, als oftmals ausgeschlossenes Fremdes und nicht zuletzt als Bedingung

11 Vgl. hierzu etwa: Sauerland 1921, S. 22; S. 56; S. 57; Becker 2019 (»Glühender Farbenrausch«) oder die Titel der Ausstellungen: Kunstmuseum Moritzburg 2013 (»Farben heiß und heilig«); Reuther 2013 (»Emil Nolde: Die Pracht der Farben«) sowie Husslein-Arco und Kojas 2013 (»Emil Nolde. In Glut und Farbe«).

und Anlass von sprachlicher Kommunikation (Puffert 2020). Uneindeutigkeit und hybride Praxen sind wichtige Bezugspunkte rassismuskritisch informierter ästhetischer Bildung (Lüth 2020). Die Auseinandersetzung mit Kunst kann dazu beitragen, einen Abstand zur Normalität der Alltagswahrnehmung herzustellen, in dem das vermeintlich Selbstverständliche der Wahrnehmung in den Fokus der Wahrnehmung rückt. Ästhetische Bildung ist aber nicht auf die Rezeption künstlerischer Werke angewiesen, sondern kann sich ebenso in Auseinandersetzung mit alltagsweltlichen Phänomenen ereignen, immer dann, wenn ein reflexiver Bezug zu den eigenen Wahrnehmungsmodalitäten, -gewohnheiten, ihrer gesellschaftlichen Geschichte etc. möglich wird: Wahrnehmungswahrnehmung.

Rassismuskritisch ist die Auseinandersetzung mit natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen und die von ihnen ausgehende subjektivierende Macht zentral¹². Zugehörigkeitsordnungen vermitteln Selbst-, Fremd- und Weltverständnisse nicht nur kognitiv, sondern nicht zuletzt ästhetisch, also auf der Ebene von Wahrnehmungsweisen, die emotionale oder sensuelle Regungen auslösen, körperliche Affekte bewirken und denen zu eigen ist, dass ihre Erlebensqualität nicht unbedingt verhandelbar, wohl aber besprechbar sind. Das geht mit der Reflexion der eigenen Geschichte und Geschichten einher, die zuweilen irritierende Einsichten in die Gemachtheit von Gefühlen einschließt.

Im Selbst-, Fremd- und Weltbezug spiegeln sich gesellschaftliche Positionen und Lagerungen sowie die differentielle Verteilung von materiellen und symbolischen Gütern und Anrechten. Wahrnehmungswahrnehmung heißt, sich zu den eigenen sozialen, von gesellschaftlichen Positionen und Lagerungen vermittelten Wahrnehmungsschemata in ein Verhältnis zu setzen. Und es heißt, das Sprechen hierüber zu ermöglichen. Und dieses obwohl sich Wahrnehmungsfragen der schnellen Verstehbarkeit immer wieder entziehen.

Es geht hier also nicht um Projekte ästhetischer Bildung, die durch das Machen und Hören von Musik, das Machen und Sehen von Theaterstücken, das Machen und Anfassen von Plastiken und Skulpturen, durch Erkundungen eigener und fremder Räume, Praxen und Geschichten zu mehr Toleranz, zu mehr Freundlichkeit und Achtsamkeit im Umgang mit dem Fremden und Anderen beitragen wollen. Es geht nicht darum, »einen Inhalt für alle Zeiten identifizierbar festzuschreiben, sondern eine Position zwischen dem Betrachtenden und dem ästhetischen Objekt, Konzept, Ereignis herzustellen« (Maset 2001, S. 13). Mit Hilfe des Gestaltens symbolischer Formen lassen sich Positionen zu sich selbst in z.B. institutionellen (An-)Ordnungen nicht nur kennenlernen, sondern auch ausprobieren, anprobieren,

12 Diese Passage geht auf eine Passage im folgenden Text zurück: Mecheril, Paul (2015b). *Kulturell-ästhetische Bildung. Migrationspädagogische Anmerkungen*. In: KULTURELLE BILDUNG ONLINE. Online verfügbar unter: <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturell-aesthetische-bildung-migrationspaedagogische-anmerkungen> (Zugriff: 09.08.2025).

verändern und verwerfen. Dabei steht die verschiebende Erkundung der Schema-ta, die zwischen natio-ethno-kulturell kodierten Subjekten, Räumen, Geschichten unterscheidet und die je singuläre sinnlich-leibliche Verankerung im Zentrum einer rassismuskritischen ästhetischen Bildung. Bildung sei hier verstanden als eine dominanzkritische Repertoireerweiterung. Sie ist aber auch eine ständige Repertoirezerstörung und -neuentwicklung, und dazu können sowohl auf der modalen als auch auf der manifesten Ebene künstlerische Arbeiten sehr viel beitragen.

Museen, insbesondere in Deutschland, tun sich häufig schwer, auf die Wahrnehmungsveränderungen der Gegenwart zu reagieren und sie in ihre Präsentationen und kontextualisierende Vermittlungsarbeit einzubeziehen (Häntzschel 2020). Die kritische Kunstvermittlung kann hier insofern Abhilfe schaffen, als sie nicht die Exponate verändern will und kann, wohl aber den Blick auf sie. Kritische Kunstvermittlung übernimmt nicht kritiklos die Erzählungen musealer Inszenierung, sondern setzt die Narrative einer Lesart aus, die nicht zuletzt ihre Eingewobenheit in Herrschaftsverhältnisse erkundet. Eine rassismuskritische Perspektive auf das Museum einzunehmen, bedeutet zum Beispiel, die Adressierungen eines Museums (auf der Webseite, Informationsbroschüren, Beschriftungstafeln) hinsichtlich ihrer (ungewollten) Ausschlüsse und Auslassungen zu untersuchen. Es bedeutet, sich mit der Auswahl und Herkunft von Exponaten in Sammlungen zu befassen und auf Leerstellen der Sammlungspolitik hinzuweisen. Kritische Kunstführungen können dazu anleiten, Kunstwerke unter dem Blickwinkel zu betrachten, wie sie Machtverhältnisse und gesellschaftliche Hierarchien reproduzieren, verharmlosen, hinterfragen oder kritisch kommentieren. Auf diese Weise kann es gelingen, sich einen selbstermächtigenden Zugang zur Institution Museum zu verschaffen und sich ein kritisches Kunsturteil zu erarbeiten und dieses nicht allein den so genannten Expert:innen zu überlassen.

Um die Auseinandersetzung mit Mustern der Deutung und Unterscheidung von Menschen, geht es. Es geht darum, ein Sensorium dafür auszubilden, dass Wahrnehmungsmuster in Traditionen eingebunden sind, die nicht schlicht als kollektives Gedächtnis zu bewahren, sondern in der Vermittlungsarbeit und der pädagogischen Arbeit insgesamt auf ihre Machtwirkungen zu befragen sind. Sie sind also historisch zu kontextualisieren und etwa die Katalog-Beschreibung, also die Wahrnehmungsanleitung des Nolde-Bildes, in ihrer ethnozentrisch die Anderen vergegenständlichenden Tradition zu erkennen. Dabei bedarf es der (museums-)politischen Bereitschaft, dieses Sensorium auszubilden, und es braucht bestimmte (pädagogische) Räume, in denen dies stattfinden kann. Ein Kunstprojekt oder ein Museum, das solche Räume zur Verfügung stellt, wäre ein Ort der Bildung, somit auch ein Ort der Auseinandersetzung mit der historischen, der gesellschaftlichen Gewordenheit der eigenen Wahrnehmungsweise, um von diesem Ort zu den Bildern gewissermaßen zurückzukehren und sie – und vielleicht auch sich selbst – anders zu sehen.

5.4 Kritik der Mündigkeit (mit Matthias Rangger)¹³

Mündigkeit ist verheißungsvoll. Schließlich verspricht sie eine in Selbstständigkeit unkorrupte und insofern freie Bezugnahme auf die soziale Welt und gilt insofern als grundlegende Ermöglichungsbedingung individueller Handlungsfähigkeit und demokratischer Mitbestimmung. Kein Wunder also, dass Mündigkeit eines der zentralen Ziele außerschulischer wie schulischer (politischer) Bildung darstellt. Dem verheißungsvollen Versprechen der Mündigkeit, dass es möglich sei, erstens mit guten Gründen und zweitens sich wirksam zu den gegebenen Verhältnissen zu verhalten, kann jedoch aus einer Perspektive, die die Kolonialität der Vergangenheit und Gegenwart in den Blick nimmt, misstraut werden.

Mündigkeit und Bildung

Für die Gesellschaft für Politikdidaktik und politische Jugend- und Erwachsenenbildung (GPJE 2004, S. 9) zielt politische Bildung wesentlich auf die »Entwicklung politischer Mündigkeit«. Denn politische Mündigkeit ist »aus Sicht des Einzelnen eine Bedingung für erfolgreiche Partizipation, sie ist aber auch aus gesamtgesellschaftlicher Sicht für die Erhaltung und Weiterentwicklung einer demokratischen politischen Kultur und eines demokratischen politischen Systems« (ebd.) unerlässlich. Mündigkeit stellt ein unbestrittenes und fundamentales Leitziel politischer Bildung dar (Eis et al. 2015, S. 150), das als wesentlich für das Funktionieren demokratischer Gesellschaften erachtet wird. Doch, so unbestritten die Bedeutung und Rolle von Mündigkeit auch scheint, so unklar und vage bleibt häufig ihr Begriffsgehalt. Konvergierender Bezugspunkt des Diskurses ist jedoch das mit dem Mündigkeitsbegriff einhergehende Versprechen, dass sich das Individuum als mündiges selbstständig und reflektiert, autonom und rational auf gesellschaftliche Fragestellungen, Zusammenhänge und Verhältnisse zu beziehen vermag.

Die GPJE (2004, S. 13) differenziert politische Mündigkeit in die drei Kompetenzbereiche »politische Urteilsfähigkeit«, »politische Handlungsfähigkeit« und »methodische Fähigkeiten«. Während Urteilsfähigkeit im Großen und Ganzen darauf abzielt, gesellschaftlich relevante Fragestellungen »unter Sachaspekten und Wertaspekten analysieren und reflektiert beurteilen [zu] können« (ebd.), zielt politische Handlungsfähigkeit, auf das wirksame und – bestimmten Kriterien (etwa Kompromissbereitschaft) folgende – angemessene Vertreten und Aushandeln eigener Interessen mit anderen (ebd.). Unter methodische Fähigkeiten fasst die GPJE die Kompetenz, »[s]ich selbstständig« zu aktuellen gesellschaftlich relevanten Fragen und Themen mit unterschiedlichen Methoden orientieren, diese bearbeiten sowie »das

13 In ähnlicher Version hier erschienen: Mecheril, Paul und Rangger, Matthias (2023). *Kolonialität der Mündigkeit. Anmerkungen zu einer grundlegenden Referenz politischer Bildung*. In: Polis. Report der Deutschen Vereinigung für Politische Bildung. 03/2023, S. 11–13.

eigene politische Weiterlernen organisieren« (ebd.) zu können. In dieser Operationalisierung wird politische Mündigkeit an das singuläre Individuum und seine Kapazität gebunden, sich autonom, reflektiert, urteilsfähig und urteilswillig sowie rational in ein Verhältnis zu den es umgebenden gesellschaftlichen Bedingungen zu setzen.

Mündiges Selbst, unmündige Andere

Individuumszentrierte Konzepte, die Mündigkeit als individuelle Kompetenz verstehen, zielen darauf, die Einzelnen dazu zu befähigen, kontext- und situationsunabhängig souverän und von äußeren Einflussbedingungen befreit denken, handeln und empfinden zu können. Dass eine solche Vorstellung von Autonomie auf einem vereinfachten Subjektverständnis beruht und dieses Verständnis als Imaginäres stärkt, kann mit einer Reihe, etwa poststrukturalistischer Ansätze zurückgewiesen werden; denken wir nur an Jacques Lacan oder Ferdinand de Saussure und damit daran, dass uns erst die uns vorgängige Sprache zu Sprechenden macht; oder an Sigmund Freud und daran, dass es vor allem das Unbewusste ist, das in unserem vermeintlich eigenen Hause herrscht; oder an Karl Marx und daran, dass die Menschen ihre eigene Geschichte schreiben, allerdings immer nur auf Grundlage von Bedingungen, die sie selbst nicht geschaffen haben.

Über diese Kritik an Konzepten souveräner Subjektivität hinausgehend sensibilisieren post- und dekoloniale Ansätze für die Abhängigkeit des (kolonisierenden) Eigenen von dem Phantasma des Anderen. So lautet die Schlussfolgerung von Gayatri Spivak (2008a) auf die – in ihrem gleichnamigen und sich mit der Position und Repräsentation der »kolonisierten Frauen« zwischen »eine[r] fremde[n] Elite und eine[r] indigene[n] Elite« (Spivak 2008b, S. 121) beschäftigenden Buch – gestellte Frage, »Can the subaltern speak?« (ebd.), wohl unerwartet eindeutig: »Die Subalterne kann nicht sprechen.« (Spivak 2008a, S. 106) Nicht, weil die Subalterne nicht sprechen würde. Sie spricht. Doch, was sie spricht, wird im hegemonialen Diskurs sowie diesen tragenden und umgebenden Praktiken des materiellen Zugriffs auf Körper und Leben und von denjenigen, die sie in diesem Diskurs repräsentieren, nicht für bedeutsam erachtet, nicht gehört (Spivak 2008b, S. 122f.). Die Legitimität und Selbstverständlichkeit dieser Verweigerung des Zuhörens wird im kolonialen Imaginären (Etzkorn und Mecheril 2023) darauf zurückgeführt, dass die koloniale und noch viel mehr die subalterne Andere nichts zu sagen hat, also weder befugt noch intellektuell dazu in der Lage ist, etwas (Gehaltvolles, Relevantes) zu sprechen. Im Bild der sprechunfähigen Anderen spiegelt sich die eigene Sprechfähigkeit.

Individuumszentrierte Konzepte der Mündigkeit finden eine bedeutsame Grundlage in Descartes *cogito ergo sum*. Der Mensch sei nicht nur ein erkennendes Wesen, sondern vielmehr eines, das sich die Welt als erkennbares Objekt mittels Vernunft erschließt. Walter Mignolo (2012) versteht dies als den für die europäische Moderne charakteristischen Wandel von einem theologischen zu einem egozen-

tierten Subjektverständnis, welches das vernunftfähige Individuum ins Zentrum der Welt rückt. Im Zuge dieses paradigmatischen Wandels hin zum vernünftigen Individuum werden zugleich alternative Formen von Erkenntnisproduktion für unmöglich gehalten sowie andere Modi des In- und Zurwelt-Seins, welche die eigene Vernunftfähigkeit relativieren, strukturell abgewertet und ausgeschlossen. Es verwundert deshalb kaum, dass die Hybris der individuellen Vernunftfähigkeit mit der kolonialen »Zivilisierungsmission« (Dhawan 2014, S. 24) koinzidiert.

Die europäische Moderne, so Aníbal Quijano (2019), ist grundlegend mit dem Kolonialismus verwoben. Für Quijano stellt Kolonialität die abwesend anwesende Kehrseite der europäischen Moderne, ihre eigentliche Konstitutionsbedingung dar. Die Moderne etabliert kolonialistische Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die auf Differenz, Unterdrückung und Ausbeutung gründen. Diese »Kolonialität der Macht« (ebd.) besteht auch gegenwärtig, nach dem formalen Ende der administrativen Kolonialismen, »in Form von politischen und sozialen Hierarchien, ökonomischen Abhängigkeiten und epistemischer Gewalt gegenüber ehemals Kolonisierte fort« (Boatcă 2020, S. 112).

Die Kolonialität der Macht ist auch für das egozentrierte Verständnis des mündigen europäischen Subjekts bedeutsam (Mignolo, 2012). Dieses Verständnis beruht konstitutiv darauf, dass die Vorrangigkeit des eigenen Tuns auch darüber phantasmatisch und mit politischer Gewalt begründet und legitimiert wird, dass es die Anderen gibt, die in ihrer eigenen Unmündigkeit und Unvernünftigkeit gefangen sind (und die wir deshalb zu kontrollieren, befreien und zu maßregeln haben). Das Konzept der Mündigkeit basiert auf der Konstruktion weniger vernünftiger oder nicht-vernünftiger Anderer, die wiederum auf dem Ausschluss anderer Rationalitäten aus dem Raum des Vernünftigen gründet. Mündigkeit stellt schließlich einen grundlegenden Bestandteil der Hervorbringung asymmetrischer Subjektpositionen dar. Die Mündigkeitspraxis, die der Kolonialität eingeschrieben ist, spielt dem kolonisierenden Subjekt jene Mittel einer Subjektform in die Hand, die es möglich und legitim machen, Macht und Herrschaft über Andere auszuüben, physisch wie epistemisch.

Individuumszentrierte Mündigkeitsvorstellungen sind, so kann geschlussfolgert werden, von einer Tendenz zu mehrfacher Negation durchzogen: erstens die Negation der Kontextrelationalität der eigenen Autonomie und Souveränität, zweitens die Negation eigener Unvernünftigkeiten, drittens die Negation anderer Rationalitäten und schließlich die Negation der Abhängigkeit der eigenen Vernünftigkeit von der Konstruktion unvernünftiger Anderer. Auf diesen Negationen und Ausblendungen gründet sich die Hybris der Mündigkeit. Politische Bildung kommt zu sich, indem sie sich kritisch zu ihrer Eingebundenheit in geistesgeschichtlich-epistemische Gewaltverhältnisse im Zeichen der Mündigkeit verhält und indem sie dies, die Kolonialität der Mündigkeit, als Bildungsofferte anbietet.

Postindividuumszentrierte Mündigkeit

Politische Bildung, die Mündigkeit vorrangig als individuelle Fähigkeit der Urteilsbildung und der Handlungsfähigkeit konzipiert, geht unweigerlich mit der Gefahr einher, die Hybris des sich selbst denkenden Subjekts zu stärken. Eine politische Bildung im Sinne einer auch post- und dekolonial revidierten Mündigkeit ist dagegen von einem anderen Begehren getragen.

Ausgangspunkt einer derartigen politischen Bildung wäre dann der dezentrierte Status des Subjekts, mit dem Mündigkeit nicht als individueller Besitz und Unmündigkeit nicht als individueller Mangel (Anderer) verstanden wird. Vier Punkte scheinen wichtig (vgl. auch Etzkorn und Mecheril 2023). Das politische Begehren post- und dekolonial revidierter Bildung würde Mündigkeit nicht verdinglichend und technisch als Ziel setzen. Vielmehr wäre Mündigkeit erstens, so wie Adornos Ausführungen in »Erziehung nach Auschwitz« verstanden werden können (1971), als ein unabgeschlossen dynamischer Zustand des stetigen Noch-Nicht zu denken und zu gestalten sowie zweitens als Richtschnur der Kritik von gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen, die verhindern oder erschweren, dass Menschen in ihrem Namen sprechen und gehört werden (auch Bünger 2013). Weniger als um individuelle Fähigkeiten ginge es drittens vielmehr um Räume und normative und praktische Ordnungen, in denen es in einer nicht zerstörerischen Weise und im Wissen um die Illusion eines unsituierten Sprechens möglich ist, in einem suchenden und weniger in einem Identität behauptenden Sinne im eigenen Namen zu sprechen. Viertens hätten sich diese Räume als solche zu erweisen, in denen insbesondere jene, die struktureller Entrechtung, Demütigung und Herabsetzung ausgesetzt sind, die Erfahrung machen, dass ihnen zugehört wird, wenn sie so in ihrem eigenen Namen sprechen, sodass Verhältnisse der Entrechtung, Demütigung und Herabsetzung kritisch zum Thema sowie zum Gegenstand der Veränderung werden.

Diese Räume einer kollektiv ermöglichten und möglichst alle betreffende Mündigkeit – eine Mündigkeit, um es mit einer Referenz an Derrida zu sagen, im Kommen – wären konsequenterweise an Perspektiven orientiert, die individuumszentrierte Auffassungen überschreiten; nicht zuletzt an der Orientierung an (postkommunitärer) Solidarität. Solidarität ist eine Praxis, die auf die Unterstützung und Hilfe anderer in einer Notlage ausgerichtet ist. Wobei die Notlage, auf die sich die Praxis der Solidarität bezieht, diese als eine erkennt, die auf nicht-notwendige historisch und strukturell bedingte soziale Ungleichheitsverhältnisse zurückzuführen ist. Anders jedoch als Vorstellungen von Solidarität, die das energetisierende Potenzial für den solidarischen Akt in einer Art kommunitärer Verbundenheit bzw. Vertrautheit lokalisieren, ist das Verständnis von Solidarität, das angesichts der Kolonialität der Verhältnisse bedeutsam ist, eines, das Vorstellungen und Konstruktionen einer vermeintlich wesenhaften Zusammengehörigkeit misstraut sowie im solidarischen Akt zu überwinden versucht. Das Verständnis von Solidarität, das in Betrachtung der post-kolonialen Verfasstheit der Welt naheliegend, vielleicht sogar

unumgänglich ist, verweist also auf soziale Verhältnisse eines Engagements für ein Gegenüber, das zwar fremd ist und sein kann, mit dem die Einzelne aber in einem praktischen Zusammenhang einer geteilten Lebensform steht, die nicht unmaßgeblich durch ökologische, ökonomische, kulturell-epistemische sowie auch militärische Ungleichheit gekennzeichnet ist. Postkommunitäre Solidarität, wie dieses Verständnis von Solidarität benannt werden kann (Mecheril 2014), zielt schließlich auf das Erkennen, die Kritik und die Veränderung der Bedingungen derjenigen Verhältnisse, die Andere daran hindern, ein würdevolleres Leben zu leben.

Eine politische Bildung im Zeichen einer post- und dekolonial reflektierten Mündigkeit zielt damit schließlich auf die Kontextualisierung und Historisierung von Ungleichheitsverhältnissen und Problemlagen (anstatt diese zu individualisieren und zu singularisieren). Sie vermittelt nicht nur Wissen über diese Verhältnisse, sondern regt dazu an, die eigene Position in der vorherrschenden sozialen Ordnung zu reflektieren (Kleinschmidt und Lange 2020, S. 207) und sich für eine Ordnung einzusetzen, die würdevollere Verhältnisse für alle ermöglicht.

5.5 Non-objective Beauty

»Whoever is able to feel the beauty of colours and forms has understand non-objective painting«, hieß es im Eingangsbereich in puristischer Schrift und schwülstig drohender Pädagogik. »Are you able?«, fragte M. herausfordernd, »are you ready to understand, are you ready to feel the beauty of my forms and colours?« J. erinnerte sich lächelnd an ihr eigenes Feixen und das gemeinsame Kichern, das sie nicht laut werden ließen, um die die Ausstellung wie eine Kirchmesse Besuchenden nicht zu stören.

»Claude Monet,« sagte M. vor dem 1908 gemalten Bild des Dogenpalast, »hat zwar den Schatten des Gebäudes bis in seinen letzten eckigen Zipfel, festgehalten, nicht aber die Schatten der Betrachter, weder den des Palastbetrachters noch den der Bildbetrachterin. Was ein unnützes Bild, wir kommen darin nicht vor.«

»Seauralts Snapshots, vor allem Bäuerin, im Gras sitzend, wieder dieser Schatten, wieder kommt das Wichtigste nicht vor.«

»Das Ohr der Frau mit gelben Haaren widersetzt sich der Totalität des Runden, dem Weiblichen, dem Schlafenden, der Hingabe. Das Ohr stört. Also hat Picasso den Titel falsch gewählt. Frau mit Ohr müsste das Bild heißen und nicht Frau mit gelben Haaren, oder Frau mit widerspenstigem Ohr.«

»Alfi mit Maske von Beckmann, wie gefällt es dir?«

»Alfi setzt das Runde ordinär in Szene. Man riecht ihr Geschlecht, das Feuchte ihres Körpers und sucht vergeblich nach dem widerspenstigen Moment. Schade, dass Alfis Maske ihr Ohr verbirgt«. Wieder kicherten sie.

»Hans Arps Konstellation mit fünf weißen und zwei schwarzen Formen, Variation III, verstehe ich«, sagte M. »sie kommt meinem Kleinmut und ihrem Hang entgegen, sich mit dem Zugänglichen zu bescheiden, dem, dem nicht widersprochen werden kann. Unsere, Deine und meine, Gegenwart, ist durch die Schatten angezeigt, die die konstellierte Elemente auf die und in der Konstellation werfen und die sich unterschiedlich gestalten in Abhängigkeit von den Winkeln der Lichtquellen, die die Konstellation erhellen«.

»You really understand non-objective beauty«.

»Nein, im Ernst«, Kichern, »das Werk ist nicht wirklich posterfähig. Reproduzierbarkeitsgrenze, Einmaligkeitsinszenierung. Siehst du, dass die Farbe der fünf weißen Formen und die des im gleichen weißen Ton gehaltenen Hintergrundes in regelmäßigen Linien, die die Konstellation befrieden, aufgeplatzt sind?«

Sie sprachen über das Sehen des Malers und noch viel mehr über das Sehen des Sehens des Malers. »Ich bin«, sagte M., die an bestimmten Punkten zu einer Rigorosität neigte, die ihren dann immer sprechenden Mund begehrt werden ließ, »das Sehen des Malers. Ich bin Pollocks Körper, sein Affekt. Es muss ein einziger sein. Dieser bin ich. Nein, eigentlich und vielmehr weigere ich mich dieser zu sein. Gerade bei Pollock. Nicht mit mir, mein Lieber. Deine Wut kannst du dir in die Haare streichen, meinerwegen in Grün und Braun und einem Gelb, das an aus dem Körper austretende Flüssigkeiten erinnert. Franz Klines Sehen hingegen vertraue ich mich an. Painting No. 7, hast Du gesehen? Anthrazitfarbene breite Striche, Balken. Zu offenen, vorläufigen Zusammenhängen gruppierte Rahmungen auf hellem Hintergrund. Diese Wut und ihr Scheitern teile ich. Dem stimme ich zu. Aber weißt Du, ich liebe die Bilder von Noah Davis, ihre beauty. Warum fehlt er, warum fehlen sie in dieser Ausstellung, in diesem Zurschaustellen dessen, was sehenswert ist. Welche Sehenswürdigkeit wird hier in die Taschen unserer Körper geschmuggelt?«.

»Ja, Rassismus schmuggelt Bilder in unsere Geschichten. Komm, wir gehen«.

5.6 Rassismuskritik oder Antirassismus? (ein Gespräch mit Annita Kalpaka und Efthimia Panagiotidis)¹⁴

Spaltungen und die Schwierigkeit Bündnisse zu schließen

P.M.: Ich weiß jetzt nicht, wo wir starten wollen und werden. Ich hatte mir zwei Themen notiert, das eine wäre das Verhältnis von Antirassismus und Rassismuskritik, das ist sicher auch ein guter und sinnvoller Einstieg. Und der zweite Punkt, was halten wir für wichtig, mit welchen Dingen sind wir beschäftigt. Also hoffentlich sind wir mit Dingen beschäftigt, die wir auch wichtig finden – das ist im Leben ja nicht immer der Fall. Aber der zweite Punkt könnte sein, dass wir uns austauschen über Themen, Fragen, Aufgaben, die wir für bedeutsam erachten.

A.K.: Also ich würde anfangen wollen mit dem, was mich und uns aktuell konkret beschäftigt. Nachdenklich stimmt mich tatsächlich die Frage nach den Spaltungen und die Schwierigkeit, Bündnisse zu schließen, die oft mit einer Hierarchisierung von Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen einhergehen mit dem Effekt, dass die unterschiedlich von Rassismus betroffenen Gruppen wiederum in Konkurrenz zueinander geraten, oft auch um Fördermittel. Gruppen, die es geschafft haben, ihre Anliegen unter einer bestimmten Selbstdefinition oder auch Zuschreibung zu platzieren, kommen in die Förderung rein – weiterhin in der Regel Projektförderung und keine langfristige Finanzierung – andere bleiben außen vor oft mit der Begründung, sie hätten sich integriert. In dieser Verteilungspraxis kann aber auch ein Opportunismus der Behörden gesehen werden, denn gerade nach den Protesten anlässlich der Ermordung von George Floyd wurde plötzlich eine Finanzierung – und das ist auch gut so – für Bildungs-, Empowerment- und Vernetzungsprojekte im Bereich des Antischwarzen Rassismus möglich. Gleichzeitig werden Gelder für andere Gruppen und Projekte gekürzt.

Eine Spaltungspolitik »von oben« ist nicht verwunderlich, die Hierarchisierung von Migrant:innen- und Geflüchtetengruppen ist ja auch politisch gewollt und in der Gesetzgebung verankert. Sie wirkt auch nach innen und nach unten und erschwert zuweilen Bündnisse oder Solidarisierungen. Ich habe es öfters erlebt, in Netzwerken von Rassismuserfahrenen oder auch in vielen online-Vorträgen und Workshops, die in der Zeit der Pandemie aufgeblüht sind, dass Menschen ihre Rassismuserfahrungen abgesprochen werden aufgrund ihrer äußeren Erscheinung oder (vermeintlichen) Herkunftsregion. Oft auch sehr undifferenziert, wenn die Figur Europa herangezogen und die europäische Zugehörigkeit pauschal als weiß

14 Dieses Gespräch ist nahezu in identischer Form bereits erschienen: Kalpaka, Anita, Mecheril, Paul und Panagiotidis, Efthimia (2023). »Das jeweils relevante gemeinsame Dritte finden...« *Rassismuskritik und/oder Antirassismus? Nachdenken über ein Erkenntnispolitisches Feld*. Widersprüche. Verlag Westfälisches Dampfboot, Heft 169, 43. Jg. 23 (3), S. 45–62.

eingestuft wird. Und da merke ich, dass durch diese Schwarz-weiß-Gegenüberstellung, Rassismus doch auf die Hautfarbe reduziert wird und mich beunruhigt das, weil wir eigentlich seit Jahrzehnten versucht haben, eine andere Idee davon zu entwickeln, was Rassifizierungsprozesse und Rassismus bedeuten – bei aller Unterschiedlichkeit der Erfahrungen und Konsequenzen. Manchmal habe ich den Eindruck, dass von einem strategischen Essentialismus in einem schleichenden Prozess nur ein Essentialismus übrig bleibt. Mich erreicht auch die Sorge und der Unmut von Leuten, die sagen: ›Ah, plötzlich bin ich jetzt privilegiert, weil ich aus Europa komme?‹ wenn Europa jetzt ein weißes Europa ist, was ist mit dem Gefälle zwischen Nord- und Südeuropa, und wo bleibt die Geschichte der ›Gastarbeiterzeit‹, wir sehen ja, dass Nachfahren dieser Gastarbeiter noch in der x-ten Generation Benachteiligungen erfahren und nicht zuletzt zu Opfern von rassistischen Gewalttaten werden, das zählt alles nicht mehr als rassistische Ausgrenzung? Im Rahmen dieser Kämpfe um Sichtbarkeit stellt sich also die Frage, wer legitimiert ist, über Rassismuserfahrungen zu sprechen und wer nicht, und wer darüber urteilen kann. Die symbolischen und materiellen Aus- und Einschlüsse und die damit einhergehende Umverteilung knapp gehaltener Ressourcen sind ein Thema, das mich ziemlich beschäftigt.

P.M.: Also ich finde das auch ein ganz wichtiges Thema, also, den Punkt, den Du jetzt angesprochen hast, bei dem es um strukturelle Konkurrenz von Fördermitteln geht, aber selbstverständlich auch um symbolische Anerkennung und die Frage, wer ist legitimer Sprecher in Bezug auf den Themenkomplex ›Rassismus‹. Gerade jetzt, wo Rassismus, sozusagen, offiziell diskursiv und politisch entdeckt worden ist und wo es vielleicht zum ersten Mal in der bundesdeutschen Geschichte etwas Geld für Rassismusforschung und Rassismuskritik gibt. In diesem Zusammenhang wäre für mich ein erstes Anliegen, Räume zu schaffen, in denen gemeinsam ein Verständnis darüber entwickelt werden kann, was eigentlich passiert, mit welchen Konkurrenzen wir es weswegen im Feld der Kritik des Rassismus zu tun haben, zu untersuchen, wie die unterschiedlichen Erfahrungen, Ambitionen, Verletzungen und Anerkennungswünsche sich als Geltungsansprüche formieren und durchsetzen, wer davon profitiert und wer eben außen vor bleibt. Das zweite Anliegen wäre die Auseinandersetzung mit der Frage, wie eine Umgangsweise mit diesen manchmal großen Unterschieden und, was zuweilen entscheidender für das Affektive ist, kleinen Differenzen und den darin deutlich werdenden Begehren aussehen kann (Mecheril 2021). Im Sinne einer rassismuskritischen Wissensproduktion, ginge es darum, die Involviertheit Aller zum Thema zu machen im Bewusstsein, dass wir alle rassistisch betroffen sind, aber unterschiedlich. Vielleicht bringt sich im Begehren um Anerkennung der eigenen, strukturell vermittelten Geschichte der Degradierung und Verletzung auch eine Art Narzissmus zum Ausdruck. Dann mögen zwar alle narzisstisch sein, haben aber auch unterschiedliche Geschichten, in denen der Narzissmus reflektiert, kultiviert und entwickelt werden konnte. In den letzten Jahren ist

ein öffentlicher Raum der legitimen Thematisierung von Rassismus und von Rassismuserfahrungen sozusagen von heute auf morgen entstanden. Da ist, trotz anhaltender Diskreditierung von Rassismuskritik, doch eine Tür aufgegangen, und zwar nicht von Zauberhand oder von selbst, sondern auf Grund jahrzehntelangen politischen und epistemischen Engagements. Es passiert gerade sehr viel, und dadurch entsteht vielleicht auch das Gefühl bei vielen, jetzt rasch und präsent sein zu müssen, nur nicht den Anschluss verpassen. Wir müssen uns nur vergegenwärtigen, wie viele einführende Bücher zu Rassismus in den letzten Monaten auf den Markt geworfen wurden; sogar von Autor:innen, die bisher nicht besonders verdächtig waren, rassismuskritisch zu sein. Sich zu diesem Sog zu verhalten und sich nicht allein von ihm irgendwohin führen zu lassen, ist aus rassismuskritischer Perspektive enorm wichtig. Es ist also wichtig, sich zu dem Umstand zu verhalten, dass ein Markt entstanden ist und mit dem kritischen Sprechen über Rassismus Kapital akkumulierbar geworden ist und dass Räume entstanden sind, die zuweilen als Chance auf eine Art identitätslogische und -politische Tendenz der Rehabilitierung bestimmter rassifizierter Subjekte aufgefasst und durchaus affektiv gestaltet werden. Ich denke an den letzten Satz des Buches »Identitätspolitik: Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken« von Lea Susemichel und Jens Kastner (2018), der sinngemäß ausdrückt, dass Identitätspolitik auch als emanzipative Praxis durchaus bedeutsam, aber kein Ende des politischen Engagements sein kann. Konsequenterweise widmet sich das 2021 erschienene anschließende Buch der beiden dem Thema »Unbedingte Solidarität«. Genau diesen Übergang von Identitätspolitik, die zweifellos auch eine emanzipative Energie hat, zu Bündnissen, als einer bestimmten Form von Solidarität, zu thematisieren, zu gestalten und kritisch zu reflektieren, verstehe ich als Bestandteil des rassismuskritischen Anliegens, also so wie ich Rassismuskritik verstehe und, soweit ich sehe, als Konzept eingeführt habe (Mecheril 2004a).

A.K.: Ja und auch die Schwierigkeit, bestimmte Formen der Solidarisierung zu thematisieren, inklusive der Frage wer darf den jeweiligen Aspekt thematisieren? Denn die Ausdifferenzierung spezifischer Rassismen Antischwarzer, Antislawischer, Anti... hat ihre Berechtigung und auch ihre empowernde Funktion aber zugleich auch ihre Tücken. Ein weiterer Gedanke, der mich im Hinblick auf Bündnisse begleitet ist, dass wir oft abstrakt darüber sprechen und dass es eine Verständigung über den Anspruch an Bündnisse braucht. Dass es vielleicht wichtig wäre, sich von einer Idee zu verabschieden, die Bündnisse als allumfassend und dauerhaft denkt. Meine langjährige Erfahrung in unterschiedlichen politischen Gruppen und Bewegungen lehrte mich, dass Bündnisse eher temporär beim gemeinsamen Tun entstehen können und nicht für immer Bestand haben müssen oder können. Das jeweils relevante gemeinsame Dritte zu finden, sich für die konkreten Kämpfe zu verbünden, ist nicht immer leicht, aber ein gutes Lernfeld und oft auch effektiv. Dabei ist das Scheitern ja auch Teil des Such- und Lernprozesses.

E.P.: Wie jedoch kommt es zu der Vormacht partikularer Interessen statt der Solidarisierung unter Rassismusbetroffenen, wenn Sie die gemeinsame Erfahrung der Ausgrenzung teilen?

P.M.: Wo auch immer Menschen zusammenkommen, gibt es Konflikte. Und ich hätte einen großen Vorbehalt gegenüber Orten, an denen es keine Konflikte gibt. Die Konflikte in antirassistischen Zusammenschlüssen haben auch damit zu tun, dass die Beteiligten unterschiedliche politische Vorstellungen haben. Die einen sind irgendwie stärker sozialdemokratisch unterwegs und die anderen wollen den Staat abschaffen. Das ist ein veritabler Unterschied, der zu Konflikten führen kann. Darüber hinaus haben die Konflikte damit zu tun, dass die Ressourcen beschränkt sind und dass die Bedürfnisse zu sprechen und sich zu artikulieren, gerade bei so einem sozusagen heißen Thema wie Rassismus, bei dem es immer etwas zu verlieren gibt und manchmal sind das signifikante Verluste, sehr ausgeprägt sind. Diese Konflikte finden also statt und sie müssen auch stattfinden. Es wäre aber mehr als zu begrüßen, wenn die Unterschiedlichkeit, die sich in den Konflikten artikuliert, nicht immer nur auf Gegensatzpaare wie weiß – schwarz, schwarz – migrantisch zurückgerechnet werden würde, weil diese dichotomen Schemata die Rasse-Logik reproduzieren. Und das glaube ich, ist unsere geteilte Sorge, nicht wahr, Annita? Dass in dem Moment, wo Rassismus sprechbarer wird und auch rassismuserfahrene Leute anfangen zu sprechen, Räume entstehen, in denen rassistische Denkfiguren reproduziert werden.

A.K.: Aber nicht überraschend, denn andererseits wäre es ein merkwürdiges Menschenbild, wenn wir die Erwartung hätten, dass alle Leidenden in einer Konkurrenzgesellschaft nicht in Konkurrenz zueinander treten würden. Vielleicht ist es sogar eher nachvollziehbar, dass Leidende unter verschiedenster Art von Unterdrückung, um etwas kämpfen, was knappgehalten wird und zwar nicht nach oben, sondern gegeneinander. Und dass rassistische Denkfiguren im Sprechen über und Kämpfen gegen Rassismus reproduziert werden, ist auch nicht verwunderlich. Wichtig dabei ist, ob sie der Reflexion zugänglich bleiben bzw. ob es Räume gibt, in denen Reflexionsschleifen möglich sind.

P.M.: Ja genau, das meinte ich anfangs mit dem Verstehen wollen, was da eigentlich passiert. Im Anschluss an das, was Du gesagt hast, Annita, finde ich wichtig nicht davon auszugehen, dass diejenigen, die strukturell deprivilegiert sind, nur, weil sie strukturell benachteiligt sind, irgendwie klüger, sittlicher, angemessener, professioneller, reflexiver, empathischer, oder nettere Menschen sind. Also auch das würde genau eine manichäische, kategoriale Logik reproduzieren, in der nicht nur klar ist, dass es die Differenz zwischen Diskriminierenden und Diskriminierten gibt, sondern den Diskriminierten ein zuweilen sakraler Vorrang zukommt. So wichtig es ist, auf strukturelle und damit immer auch verkörperte Ungleichheiten kritisch zu verweisen, so wenig überzeugend ist die Überhöhung derer, die struktu-

rell bedingte Leid- und Missachtungserfahrungen machen. Aus dieser Höhe ist der Fall tief.

A.K.: Ja und es geht auch tatsächlich materiell um etwas. Geld zu bekommen für ein Projekt ist eine Währung, die auch Anerkennung bedeutet. Wobei ich in meinem langen aktivistischen Leben diese Anerkennung auch als Tücke erlebt habe, als z.B. mancher Aktivismus dann eher in die bezahlte Soziale Arbeit übergegangen ist und als Migrations-Sozialarbeit etabliert wurde. Trotzdem ist es im kapitalistischen Kontext eigentlich kein Wunder, dass diese Währung zählt. Zwar kann nicht alles mit dem Kapitalismus erklärt werden, jedoch ökonomische Dimensionen auszublenken ist auch ein Problem. Dennoch finde ich es wichtig und fernab von Vorwürfen und Moralisieren, nachzuvollziehen und kritisch zu reflektieren, auf welche Logiken man sich bei Beantragung von materiellen Ressourcen, bei der Suche nach gesellschaftlicher Anerkennung des eigenen Tuns, einlässt.

E.P.: Durchaus ist es eine kluge Strategie, dass Töpfe genutzt werden, um auch eine bestimmte Bildungsarbeit zu machen. Ich hänge jedoch immer noch der Frage nach, welche Fäden zu den Konkurrenzen oder Ungleichgewichten führen.

P.M.: Ich sehe hier eine doppelte Spur. Erstens hängen die Konkurrenzen um die Nutzung und Gestaltung von Sprechräumen und Sprechautorität mit einer spezifischen Form der Erfahrung der Benachteiligung zusammen und auch mit einer spezifischen Form, immer zu mehr Aufwand auf unterschiedlichen Ebenen betreiben zu müssen, im Übrigen auch auf einer affektiven Ebene – Arbeit an Gefühlen, Gefühle, die ich in der Öffentlichkeit oder die ich auch in Beziehungen habe. Zweitens wirkt die Geschichte der multiplen Schwierigkeit, diese Benachteiligung und Mühe zu thematisieren und ihre strukturellen Bedingungen kritisch zu realisieren. Sowohl im Privaten, im Freundeskreis, im Stadtviertel, in der Elternversammlung, in dem Hochschulkollegium, aber auch im politisch-öffentlichen Raum war es über Jahrzehnte kaum möglich, über die Realität von Rassismus und den Umstand, dass Rassismuserfahrungen real sind, zu sprechen, ohne diskreditiert zu werden. Unter diesen beiden Bedingungen signifikanter Missachtungserfahrungen – wir haben dies als primäre und sekundäre Rassismuserfahrung bezeichnet (Çiçek, Heinmann und Mecheril 2023) –, und, um es mit einem Ausdruck von Manuela Bojadžijev zu formulieren, der Verknappung des Diskurses über Rassismus (Bojadžijev 2022) ist für viele eine politisch-persönliche Dringlichkeit entstanden, Dinge zu thematisieren. Wenn dann die Tür ein bisschen weiter aufgeht, wird diese Dringlichkeit deutlich und der nachvollziehbare Bedarf sichtbar, sowohl die individuellen Geschichten und Erfahrungen zu artikulieren, als auch die gesellschaftlichen oder organisationalen Verhältnisse, die diese Erfahrungen vermitteln. Letztlich reflektiert dieses Gerangel um Sprech- und Artikulationsmöglichkeiten – wer ist dran, wer darf Gelder in Anspruch nehmen, Projekte machen, die eigenen Erfahrungen zum Ausdruck bringen – die strukturelle Knappheit, die es über Jahrzehnte gegeben hat. Diese Geschichte der Knappheit sollten wir uns rassismuskritisch vor Augen führen.

Antirassismus und Rassismuskritik

A.K.: Aus einer verstehenden Perspektive ist gut erkennbar und nachvollziehbar, dass viele Gruppen den Drang teilen, Raum einzunehmen, in ihren spezifischen Erlebnissen, Erfahrungen und Benachteiligungen wahrgenommen zu werden und nicht zuletzt Ressourcen für ihre Arbeit sicherzustellen. Insofern teilen sie etwas, nur gibt es nicht genug für alle. Eine Frage, die mich dabei umtreibt ist, wie finden wir auch andere Formen des Umgangs jenseits der Konkurrenz, die ich nicht als schicksalhaft hinnehmen möchte und wie finden wir auch eine Form uns einzubringen aus einer antirassistischen bzw. rassismuskritischen Perspektive. Was wären jetzt Interventionsmöglichkeiten, um auch andere Diskussionen oder Selbstreflexivität anzuregen, trotz oder innerhalb dieser Zwänge und Bedingungen. Aus meinem Antirassismusverständnis heraus stellen sich im Hinblick auf das jeweils eigene Handeln aller Beteiligten Fragen wie: Was richtet mein Handeln an? Wie bin ich eingebunden und was reproduziere ich temporär wider besseren Wissens in einem bestimmten Kontext oder einer Konjunktur des Antirassismus? Welche Räume könnten wir für solche Debatten schaffen? Ich spüre dafür auch eine gewisse Verantwortung, zumal wir Konzepte und Analyseperspektiven in die Welt gesetzt haben, die relativ breit rezipiert wurden. Rassismuskritik hast Du, Paul, entwickelt. Das Konzept wurde gut angenommen und natürlich kann man jetzt nicht für alles verantwortlich sein, was die Leute daraus machen. Ähnliches gilt für den Umgang mit antirassistischen Ansätzen. Gleichzeitig wirft diese Aneignung für mich zwei Fragen auf: Erstens, was erlaubt ein Ansatz an Interpretationen, und wo müsste das jeweilige Konzept eventuell ergänzt bzw. präzisiert werden? Die andere Frage wäre, lässt man den Deutungsprozess dann einfach so laufen und jede:r beruft sich auf den gleichen Begriff mit manchmal abenteuerlichen Auslegungen, so dass man dann das Konzept am Ende nicht wiedererkennt? Denn trotz des Eigenlebens der Begriffe berufen sich Leute auf Dich oder auf mich.

P.M.: Also ich finde diese Frage, die Du gestellt hast, also: was legen bestimmte Konzepte nahe, und inwiefern hat Rassismuskritik als Konzept, bestimmte Ermöglichungsbedingungen geschaffen und andere verhindert, überaus interessant und relevant. Allerdings muss die Praxis der Berufung auf Rassismuskritik nicht immer viel zu tun haben mit dem, was Rassismuskritik konzeptionell meint; zumindest in meinem Verständnis. Und die Berufung auf »mein Verständnis« ist gar nicht so unkompliziert für mich. Der Ausdruck zumindest hat ja eine gewisse Verbreitung erfahren und mittlerweile gibt es auch Einführungsbücher zu Rassismuskritik, die von anderen Autor:innen geschrieben werden (Stender 2023). Wie gesagt, ein Markt ist entstanden. Das heißt aber auch, dass das analytische (die Wirksamkeit essentialisierender natio-ethno-kulturell kodierter Differenzschemata bei der Legitimierung der Ungleichheit des Menschen) und normative (nicht dermaßen von diesen Schemata regiert werden) Anliegen der Rassismuskritik diskutiert wird und Verbreitung findet. Zugleich schreckt mich manchmal auch die Selbstgewissheit, in

der im Namen der Rassismuskritik geurteilt wird und merke dann auch, dass ich, um nicht wie ein Johannes Heesters der Rassismuskritik darauf zu beharren, dass diese Selbstgewissheit nun wirklich nicht der Idee der Rassismuskritik entspricht, mich dann eher zurückziehe.

Denn mein Verständnis des Anliegens der Rassismuskritik geht in die Richtung: Immer wieder Räume der Sondierung gesellschaftlicher Realität und unserer unterschiedlichen Involviertheit, um Astrid Messerschmidts Begriff zu wählen (Messerschmidt 2016b), zu öffnen und die Öffnung als ein gemeinsames Projekt selbstverständlich unterschiedlicher Stimmen, unterschiedlicher Wissenshaushalte und Perspektiven zu begreifen.

A.K.: Es war auch nicht mein Anliegen, dass der Begriff der Rassismuskritik mit einer Art Copyright versehen wird. Mit Verantwortung übernehmen meine ich eher zu beobachten, was daraus gemacht wird, zu staunen und auch zu überlegen, braucht der Begriff eine Schärfung, braucht es einen anderen Begriff bzw. braucht es Ergänzungen nach der Erfahrung der Jahre, d.h. in laufende Diskurse zu intervenieren. Denn das ist mit vielen Begriffen passiert, z.B. auch mit dem Integrationsbegriff bei dem einerseits der Versuch unternommen wurde ihn positiv zu besetzen, andererseits dieser aus guten Gründen abgelehnt wurde. Vielleicht klingt Verantwortung zu moralisch, aber sich von bestimmten Auslegungen zu distanzieren, das Anliegen erneut zu spezifizieren, womöglich auch Aspekte zu ergänzen nachdem man eine Weile Erfahrungen gesammelt und beobachtet hat, wie sich jetzt die Entwicklung eines Konzepts wie Rassismuskritik gestaltet, finde ich wichtig.

Das Bedürfnis wiederum, so ein Label zu übernehmen, kann als ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit gelesen werden, als das Anliegen zu einer imaginierten Gemeinschaft der Rassismuskritischen dazuzugehören. Allerdings gibt es Rassismuskritik als Begriff, den Du, Paul, in der Migrationspädagogik (Mecheril 2004a) eingeführt hast. Antirassismus wurde jedoch nie so explizit als ein Konzept ausformuliert, sondern kommt aus unterschiedlichen politischen Bewegungen. Also ich würde nie zu der Black Lives Matter Demonstration gehen und sagen, ich war bei einer rassismuskritischen Demonstration, da war ich bei einer antirassistischen Demonstration. Ich würde auch bestimmte Aktionen, an denen ich teilgenommen habe, oder die Antifa bzw. Migrantifa nicht als rassismuskritisch bezeichnen, sondern diese dem politischen Antirassismus zurechnen. Und was mich aber so ärgert oder überrascht ist, dass Antirassismus, auch in Texten mit wissenschaftlichem Anspruch, ohne Verweise auf Quellen oder anhand von konkreten Beispielen pauschal kritisiert wird. Ich fühl mich da angefasst. Nicht, weil ich den Begriff des Antirassismus jetzt hochhalten möchte, sondern weil es für mich ein politisches Projekt ist, das ähnlich wie Rassismuskritik, unterschiedlich ausgelegt wird und der Reflexion zugänglich bleiben muss. Wenn konkrete Ausformungen mit nachvollziehbaren Verweisen beispielhaft kritisiert werden würden, wäre die Kritik belegbar und nachvollziehbar. Eine undifferenzierte Darstellung von einem Konstrukt Antirassismus ist auch

deshalb problematisch, weil sie es erschwert, über tatsächliche Fallen antirassistischer Konzepte, denen übrigens auch rassismuskritische Ansätze nicht entkommen können, zu reflektieren. Bei allen möglichen Konzepten von Antirassismus oder von Rassismuskritik gibt es mehr oder weniger eine selbstreflexive Perspektive, manchmal auch gar keine, weil man sich auf der richtigen Seite fühlt und durch die Abgrenzung die Definitionsmacht beansprucht. Aber das ist kein Merkmal des vermeintlichen Antirassismus, sondern wird täglich mit Bezug auf Rassismuskritik so gemacht. Um eine der vielen Fundstellen hier exemplarisch zu zitieren: »Ferner kann zwischen den beiden Konzepten Anti-Rassismus und Rassismuskritik unterschieden werden: Anti-Rassismus geht davon aus, dass rassismusfreie Räume geschaffen werden können, wenn sich beispielsweise eine Gruppe von besonders engagierten, reflektierten und antirassistischen Personen gegen Rassismus zur Wehr setzt und andere Personen über Rassismus aufklärt. Die Vertreter der Rassismuskritik gehen hingegen davon aus, dass Rassismus ein Strukturierungsmerkmal unserer Gesellschaft ist, sodass sich kein Mensch (auch nicht diejenigen, die sich als ›links‹ bzw. ›Mitte der Gesellschaft‹ oder rassismuskritische Wissenschaftler:innen sowie Menschen of Color bzw. ›mit Migrationshintergrund betrachten‹) aus der rassismusrelevanten Matrix ausnehmen können oder für sich in Anspruch nehmen, aufgrund ihrer Arbeit, rassismusfreie Räume geschaffen zu haben.« (Fereidooni 2019). Das nenne ich billige Polemik, wenn nicht sogar Diffamierung.

P.M.: Ja, das finde ich einen sehr wichtigen Punkt. Natürlich behauptet man immer solche Kontraste, die selbstverständlich so funktionieren, dass man sie leicht zum eigenen Vorteil einsetzen kann. Also, wir errichten diese Pappkameraden, die wir in einer Eleganz, die Virtuosität aber nur vortäuscht, umstoßen, um die eigene Perspektive etwas strahlender erscheinen zu lassen. Und das Bild von Antirassismus, das vermutlich auch 2004 in meinem Text erzeugt wurde – da aber mit Literaturhinweisen – hat vielleicht auch den strategischen Sinn, über die Negation dieses Antirassismus oder Bild des Antirassismus den Begriff der Rassismuskritik einzuführen. Und es ist wirklich wichtig bei der Operation der Negation, sich klar zu machen, dass damit der Antirassismus nicht erledigt sein kann, sondern es bedeutsam ist, erstens in sich antirassistisch verstehenden und bezeichnenden Ansätzen das Anliegen zu erkennen, das auch das Anliegen der Rassismuskritik ist und damit nicht erst mit der Rassismuskritik in die Welt tritt. Zweitens gilt es das Anliegen des Antirassismus als eines zu erkennen, das gegenüber der Rassismuskritik vielleicht nicht nur pointierter, sondern auch mutiger und damit in bestimmten Verhältnissen und Zeiten auch angemessener ist. Wir kommen also nicht gleich ins Paradies, wenn wir uns zur Rassismuskritik bekennen.

A.K.: Ja, solche Bekenntnisse sind manchmal befremdend, wenn z.B. sich als rassismuskritisch verstehende Studierende mit einer beeindruckenden Selbstgewissheit behaupten, Antirassismus könne man jetzt nicht mehr sagen und auch ihre Kommilitonen in Seminaren maßregeln mit der Behauptung, dass der Begriff out

sei. Da denk ich dann an meine Geschichte und an meine Politisierung als Cemal Kemal Altun (1983) aus dem Fenster gesprungen ist, um der drohenden Abschiebung zu entkommen oder die Organisation von Bündnissen und Demonstrationen als Ramazan Avcı (1985) umgebracht wurde. Was wir gemacht haben, waren antirassistische Kampagnen, die konnte man nicht anders nennen. Und da waren wir in dem Sinne auf der richtigen Seite, weil es gegen den Rechtsextremismus und die staatliche Asylpolitik, die Leute zum Selbstmord treibt, ging. Also, auf der richtigen Seite bezogen darauf wer in dem Moment der Gegner ist, wo es kein Verhandeln gibt und es lebensbedrohlich wird. Solche Beispiele haben Analogien zu heutigen rassistischen Politiken und Handlungen. Und auch die politische Bildungsarbeit dazu würde ich antirassistisch nennen.

P.M.: Ja, was ich wichtig finde ist, selbstverständlich, bei aller notwendigen Selbstreflektion und Notwendigkeit die eigene Normativität, vielleicht auch die eigene Ethik einzuklammern und nicht immer wieder selbstgerecht mit ihr durchzugehen. Bei aller Notwendigkeit des Innehaltens, gibt es aber Verhältnisse, zu denen kann und muss gesagt werden, die sind falsch. Und da liegt für mich das große Potenzial des Antirassismus, zu sagen: Das ist falsch, der Faschismus ist falsch, der Rechtsextremismus ist falsch. Und das ist glaube ich die Schwäche der Rassismuskritik, ja dass sie das nicht im gleichen Maße sagen kann. Es gibt bestimmte Felder, in denen dieses Ausweisen des Falschen eher vorkommt und damit werden diese Felder in einem bestimmten Sinne des Politischen, das das Politische an Gegnerschaft knüpft (Mouffe 2014), zu politischen Arenen. Im Sinne dieses Begriffs des Politischen ist Antirassismus für mich eine politische Praxis. Und Rassismuskritik, und so wurde diese Perspektive 2004 eingeführt, ist eine Analyseperspektive, die einen Beitrag dazu leisten soll, weniger auf Rassismen angewiesen zu sein. Insofern es hierbei um einen Einsatz für eine gute Ordnung mit Allgemeinheitsanspruch in Bezug auf die konkreten Verhältnisse geht, kennzeichnet Rassismuskritik selbstverständlich auch eine politische Dimension, und zwar bedeutsam und konstitutiv. Aber vielleicht ist das Politische des Pädagogischen anders als das Politische der Straße – immer etwas verhaltener, weil es das Lernen der Anderen verantworten muss und ihre, sozusagen, Autonomie.

A.K.: Wobei es auch eine antirassistische Erziehung gab und gibt als Begriff, jetzt nicht in Deutschland, aber aus dem britischen Kontext. Wenn wir uns die Arbeit von Philip Cohen (1994) anschauen, dann gibt es sehr viele Analogien zu dem, was Rassismuskritik meint. Gerade diese politische Dimension fand ich bei Cohen tatsächlich sehr bereichernd. Wenn wir konkret betrachten wie er mit Jugendlichen gearbeitet hat, wird es deutlich, dass die unterschiedlichen Dimensionen nicht auseinandergerissen werden, hier die Politik des Antirassismus, dort die Pädagogik, die rassismuskritisch ist. Tatsächlich werden bei Cohen das Pädagogische und das Politische zusammengedacht und zwar auch auf der Ebene der Methodik bis hin zu den einzelnen Übungen, die in Lernprozessen Anwendung finden. Er arbeitet dann auch

mit rassistischem Material, was bei Rassismuskritik-Anhänger:innen teilweise total verboten ist. Das ist eine weitere große Debatte, die auch eine politische und nicht nur eine pädagogische ist. Als wir z.B. in den 1980 Jahren die Veröffentlichung, »Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein« (Kalpaka und Rätzl 1986) genannt haben, sprachen wir auch von Antirassismus – damals gab es den Begriff von Rassismuskritik noch gar nicht – und haben genau diese Verstrickung herausgearbeitet, die darin besteht, sich als ein Teil von dem zu begreifen, was man verändern will, und zwar nicht nur als glorreicher, sondern auch als reproduzierender und stärkender Teil, von dem was man abschaffen bzw. mindern will.

P.M.: Ja, mich überzeugt, was Du sagst, dass die Trennung zwischen dem Politischen und dem Pädagogischen selbstverständlich so nicht einzuhalten ist und, dass das Pädagogische immer politisch ist und dass gerade eine kritische Pädagogik diese politische Dimension betont, als eine Dimension, die betrachtet, aber auch kultiviert und entwickelt werden sollte. Ich finde aber die Unterscheidung, die wir jetzt entwickelt haben, dennoch bedeutsam und hilfreich für eine Reflexion, also sowohl die Dimension »das Falsche und das Richtige«, als auch »das Politische des Politischen und das Politische des Pädagogischen«, als Dimensionen, zu denen sich eine antirassistische und rassismuskritische Praxis selbstreflexiv verhalten können. Weder können wir Antirassismus allein dem Politischen und Rassismuskritik ausschließlich dem Pädagogischen zuordnen, noch gibt es keine Unterschiede zwischen dem, wofür das eine wie das andere steht. Es gibt, glaube ich schon, den Unterschied, dass in dem Antirassismus ein entschiedeneres Zurückweisen bestimmter Tatbestände, Sachverhalte, aber auch bestimmter Akteur:innen, enthalten ist, als in der Rassismuskritik.

Ich habe letztes gehört, dass mit Adorno nicht von Antisemitismuskritik gesprochen werden könne, weil in dem Kritikbegriff immer ein Stück Affirmation dessen enthalten ist, was kritisiert wird. Gesellschaftskritik ist ein angemessener Begriff, weil die Kritik Gesellschaft nicht abschaffen, sondern beobachten und verändern will. Aber Antisemitismuskritik passt nicht, weil da das Wort von Kritik eine Art von Bejahung impliziert. Ich bin unsicher, ob ich dem zustimmen möchte, denke aber darüber nach, inwiefern es in der Rassismuskritik ein verborgenes affirmatives Verhältnis zum Rassismus gibt.

Ist Rassismuskritik lau?

A.K.: Den Kritikbegriff hätte ich auch angesprochen. Ich weiß um die Ursprünge und Bezüge auf Foucault in der Rassismuskritik. Aber im Alltagssprachgebrauch und oft auch in der pädagogischen Praxis kommen wir nicht so weit, wenn nicht deutlich wird, woher dieser Kritikbegriff kommt und was er alles impliziert. Kritik wird so lau verstanden und hat etwas Relativierendes, zumal es schwierig ist, die Komplexität immer wieder mitzuliefern. Mir begegnet es oft, dass Kritik als ein bloßes Kritisieren, kritisch darüber sprechen verstanden wird und sich dabei auf der

Ebene der Diskurse beschränkt, ohne dass konkretes Handeln daraus folgt oder folgen müsste. Und das, was dann in der Umsetzung von pädagogischen Konzepten oder von Diskursen übrigbleibt, ist tatsächlich so etwas Laues, zumal jede:r etwas reininterpretieren kann.

P.M.: Ja und das Lauwarme, würde, wenn es denn so ist, vielleicht auch den Erfolg des Ausdrucks Rassismuskritik verständlich machen. In dem Moment, in dem der Antirassismus differenzierter und komplexer bzw. staatlich wird, ist Rassismuskritik eine wunderbare Möglichkeit, den Stachel der Kritik in Watte zu packen und die Kritik in eine lauwarmer Form zu bringen, in der weder Nationalstaats- noch Kapitalismuskritik radikal werden kann.

A.K.: Ja, das sind die Risiken und Nebenwirkungen würde ich sagen. Einerseits die Verbreitung, die vielleicht mit anderen Begriffen nicht möglich gewesen wäre, das ist das Plus. Gleichzeitig die Versöhnung und Entschärfung, sodass auch die Behörden heute teilweise den Begriff benutzen können. Wie gesagt, ich hab auch meine eigene Geschichte damit: Wir wurden aufgefordert, nicht mehr von Antirassismus zu sprechen¹⁵. Unser Vorstand wurde vom Behördenzuständigen aufgefordert, uns zu kündigen, weil wir über »institutionellen Rassismus in den Hamburger Behörden« gesprochen und publiziert haben und wir dadurch – so die Aussage – »meine Beamten als Rassisten diffamieren« würden, für deren Schutz er zuständig sei. Tatsächlich wird es je nach Begriff vielen Leuten oder auch Institutionen ermöglicht mitzugehen, aber vielleicht nicht weit genug. Ja, das finde ich eine spannende Debatte.

P.M.: Das Laue liegt ja letztlich nicht in dem Ausdruck Rassismuskritik, sondern in den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen wir leben und in die wir verstrickt sind. Insofern sollte diese Tendenz des Lauen, also das Verhältnis des Zahmen zu dem Radikalen, der Affirmation zu der Negation als weitere Reflexionsdimension verstanden werden; dann hätten wir schon drei Dimensionen zusammengetragen.

A.K.: Es ist auch eine strategische Frage, wen will man und wen kann man mit welcher Sprache erreichen. Und deshalb hat dieses Laue für ein politisches Projekt, was auch breiter Leute erreichen will, seine Legitimation und seinen Sinn. Bezogen auf das pädagogische Handeln hatten wir die Gelegenheit mit Stuart Hall und Phil Cohen, die in den 1990er ein paar Mal in Hamburg waren, uns – über Fragen adäquater analytischer Begriffe für das Erfassen rassistischer Verhältnisse hinaus – auch über den Umgang mit rassistischen Begriffen im pädagogischen Kontext auseinanderzusetzen und von ihnen zu lernen. Was beide überzeugend herausgearbeitet haben, ist das Arbeiten mit rassistischen Begriffen und Bildern der Teilnehmenden,

15 Gemeint sind hier Nora Räthzel und Annita Klapaka, die in den 1980er Jahren in einem Stadtteilzentrum in freier Trägerschaft in Hamburg gearbeitet haben, das in Teilen von der Sozialbehörde mitfinanziert wurde.

die nicht verboten, sondern ausgesprochen werden durften, um eine aktive Auseinandersetzung und Lernprozesse damit zu ermöglichen. Also klar will ich dahin kommen, dass die Begriffe nicht benutzt werden und andere nicht verletzen. Die Frage ist, über welche Wege dies zu erreichen wäre.

P.M.: Auf jeden Fall, das will ich auch, es geht mir nicht um Gegenüberstellungen, in denen das Laue als Schwäche gilt. Strategisch, wie Du jetzt sagst, vielleicht können wir auch pädagogisch sagen, geht es im Rekurs auf Überlegungen von Philip Cohen in »Verbotene Spiele« (1994) zum Beispiel nicht in erster Linie darum, die schlimmen Worte zu verbieten, sondern den sozialen Sinn des Gebrauchs dieser Worte zu erkennen und zu rekonstruieren und den Akteur:innen zu ermöglichen, die eigenen Fehler zu machen oder anders gesagt Lernprozesse zu machen, und zwar wenn irgend möglich nicht auf Kosten anderer.

Die Kunst, Rassismus so zu thematisieren, dass gelernt werden kann

A.K.: Genau, den sozialen Sinn des Gebrauchs dieser Worte erkennen zu lernen, passiert zu wenig zum Beispiel, wenn unter dem Label Rassismuskritik viel Normatives verhandelt wird, obwohl es doch um Reflexion gehen sollte. Wenn es um die Entfernung des N-Worts geht, fokussiert die Argumentation oft nur die Betroffenheit und den Schutz der Menschen, die durch das »N-Wort« getroffen und verletzt werden können. Das ist ohne Zweifel zentral. Gleichzeitig braucht es aber auch Reflexionsräume, um genauer zu schauen, welche anderen pädagogischen Ziele und Lernprozesse aber auch strukturelle Mängel dadurch ausgeklammert bleiben, wie z.B. solche, die die Ausbildung von Pädagogen betreffen. Denn wenn wir die Pädagog:innen hätten, denen wir vertrauen könnten, dass sie auch mit »N-Wörtern« produktiv und angemessen im Sinne eines Lernprozesses umzugehen wissen, müssten wir uns nicht so große Sorgen machen. Ich verstehe zwar diesen restriktiven Umgang als Schutz – auch als Selbstschutz für die Pädagogen selbst – und ich will keinem zu nahe treten, aber gleichzeitig, ist das zu wenig. Hinzu kommt, dass ein homogenisierendes Bild der zu Beschützenden als nur potentielle und wehrlose Opfer, verstärkt werden kann, während dabei entwickelte Gegenstrategien und Kämpfe von Rassismuserfahrungen unsichtbar bleiben.

Problematisch erscheint mir die Eindeutigkeit mit der oft über Streichungen von Begriffen kontextunabhängig entschieden wird. Können wir überhaupt kontextlos und kontextunabhängig darüber sprechen und entscheiden? Geht es nicht viel mehr darum, in Lernkontexten uns, Erwachsene wie Jugendliche, in kontextbewusstem Lesen und Hören zu üben und nicht nur reflexartig auf Begriffe, die ohne Zweifel rassistisch sind, mit Streichungen oder Auslassungen zu reagieren? Auch im Kontext von Seminaren in der Hochschule müssen wir als Lehrende oft entscheiden, ob wir z.B. Fanons Texte oder Aussagen Martin Luther Kings »redigieren« und das N-Wort entfernen sollten. Wieviel Schutz von potenziell vulnerablen Jugendlichen ist möglich und nötig und ist dieser Schutz durch Verbote und Auslassungen

zu erreichen, zumal im Rahmen von Bildungsprozessen, die den Anspruch haben suchend, subjektorientiert, reflexiv, kontextualisierend, empowernd und nicht widerspruchsfrei zu sein?

E.P.: Ich fragte mich gerade, als Du Annita, erneut eingebracht hast, dass wir auch mit problematischen Materialien arbeiten können und Paul auch angesprochen hat, dass Räume der Auseinandersetzung geschlossen werden, wie wir die Diskussion darüber, Räume zu öffnen, aktualisieren können, auch für die Hochschullehre.

P.M.: Ich finde, ein wichtiger Punkt ist, dass Professionelle ausgebildet werden, die Welt zu lesen und zu erkennen. Es geht um das Vermögen, Texte zu lesen, Bilder zu lesen und zu erkennen, wie Bilder an bestimmte Rasse-Konstruktionen anschließen und diese stärken. Wir können von Lehrer:innen und Sozialarbeiter:innen nicht einfach erwarten, dass sie in der Lage sind, Exotisierungen als solche zu erkennen oder wie koloniale Bilder reproduziert werden. Das müssen sie sich aneignen können. Und das braucht aus vielen Gründen Zeit, das kann man nicht einfach in einem Workshop lernen, weil dieses hermeneutische Vermögen etwas mit Habitualisierungen und Verkörperungen zu tun hat und mit der Notwendigkeit zu verlernen, damit Anderes und Neues gelernt werden kann. Es ist also eine bildungspolitische Aufgabe, in diese Richtung zu gehen – rassismuskritische Ausbildung von Pädagog:innen.

Ein anderer Punkt ist, was für einen Kommunikationsraum kann ich, etwa als Seminarleitung, verantworten. Kommunikationsräume wo alles toll läuft, kann ich einfach verantworten. Ich wäre immer ein wenig skeptisch, wenn alles toll läuft. Weil dann die Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass bestimmte Fragen und Konflikte nicht thematisiert werden. Wie kann das Frag- und Merkwürdige thematisiert werden, ohne, dass Beschädigungen stattfinden, ohne dass Kommunikationsabbrüche stattfinden, ohne dass so ein inneres Abspalten stattfindet und ohne, dass meine pädagogische Autorität nicht mehr gegeben ist. Und da glaube ich, ist es sehr wichtig, mit einer Art Metareflexion zu beginnen: Was ist das eigentlich für ein Raum des Sprechens und Nicht-Sprechens, den wir hier haben? Was sind legitime Erwartungen und legitime Ansprüche die formuliert werden können? Und gerade bei solchen heißen Themen wie Rassismus, braucht es zunächst das Ankommen in einem gemeinsamen Raum der Auseinandersetzung und Erkundung. Vielleicht könnte dazu auch ›Arbeitsbündnis‹ gesagt werden.

A.K.: Es ist aber eine vertane Chance, dass wir darüber wenig reden, ob und wenn ja, wie diese Ansprüche unter einen Hut zu bringen wären. Denn geht es überhaupt, sich mit Rassismus und Rassismuserfahrungen zu beschäftigen, ohne rassistische Bilder und Begriffe zu thematisieren, zu analysieren, zu kontextualisieren, die unterschiedlichen Blicke und Betroffenheiten bewusst und besprechbar zu machen und sich auch mit rassistischer Sprache auseinanderzusetzen?

Sicherlich ist jeweils abzuwägen, was wir uns als Pädagogen in der Auseinandersetzung mit dem Thema bzw. der gelebten Erfahrung Rassismus zumuten können und wollen, wie wir den institutionellen Rahmen und unsere Handlungsspielräume darin einschätzen, wie wir die Lerngruppe bzw. die Einzelnen aber auch die Effekte des eigenen Handelns in hierarchischen Lehr-Lern-Verhältnissen einschätzen, welche Risiken wir in der pädagogischen Arbeit eingehen wollen und können und anderes mehr. Insofern gibt es hierfür keine eindeutigen, kontextunabhängigen Antworten oder Vorgehensweisen. Umso dringender braucht es Diskussions- und Denkräume für die Auseinandersetzungen mit solchen Fragen. Denn indem es eindeutig entschieden zu sein scheint, dass z.B. bestimmte Begriffe nicht zulässig sind, wird auch eine fachliche Debatte darüber erschwert oder auch verhindert, was für Kompetenzen notwendig wären, um in rassistischen Verhältnissen Lernprozesse mit sehr diversen Lerngruppen, mit unterschiedlichen sozialen Positionierungen und Vulnerabilitäten, begleiten zu können. Immer wieder also stellt sich die Frage: Wie können wir Lernverhältnisse ermöglichen, die wir verantworten können, auch wenn das, was wir verantworten, offenbleibt und womöglich verletzen kann. Es bleibt ein Spannungsverhältnis

5.7 Liste der Techniken, den zuweilen überreizten antirassistischen Willen zu besänftigen

1. in den ausgebeulten Taschen des Augenblicks nach einem Krümel kramen
2. den Geruch einer guten Feuchtigkeit erinnern
3. Nein sagen und dabei Ja meinen
4. dieses seltsame Lächeln lächeln
5. die rechte Hand der Stirn auflegen und Seufzen
6. den Mittelfinger der linken Hand über den Zeigefinger legen und etwas Druck ausüben
7. sich des ersten Wortes einer betörenden Begegnung entsinnen
8. an dem Gedenken an einen kostbaren Menschen, der gegangen ist, Einsamkeit erlassen
9. dann die Arme schütteln
10. das erste Wort einer Begegnung mit dem Mund formen und sagen
11. sich ein Küken vorstellen, das unter einer Metallglocke hockt, auf die wie auf einen Gong Schläge niedergehen
12. die Augen schließen und sich eine Bodenlosigkeit mit allem, was der stille Mund inwändig kann, vorstellen
13. sich der Wehrlosigkeit des eigenen Körpers hingeben
14. die rechte Hand der Stirn auflegen und kichern
15. das Küken befreien